

Rivista di Studi Politici

Anno XXXVIII - gennaio-aprile 2026

FOCUS - Pedagogia, storia e politica

a cura di **Leonardo Masone**

Masone

Introduzione

García Guirao

Mitos clásicos, anarquismo y educación militante.

El Ave Fénix en el ideario ácrata y la ética de lucha infinita

Gabella

Quale scuola per quale società e per quale essere umano?

Note sul problema pedagogico

Borghese

Pedagogia e materialismo storico: l'utilità dell'interpretazione marx-engelsiana del rapporto industria-educazione per la pedagogia critica

Ena

Verso un mondo nonviolento. Ethos creativo e agatologia nell'opera di Danilo Dolci

Caprino

Verso una legge per l'integrazione scolastica: il ruolo di Giovanni Bollea e Adriano Ossicini e della prospettiva psico medico pedagogica

Spina

Il logos riconoscitivo come strumento di liberazione. Riflessione pedagogico-educativa sul Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal

STUDI E RICERCHE

Barbieri

Riflessioni sulla filosofia della storia

Barreca

Il piccone demolitore: realtà storica, dibattito critico e percezione pubblica nell'era virtuale

Ciocca

Giovani musulmani e politica in Italia: esperienze e pratiche



Editrice
APES

2026

Anno XXXVIII – gennaio-aprile 2026
Quadrimestrale dell'Istituto di Studi Politici "S. Pio V"
ISSN: 1120-4036

Editors-in-Chief: Paolo De Nardis [Coord.], Antonio Iodice, Luca Alteri
Editors: Alessandro Barile [Editorial Manager], Luca D'Orazio, Flavia Erbosi,
Sara Iandolo, Leonardo Masone, Giordano Merlicco

Advisory Board:

Giuseppe Acocella (Università "Giustino Fortunato"), Guya Accornero (Istituto Universitario di Libsona), Giovanni Dotoli (Università di Bari), Klaus Eder (Università di Humboldt-Berlino), Gianni La Bella (Università di Modena e Reggio Emilia), Antonio Magliulo (Università di Firenze), Valeri Mikhailenko (Università Federale di Ural-Yekaterinburg), Matteo Pizzigallo † (Università "Federico II" di Napoli), Eva F. Romeo (Università di Cassino), Gianluigi Rossi (Sapienza Università di Roma), Tilo Schabert (Università Federico-Alessandro di Erlangen-Norimberga), Paolo Trichilo (Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale), Sergio Vento (Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale), Juan Zabalza Arbizu (Università di Alicante).

Publishing Editor: Antonio Iodice



Peer Reviewed Journal

La rivista adotta un sistema di valutazione degli articoli presentati basato sulla revisione paritaria e anonima (peer-review). I criteri di valutazione adottati riguardano: l'originalità del lavoro, la rilevanza scientifica, il rigore metodologico e l'attenzione alla letteratura italiana e straniera sull'argomento.

**Rivista scientifica di classe A per i settori 14/C1 (Sociologia generale),
14/C3 (Sociologia dei fenomeni politici e giuridici)
e 14/D1 (Sociologia dei processi economici, del lavoro, dell'ambiente e del territorio)**

Direzione e Redazione: Piazza Navona 93 – 00186 Roma

Tel. 06.68.65.904 – Fax 06.68.78.252

Registrazione del Tribunale di Roma n. 459/89 del 22-7-1989

Editrice APES: Piazza Navona 93 – 00186 Roma

Impaginazione e grafica: Plan.ed (www.plan-ed.it)

Gli articoli, i saggi, le lettere, le fotografie e i disegni,
anche se non pubblicati, non si restituiscono.

Costo di una copia: euro 12,00 (arretrati euro 24,00)

Abbonamento annuale:

Per l'Italia: euro 40,00

Per l'Estero: euro 80,00

Via aerea: euro 95,00

Bonifico intestato a Editrice Apes s.r.l.

IBAN: IT19P0569603200000006604X18

Banca Popolare di Sondrio – Ag. 11 Roma

Per informazioni: editrice.apes@istitutospio.vi

Venite a visitarci e a leggerci su: www.rivistadistudipolitici.it

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.
Le copie non pervenute agli abbonati dovranno essere richieste entro dieci giorni dal ricevimento della copia successiva.

Trascorso tale termine le copie richieste dovranno essere acquistate.

La rivista è in vendita nelle principali librerie.

Periodico quadrimestrale – Pubblicità inferiore al 70%.

Rivista di Studi Politici

Quadrimestrale dell'Istituto di Studi Politici "S. Pio V" • Anno XXXVIII • gennaio-aprile 2026

7 Editoriale

Antonio Iodice

FOCUS **Pedagogia, storia e politica**

a cura di Leonardo Masone

13 Introduzione

Leonardo Masone

15 Mitos clásicos, anarquismo y educación militante.

El Ave Fénix en el ideario ácrata y la ética de lucha infinita

Pedro García Guirao

49 Quale scuola per quale società e per quale essere umano?

Note sul problema pedagogico

Massimo Gabbella

**73 Pedagogia e materialismo storico: l'utilità dell'interpretazione
marx-engelsiana del rapporto industria-educazione
per la pedagogia critica**

Gabriele Borghese

85 Verso un mondo nonviolento. Ethos creativo

e agatologia nell'opera di Danilo Dolci

Giulia Ena

105 Verso una legge per l'integrazione scolastica:

il ruolo di Giovanni Bollea e Adriano Ossicini

e della prospettiva psico medico pedagogica

Francesca Caprino

126 Il *logos riconoscitivo* come strumento

di liberazione. Riflessione pedagogico-educativa

sul Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal

Claudia Spina

STUDI E RICERCHE

- 143 **Riflessioni sulla filosofia della storia**
Cristiano Barbieri
- 157 **Il piccone demolitore: realtà storica, dibattito critico e percezione pubblica nell'era virtuale**
Luca Barreca
- 198 **Giovani musulmani e politica in Italia: esperienze e pratiche**
Fabrizio Ciocca
- 221 **Libri consigliati**
- 235 **Note biografiche**

Editoriale

Antonio Iodice

Tra i tanti luoghi (fisici, simbolici, sociali, culturali) in sofferenza all'interno dell'odierna e frastagliata società, la scuola ha scalato, purtroppo, la classifica, raggiungendo vette di precarietà allarmanti e, soprattutto, inaggirabili. Vecchi problemi e nuove criticità si sommano e cozzano tra di loro, in quell'ambiente in cui gli esseri umani dovrebbero imparare, invece, il modo per mettersi d'accordo, per confermare la loro lealtà al patto sociale, se non – addirittura – per “volersi bene” reciprocamente. Di contro, la scuola appare costantemente impreparata alle sfide che la attendono: si pensi alla “mediazione digitale”, vale a dire il progressivo protagonismo informatico che interviene nella didattica e che rischia – lungi dal rendere “dinamico” un apprendimento spesso fermo al secolo scorso (se non a fine Ottocento) – in molti casi di inserire nelle classi una fonte di distrazione, alla pari di quanto avviene a casa; in altri casi addirittura di indebolire il capitale culturale degli studenti socialmente più svantaggiati, che spesso finiscono per sostituire il binomio libro-quaderno con lo smartphone, minando alla base l'insegnamento dei saperi codificati, come esperito in una bella ricerca empirica condotta subito dopo il Covid e sintetizzata nel volume *La mediazione digitale a scuola* (a cura di Fiorenzo Parziale, 2023).

È questo il motivo per cui il presente numero della Rivista (coincidente con alcuni cambiamenti strutturali all'interno di quest'ultima)¹

¹ Poco prima di andare in stampa, la Redazione della *Rivista di Studi Politici* riceve la gradita notizia del riconoscimento, da parte dell'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (Anvur), della Fascia A per i settori 14/C1 (Sociologia generale), 14/C3 (Sociologia politica e giuridica) e 14/D1 (Sociologia economica e del territorio). Nel ringraziare – oltre ai Valutatori, che hanno accordato una motivante e responsabilizzante fiducia alla nostra pubblicazione scientifica – tutti/e coloro che negli anni hanno contribuito a questa intrapresa culturale, con convinzione affermiamo trattarsi di un punto di partenza, non di arrivo.

dedica il suo Focus a quella scienza che nella scuola trova il suo teatro e un luogo di elezione fondamentale, per quanto non esclusivo: la pedagogia. Con attenzione, passione e metodo Leonardo Masone parte dall'accezione della scuola come «collettore quotidiano di intelligenze, discenti e docenti, in una potenzialità non immobilizzata, ma intrecciata, infittita nel movimento della maturazione relazionale» (*infra*): il Curatore del Focus ha l'accortezza di inserire la questione educativa nel suo alveo storico, senza cedere alla tentazione di risolvere in "bagatelle didattiche" quelle che sono complesse prospettive pedagogiche, e testimonia ad esempio gli indirizzi educativi risentano di corrispondenti strategie politiche, come nell'intensità o meno con cui la scuola è progettata per «disgregare le disuguaglianze sociali» e non solo per formare l'individuo e la collettività. Ecco, quindi, che il contributo in spagnolo di Pedro García Guirao lega l'educazione alla formazione politica del militante (specialmente di quello anarchico) attraverso il rifiuto di un apprendimento passivo e la predilezione per la continua attivazione del discente, secondo un ciclo che l'Autore riconduce al mito dell'Araba fenice. In Massimo Gabella la questione della scuola come ambiente emancipatore dell'essere umano nella sua declinazione integrale si può attuare, seguendo la lezione di Marx, Engels, Gramsci e Labriola, solo in presenza di una forza politica, organizzativa e morale, capace di imporre tanto una «volontà di servizio pubblico», quanto uno «spirito pubblico democratico». In contesti come quello attuale, in cui il timone della società umana non è certo in mano al movimento dei lavoratori e delle lavoratrici, la decadenza della scuola è semplicemente una variabile dipendente che può cambiare direzione – afferma l'Autore – solo in seguito a un convinto investimento nel campo dell'egemonia, piuttosto che dopo una piatta e standardizzata difesa dei servizi di welfare. Il valore aggiunto di un focus come quello che anima il presente numero della Rivista è costituito, d'altro canto, anche dall'evidenza della pragmaticità di discipline in apparenza "teoretiche": della filosofia della storia si è appena detto, ma il ragionamento è allargabile alla storia dell'educazione, che illustra come le condizioni di educabilità siano inevitabilmente legate ai processi lavorativi di un determinato contesto economico-politico, come definito nell'articolo di Gabriele Borghese, che utilizza la prospettiva storico-materialistica per ricordare l'opportunità di «smascherare i tratti ideologici di poli-

tiche scolastiche che spesso si presentano come neutrali, ad esempio la digitalizzazione dei processi formativi come imperativo da attuare *a tutti i costi*» (*infra*), senza temere di sporcarsi le mani con le contraddizioni interne a questi processi, ma accettando di “cavalcarle”, ai fini dell’aumento di una generalizzata consapevolezza.

Quando si parla di pedagogia critica, non si può omettere il contributo di uno dei grandi eretici del Novecento italiano, quel Danilo Dolci “fustigatore” di un modello educativo, come quello moderno, «che si fonda sul raddrizzamento morale e fisico, in modo da conformare l’individuo alle esigenze e ai valori economici, politici e sociali della cultura dominante», come ha sintetizzato Giulia Ena. Il lavoro di recupero del dialetto diventa, quindi, il rimescolamento di uno spirito creativo seppellito sotto l’opera di decodifica di saperi convenzionali a cui costringiamo gli alunni, tarpando le ali alla loro poetica. Oggi che aderire al pensiero dolciano sembra quasi un atto di fede, tanto questo è lontano dal comune sentire, le critiche alle politiche dei Paesi del Primo mondo, che spendevano (e spendono) in armamenti anziché investire nella cultura, aprono una breccia di attualità che vorremmo fosse tenuta presente. Con Giovanni Bollea e Adriano Ossicini – ottimamente introdotti nell’articolo di Francesca Caprino – entriamo nell’ambito delle profonde trasformazioni che hanno interessato il sistema scolastico italiano nella seconda metà degli anni Settanta dello scorso secolo, quando il meccanismo segregazionista che negava a tanti alunni provenienti dalle famiglie più povere il diritto all’istruzione fu finalmente accantonato. Nel farlo, risultò prezioso il contributo di questi due pionieri dei bisogni educativi speciali, nonché costruttori del modello italiano di inclusione scolastica, laddove – in precedenza – l’obbrobrio delle classi differenziali (che qualche mente brillante periodicamente suggerisce di ripristinare) istituzionalizzava la discriminazione anche tra i banchi di scuola. La pedagogia “liberatoria” attiene pure all’avveniristico teatro di Augusto Boal, basato sul principio della parola come strumento di emancipazione sociale e politica, vale a dire il cosiddetto ‘logos riconoscitivo’. Il celebre “Teatro dell’Oppresso” propone, in effetti, una vera pedagogia, alternativa rispetto a quella ufficiale e volta all’empowerment – come si usa dire oggi – della piena creatività del singolo. Si tratta, dunque, di una pratica trasformativa che ha un chiaro valore politico e che riconosce una

grande importanza alla dimensione della comunicazione, quando non sia manipolata ai fini della produzione di consenso, come ricordato nel bel contributo di Claudia Spina.

Anche nel presente numero della Rivista, la sezione "Studi e ricerche" dialoga proficuamente con il Focus: la filosofia della storia torna nell'innovativo e coraggioso intervento di Cristiano Barbieri, intento a distinguere tra la "necessità della storia" come canone filosofico (sia nella sua versione circolare, sia in quella lineare-progressiva) e la consapevolezza storica, laddove la prima ha legittimato – con esempi che purtroppo non si fermano al Novecento (e che Koestler ha riprodotto in un romanzo che Barbieri usa come esempio letterario) – sistemi politici autoritari e violenti, mentre la seconda è un antidoto al "presentismo" che caratterizza i nostri tempi e che si pone come nefasto bagaglio esistenziale soprattutto verso le giovani generazioni. Allo stesso tempo, il celebre *j'accuse* di Marc Bloch, citato nel contributo, per cui i progressi tecno-scientifici inevitabilmente segnano un solco tra giovani e meno giovani, oggi va quantomeno problematizzato, considerato come la rivoluzione digitale pare non essere influenzata dall'età anagrafica dei suoi "utenti", quanto dal capitale culturale e relazionale che questi hanno a disposizione, aprendo spazi di discriminazione e di marginalizzazione che proprio quelle professioni "disprezzate" da Bloch (gli economisti, i giornalisti, i sociologi) possono invece analizzare e contribuire a contrastare. Utile a dimostrare, peraltro, come gli storici siano dentro la materialità della vita sociale (e non possano essere considerati "entità angeliche") si pone l'interessante contributo di Luca Barreca, attento nel dimostrare come persino l'archeologia – spesso nella persona dei suoi interpreti più lucenti – fosse stata "arruolata" dal regime fascista come strumento di propaganda per giustificare uno "scempio urbano" (e storico-culturale), vale a dire lo sventramento della Roma medievale e rinascimentale in funzione dell'esaltazione di una improbabile e goffa continuità tra l'Impero antico e il fascismo. Un meccanismo del genere – primariamente ricordato come produttore delle prime borgate della Capitale, dove furono dislocate migliaia di famiglie – causò un'ulteriore e meno reclamizzata externalità: la cancellazione di un patrimonio di storia individuale e collettiva, rozzamente sintetizzata come insana e anti-igienica, quindi da "bonificare". Citando direttamente le parole dell'Autore: «La

propaganda fascista comunicò scientemente ciò che sarebbe servito a chi la diffondeva, distorcendo i fatti per orientare le coscienze. I fatti della storia furono rimodellati e i fatti della scienza archeologica furono strumentalmente piegati, persuadendo gli archeologi dell'epoca, la maggior parte dei quali non resistette alla seduzione di un regime che prometteva, dopo decenni di prudenti interventi sabaudi sul Campo Vaccino, di scopercchiare definitivamente l'area dei Fori» (*infra*). Quando si parla di scuola e di istruzione è inevitabile introdurre l'argomento delle Seconde generazioni, che sono una parte importante dell'universo dei "nuovi italiani", cioè quelle persone "con background migratorio" – come da definizione scientifica – che faticano a uscire dalle nebbie della discriminazione istituzionale (basti pensare al tortuoso percorso per il raggiungimento della cittadinanza). Fabrizio Ciocca si concentra, nella sua analisi, sulla popolazione musulmana di stanza nel nostro Paese, intervistando quattro giovani di religione islamica impegnati politicamente a livello locale o nazionale nelle file di partiti italiani. Le testimonianze servono quantomeno a smentire l'assunto di Seconde generazioni disinteressate a una piena integrazione nel contesto territoriale e confermano, di contro, l'importante attività di mediazione valoriale a cui queste sono continuamente sottoposte tra il proprio sistema assiologico e la delicatezza di tematiche («quali ad esempio il fine vita, le unioni gay e lgbt, legalizzazioni delle droghe leggere etc.», *infra*) che risultano divisive anche per gli stessi italiani. L'articolo di Ciocca, infine, è utile anche per ricordare come, dietro alle accese e a volte capziose polemiche sui modelli di istruzione e, nello specifico delle migrazioni, dei format di integrazione, ci siano sempre le persone, spesso in giovane età, vale a dire in quella fase della vita che è già naturalmente problematica, come scrisse Alfonso D'Errico parlando di una personalità – San Giovanni Bosco – che ha lasciato un'impronta netta nella pedagogia italiana: «Non vale orpellarla con il 'gran discorrere' quando i ragazzi se ne vanno nella loro tetra solitudine, invasa dalle precoci ombre, senza risolvere i loro problemi interiori, chiusi nell'esperimento dei loro istinti senza sorriso» (cfr. *Nuova Stagione*, 5 febbraio 2023, p. 5).

Introduzione

Leonardo Masone

Conoscere ed esperire sono azioni quasi sempre interconnesse, soprattutto nella dimensione dell'educazione. Quest'ultima si configura in un tempo e in uno spazio ben definiti, ma mai conclusi a sé. In qualsiasi "spazio-tempo" in cui si assiste a questa connessione bilaterale, se la pratica educativa si presenta priva di pensiero riflessivo risulta monca, oltre che episodica; viceversa, la teoria in assenza della prassi è solo velleitaria. L'educazione non si esaurisce nell'aspetto intellettuale – scriveva John Dewey – ma è indispensabile anche l'elemento di significato consapevole, quindi di speculazione, altrimenti «l'attività pratica si riduce a meccanismo della routine, la morale a qualcosa di cieco e arbitrario, e l'apprezzamento estetico a un capriccio sentimentale». I metodi, le tecniche, le conoscenze teoriche non sono innate o predestinate, ma frutto di un processo di apprendimento storico e sociale, una sorta di "lavoro accumulato" che si trasmette tra generazioni. In questa direzione, sono i modelli educativi a conferire unità ai due momenti del conoscere e dell'esperire. E la scuola è il luogo in cui può accadere. Non il solo, ma certamente il più attrezzato e adeguato.

La scuola è un collettore quotidiano di intelligenze, discenti e docenti, in una potenzialità non immobilizzata, ma intrecciata, infittita nel movimento della maturazione relazionale. La funzione dell'educazione non è, però, solo quella di formare l'individuo e la collettività, l'uno dentro l'altra, ma anche quella di disgregare le disuguaglianze sociali. Scuola e società rappresentano un'ulteriore intersecazione inscindibile e inesauribile, ma certamente non neutrale. Critica che, per esempio, muoveva un conservatore come Carl Schmitt ai liberali accusati di disinteresse nei confronti delle politiche scolastiche, poiché il loro obiettivo sarebbe stato quello di far avanzare i talenti individuali in un'ottica di maggiore predisposizione alla concorrenza, concetto

che nell'ottica liberale sostituirebbe la 'nemicizia', il conflitto cioè amico-nemico. È vero, però, che proprio l'istruzione può smascherare la fragile neutralità, anch'essa ideologica, di cui si ammantano certune politiche scolastiche, ma anche di 'spingere per far uscire il concetto di formazione dai suoi limiti individualistici'. Sul piano pedagogico-didattico la digitalizzazione dei processi formativi o la transizione verso il "laboratorificio" non si presenta affatto come un aspetto neutrale.

Tuttavia, oltre le specificità critiche in cui vive la scuola del nostro tempo, il presente focus ha provato a problematizzare il processo storico-politico che ha preceduto questa epoca. L'Ottocento e ancor di più il Novecento sono strati stravolgenti e possono essere visti come un lungo processo storico e sociale orientato al superamento della scuola in senso individualistico. Ed anche in questa prospettiva che risiede l'ispirazione alla base del numero monografico che segue, ossia la ripresa di pagine non conformate che consegnano un approccio altro in seno alla relazione tra pedagogia e politica. E così lo sguardo è rivolto all'educazione libertaria che concepisce il soggetto non come un destinatario passivo, ma come partecipante attivo nella formazione delle idee all'interno della società; o alla concezione alternativa dell'educazione di Marx ed Engels, orientata allo sviluppo integrale dell'individuo nella collettività e alla ricomposizione tra lavoro manuale e intellettuale; o al tentativo nella riflessione di Labriola e di Gramsci di superamento, tramite l'istruzione, del dominio materiale di classi sociali consolidatesi storicamente; o all'azione radicalmente non violenta di Danilo Dolci, "demiurgo" di una pedagogia maieutica reciproca, emancipatoria e restitutiva al tempo stesso, mirante a denunciare la doppia funzione distruttiva dell'educazione borghese, addomesticamento sociale e controllo del corpo e della coscienza; o all'attivismo di pionieri dell'educazione speciale e dei centri medico-psico-pedagogici come Giovanni Bollea e Adriano Ossicini, capaci di influenzare le scelte politiche delle commissioni ministeriali in quel fondamentale periodo della vita pubblica del nostro Paese che sono stati gli anni Sessanta e Settanta; o ancora allo sviluppo della "spett-attorializzazione" nella "pedagogia teatrale dell'azione" di Augusto Boal e la sua decostruzione delle forme oppressive di comunicazione orientate alla costruzione collettiva di nuovo *logos*.

Mitos clásicos, anarquismo y educación militante. El Ave Fénix en el ideario ácrata y la ética de lucha infinita

Pedro García Guirao

How do classical myths shape the foundations of our political and social worldviews? This essay explores the myth of the phoenix in anarchist imagery, arguing that its resistance and capacity for renewal function as an absolute metaphor in Blumenberg's sense, structuring an ethic of infinite struggle. The study examines how this mythological figure, rooted in ancient traditions and the concept of cyclicity, is constantly reinterpreted and stands as a symbol of resistance to oppression and injustice. It also offers a pre-conceptual framework for revolutionary action. In this sense, the myth implicitly guides not only what is thought (resistance and renewal), but also how the militant acts and is politically formed. Thus, a libertarian political education understands the subject not as a passive recipient of ideas, but as an active participant in cycles of symbolic death and resurrection that the phoenix embodies.

Keywords: Absolute metaphor, anarchist ethics, philosophy of myth, infinite struggle, symbolism of the phoenix, conceptual history, militant education.

DOI: 10.82024/RSP.01/26.01

Introducción: Recepción de la mitología clásica en la política

A lo largo de la historia, la política ha bebido de la mitología clásica para dotar de sentido, legitimidad y emotividad a sus discursos. Como señala el filósofo Hans Blumenberg, el mito cumple una función «funcional» para la humanidad, esto es, mediante narraciones y parábolas míticas, lo «inhóspito» y «lo siniestro», aquello extraño, aterrador o sin nombre de la realidad, se convierte en algo aceptable y menos amenazante¹. En otras palabras, los mitos permiten transponer los aspectos caóticos o amenazantes del mundo a relatos simbólicos comprensibles, volviéndolos soportables. Esta poderosa capacidad de los

¹ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003, pp. 67, 33 y 99.

mitos de dar sentido y familiaridad a lo desconocido no pasó desapercibida para los actores políticos, dado que desde la antigüedad hasta nuestros días, gobernantes e ideólogos han recurrido a las historias y figuras de la mitología clásica (dioses, héroes, símbolos) para articular visiones del orden social y movilizar a las masas en torno a estas. Este fenómeno no solo es político, sino que hay quien incluso habla directamente de «hibridaciones de la mitología clásica en la cultura de masas contemporánea²».

En cualquier caso, la instrumentalización de los mitos clásicos en política no siempre ha sido inocente ni positiva. La fuerza evocadora del mito puede servir tanto para emancipar como para subyugar. Filósofos como Ernst Cassirer advirtieron tras la Segunda Guerra Mundial que los regímenes totalitarios del siglo XX explotaron cínicamente la estructura prelógica y emocional del mito para fundamentar su dominación³. Según Cassirer, el mito ofrecía un terreno fértil, por ejemplo, para el nazismo y el fascismo debido a su capacidad de conectar con miedos y anhelos profundos de manera acrítica, abandonando los fundamentos antropológicos inclusivos de la razón ilustrada⁴. Más en concreto, en la Alemania nazi se reinventaron mitologías pseudo-clásicas (la raza aria como heredera de dioses nórdicos o griegos) y se escenificó una liturgia política plagada de símbolos arcaicos para sacralizar la figura del líder y el destino nacional. El resultado fue lo que Cassirer llamó «mito político», esto es, una narración colectiva irracional que justifica un orden que convierte al adversario en monstruo mítico y demanda fe ciega del pueblo⁵. La filosofía neokantiana de Cassirer veía en esta «re-mitificación» de la política una peligrosa regresión, en la medida en que la razón crítica fue desplazada por fic-

² L. Unceta Gómez, H. González Vaquerizo (eds.), *En los márgenes del mito. Hibridaciones de la mitología clásica en la cultura de masas contemporánea*, Catarata, Madrid 2022.

³ Cf. G. Esparza, Bravo, N. *Mito y cuidado político en Ernst Cassirer. La función de la Filosofía como constructora de la Paz*. «En-claves del pensamiento», 17(34) / 2023.

⁴ E. Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1997.

⁵ M. Candelas, *Los mitos políticos como estrategias de propaganda*, «Beers&Politics», 2021/ s.p. [En línea]. Disponible en <https://beersandpolitics.com/los-mitos-politicos-como-estrategias-de-propaganda/>.

ciones movilizadoras que, al igual que los antiguos cultos, exigían sacrificios humanos en aras de congraciarse con las divinidades y en nombre de entelequias sagradas. Para bien o para mal, no hay que olvidar el uso completamente libre y creativo que se hace del mito como representación política.

Ni que decir tiene que no toda incorporación de mitos en política equivale a manipulación totalitaria. Desde una perspectiva más amplia, el mito es consustancial a la acción política en cuanto esta necesita relatos, narrativas y símbolos que doten de significado a la experiencia colectiva. El politólogo Raoul Girardet, en su clásico estudio *Mythes et mythologies politiques*, ha identificado cuatro grandes arquetipos míticos recurrentes en la vida política moderna. El primero es el mito de la conspiración, que construye la figura de un enemigo absoluto (una minoría maligna, un «otro» demonizado) al que se atribuyen todos los males sociales⁶. El segundo es el mito del salvador, en el cual emerge un líder providencial o «mesías» –sea individual o colectivo– destinado a redimir al pueblo⁷. El tercero es el mito de la edad de oro, de raíz milenarista, que postula un pasado edénico perdido y anuncia su restauración futura (una utopía revolucionaria o un retorno al orden «natural»⁸). El cuarto es el mito de la unidad, que idealiza la fusión armónica del cuerpo social eliminando divisiones –eco de la unanimidad orgánica soñada por los fascismos o de la *fraternité* jacobina⁹. Estos mitos laicos cumplen funciones semejantes a las de los mitos clásicos en la medida en que simplifican la complejidad histórica con figuras claras (héroes, villanos y paraísos perdidos), movilizan pasiones comunitarias y ofrecen una visión teleológica de la historia (bajo la forma de conspiraciones, crisis, salvaciones y redenciones)¹⁰. La eficacia de dichos mitos radica en que no requieren verificación

⁶ R. Girardet, *Mitos y mitologías políticas*, Ed. Nueva Visión., Buenos Aires 1990, p. 25 en adelante.

⁷ Ibid., p. 63 en adelante.

⁸ Ibid., p. 97 en adelante.

⁹ Ibid., p. 139 en adelante.

¹⁰ F.G. Jurado, *Anarquismo y mundo clásico: Ícaro y Safo.*, en L.M. Pino Campos, G. Santana Henríquez, J. A. López Férez, *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ διδασκάλου παράδειγμα: homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*, Ediciones Clásicas, Madrid 2013, pp. 311-316.

empírica ni rigor lógico; actúan más bien por la vía de la sugestión estética y emocional; no es de extrañar que también Cassirer lo advirtiera en uno de sus trabajos al afirmar que «El mito no surge solamente de procesos intelectuales; brota de profundas emociones humanas¹¹».

De todos modos, la recepción de la mitología clásica en la política ha sido un proceso ambivalente. Por un lado, ha enriquecido el lenguaje político con metáforas, alegorías e ideales atemporales (virtudes cívicas, nociones de justicia o libertad encarnadas en dioses y héroes). Incluso en la modernidad secularizada¹², como observaron Sorel o Roland Barthes, las viejas mitologías se podían convertir en mecanismos propagandísticos y publicitarios; por ejemplo, Sorel señala cómo determinadas simbologías cristianas acaban insuflando valor a los luchadores: «Esta concepción originó muchos actos de heroicidad, engendró una propaganda del coraje y produjo un importante progreso moral¹³». En lo que se refiere a Barthes, este afirma que en la actualidad «el mito es un habla» y como tal se puede encontrar hasta en la «publicidad de la profundidad¹⁴». En ambos casos, se dota a conceptos abstractos de un aura casi sagrada (piénsese en nociones como la «justicia» con ojos vendados o la «madre patria» representada como la Loba Capitolina o Luperca). Pero, por otro lado, la política que se alimenta de mitos corre el riesgo de derivar en mistificación o mito político; este tiende a cosificar la interrogación crítica en dogma, presentando un orden social contingente como si fuese destino manifiesto, necesidad histórica o necesidad de significación¹⁵, o como

¹¹ E. Cassirer, *El mito del Estado*, cit., p. 55.

¹² Sobre temas de secularización en el contexto anarquista español véanse, entre otros: P. García-Guirao, *Representations of Catholicism in Contemporary Spanish Anarchist-themed Film (1995–2011)*, en A. Christoyannopoulos, M. Adams (Eds.), *Essays in Anarchism and Religion: Volume II*, Stockholm University Press, Stockholm 2018, pp.94-131; P. García-Guirao, *Cine contemporáneo y anarquismo español. Una discusión sobre teología política, anticlericalismo y secularización*, en G. Luque Moya, R. Fernández Gómez, *Diálogos entre cine y filosofía*, UCOPress, Córdoba 2025, pp. 61-76.

¹³ G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1978, p. 8.

¹⁴ R. Barthes, *Mitologías*, Siglo XXI Editores, México 2014, p. 118 en adelante.

¹⁵ P. Ríos Flores, *Sobre la categoría de "mito político" en la obra de Ernst Cassirer*. «Revista de Filosofía», 49(1)/2024, p. 230.

diría el propio Cassirer, «deseo colectivo personificado¹⁶». De ahí que teóricos críticos insistan en la importancia de «desmitificar» la política cuando los mitos sirven para encubrir relaciones de poder injustas. En cualquier caso, entender esta doble faceta –emancipadora y opresiva– de la mitología en la política resulta clave. A continuación, examinaremos un contexto particular en el que los mitos se invocan explícitamente con fines transformadores, esto es, la educación militante de movimientos radicales como el anarquismo.

Pequeño muestrario de mitos clásicos en la formación militante

«Un mito es algo que impacta en la imaginación popular, y deja un rastro fascinante en la memoria¹⁷». Según esta definición, el trabajo del mito es doble: recordar y olvidar. El mito nos invita a recordar algunos de sus elementos, de tal modo que nuestro interior vaya admitiéndolos, aceptándolos y absorbiéndolos para crear en nosotros un modo de ver el mundo (cosmovisión); uno capaz de hacernos olvidar los temores de aquello que no comprendemos porque sobrepasa nuestras potencialidades intelectuales o porque no nos parece justo, ni bello ni verdadero¹⁸. Más allá de las élites, la mitología clásica también penetró en la cultura política de los movimientos revolucionarios y militantes, aunque resignificada en clave emancipadora. En la educación militante –es decir, en la formación ideológica de activistas y cuadros en movimientos sociales, obreros, contestatarios o revolucionarios– los mitos clásicos se han utilizado para ilustrar valores de rebeldía, sacrificio y justicia, transformándose en ejemplos intemporales de la lucha contra la opresión. En ese marco, la utilización de mitos –incluidos los clásicos– ha desempeñado un papel significativo para forjar identidades colectivas, transmitir valores y galvanizar la acción. Lejos de ser patrimonio exclusivo de la cultura académica, los mitos grecolatinos,

¹⁶ Citado en P. Ríos Flores, *Sobre la categoría de "mito político" en la obra de Ernst Cassirer*, cit., p. 230.

¹⁷ Platón, *Mitos*, Siruela, Madrid 1998, p. 9.

¹⁸ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, cit., p. 631, afirma al respecto: «La mitificación, más que hacer olvidar los hechos y las identidades de la historia, los unifica y disuelve en lo típico e imaginario».

así como los relatos bíblicos¹⁹ u otras tradiciones, fueron apropiados creativamente por propagandistas, pedagogos y líderes revolucionarios para iluminar las luchas contemporáneas a la luz de ejemplos legendarios. Los principales mitos como relatos sociales que los autores clásicos del anarquismo han utilizado a su conveniencia, de un modo más o menos intencional y con libertad interpretativa, son aquellos que se refieren a figuras como Hermes, Orfeo, Prometeo, la manzana de Eva, la caja de Pandora, el Ave Fénix, el caballo de Troya y la hidra de las cien cabezas, entre otros.

Un caso paradigmático es la reivindicación del titán Prometeo en la tradición radical. Prometeo, encadenado por robar el fuego de los dioses para entregárselo a la humanidad, encarna la figura del benéfico rebelde que desafía al poder tiránico en nombre del progreso de los oprimidos. Desde el Romanticismo revolucionario (Shelley escribió su *Prometeo liberado* en 1820 exaltando al titán) hasta el anarquismo iberoamericano, este mito ha sido interpretado como una alegoría de la rebeldía altruista: «Prometeo, sin duda, es un mito que resalta los ideales anarquistas a través de la eternidad²⁰». En efecto, los libertarios vieron en su historia un símbolo del conocimiento liberador y de la desobediencia legítima a la autoridad ilegítima. Sin ir más lejos, el historiador Max Nettlau, conocido como el «Heródoto de la anarquía», afirmaba al trazar la genealogía del anarquismo en los contextos anteriores a 1789:

Los pensadores anarquistas integrales de esos antiguos tiempos, si los hubo, son desconocidos, pero es característico que todas las mitologías han conser-

¹⁹ Aunque la Biblia no es mitología clásica en sentido estricto, este uso muestra un patrón común, esto es, valerse de relatos míticos tradicionales, conocidos por el público, para dar significado trascendente a la lucha presente. El mito proporciona una educación sentimental y ética al militante, ofreciéndole modelos de virtud (mártires, santos, héroes) y de villanía (tiranos, traidores, demonios) con los cuales interpretar la realidad. A este respecto véase: J. Delhom, D. Attala, *Cuando los anarquistas citaban la biblia. Entre mesianismo y propaganda*, Catarata, Madrid 2014.

²⁰ Anónimo, *Prometeo, los símbolos anarquistas en el mito griego*, «Radio Alegría Libertaria». (2022, 14 julio) [En línea]. Disponible en <https://alegrialibertaria.org/wp/prometeo-los-simbolos-anarquistas-en-el-mito-griego/#:~:text=Prometeo%2C%20es%20sin%20dudas%2C%20un,a%20trav%C3%A9s%20de%20la%20eternidad.>

vado la memoria de rebeliones, e incluso de luchas nunca terminadas, de una raza de rebeldes contra los dioses más poderosos. Son los Titanes que dan el asalto al Olimpo, Prometeo desafiando a Zeus, las fuerzas sombrías que en la mitología nórdica provocan el crepúsculo de los dioses, es el diablo que en la mitología cristiana no cede nunca y lucha a toda hora y en cada individuo contra el buen Dios, ese Lucifer rebelde que Bakunin respetaba tanto, y muchos otros²¹.

Esta observación parece sugerir a los militantes anarquistas que en los antiguos mitos subyacen arquetipos de revueltas que pueden inspirar las luchas presentes. Como se menciona en la cita anterior, no es casual tampoco que Bakunin –padre del anarquismo revolucionario– profesara cierta admiración simbólica por la rebeldía de Satanás (o Lucifer), el ángel caído de la mitología cristiana, llamándolo:

...el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos. Avergüenza al hombre de su ignorancia de su obediencia animales; lo emancipa e imprime sobre su frente el sello de la libertad y de la humanidad, impulsándolo a desobedecer y a comer del fruto de la ciencia²².

Esa misma figura de Lucifer como portador de luz fue reivindicada incluso en el siglo XIX americano, por ejemplo, cuando el periódico «Lucifer the Lightbearer» («Lucifer el portador de luz») (Kansas, 1883-1907) adoptó ese provocador nombre para abanderar la causa del librepensamiento, la eugenesia, la libertad de las mujeres y la emancipación sexual, muy en línea con las propuestas de la anarquista Emma Goldman²³.

De este modo, en la educación militante de fines del siglo XIX, abundaban referencias alegóricas al panteón clásico reinterpretado: Prometeo, como se acaba de ver, representaba la ciencia y la revolución contra el oscurantismo; Hércules, la fuerza del pueblo capaz de

²¹ M. Nettleau, *La Anarquía a través de los tiempos*, Ediciones HL, México 2006, p. 6. Y también, Cf. H. V. Arraño, *El legado del mundo griego en el pensamiento de Mijail Bakunin*, s.f. [En línea].

²² M.A. Bakunin, *Dios y el Estado*. Editorial Terramar, Buenos Aires 2004, p. 12.

²³ P.R., Michael, *Moses Harman, "Lucifer, The Light Bearer," and the trials of Kansas free thought at the end of the nineteenth century*, Emporia State University, Kansas 2009.

derribar tiranías (la Internacional Socialista adoptó en algunas caricaturas la figura del héroe Hércules que estrangula a la Hidra capitalista²⁴); también Espartaco, aunque personaje histórico real, se convirtió en un mito revolucionario moderno, símbolo de la insurrección de los oprimidos contra el Imperio. De este último –el gladiador tracio que lideró la rebelión servil contra Roma en el 73 a.C.– se han hecho novelas, balés y películas que exaltan su gesta, presentándolo como un prototipo del líder proletario rebelde que llega hasta nuestros días²⁵. Se convirtió en un nombre de guerra adoptado por grupos revolucionarios (la «Liga Espartaquista alemana²⁶» por ejemplo) y en referente heroico en la literatura socialista, representando la dignidad de los oprimidos que se alzan contra el imperio²⁷. En el anarquismo sucedió prácticamente lo mismo, tal como vemos en Dolors Marín cuando habla de una «prehistoria anarquista»:

No es extraño que historiadores anarquistas como Piotr Kropotkin o Max Nettlau hablen de Lao-Tse, de Espartaco y su revuelta de los esclavos, de la escuela de los cínicos y Diógenes, de las revueltas religiosas de la Edad Media o de Prometeo, que, según la leyenda, robó el fuego a los dioses para dárselo a los hombres²⁸.

En la España ácrata del primer tercio del siglo XX, periódicos libertarios como «Tierra y Libertad» o «La Revista Blanca» publicaban artículos divulgativos sobre Espartaco o Prometeo, presentándolos como “antepasados” espirituales de la lucha proletaria. Se entendía que estos relatos inspiradores dotaban al obrero de una “genealogía”

²⁴ Véase la imagen de A. P. Apsit, *To Deceived Brothers in White Army Trenches Poster*, 1918 [En línea], Disponible en <https://www.rawpixel.com/image/7666330/image-art-vintage-public-domain>.

²⁵ A. Prudhomme, *La tragedia de Espartaco, Hacia una ecología libertaria* (1949-1958), Ediciones El Salmón, Alicante 2021.

²⁶ A. Guillamón, *Rosa Luxemburgo. Cien años de la liga espartaquista*. «Libre pensamiento», (98) / 2019, pp. 58-67.

²⁷ F. García-Jurado, *Espartaco no fue un sindicalista. Diferencia entre Historia e Imaginario de Roma*, «Reinventar la Antigüedad», 2025/s.p. Disponible en <https://doi.org/10.58079/137gh> Y también A. Guillamón, *Rosa Luxemburgo. Cien años de la liga espartaquista*, cit., pp. 58-67.

²⁸ D. Marín, *Anarquismo: una introducción*, Ariel, Barcelona 2014, p. 11.

heroica –una suerte de mitología secular de la clase trabajadora– contrarrestando la narrativa oficial burguesa o religiosa. Asimismo, la masonería y otros círculos republicanos del siglo XIX, inmersos en la educación popular, incorporaron abundantes referencias clásicas (las logias masónicas adoptaban nombres como “Prometeo” o “Minerva”) para inculcar ideales de luz, sabiduría y rebeldía ilustrada²⁹. No es raro entonces que las organizaciones anarquistas, socialistas y republicanas de finales del siglo XIX y comienzos del XX (con las revoluciones industriales y campesinas) solían promover en sus periódicos, ateneos y escuelas obreras una rica cultura literaria en la que los mitos actuaban como espejos de la lucha presente³⁰. De este modo, la figura de Prometeo fue reivindicada a menudo como arquetipo del revolucionario que desafía al poder establecido para emancipar al pueblo. Incluso Karl Marx, en sus años de juventud, proclamó a Prometeo como el más distinguido mártir del calendario filosófico, encarnación de la rebeldía contra la tiranía divina y modelo para la actitud crítica humana³¹. Esta imagen prometeica reapareció en poemas, obras de teatro y panfletos ácratas, vinculando la entrega del fuego (símbolo del saber o la libertad) con la misión pedagógica de los militantes. Este proceso de mitificación sirvió para educar políticamente a las

²⁹ F. Madrid Santos, *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional*.

hasta el final de la Guerra civil, Universidad de Barcelona, Barcelona 1989, [En línea]. Disponible en https://www.cedall.org/Documentacio/IHL/Tesis_Paco_Madrid_completa.pdf; y M. Morán Pallarés, «La prensa anarquista española en Francia durante la reunificación de la CNT (1960-1965) y su repercusión en las relaciones bilaterales Francia-España», *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 5/2024 [En línea]. Disponible en <http://journals.openedition.org/ccec/18969>.

³⁰ E. Lagalisse, en *Occult Features of Anarchism*, aborda las conexiones entre el anarquismo y tradiciones herméticas. Sugiere que el movimiento no solo se define por su oposición al poder, sino también por su capacidad para articular símbolos que trascienden las estructuras materiales. Según Lagalisse, el Fénix, al igual que otros símbolos esotéricos, actúa como una herramienta narrativa que fortalece la identidad colectiva del anarquismo y su resistencia frente a la cooptación institucional. E. Lagalisse, *Occult Features of Anarchism. With Attention to the Conspiracy of Kings and the Conspiracy of the Peoples*, PM Press, Michigan, 2019.

³¹ K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid 1971, p. 11, dice exactamente: “En el calendario filosófico Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires”.

masas dado que la historia real clásica, escasa en fuentes o bien solo al alcance de los alfabetizados, se enriqueció en valores y lecciones o moralejas (el coraje, la solidaridad entre esclavos, la búsqueda de libertad) que inspiraron a los movimientos obreros en los siglos XIX-XX.

En círculos anarquistas se solía contraponer la «hidra de las ciencias cabezas» (representando al Estado, a la religión, al ejército y al capital, que al cercenarse una cabeza vuelve a regenerarse si no se le aniquila del todo³²) frente al Hércules popular que debe asestar el golpe decisivo (conviene recordar que incluso el logo actual de CNT contiene en su interior la figura de Hércules luchando contra el León de Nemea –uno de los doce trabajos de Hércules³³); o se invocaba a Antígona, la heroína de Sófocles que desobedece una ley injusta en nombre de una ética superior, para justificar la legitimidad de la desobediencia civil y la objeción de conciencia contra leyes opresivas. Antígona se citaba a menudo en la prensa anarquista y liberal como modelo de desobediencia civil ética, enseñando que «no toda ley es justa» y que existen deberes morales superiores a los mandatos del Estado (una referencia especialmente poderosa para movimientos antiautoritarios y de resistencia pacífica³⁴). En la prensa obrera de finales del XIX abundaban referencias alegóricas de este tipo, en parte porque muchos militantes eran autodidactas fascinados por la antigüedad clásica y en parte porque estos mitos proveían «enseñanzas morales» fácilmente com-

³² Véase T. Ibáñez, *Agitando los anarquismos: de mayo del 68 a las revueltas del siglo XXI*, Libros de Anarres, Buenos Aires 2018. También P. Linebaugh y M. Rediker, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la Historia oculta del Atlántico*, Traficantes de Sueños, Madrid 2004. De igual modo, Emma Goldman, en su texto de 1910, *Francisco Ferrer y la Escuela Moderna* afirma: «Los rebeldes republicanos españoles fueron sometidos. Se necesita más que un valiente esfuerzo para conmovir la roca de las edades, para cortar la cabeza de esa hidra monstruo, la Iglesia Católica y el trono español», recogido en E. Goldman, *La palabra como arma*. La Malatesta, Madrid 2008, p. 146.

³³ Una imagen del mismo: <https://aragon-rioja.cnt.es/wp-content/uploads/he%CC%81rcules.jpg>.

³⁴ Hay incluso quien hace una interpretación del 1939 español a partir de Antígona. Cf. J.V. Tejada, *Antígona 1939: Mito Político y Enfrentamiento Fratricida en la Escena Española de Posguerra*, en A. Pérez Jiménez, C. García Gual (Ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego: estudios en honor del profesor Carlos García Gual*, Libros Pórtico, Málaga 2014, pp. 749-762.

prensibles: la opresión actual se representaba como un dragón o una hidra a abatir, la revolución como un viaje de Ulises lleno de pruebas y tentaciones o como los doce trabajos de Heracles, la solidaridad como la argolla de los argonautas que solo juntos consiguen el vellocino de oro, entre otros³⁵.

Y es que los formadores de los militantes –como se acaba de mencionar, muchas veces autodidactas ilustrados– aprovecharon la cultura clásica (mitos, historia, literatura) para elevar la conciencia de los trabajadores, extrayendo de allí analogías con la situación contemporánea. En general, vemos cómo estos mitos clásicos en la educación militante cumplieron al menos tres funciones argumentativas y educativas: a) En primer lugar, fungieron una intención estilística o retórica, dicho de otro modo, funcionaron como metáforas ilustrativas que simplificaban principios ideológicos complejos en narraciones fáciles de asimilar, cargadas de emoción. b) Actuaron como fuente de legitimidad histórica, esto es, al inscribir la causa contemporánea en una continuidad mítica, los militantes podían sentir que su lucha no era un mero accidente efímero, sino la continuación de una épica atemporal entre opresores y oprimidos. c) Los mitos tenían una intención persuasiva, con una fuerte carga propagandística y que invitaba a llevar a cabo determinadas prácticas y abandonar otras, o de llamada a la atención para estimular la fibra moral de los activistas, presentando la militancia no solo como una conveniencia material sino como una misión casi sagrada o heroica –algo que elevaba el compromiso y la disposición al sacrificio.

Al final, inspiración y enseñanza aparecen elaboradas bajo ese manto mitológico. Inspirar, presentando a los activistas modelos heroicos de rebeldía (titanes contra dioses, esclavos contra imperios, mujeres contra mandatos injustos) que dotaran de épica y legitimidad histórica a su propia lucha. Enseñar, extrayendo moralejas y analogías que

³⁵ Para una aproximación estética a estas temáticas véase: L. Litvak, *La mirada roja: estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1988; L. Litvak, *Musa libertaria: arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid 2001; L. Litvak, *España 1900: modernismo, anarquismo y fin de siglo*, Anthropos Editorial, Barcelona 2013.

ayudasen a comprender conceptos complejos (por ejemplo, usar el mito de la Caja de Pandora para alertar sobre los riesgos de ciertas políticas, o el mito de Sísifo para reflejar la perseverancia necesaria en la lucha, aunque esta parezca interminable). En esta apropiación, hay una suerte de democratización del mito, es decir, lo que antes servía para exaltar a dioses o reyes, ahora sirve para empoderar al pueblo; el mensaje ya no parece ser «obedece al héroe divino o atente a las consecuencias» sino «sé tú el héroe de tu propia emancipación». La mitología clásica se convirtió así en parte del imaginario de la resistencia, en un repertorio de símbolos compartidos que podían superar las barreras del analfabetismo y la diversidad cultural, comunicando ideales revolucionarios en un lenguaje emocional y accesible. Esto explica la perduración de ciertas figuras (Prometeo, Espartaco, Antígona, Ave Fénix, entre otros) en himnos, poemas y folletos militantes hasta bien entrado el siglo XX. Incluso hoy, activistas contemporáneos siguen evocando a veces estos mitos –se habla de «síndrome de Casandra» para alertar sobre profetas ignorados del cambio climático³⁶, o se organiza un colectivo llamado «Proyecto Prometeo»³⁷ para divulgar temas de laicismo y denunciar actuaciones políticas– lo que demuestra la continua potencia pedagógica de los mitos clásicos en la cultura política alternativa³⁸. Y es que el mito en los ambientes militantes, como la profecía, apela a la voluntad más que al intelecto, forjando

³⁶ E. Santiago Muíño, *Casandra ecologista: Presupuestos teóricos problemáticos de la alfabetización ecosocial*. «Revista Internacional de Educación Para la Justicia Social», 11(2) / 2022, pp. 63-77.

³⁷ Véase en: <https://colectivoprometeo.blogspot.com/>.

³⁸ Como una pequeña muestra de la bibliografía que relaciona el anarquismo y la figura de Prometeo podemos señalar: R. Montes de Oca, *Prometeos y Tántalos Aproximaciones históricas a figuras y anécdotas del movimiento anarquista griego*, La Libertad Ediciones, Santiago de Chile 2015; C. Despiniadis, *Prometeo contra Leviatán. Teorías sobre el Estado. Del liberalismo al anarquismo*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid 2021; O. Burenina-Petrova, *Prometeo liberado: el anarquismo en la literatura y la crítica literaria*, 2023 [En línea]. Disponible en <https://eslavvia.com.ar/prometeo-liberado-el-anarquismo-en-la-literatura-y-la-critica-literaria/>; C. Ferrer, *Entre Prometeo y Proteo: filosofía política para un próximo Estado de Naturaleza*, «Revista de Ciencias Sociales», 6/ 1991, pp. 82-97; y C. Díaz Hernández, *Contra Prometeo: una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*, Editorial Encuentro, Madrid 1980.

un «ethos» combativo. Esto nos lleva al siguiente eje de la investigación: en el caso específico del anarquismo o del ideario ácrata, ¿cómo se concibe la lucha ética y qué tiene de «infinita» dicha ética? ¿Existe quizá en el anarquismo un mito moral regulador que impulsa su combate perpetuo? Ese es el mito del Ave Fénix libertario.

El Ave Fénix y la ética de la lucha infinita en el ideario ácrata

En lo que sigue, a través de un análisis interdisciplinar que abarca la filosofía, la historia conceptual, la mitología y la teoría política, se establece una conexión entre la noción de «resurgir» del Ave Fénix y la idea de una revolución que nunca termina del todo, pero que, en su carácter inacabado, perpetúa la ética libertaria de la lucha y la transformación social. Y es que como bien afirma Cassirer, el mito aparece en los momentos más difíciles, «aparece solamente cuando el hombre se enfrenta a una tarea que parece exceder en demasía sus fuerzas naturales³⁹». Junto al mito de Prometeo, el mito del Ave Fénix es uno de los más importantes; de un modo explícito o bien metafórico encontramos constantes referencias a este en el ideario ácrata. El Ave Fénix es un animal mitológico que se cree que tiene su origen en la cultura libia y etíope, aunque en Occidente lo conocemos gracias a los griegos. Este animal simboliza prácticamente la misma cosa para las distintas culturas, es decir, la inmortalidad, la resurrección y/o el eterno retorno⁴⁰. El Ave Fénix, considerado por los griegos como un semidiós, se caracteriza por estar inmerso en un ciclo fijo de vida⁴¹. Este ser es consumido cada 500 años por sus propias llamas, por su propio sol, para después renacer de sus cenizas en forma de gusano que, transcurrido un poco de tiempo, se metamorfoseará en un Fénix joven y nuevo⁴². Además del simbolismo cristiano de la inmortalidad

³⁹ E. Cassirer, *El mito del Estado*, cit., p. 328.

⁴⁰ M. Eliade, *El mito del eterno retorno arquetipos y repetición*, Alianza Editorial, Madrid 2023.

⁴¹ Véase: Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*: Libro II, cap. LXXIII, Imprenta Central, Madrid 1878, p. 186.

⁴² A. Freán Campo, *El mito del ave Fénix en el pensamiento simbólico romano*, «Studia Histórica. Historia Antigua», 36/2018.

y la resurrección, el Ave Fénix representa la esperanza en algo que nunca muere.

Los anarquistas, reelaborando el mito, esto es, extrayendo los elementos de este que les serán útiles en su formación y en su misión propagandística, consiguen una actualización del mito. Así, por ejemplo, Diego Abad de Santillán (nombre real Sinesio Baudilio García Fernández) compara al anarquismo con el Ave Fénix del siguiente modo:

Resurge de las cenizas de la contienda vigorosamente, en la filosofía moderna, en el campo religioso, en la sociología y en la economía, en la ciencia y en la técnica que integran un nuevo y poderoso factor de poder; en esa juventud inconformista que sacude los viejos pilares de una sociedad que se resiste a ser comunidad. Todo ello debe ser reforzado y alentado por el anarquismo como bandera substancialmente humanista, un anarquismo sin adjetivos, sin programas económicos ni sistemas políticos, de gobierno del hombre por el hombre o por el aparato de fuerza⁴³.

Según estas palabras, en cada nueva generación, en cada nueva injusticia, en cada abuso, el anarquismo resurgirá de sus cenizas para evitar el abuso y la opresión. El tiempo o la urgencia de este, por tanto, no es lo más importante. La paciencia, el esfuerzo diario, la «gimnasia revolucionaria» no se mide por el tiempo normal que marca el reloj oficial de la historia⁴⁴. El tiempo de los anarquistas obedece a ciclos de eterno retorno, a ciclos de primaveras. Los éxitos no tienen fecha fija, tampoco las pequeñas revoluciones que algunas veces suceden cada día. Presente, pasado y futuro, parece sugerir Abad de Santillán, son divisiones erradas en el programa ácrata en la medida en que cuando un ideal se cree conquistado siempre existe el peligro de la regresión y viceversa, es decir, en los momentos más duros, cuando la esperanza parece haber abandonado a todos, emerge un pequeño oasis revolucionario en mitad del desierto de la política profesional; los tiempos se aceleran y la distancia entre lo que es y lo que debería ser se acorta. De la misma manera, tal como menciona el filósofo Rivera

⁴³ D. Abad de Santillán, *Estrategia y táctica. Ayer, hoy, mañana*, Júcar, Madrid 1976, p. 164.

⁴⁴ C. Ealham, *Descifrando la "gimnasia revolucionaria"*, «Historia Social», 110/2024, pp. 51-76.

García con respecto a esa temporalidad: «El mito aísla los momentos importantes, los sitúa fuera del tiempo histórico, de forma que ya no son verificables a través de imputaciones lógico-formales⁴⁵». El Ave Fénix, cuando cumple su ciclo vital se autoinmola, prende fuego sobre sus majestuosas alas rojas y al día siguiente resurge en forma de gusano procedente de sus propias cenizas que, al modo de crisálida, producirá una nueva ave repleta de vitalidad.

Otro aspecto clave de la ética infinita ácrata es la unidad entre medios y fines. Los anarquistas han insistido en que no puede haber disociación entre las formas de lucha y el ideal perseguido. De este modo, Emma Goldman, al explicar lo que vio en la Revolución Rusa afirma:

No hay mayor falacia que la creencia de que los objetivos y propósitos son una cosa, mientras que los métodos y tácticas son otra. Esta concepción es una potente amenaza para la regeneración social. Toda la experiencia humana nos enseña que los métodos y los medios no pueden separarse del objetivo final. Los medios empleados, a través de los hábitos personales y las prácticas sociales, pasan a formar parte del propósito final; lo influncian, lo modifican, y finalmente los medios y los objetivos se tornan idénticos⁴⁶.

Esta máxima ética –que en sí misma constituye un principio absoluto, casi categórico– implica que la propia lucha prefigura la sociedad que se anhela. Si el fin último es una sociedad libre, igualitaria y solidaria, entonces los medios deben ya encarnar esos valores: la organización interna, las tácticas y el comportamiento personal del militante han de reflejar respeto, horizontalidad, ayuda mutua, entre otros. Por eso los anarquistas rechazan vías autoritarias o inmorales (como la conquista del poder estatal, la censura, el terror indiscriminado), aun cuando prometan eficacia a corto plazo, porque traicionarían la ética libertaria y sembrarían las semillas de una nueva dominación. La consigna de «construir la nueva sociedad en la cáscara de la antigua» acuñada por la IWW⁴⁷ y

⁴⁵ A. Rivera, *Los mitos políticos: las patologías modernas de la Res Publica*, «Teoría/Práctica», 6/ 1999, p. 99.

⁴⁶ E. Goldman, *Mi mayor desilusión con Rusia*, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona 2018, p. 185.

⁴⁷ F. Thompson, J. Bekken, *Los trabajadores industriales del mundo: sus primeros cien años 1905–2005. La historia de un esfuerzo por organizar la clase obrera*, Solidaridad Obrera, [En línea] 2005/p. 236. Disponible en: <https://www.solidaridad.org/>

abrazada por los anarquistas, refleja esta ética prefigurativa. Aquí vemos de nuevo la noción de infinitud en forma de una pureza ética exigida que es tan alta que nunca se considera lícito suspenderla o atenuarla por conveniencia táctica. El resultado es una tensión permanente –a veces desgarradora– entre el ideal y la realidad, que los anarquistas asumen conscientemente. Como observó el historiador Max Nettlau, esta firmeza ética ha sido la gloria y a la vez el freno del anarquismo, dado que le ha impedido victorias rápidas (porque histórica y generalmente ha rehusado transigir con medios injustos):

Nos negamos a hacer nada que no sea por medios justos, y de esto solo podemos convencer a un número muy reducido de personas que carecen del poder para utilizar estos medios con fines prácticos... La tolerancia debe ser mutua, pero ¿existe esta reciprocidad por parte de los capitalistas que quieren aplastar todos los movimientos de progreso? ¿Qué hay de las interminables persecuciones de anarquistas y socialistas? Podría responder que, si tu enemigo utiliza medios infames contra ti, eso no es argumento para rebajarte a utilizar medios similares contra él: si te lanza barro, ¿vas a coger barro para lanzárselo a él?... El más mínimo intento de acción agresiva destruye toda idea de tolerancia y traslada de inmediato todo el problema al terreno de la mera fuerza, aplastando y exterminando al oponente más débil ⁴⁸.

Aquí la expresión «lucha de la ética infinita» sugiere además un combate interno dentro del ideario ácrata, una especie de pugna entre un imperativo moral ilimitado y las contingencias históricas o tentaciones personales que podrían limitarlo. En la historia del anarquismo encontramos episodios que ejemplifican esa lucha. Piénsese en la controversia sobre la violencia en autores como Kropotkin, Malatesta y otros que la justificaron solo en la medida en que fuese un mal menor necesario para destruir la violencia institucional. Sin embargo, nunca dejaron de recalcar el valor supremo de la vida y la necesidad de minimizar el derramamiento de sangre. Otros anarquistas, como Tolstói (un peculiar anarquista cristiano), llevaron la exigencia ética al extre-

dobrer.org/ateneo_nacho/libros/Thompson%20y%20Bekken%20-%20La%20IWW.%20Sus%20cien%20primeros%20a%C3%B1os.pdf

⁴⁸ M. Nettlau, *Algunas críticas a algunas creencias anarquistas actuales*, Biblioteca Anarquista, [En línea] 2013/s.p. Disponible en: <https://es.anarchistlibraries.net/library/max-nettlau-algunas-ideas-falsas-sobre-el-anarquismo>.

mo del pacifismo absoluto, criticando a sus colegas por contradecir el mandato de la no violencia. Este afirmaba que:

Los anarquistas tienen razón en todo, en la negación del orden existente, en la idea de que sin autoridad no puede haber peor violencia que con autoridad. Se equivocan sólo en pensar que la anarquía puede ser instituida por una revolución violenta. Ésta no podrá ser instituida hasta que haya cada vez más gente que no requiera de la protección del poder gubernamental, y haya cada vez más gente que se avergüence de aplicar este poder⁴⁹.

Aquí vemos la lucha ética manifestada como debate interno, ¿hasta dónde llegar en la coherencia moral? ¿Es legítimo matar a un tirano por un mundo sin tiranos? Una ética infinita tendería a responder que no hay excusa para replicar los métodos del opresor, so pena de reproducir la opresión. Muchos anarquistas realistas, sin embargo, replicaron que defenderse contra la violencia con medios contundentes era en sí un acto ético si protegía a los inocentes. Esta discusión nunca se cerró del todo, porque es parte constitutiva de la tensión infinita del ideal libertario.

Sea como fuere, ese «ethos» le ha permitido mantener viva la llama de la utopía a largo plazo, allí donde otros movimientos la extinguieron al pactar con lo existente. Un ejemplo de esto podría remitirnos a la Guerra Civil; aquí de nuevo bajo la influencia del mito del Ave Fénix se habla de un anarquismo indestructible que, aun en el contexto de la violencia radical de 1936 y ante sus contradicciones ideológicas (cuatro ministros anarquistas del Gobierno de la Segunda República), no desfalleció, sino que, por el contrario, se revalorizó y depuró con cada nueva generación, así «ad infinitum»:

El porvenir es de los constantes, y si nosotros no lo fuéramos, no por ello nuestra pequeñez detendría los acontecimientos favorables. En 1936 y antes alumbramos libertariamente al mundo. Si el aliento en nosotros se extinguiera, la luz, quedaría lo mismo. Otros nos sucederían, y otros nos sucederán⁵⁰.

Ante semejante argumentación, esa esencia, es la idea propia del anarquismo de mínimos, sin adjetivos y sin complejos proyectos. Mucho

⁴⁹ L. Tolstói, *Government is Violence. Essays on Anarchism and Pacifism*, Phoenix Press, Londres 1990, p. 68.

⁵⁰ J. Ferrer, *Conversaciones libertarias*, Ediciones CNT, Toulouse 1965, p. 56.

antes de que fuera recogida en los libros, la teoría anarquista era esencialmente un modo de vida, una conciencia, un «ethos», en tal caso, esa es la semilla que los anarquistas presentes, pasados y futuros mantienen, mantuvieron y mantendrán, en un relevo de fuerzas constante. Todo esto porque, nos dice de nuevo Abad de Santillán:

El anarquismo no es una receta política para la felicidad universal, ni un programa económico perfecto, una panacea; más allá de lo que ayer, de lo que hoy puede parecer ideal, hay siempre algo mejor, un resorte irrompible e incorruptible: el ideal. Se ha objetado que esa falta de programa y de concreción es la debilidad del anarquismo, pero esa es su fuerza permanente, su vitalidad, su piedra angular; su lema, su meta es la defensa de la dignidad y de la libertad del hombre, y eso en todas las circunstancias y en todos los sistemas políticos, los de ayer, los de hoy, los de mañana. No agota su vigor en un triunfo eventual, electoral o insurreccional, y se mantiene en su ruta infinita y en su resistencia contra toda forma de opresión de unos pocos o de unos muchos sobre el hombre⁵¹.

De entre la infinidad de maneras de concebir el anarquismo –nos dice este anarquista– solo parece haber unos pocos rasgos en común: un odio exacerbado hacia el Estado y sus tentáculos, y un amor también exacerbado por la libertad y la justicia. La idea anarquista, ese anarquismo de mínimos es la «philosophia perennis» (en el sentido mitológico que le da Joseph Campbell) y que procede, al margen de modas, de una dialéctica con el eterno retorno, por tanto, de una dialéctica no-lineal sin caer en el mito (como ideología) del progreso sin fin, ni en la llegada del fin de los tiempos como un apocalipsis justiciero. Ese anarquismo de mínimos no cree en el providencialismo, ni el día del juicio final, es un anarquismo que ha rebasado la ideología para transformarse en ética o lucha diaria.

Una vez más, Abad de Santillán, afirma que solo el anarquismo, dejando todo oportunismo de lado, no ha muerto a lo largo de la historia, pues ha sido más una ética que una ideología política sometida a modas que ha sobrevivido a la infinidad de cambios que el mundo ha sufrido. Solo este permanecerá como el Ave Fénix regenerándose una y otra vez gracias a la «idea» anarquista:

⁵¹ D. Abad de Santillán, *Estrategia y táctica. Ayer, hoy, mañana*, cit., p. 149.

Con filósofos o sin ellos, el anarquismo no desaparecerá como movimiento revolucionario llamado a cimentar la sociedad entera sobre nuevas bases económicas, morales y políticas, por la sencilla razón de que no ha nacido de las fórmulas mágicas de tal o cual pensador ni fue generado en ninguna biblioteca de viejos infolios⁵².

Pese a esa aparente falta de agenda, se nos menciona que la ética diaria tiene como finalidad la consecución de la justicia y aliviar los sufrimientos que produce el capitalismo, o dicho de otro modo: «al final se añade que la meta última consiste en liberar a la humanidad de los estragos del capitalismo⁵³».

Como se acaba de ver, el Ave Fénix encarna el anarquismo como una ética de la lucha infinita. La lucha incansable que resurge una y otra vez como Ave Fénix, se une a la figura del revolucionario y a su esfuerzo por alcanzar la «idea» anarquista. Hasta un republicano como Pi y Margall, insiste en que las ideas progresistas –al modo del Ave Fénix– tienen un elemento inmortal e indestructible:

¡Inútil empeño el de cohibir las ideas! Son como las aguas del Océano, tanto más encrespadas cuanto más comprimidas por el viento. Penetran hasta en lo impenetrable, y, cuando más muertas parecen, van infiltrándose en la sociedad y ganando lenta y silenciosamente los espíritus⁵⁴.

La premisa crucial que defiende semejante argumento la formula ahora Montseny en los siguientes términos: «[...] Para el verdadero revolucionario todo se reduce a una cosa: a no darse jamás por vencido⁵⁵». Darse por vencido significa mirar hacia otro lado ante la desgracia propia o ajena, significa renunciar por pereza o cobardía a transformar el mundo en algo mejor. Los militantes anarquistas lo son en pri-

⁵² D. Abad de Santillán, *El anarquismo en el movimiento obrero*, Ediciones Cosmos, Barcelona 1925, p. 177.

⁵³ J. Romero, *La Rosa de Fuego. Republicanos y anarquistas: la política de los obreros barceloneses entre el desastre colonial y la Semana Trágica (1899-1909)*, Grijalbo, Barcelona 1975, p. 469.

⁵⁴ F. Pi y Margall, *Las luchas de nuestros días*, El progreso tipográfico, Madrid 1890, p. 271.

⁵⁵ F. Montseny, *La Commune, primera revolución consciente: La incorporación de las masas a la Historia*, CNT-FAI, Barcelona s.f., p. 9.

vado, en sus trabajos, en el sindicato y en todas las esferas de la vida, por esto, darse por vencido en alguna de estas esferas prepara el terreno para el no-cambio, para la repetición de la explotación perenne a la que la reacción somete a la clase menos poderosa. El ciclo fijo al que están acostumbrados el mito y, por tanto, también el anarquismo quizás da una impresión errada de no-cambio. Se ha dicho que el Ave Fénix siempre es el mismo incluso después de haber ardido y emergido en forma de gusano, y que el anarquismo de mínimos (la "idea" anarquista) tampoco está sometido a cambios, es siempre lo mismo. Y, sin embargo, el Ave Fénix y el anarquismo están en constante cambio, a medida que los problemas cambian de piel, el anarquismo hace lo mismo. No introducir novedad es caer en el estatismo, en la reacción, en lo que siempre es, ha sido y será del mismo modo. Como afirma Christian Ferrer en el prólogo a la obra de Bakunin: «Lo nuevo emerge de los materiales de desecho⁵⁶», en una especie de economía circular, al igual que advierte Blumenberg sobre la noción de inmortalidad del Fénix: «Originariamente, la inmortalidad no tenía cabida en el mito, sino, más bien, la recomposición de lo despedazado, como del Fénix a partir de las cenizas⁵⁷».

Aquí es donde se introduce también el castigo eterno y repetitivo a Sísifo. Pero lo novedoso se sitúa no en ser derrotado en cada esfuerzo que pretenden como inútil quienes son movidos por los cánones oficiales, sino en proclamar la ética de la lucha infinita. Las caídas, las pesada y repetitivas cargas, los tropiezos, la aparente inmovilidad en la conciencia colectiva no tienen lugar entre sus principios de actuación. Con esta ocurrencia, se nos dice, el anarquismo está garantizando su supervivencia o al menos su regeneración cíclica como el mejor Ave Fénix puesto que, como afirma José Luís Rubio: «El anarquismo viene a ser más una ética de la lucha permanente contra la alienación, comprendida la alienación revolucionaria, que una táctica violenta de la destrucción del sistema⁵⁸». Y es que el anarquismo se ha caracterizado, desde sus orígenes, por sostener una ética radicalmente exigen-

⁵⁶ M.A. Bakunin, *Dios y el Estado*, cit., p. 8.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, cit., p. 640.

⁵⁸ Citado en J. Becarud, G. Lapouge, *Los anarquistas españoles*, Anagrama, Barcelona 1972, p. 148.

te, una ética infinita en tanto que postula valores absolutos (como la libertad y la igualdad integrales) cuyo cumplimiento pleno es siempre un horizonte en permanente aproximación, nunca un hecho consumado de una vez y para siempre. Hablamos de ética infinita para aludir tanto a la demanda moral ilimitada que el ideal ácrata impone a sus seguidores, como al carácter inacabable de la lucha necesaria para acercarse a ese ideal. Lejos de considerar que la sociedad perfecta pueda instaurarse y luego mantenerse sin esfuerzo, los anarquistas tienden a ver la emancipación como un proceso continuo, una construcción diaria que requiere la renovación constante de los principios éticos en la práctica. En este sentido, la ética anarquista se asemeja a lo que el filósofo Emmanuel Lévinas llamaría la responsabilidad infinita por el Otro, por el prójimo –una obligación moral que nunca se agota y nunca puede darse por satisfecha plenamente:

La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía, esto es, asentarse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior–a–todo–recuerdo», de algo «ulterior–a–todo–cumplimiento», de algo no–presente; viene de lo no–original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia⁵⁹.

Traducido a la política, podría decirse que el anarquismo carga con una especie de «deuda infinita» hacia la libertad propia y de los otros, dado que por mucho que se avance en la liberación humana, siempre habrá nuevos ámbitos donde aplicar y profundizar esa libertad, so pena de traicionar el «ideal».

Ahora bien, a final del siglo XIX italiano hubo quien concibió esta ética de lucha infinita de fortísimas convicciones (casi al modo de una creencia religiosa), como una dolencia médica⁶⁰. Así, el naciente positivismo criminológico italiano la asociaba con defectos propios del

⁵⁹ E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, p. 83.

⁶⁰ En el contexto norteamericano también encontramos a Benjamin Rush que habló de un nuevo tipo de locura asociada a la anarquía, esto es, el «amor excesivo por la libertad». Rush citado en E. Foncr, *Tom Paine and Revolutionary America*, Oxford University Press, Nueva York 1976, p. 138.

criminal, del delincuente, del fanático y del enfermo mental, llegando hasta el punto de construir una tipología de enfermedades del anarquista, como hizo Cesare Lombroso (1977), que describía psicológicamente a los anarquistas diagnosticando que:

Son siempre el modelo y la exageración de la honradez, de la moralidad y de la virtud... A estos rasgos de carácter hemos de añadir la necesidad o el vivo deseo que todos tienen de sentir dolor, de sufrir: el sufrimiento es una buena cosa, dice un héroe político de Dostoievski; el dolor es dulcísimo cuando se padece por una gran idea; mas lo es también muchas veces en que no existe ésta, como, por ejemplo, cuando se ama a alguien con el solo fin de sufrir y proteger al ser amado. Esta complacencia del dolor se encuentra frecuentemente en todos los místicos, que se flagelan y llevan sobre la carne punzantes cilicios, que se las desgarran; y esta misma complacencia para el sufrimiento explica el heroísmo de los nihilistas y el de los mártires cristianos, que sacrifican su libertad y sacrifican su vida por servir a una causa que en su mente aparece rodeada de un nimbo de grandeza y sublimidad ⁶¹.

De un modo similar, los historiadores académicos de este movimiento también se inclinan por asociar la ética de la lucha infinita con prácticas que rozan el terrorismo y la violencia indiscriminada⁶². Un caso emblemático de reflexión teórica sobre este fenómeno lo ofrece el pensador Georges Sorel. En 1906, Sorel introdujo el concepto de «mi-

⁶¹ C. Lombroso, R. Mella, *Los anarquistas*, Biblioteca Júcar de Política, Madrid 1977, pp. 41-42.

⁶² Entre otros, R. Núñez Florencio, *El terrorismo anarquista (1888-1909)*, Siglo Veintiuno de España. Madrid 1983; J.C. Casanova Ruiz (2000). *La cara oscura del anarquismo*. En S. Juliá Díaz (Ed.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Taurus, Madrid 2000, pp. 67-104; J.C. Casanova Ruiz, *Anarquismo y violencia política en la España del siglo XX*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2007; A. Herrerín López, *El recurso a la violencia en el movimiento libertario*. En J. Luis Ledesma, J. Muñoz Soro, J. Rodrigo (Eds.), *Culturas y políticas de la violencia: España siglo XX*, Siete Mares, Madrid 2005, pp. 231-250. A. Herrerín López, J.A. Farré, *El nacimiento del terrorismo en Occidente: Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2009; A. Herrerín López (2009). El terrorismo en Barcelona a principios del siglo XX: un enigma sin resolver. En J. Avilés Farré (Ed.) *Historia, política y cultura: homenaje a Javier Tusell*, UNED, Madrid 2009, pp. 247-273; y A. Herrerín López, *Anarquía, dinamita y revolución social: violencia y represión en la España de entre siglos (1868-1909)*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2024.

to social» para describir aquellas imágenes, narrativas, pero también acciones que, sin necesidad de realizar una descripción literal del futuro, operan como fuerzas movilizadoras en el presente «...cuando las multitudes se apasionan». Sus ejemplos paradigmáticos de esos mitos son «la revolución catastrófica de Marx» y «la huelga general de los sindicatos⁶³», ambos presentados como revoluciones de carácter absoluto⁶⁴. La segunda se presenta no como una previsión detallada de un hecho histórico, sino como una idea-fuerza que condensa las esperanzas y la moral de combate del proletariado. Y define la huelga general como:

el mito en el cual el socialismo se condensa enteramente, es decir, una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna. Las huelgas han originado en el proletariado los sentimientos más nobles, los más profundos y los de mayor motricidad que posee; la huelga general los agrupa a todos en un cuadro de conjunto y, por ese agrupamiento da a cada uno de ellos su máximo de intensidad⁶⁵.

En la concepción soreliana, el mito revolucionario traza una frontera absoluta entre el orden opresivo vigente y la anhelada emancipación; su potencia radica en orientar la voluntad colectiva hacia la acción combativa y la negación del viejo mundo burgués en decadencia. Para Sorel, ese mito de la huelga general no era una predicción literal, sino

⁶³ G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. cit., pp. 37 y 29.

⁶⁴ Aquí conviene recordar la interpretación de David Graeber sobre el autor francés:

«Sorel afirmaba que como las masas no se podían considerar fundamentalmente ni buenas ni racionales, era una tontería dirigirse a ellas utilizando argumentos razonados. La política es el arte de inspirar a los demás mediante grandes mitos. Sugería que para los revolucionarios ese mito podía ser el de una huelga general apocalíptica, un momento de transformación total. Para mantener este mito vivo era necesaria una élite capaz de participar en actos de violencia simbólica, una élite semejante al partido de vanguardia marxista (a menudo menos simbólico en su uso de la violencia), que Mauss describía como una especie de conspiración continua, una versión moderna de las sociedades políticas secretas de la Antigüedad». D. Graeber, *Fragmentos de antropología anarquista*, Virus Editorial, Barcelona 2011, p. 26.

⁶⁵ Ibid., pp. 128-129.

un ideal regulador que, al ser creído fervientemente por los trabajadores, orientaba su conducta combativa. Él mismo afirmaba:

Entiendo que ese mito de la huelga general lastima a muchas gentes cuerdas a causa de su carácter de infinitud. El mundo de hoy tiene la tendencia a remontarse a las opiniones de los antiguos, y a subordinar la moral a la buena marcha de los asuntos públicos, lo que lleva a situar la virtud en un justo medio. Mientras el socialismo siga siendo una doctrina cuteramente expresada con palabras, es muy fácil hacerlo desviar hacia un justo medio; pero esto es manifiestamente imposible cuando se introduce el mito de la huelga general, que comporta una revolución absoluta ⁶⁶.

Todo esto implicaba una entrega total y una revolución absoluta, sin compromisos ni término medio. Justamente en esa «infinitud» residía su fuerza formativa, esto es, al no admitir límites ni medias tintas, el mito de la huelga inculcaba a los militantes una lealtad incondicional al ideal socialista, inmune a las tentaciones reformistas. Es revelador que Sorel defendiera abiertamente la necesidad de tales mitos, precisamente para contrarrestar la frialdad del racionalismo reformista. Frente a los socialistas más positivistas de su época, que confiaban en una evolución objetiva de la historia, Sorel postuló que solo un mito movilizador podía insuflar al movimiento obrero la energía moral necesaria para la revolución. Según su análisis, el mito de la huelga general tenía un «carácter de infinitud» que desconcertaba a los espíritus excesivamente racionalistas, habituados a pensar en términos finitos y concretos. Pero era justamente esa indeterminación grandiosa –la huelga como símbolo de un cambio total, absoluto– lo que la hacía eficaz en el plano de la voluntad:

Usando el término mito, creí haber hecho un hermoso hallazgo, puesto que así rechazaba toda discusión con las gentes que quieren someter la huelga general a una crítica de detalle, y que acumulan las objeciones contra su posibilidad práctica», reconoce Sorel, ya que al presentarlo así evitaba las discusiones pedantes sobre detalles y se enfocaba en la fe activa de las masas ⁶⁷.

Al presentarlo en términos míticos evitaba las discusiones sobre detalles técnicos, racionales y desplazaba el centro de gravedad hacia

⁶⁶ Ibid., pp. 33-34.

⁶⁷ Ibid., p. 12.

la fe activa de las masas. El mito, añade: «...no podría ser refutado puesto que, en rigor, se identifica con las convicciones de un grupo; es la expresión de esas convicciones en términos de movimiento y, en consecuencia, no puede ser descompuesto en partes susceptibles de ser aplicadas a un plan de descripciones históricas⁶⁸». Ahora bien, cabe mencionar que este tipo de mitos sorelianos – contruidos deliberadamente en clave revolucionaria contemporánea – sobrepasan el objetivo del presente trabajo, que se centra en los mitos clásicos y en su recepción dentro del imaginario ácrata. Sin embargo, la idea de un mito movilizador dotado de «infinitud», más que de literalidad, constituye un importante punto de contacto con la ética anarquista, especialmente en lo que concierne a la proyección de ideales incondicionales que orientan la acción sin clausurarla.

Con todo, si nos atenemos expresamente a los ideólogos del anarquismo, se nos dice que no habría defensa del terrorismo ni de la violencia sino una ética de la lucha infinita, sin miedo a las ruinas⁶⁹, impulsada por el ansia de un mundo mejor, unida a búsqueda de la dignidad y libertad de los seres humanos:

[...] De entre las ruinas, de entre los escombros, de entre las cenizas hemos visto resurgir nuevamente a través de la historia el ansia de un mundo mejor, el anhelo de una mayor dignidad y de una mayor libertad del hombre. Si el anarquismo se extinguiese, si declinase, si se resecase como la vegetación sin tierra nutricia y sin humedad suficiente, tendríamos con esa declinación un signo funesto para el destino de la humanidad⁷⁰.

La extinción total, presagian los teóricos anarquistas, jamás llegará precisamente porque la humanidad no quiere perecer. En 1945, con las bombas de Hiroshima y Nagasaki, la humanidad asistió a un simulacro, en este caso real, de la destrucción del hombre por el hombre. La escala de la devastadora bomba fue mínima y, sin embargo, desde entonces, incluso a la hora de hacer la guerra se tiene mucho cuidado

⁶⁸ Ibid., p. 16.

⁶⁹ L.G. Barrios, *Sin miedo a las ruinas: Anarquismo, vanguardias artísticas y la crisis de representación en España (1930-1937)*, University of North Carolina Press, Carolina del Norte 2024, p. 294.

⁷⁰ D. Abad de Santillán, *Estrategia y táctica. Ayer, hoy, mañana*, cit., p. 143.

con los medios que se emplean para no aniquilar a la especie humana. Entre los que se empeñan en que esto no suceda está el anarquismo, vigilando perennemente desde su ética de la lucha infinita. Aquí se repite la apología de la inmortalidad del anarquismo, pero esta vez advirtiendo lo que supondría para el mundo el abandono de sus principios:

Renunciar a las ideas anarquistas, tan nobles y humanistas, estando el mundo tan atrasado, tan necesitado de reactivos morales por tanta afición a las guerras, a las dictaduras, a las injusticias, a las expoliaciones, a los nacionalismos, a la regimentación, a la automatización y amontonamiento de las personas desheredadas, sería suicida hacerlo, y más en estos momentos en que la inteligencia pacifista se afirma coincidente con nosotros⁷¹.

Suponemos que, con semejantes formulaciones, los anarquistas pretendían llamar la atención sobre los extraños pasos que la humanidad estaba dando hacia su autodestrucción. También creemos que así se intentan marcar las posibilidades que ofrece el movimiento, de modo que el anarquismo aparezca ante la sociedad con una función muy clara, en este punto, canalizada a través del sindicalismo revolucionario, iluminando las mentes de aquellos que por su analfabetismo o bien por su fijeza mental enfocada hacia la reacción no hubieran conocido otra realidad que la de la sociedad desigual. Estas ideas no hacen otra cosa que visualizar el rol asumido por el anarquismo frente a los movimientos políticos, por así decirlo, profesionales u estatistas. De esta manera, las características del rol anarquista se enfocarían hacia un propósito de difundir el antiautoritarismo o antifascismo allí donde fuera posible:

El propósito de los anarquistas consistía en airear la mentalidad de los sindicatos, despertar el sentimiento opuesto a la autoridad, enseñar con el ejemplo, el estímulo y la emulación de la iniciativa, la práctica de la acción directa, la solidaridad y la federación, la defensa contra las ambiciones de los autoritarios, la difusión de la verdad contra los políticos, la propaganda entre camarada y camarada en el medio cordial del sindicato, el taller, la reunión, la huelga, etc.⁷².

⁷¹ J. Ferrer, *Conversaciones libertarias*, Ediciones CNT, Toulouse 1965, p. 56.

⁷² E. Malatesta *Errico Malatesta, el hombre, el revolucionario, el anarquista*, Tierra y Libertad, Madrid 1945, p. 28.

Esta autoconcepción del movimiento libertario está dominada, a su vez, por cierto grado de fatalidad pues, como se ha visto, siempre se advierte de lo que sucedería si el anarquismo bajara por un momento la guardia. Esta fatalidad es fuente, por otro lado, que mana de un diálogo de opuestos. El anarquismo sería la cara libre, autónoma y justa de una sociedad que, en oposición a esto, persigue en todo momento el primer principio del economicismo, esto es, la eficiencia a cualquier precio y en todas las esferas de la vida. Esta articulación presenta cierta paradoja que, de hecho, no pasa inadvertida para los libertarios. Esa paradoja, a voz de pronto, nos dirá que el anarquismo, sin la idea de maldad, no existiría. Pero planteemos la cuestión utilizando las palabras del anarquista Ricardo Mella que en nada parecen alejarse del mito del Ave Fénix. Mientras el mal exista – se nos dice – el anarquismo existirá y, como es bien sabido, el mal no parece que vaya a acabar nunca: «El mal existe; aun después de aniquilados los anarquistas, el problema pavoroso de la miseria quedaría en pie y otra vez los anarquistas surgirían en todas partes fatalmente⁷³». De nuevo se sitúa el anarquismo como destino ineludible de la Humanidad dado que «el mal existe».

Se pueden mencionar un par de puntos sobre esta dimensión de esa antropología pesimista. En primer lugar, una vez identificado que el mal existe dos pueden ser, en principio, las posturas a tomar: a) Negación del mal y caída en lo que se ha denominado como «angelismo⁷⁴» entendido, a grandes rasgos, como lo propio de quienes defienden que el amor será capaz de cambiar el mundo por entero. b) Asunción del mal como una de las dos caras de la humanidad, aun sin renunciar a la idea de que el ser humano es bueno por naturaleza. La sociedad no deja de ser un potencial lugar para tener una vida feliz, aunque ahora hay que negociar con conflictos, egoísmos, desigualdades, etcétera que la humanidad viene arrastrando prácticamente des-

⁷³ R. Mella, *Forjando un mundo libre*, La Piqueta, Madrid 1978, p. 142.

⁷⁴ Tomamos este término prestado del libro de A. Comte-Sponville, *El Capitalismo, ¿es moral?*, Paidós, Barcelona 2004. El autor define el angelismo así: «Propongo, en efecto, llamar “angelismo al ridículo, a la confusión de los órdenes, la tiranía, que pretende anular o desestructurar un orden determinado en nombre de un orden superior. El angelismo es la tiranía de lo superior, la tiranía de los órdenes superiores”». (pp. 123 en adelante).

de sus albores. Evidentemente, esta última dimensión es la adoptada por la mayoría de los anarquistas que no permanecen cegados por el absolutismo de los deseos. Y, en segundo lugar, la asunción de que el mal existe y que el anarquismo se define en contraposición a este y que, tal como en el Ave Fénix, se presenta la inmortalidad de la «idea» ácrata, la ética de la lucha infinita y, de nuevo, la inalcanzable victoria total del movimiento.

Varios pensadores han reflexionado sobre esta tensión entre el ideal absoluto y la acción histórica concreta en el anarquismo. El filósofo Simon Critchley, por ejemplo, describe la política ética radical como una constante mediación entre «una teoría de la experiencia ética y la subjetividad» y «una ética del compromiso y una política de resistencia infinitamente exigentes⁷⁵» –fundada en un principio incondicional, como la igualdad universal– y la práctica organizativa situada que requiere compromisos y alianzas temporales. En su obra *Infinitely Demanding Ethics of commitment, politics of resistance* (2007), Critchley sostiene que «La enorme decepción o deriva política del presente puede sentirse de muchas formas, pero esencialmente la decepción es la respuesta a una injusticia o error concreto que provoca la necesidad de una ética⁷⁶», siendo ese presente, en realidad, cualquier época. Así en el impulso de las teorías políticas radicales, el anarquismo sobrevive en la medida en que sabe equilibrar esa demanda ética absoluta con la construcción de formas concretas de solidaridad, sin diluir la pureza del ideal, pero sin caer tampoco en la impotencia purista. Esto implica aceptar que ninguna realización histórica agota la «idea», esto es, que toda conquista de libertad es parcial, perfectible y debe ser defendida más lejos, algo que ya aparecía en los primeros teóricos ácratas.

El propio Bakunin, expresó una intuición afín cuando afirmó que la revolución social no tendría fin en una nueva institución petrificada, sino que debía ser permanente y creadora de vida nueva continuamente. Bakunin concibe la libertad humana como resultado de una lucha histórica contra toda estructura de dominación, insistiendo en

⁷⁵ S. Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Verso, London 2007, p. 3.

⁷⁶ Ibid., p. 88.

que la emancipación sólo puede surgir del propio pueblo mediante su acción espontánea y colectiva, no como concesión de una autoridad externa. La «acción espontánea del pueblo» es caracterizada como la única creadora posible de libertad popular, pues ningún poder – sea estatal o intelectual – puede emancipar sin volver a oprimir⁷⁷. Desde esta perspectiva, Bakunin afirma que la vida social se renueva destruyendo continuamente las formas caducas de sociabilidad, ya que solo a partir de una gran destrucción pueden aparecer elementos vivos y nuevos, lo cual implica un cambio social sin clausura ni cristalización institucional, «...llamados siempre a destruir los mundos caducos y a echar los fundamentos de mundos nuevos⁷⁸». Por ello, toda autoridad establecida –divina o humana– debe ser impugnada, ya que su permanencia conduce inevitablemente a la desigualdad y la humillación del ser humano, y la libertad se realiza únicamente cuando cada individuo conserva el derecho a criticar y a no someterse a ninguna autoridad infalible⁷⁹. Su teoría política sostiene que toda conquista en materia de justicia y autonomía debe ser entendida como un punto de partida para nuevas transformaciones, evitando que cualquier logro dé origen a un nuevo poder consagrado que frene la lucha por la libertad.

Es importante también señalar que esta forma de concebir la lucha se presenta como una característica exclusiva del anarquismo español, como un “rara avis”. Así el Ave Fénix es teorizado, ya desde el exilio francés, como peculiaridad única en España, al menos en cuanto a su intensidad:

Como verdadero fénix ha resurgido aún más fuerte después de cada prueba. Esta sorprendente vitalidad, única en el mundo [...] no ha podido jamás explicarse, a nuestro modo de ver, de una forma válida. Pero poco importa: el socialismo libertario ha marcado con su sello el pueblo y la tierra de España; a pesar de los treinta años de sangrienta represión, todavía hay hombres que se inspiran en él⁸⁰.

⁷⁷ M.A. Bakunin, *Dios y el Estado*, cit., pp. 54-60.

⁷⁸ Ibid., p. 31.

⁷⁹ Ibid., p. 32.

⁸⁰ C.M. Lorenzo, *Los anarquistas españoles y el poder (1890-1969)*, Ruedo Ibérico, París 1972, p. 1.

Aun así, desde ese exilio melancólico, probablemente esta reflexión obedezca más a un exacerbado idealismo y admiración patriótica entre las filas ácratas que a una propiedad única de semejante movimiento o, dicho de otro modo, a una mitologización como ideologización del movimiento español. Cuando se asciende de esa manera al anarquismo español al Olimpo de los Dioses y se olvida su carácter histórico e insertado en el contexto europeo e incluso mundial, es fácil hablar del anarquismo español como una rareza en comparación al anarquismo europeo. Por supuesto, hay que entender que no fue ni una excepción ni una rareza.

Nos queda por analizar un último punto en lo que se refiere al uso que del mito del Ave Fénix hacen los anarquistas, esto es, el supuesto triunfo inalcanzable del anarquismo. Ese uso, haciéndose eco de la ética de la lucha infinita, proclama que el Ave Fénix del anarquismo, según el teórico alemán Helmut Rüdiger consiste en que: «Nunca estará finalizada la obra – proclama. La tarea del anarquismo es defender al individuo de su anulación en la comunidad, pero sabiendo que el triunfo completo no será nunca alcanzado, y que la tensión existirá siempre»⁸¹. ¿Es posible que estas reflexiones sean meramente ilusorias y que respondan a un absolutismo de los deseos frente al absolutismo de la realidad – utilizando las categorías de H. Blumenberg⁸²? Desde la teoría anarquista se responderá de forma negativa afirmando que el anarquista no parte de una idea, de un deseo, «a priori» y deduce toda la realidad de esta idea o de ese deseo. No es una persona sin salida, encerrado en sí misma bajo una «omnipotencia de los pensamientos»⁸³, para quien ninguna experiencia (lo que sucede fuera y no depende de ella) puede cambiar su «visión» o «idea». Es un personaje que no vive en mundo fantaseado completamente que ha perdido el sentido de la realidad y ya no es consciente de que sus deseos no siempre se pueden hacer efectivos. El anarquista conoce la realidad y los límites de la teoría anarquista, incluso sabiendo que sus mitos emergen no siempre de lo racional sino «...de profundas

⁸¹ Citado en J. Becarud, G. Lapouge, *Los anarquistas españoles*, Anagrama, Barcelona 1972, p. 148.

⁸² H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003.

⁸³ Freud citado en H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, cit., p. 16.

emociones humanas⁸⁴», tal como ya se ha mencionado más arriba en este ensayo.

Por último, cabe señalar que esta ética infinita dota al ideario ácrata de un marcado carácter anti dogmático. Paradójicamente, aunque se fundamenta en principios absolutos, el anarquismo rehúye las «verdades finales» impuestas. Su visión de la sociedad futura es abierta, experimental, confiando en la libre evolución de las cooperaciones humanas más que en esquemas cerrados. Por eso, la lucha ética del anarquismo es también contra la idolatría de cualquier sistema que pretenda estar completo. Reinterpretando a Derrida, también existe en el anarquismo una especie de «democracia por venir» (como una promesa) ligada a la demanda ética infinita que jamás se deja traducir por entero en un orden político definitivo, manteniendo así vivo el movimiento de la deconstrucción del poder:

Porque la democracia sigue estando por venir, ésta es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable⁸⁵.

Este «no terminar de llegar» de la anarquía, lejos de ser una debilidad, es la garantía de su autenticidad ética, esto es, mientras haya autoridad que cuestionar o dominio que dismantelar, el impulso ácrata tendrá razón de ser.

Conclusiones

Podemos afirmar que los tres ejes examinados –mitología clásica en la política, usos militantes del mito y ética de la lucha infinita del anarquismo– se entrelazan en una reflexión común sobre el poder de las ideas-fuerza y los relatos normativos en la historia humana. La

⁸⁴ E. Cassirer, *El mito del Estado*, cit., p. 55.

⁸⁵ J. Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid 1998, p. 338.

recepción de la mitología clásica en la política muestra cómo los seres humanos nunca han prescindido del todo de los mitos incluso al entrar en la era secular y «racional», dado que los mitos se metamorfosean, adoptan ropajes ideológicos modernos, pero siguen cumpliendo la función de brindar sentido colectivo y orientar la acción. Este potencial puede ser utilizado para la dominación (mitos políticos que cimentan regímenes autoritarios, identidades excluyentes o cultos a la personalidad) o para la emancipación (mitos de liberación y empoderamiento que alimentan la resistencia y la esperanza).

En la formación militante de los movimientos revolucionarios, hemos visto cómo los mitos –incluidos muchos de raíz clásica– actuaron como herramientas pedagógicas y propagandísticas de primer orden. Lejos de concebir la conciencia de clase o la conciencia rebelde como puro resultado de análisis científico, los militantes comprendieron que la imaginación moral y la epopeya compartida son ingredientes imprescindibles para forjar un sujeto colectivo capaz de cambiar el mundo. Referencias como Prometeo encadenado o Espartaco libre, la metáfora de la Hidra del poder o la visión de la edad de oro sin amos, proporcionaron lenguajes comunes y galvanizaron emociones profundas.

Aquí la exploración de la ética de la lucha infinita en el ideario ácrata –representada en el Ave Fénix– revela la faceta quizá más singular del anarquismo, esto es, su vocación de llevar la coherencia entre valores y actos hasta las últimas consecuencias y de nunca darse por satisfecho con las conquistas alcanzadas. Esto explica tanto la pureza inspiradora del anarquismo (su capacidad de imaginar lo aparentemente imposible, como una sociedad sin Estado ni dominación de ningún tipo) como sus dificultades prácticas (su renuencia a las soluciones a medias o transiciones, o a las «etapas» que comprometan el ideal). La «lucha infinita» del anarquismo no significa una guerra perpetua en sentido bélico, sino un esfuerzo moral interminable, donde la convicción de que la emancipación humana es un horizonte móvil que se aleja a medida que avanzamos, obligándonos a ampliar constantemente el círculo de la libertad y la justicia.

El anarquismo porta una maldición bíblica a medio camino entre los mitos de Fénix y Sísifo: está condenado a no descansar mientras quede opresión en el mundo y esa misma inquietud ética es la que ga-

rantiza que la llama de la revuelta contra la injusticia no se extinga. En un sentido profundo, podríamos decir que el anarquismo mitifica la ética, la convierte en el motor legendario de su proyecto histórico. No es un mito que prometa un fin de los conflictos en un paraíso estático, sino un mito del camino infinito hacia la libertad completa. Como tal, se renueva con cada generación que redescubre nuevas formas de opresión a derribar – sea el patriarcado, el racismo, la devastación ecológica o la explotación digital– y extiende los principios libertarios a esos viejos y nuevos terrenos.

El diálogo entre mitología clásica, educación militante y ética ácrata nos enseña que la política no puede prescindir de la dimensión imaginaria y moral sin desnaturalizarse. Los mitos –en el sentido de grandes relatos significativos– seguirán surgiendo allí donde haya comunidades buscando orientarse en el caos de la historia. La cuestión crucial es, entonces, qué tipo de mitos fomentamos: ¿mitos de servidumbre o de liberación? ¿Mitos excluyentes que petrifican dogmas, o mitos abiertos que invitan a la crítica y al progreso ético? El anarquismo, con su mito vivo de la libertad absoluta en construcción permanente, nos invita a optar por lo segundo. Su ética infinita, lejos de ser un idealismo ingenuo, funciona como brújula para no perder el norte en medio de las tormentas políticas. Y su ejemplo histórico demuestra que, aunque la utopía plena nunca llegue, cada paso hacia ella transforma verdaderamente las condiciones de vida – ampliando lo posible e intensificando la humanidad de nuestras relaciones.

La utopía ácrata, alimentada por los viejos mitos de rebelión y por la exigencia ética interminable, se mantiene caminando incluso tras la Guerra Civil española y la II Guerra Mundial: «La España inmortal no ha sido reducida, decapitada. De las cenizas de los centenares de miles sacrificados, resurge el espíritu indomable, la voluntad revolucionaria y creadora. Todas las esperanzas nos están permitidas⁸⁶». Y mientras siga caminando –a veces entre ruinas– hacia un mundo más justo, los mitos clásicos que una vez inspiraron a dioses y héroes seguirán encontrando nueva vida en la política de los mortales. Ya se ha mencionado que todo sería mejor si aquello que determina la maldad

⁸⁶ C. Alcalde, *Federica Montseny. Palabra en Rojo y Negro*, Editorial Argos Vergara, Barcelona 1983, pp. 193-194.

de la sociedad desapareciera por completo. Junto a esa maldad, en consecuencia, también desaparecería el anarquismo pues ya no sería necesario en una sociedad justa, libre y digna. Pero las irregularidades que se repiten una y otra vez, generación tras generación, mantienen la semilla del Fénix lista para regenerarse con cada maldad. Con esto tenemos que la acción del ideal libertario aparece connotada por una mezcla de maldad, de necesidad, pero, al mismo tiempo, de libertad, de eternidad y, todo esto, adjetivado por la metáfora mitológica del viaje eterno (o eterno retorno) del Fénix.

Mediante dicha imagen mitológica, la colectividad ácrata ensaya una narrativa de renovación permanente, esto es, el militante (y su organización) se forma en y para la práctica, se forja mediante la acumulación de pequeñas resurrecciones –pequeñas y grandes derrotas, recuperación de principios, reactivación de redes libertarias– y adquiere una identidad colectiva que reclama tanto memoria como anticipación. Así, la metáfora del Fénix articula la dialéctica entre resistencia y renovación y posibilita una pedagogía política en la que la formación militante no es un evento puntual sino un proceso infinito, ético-existencial, que exige constancia, aprendizaje colectivo y transformación personal.

Esta perspectiva implica que la lucha infinita no sea concebida como mera estrategia instrumental sino como modo de vida y educación permanente, donde el «resurgir de las cenizas» simboliza tanto la capacidad de recomposición del movimiento como la formación continua de quienes lo componen. De este modo, el mito mantiene viva la llama de la formación militante, reclamando tanto praxis como teoría, tanto transgresión como aprendizaje y se convierte en clave hermenéutica para entender cómo el anarquismo transmite su «ethos», cómo estructura su memoria y proyecta su horizonte: «¡Dichoso! El hombre está destinado a luchar mientras no realice sus últimos destinos. ¿Los conocemos? Va todavía como el que anduviera en busca de los límites de su horizonte. ¿Será eterno su viaje?»⁸⁷.

⁸⁷ F. Pi y Margall, *Las luchas de nuestros días*, cit., p. 362.

Quale scuola per quale società e per quale essere umano? Note sul problema pedagogico

Massimo Gabella

Starting from the current crisis in Italian schools and educational institutions, we propose a discussion on their current and future function. The starting point is Marxist thought, which allows us to place the issue of schooling within a broader reflection on the theme of human development. The conviction is that the so-called pedagogical problem lies within a larger context than that of pedagogy in the strict sense, and that Marxist thought contains the fundamental conceptual elements for thinking about it.

Keywords: Bourgeoisie, Capitalism, Communism, Conflict, Education, Hegemony, Marxism, Pedagogy, Progress, Social class, Social relations.

DOI: 10.82024/RSP.01/26.02

Molte voci si sono levate, negli ultimi anni, a constatare lo stato di crisi in cui versano nel nostro paese la scuola e le istituzioni educative. Tra i problemi più frequentemente sollevati figurano la perdita della funzione emancipatrice della scuola, davanti a un «ascensore sociale» che appare essersi sostanzialmente bloccato negli ultimi decenni; la crisi di prospettive e il profondo malessere che segnano l'esistenza di tanta parte della popolazione studentesca; il problematico rapporto con il mondo del lavoro; gli ampi e crescenti divari tra i contesti geografici, tra i percorsi scolastici (ad esempio tra i licei e gli istituti professionali) e tra i singoli istituti; senza dimenticare, naturalmente, la strutturale precarietà, i bassi salari, la scarsa considerazione che attanagliano lavoratrici e lavoratori dell'istruzione. L'impressione è che, al di là dei proclami, l'azione politica in questo campo, negli ultimi decenni, sia stata e risulti tuttora ispirata più dalla necessità dell'adeguamento delle istituzioni scolastiche alle esigenze della produzione capitalistica, e particolarmente ai processi di rilancio competitivo dell'Unione europea, che non da una visione della scuola come indispensabile organismo di promozione

di cittadinanza consapevole, comprensione profonda e critica delle dinamiche storiche e sociali, emancipazione personale e collettiva.

Davanti a questi problemi non mancano i tentativi di analisi e le proposte di rilancio¹. Sembra in effetti prioritario, a parere di chi scrive, rilanciare una discussione profonda e approfondita, a ogni livello del mondo scolastico (docenti e in generale lavoratori, studenti, politici), circa la funzione attuale e quella possibile della scuola. Questa discussione, ci sembra, non deve essere impostata in modo generico: la scuola e il complesso delle istituzioni formative non possono essere astratte dai processi storici e sociali – a loro volta da esaminare criticamente – in cui esse risultano inevitabilmente inserite. Come sintetizzava Alessandro Mazzone in un mirabile intervento dedicato all'università, pubblicato nei primi anni del nostro secolo, si tratta di domandarsi «quale Università, quale scuola, quale ricerca, quale cultura – per quale società?»². Possiamo fin da ora aggiungere a tale ventaglio di questioni un'altra, come subito vedremo intimamente collegata: per quale essere umano?

¹ Convergono fra gli altri nell'individuazione di una profonda crisi dell'istituzione scolastica, pur con diagnosi e proposte differenti, M. Baldacci, *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, FrancoAngeli, Milano 2019; R. Finelli, *Manifesto utopico. Per una scuola-università del conoscere/riconoscere*, in «Critica marxista», 1-2/2023, pp. 70-76; R. Fineschi, *Scuola amore mio. Crepuscoli programmati*, contributo al convegno *Per una nuova scuola pubblica*, Roma 2 aprile 2023, <https://cambiare-rotta.org/2025/03/28/2-per-una-nuova-scuola-pubblica-contributo-di-roberto-fineschi/> (ultimo accesso 9/11/2025); M. Galfré, *Una, nessuna e centomila. La crisi della scuola italiana viene dall'autonomia scolastica*, in «Domani», 28 dicembre 2023, <https://www.editorialedomani.it/idee/cultura/una-nessuna-e-centomila-la-crisi-della-scuola-italiana-viene-dallautonomia-scolastica-ohdoxr22> (ultimo accesso 2/11/2025); C. Raimo, *Tutti i banchi sono uguali. La scuola e l'uguaglianza che non c'è*, Einaudi, Torino 2017; L. Vasapollo, *Per una nuova scuola pubblica*, in «Proteo», 12/2023, pp. 114-119. Mentre l'articolo è in stampa, un vivace dibattito sul tema si riaccende a partire dal documentario *D'istruzione pubblica*: fra i vari interventi, cfr. M. Meotto, *D'istruzione pubblica. Una polemica con Christian Raimo sui peccati della scuola "liberal"*, «Contropiano», 10 febbraio 2026, <https://contropiano.org/news/cultura-news/2026/02/10/distruzione-pubblica-una-polemica-con-christian-raimo-sui-peccati-della-scuola-liberal-0191780> (ultimo accesso 25/2/2026).

² A. Mazzone, *Chi vuole l'università?* [2000], in Id., *Per una teoria del conflitto. Scritti 1999-2012*, a cura di R. Fineschi, *La città del sole*, Napoli/Potenza 2022, p. 258. Questo scritto costituisce un inquadramento della questione dell'università che, a parere di chi scrive, offre elementi di metodo e merito molto rilevanti per riflettere anche sulla scuola.

Il presente contributo non può, naturalmente, proporsi di affrontare nel suo complesso tale immane problema, né tantomeno intende offrire immediate o semplici soluzioni. Più modestamente, si vorrebbero riprendere alcuni punti alti della riflessione marxista che consentono di inquadrare la questione scolastica in una più ampia riflessione sul tema della formazione dell'essere umano; questa sembra essere in ultima istanza la «posta in gioco» di uno scontro di classe che si svolge *anche* nella scuola – per sua natura, ovviamente, istituzione privilegiata per la formazione delle giovani generazioni – ma che percorre in realtà l'intera società. Si tratta di riflettere sulle possibilità di sviluppo umano che in un dato momento storico, in un dato contesto, dato un certo grado di sviluppo sociale complessivo, e alla luce dell'andamento della lotta di classe, sono obiettivamente offerte ai soggetti collettivi e individuali. La convinzione è, dunque, che quello che possiamo definire il «problema pedagogico» si collochi su un terreno sensibilmente più vasto di quello della pedagogia inteso in senso stretto; e che il pensiero marxista, particolarmente in alcuni suoi sviluppi, contenga gli elementi concettuali fondamentali per pensarlo.

La formazione dell'essere umano in Labriola

Una delle molte ragioni dell'originalità della riflessione di Antonio Labriola è il suo ragionamento sulla formazione dell'essere umano, che – potendosi giovare anche di una prolungata meditazione sulla pedagogia e del costante impegno, a vari livelli, nel mondo scolastico – costituisce uno sviluppo creativo dell'approccio contenuto *in nuce* nel pensiero di Marx e di Engels³. Nel quinto capitolo del secondo dei suoi saggi marxisti, *Del materialismo storico*, Labriola discorre di «formazione integrale dell'uomo, per entro allo sviluppo storico»⁴. Il concetto

³ Per una più ampia ricostruzione di questa riflessione, condotta esaminando anche gli appunti dei corsi di Filosofia morale e Pedagogia, sia concesso rimandare a M. Gabella, *La rivoluzione come problema pedagogico. Politica e educazione nel marxismo di Antonio Labriola (1890-1904)*, il Mulino, Bologna 2022, pp. 23-75; Id, *Pensare la «formazione integrale dell'uomo, per entro allo sviluppo storico»*, contributo al convegno su *Il marxismo di Antonio Labriola. Interdipendenza, praxis e formazione*, Roma 14-15 novembre 2024 (atti in corso di pubblicazione).

⁴ A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* [1896], a cura di D. Bondì e L. Punzo, Bibliopolis, Napoli 2021 (d'ora in avanti DMS), p. 31.

si pone in opposizione alle nozioni astratte, essenzialistiche di «natura umana», di una natura dell'essere umano sostanzialmente già data, difficilmente scalfibile (e dunque educabile). Per Labriola, come per Marx e per Engels, e poi per Gramsci, non c'è natura umana al di fuori dell'evoluzione storica dei rapporti sociali: l'essere umano è – oltre i tratti biologici fondamentali, oltre gli elementi di derivazione naturale che peraltro, riconosce Labriola, continuano sempre, comunque, a far sentire in certa misura il loro peso⁵ – un continuo divenire.

Dunque, l'essere umano si forma nel divenire storico, nella progressiva complicazione del «terreno artificiale» costituito dalle configurazioni sociali centrate su specifiche articolazioni del nesso bisogno-mezzi di lavoro-rapporti sociali. Vi è un nesso inestricabile fra questo sviluppo sociale e lo sviluppo dell'essere umano, giacché «producendo successivamente i vari ambienti sociali, ossia i successivi terreni artificiali, l'uomo ha prodotto in pari tempo le modificazioni di sé stesso»⁶. Il tema riaffiora in diversi luoghi del *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, sovente in relazione al concetto labrioliano di «praxis». Si consideri, ad esempio, questo noto passo della terza lettera a Sorel:

Nel processo della praxis è la natura, ossia l'evoluzione storica dell'uomo: – e dicendo praxis, sotto questo aspetto di totalità, s'intende di eliminare la volgare opposizione tra pratica e teoria: – perché, in altri termini, la storia è la storia del lavoro, e come, da una parte, nel lavoro così integralmente inteso è implicito lo sviluppo rispettivamente proporzionato e proporzionale delle attitudini mentali e delle attitudini operative, così, da un'altra parte, nel concetto della storia del lavoro è implicita la forma sempre sociale del lavoro stesso, e il variare di tale forma: – l'uomo storico è sempre l'uomo sociale, e il presunto uomo presociale, o supersociale, è un parto della fantasia: – e così via⁷.

Il processo della praxis umana abbraccia la totalità del processo di formazione e trasformazione delle società umane, mediante il lavoro, nel rapporto con la natura; e la storia del lavoro «così integralmen-

⁵ «Gli uomini, vivendo socialmente – osserva nel decimo capitolo –, non cessano di vivere anche nella natura»: essa «è sempre il sottosuolo immediato del terreno artificiale, ed è l'ambito che tutti ci recinge» (ivi, p. 87).

⁶ Ivi, p. 30.

⁷ A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* [1898], a cura di D. Bondi, A. Burgio e F. Cerrato, Bibliopolis, Napoli 2025 (d'ora in avanti DSF), p. 38.

te inteso» comprende anche il divenire dello stesso essere umano, il quale conosce dunque uno «sviluppo rispettivamente proporzionato e proporzionale delle attitudini mentali e delle attitudini operative». I modi di ragionare, le abilità cognitive, le conoscenze teoriche e pratiche, potremmo aggiungere le *competenze* tanto di moda oggi in ambito scolastico: tutto questo, dice Labriola, non è patrimonio naturale dell'essere umano, ma lo diventa storicamente, sedimentandosi come l'esperienza (definita incisivamente «lavoro accumulato»⁸) che funge da base per l'educazione delle generazioni successive.

Si può parlare, da questo punto di vista, di un innegabile «progresso» storico; ma attenzione, avverte Labriola, poiché in una concezione dialettica come quella marxista, memore dell'insegnamento hegeliano, non si può trascurare il «negativo», l'intrinseca contraddizione, pena l'incapacità di comprendere il processo reale. E dunque lo sviluppo impressionante della capacità produttiva, scientifica, tecnologica – Eric Hobsbawm usava ripetere che la domanda centrale della storia fosse «come l'umanità è passata dall'uomo delle caverne all'esploratore spaziale»⁹ – che è proprio sì della storia in generale, ma più specificamente di quella società borghese che ne rappresenta l'accelerazione e il salto qualitativo più marcato, è solo una faccia della medaglia. La formazione sociale borghese, fondata sul modo di produzione capitalistico, per la prima volta nella storia dell'umanità – in primo luogo tramite lo sviluppo delle forze produttive – crea le premesse oggettive per poter pensare di offrire all'umanità nel suo complesso la liberazione dai bisogni immediati, fondamentali, e dunque possibilità avanzate di sviluppo umano; ma, allo stesso tempo, tale possibilità è negata a causa del carattere contraddittorio e antagonistico dei rapporti sociali di produzione; tendendo, anzi, a prospettare ad ampie fasce dell'umanità una realtà opposta, fatta di sfruttamento ancora peggiore e imbruttimento intellettuale e morale.

Trattando proprio il tema della relatività del progresso nel divenire storico, nel *Del materialismo storico* Labriola tratteggia un affresco suggestivo:

⁸ DMS, p. 30.

⁹ E. Hobsbawm, *Cosa può dirci la storia sulla società contemporanea?* in Id., *De historia*, Rizzoli, Milano 1997, p. 45.

Cioè dire la coltura, nella quale appunto gli idealisti ripongono la somma del progresso, fu ed è per necessità di fatto assai disugualmente distribuita. La maggior parte degli uomini, per la qualità delle cure e delle occupazioni cui attende si trova ad essere come di individui disintegrati, fatti in pezzi, resi incapaci di uno sviluppo completo e normale. [...] La relatività del progresso è per noi, dunque, la conseguenza inevitabile delle antitesi di classe. In queste antitesi sono gl'impedimenti, pei quali rimane spiegata la possibilità del relativo regresso, fin giù giù alla degenerazione ed allo sfacelo di una intera società. Le macchine, che segnano il trionfo della scienza, divengono, per le condizioni antitetiche della compagine sociale, gli istrumenti da proletarizzare milioni e milioni di già liberi artigiani e contadini. I progressi della tecnica, che arricchiscono di comodi le città, rendono più misera ed abietta la condizione dei contadini, e nelle città stesse più umile la condizione degli umili. I progressi tutti del sapere servirono fino ad ora a differenziare il ceto degli addottrinati, e a mettere sempre a maggior distanza dalla coltura le masse, che, intese all'incessante lavoro di tutti i giorni, di questo alimentano la società tutta intera¹⁰.

Ma se la contraddizione, come scrive nella seconda lettera del *Discorrendo*, «è nella stessa ragion d'essere del processo» dello sviluppo capitalistico analizzato nel *Capitale* di Marx, «l'irrazionale», ossia il complesso delle antitesi che «sono in fatti le condizioni della struttura stessa», mostra d'altra parte «la presenza della *negatività* rivoluzionaria nello stesso grembo della forma storica relativamente necessaria»¹¹. Qui si pone, per Labriola, la possibilità di una funzione politico-pedagogica generale del proletariato, il solo soggetto storico la cui emancipazione per via rivoluzionaria possa concretizzare effettivamente la realizzazione di quelle promesse di emancipazione umana, di generale sviluppo umano, che il modo di produzione capitalistico offre e insieme nega.

Anche le possibilità di quella che negli appunti dei corsi universitari di Pedagogia¹² il filosofo definisce una «educazione integrale»¹³ – la quale, fondendo aspetto tecnico e umanistico (e dunque, marxianamente, lavoro manuale e intellettuale), dia sostanza all'«ideale pedagogico»

¹⁰ DMS, p. 40.

¹¹ DSF, p. 28.

¹² In attesa della pubblicazione del XIV volume dell'Edizione nazionale delle opere di Labriola, se ne veda un'ampia selezione in M. Volpicelli, *L'insegnamento della pedagogia di Antonio Labriola all'Università «La Sapienza». Tesi, sommari, programmi, appunti 1893-1901*, Edizioni Anicia, Roma 2023.

¹³ Cfr. ad es. *ivi*, p. 139 (corso del 1900-1901).

conforme allo «spirito» del tempo, ossia l'«educare in ciascun uomo l'uomo, non l'appartenente ad un cetto, ad una classe, ad una chiesa, ad una terra, ad un costume»¹⁴ – e di una «scuola popolare» di massa, che fornisca a tutti (indipendentemente dalla posizione sociale) una formazione organica e un «avviamento» alla cultura intesa come disposizione ad uno sviluppo integrale, multilaterale delle attitudini¹⁵; queste possibilità sono realmente pensabili, al di fuori delle speculazioni utopistiche, solo all'interno del moto complessivo della società moderna, e dunque a partire dall'unificazione del genere umano tendenzialmente realizzata, se pure in forma intimamente contraddittoria, dalla borghesia. Qui termina, tuttavia, la funzione storica progressiva di questa classe sociale: solo il proletariato, solo il socialismo possono far progredire un processo sulla cui strada la borghesia è ormai diventata un ostacolo. Donde la frequente caratterizzazione del socialismo in termini pedagogici nei *Saggi* labrioliani: la «società comunistica» è contraddistinta dal «reggimento tecnico e pedagogico della convivenza umana»¹⁶, dal «governo tecnico e pedagogico dell'intelligenza»¹⁷, da una «pedagogica obiettiva della convivenza e della collaborazione razionale»¹⁸.

Problemi della formazione in Gramsci

Già Labriola aveva accennato ai «tipi» umani prodotti dalle diverse società¹⁹. Gramsci riprende e approfondisce il concetto: ogni società tende a creare uno o più tipi di essere umano, a partire dalle necessità obiettive inerenti ai processi di riproduzione sociale. Anche in Gramsci, come in Labriola, il problema antropologico (cosa è l'essere umano?) tende a sovrapporsi a quello pedagogico (come si forma, come si può formare l'essere umano?). A sua volta, quest'ultimo è da inten-

¹⁴ Ivi, p. 122 (corso del 1898-1899).

¹⁵ Cfr. ivi, passim.

¹⁶ A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti* [1895], a cura di A. Burzio, Bibliopolis, Napoli 2021, p. 42.

¹⁷ DMS, p. 70.

¹⁸ DSF, p. 82.

¹⁹ Cfr. M. Volpicelli, *L'insegnamento della pedagogia di Antonio Labriola all'Università «La Sapienza»*, cit., p. 120 (corso del 1898-1899).

dere in senso ampio, non confinato all'ambito della pedagogia intesa in senso stretto; e, infatti, i Quaderni sono percorsi da una riflessione costante e profonda su questi temi, ciò che renderebbe vano ricercarne le tracce solo nei luoghi esplicitamente dedicati alla pedagogia e alla scuola²⁰. C'è in ogni caso, nella riflessione gramsciana, un notevole sviluppo e approfondimento dell'analisi sul problema pedagogico, tanto ampia e raffinata – anche nelle sue ricadute sul piano dei modelli scolastici – da doverci accontentare, in questa sede, di provare a fissare alcuni elementi fondamentali, utili per il ragionamento qui tentato.

In un testo B (stesura unica) del Quaderno 7, interrogandosi sul problema dell'uomo e della natura umana, Gramsci osserva come la «risposta più soddisfacente» sia considerare la «natura umana» – nello spirito della marxiana sesta tesi su Feuerbach – come «“il complesso dei rapporti sociali”», poiché in questo modo si include «l'idea del divenire» («l'uomo diviene, si muta continuamente col mutarsi dei rapporti sociali»), ossia la storia, e si nega l'«uomo in generale»²¹. La «natura umana», come si vede, è qui posta in relazione alla storia e alla società²². In Gramsci questo punto presenta implicazioni rilevanti, a cominciare da quella critica alla spontaneità che egli sviluppa sia in rapporto agli approcci pedagogici in senso stretto, sia alla questione politica. Soffermiamoci qui sul primo aspetto, riprendendo per esteso

²⁰ Questo è un elemento da tempo acquisito negli studi su Gramsci. Cfr. fra gli altri G. Urbani, *Egemonia e pedagogia nel pensiero di A. Gramsci*, in A. Gramsci, *La formazione dell'uomo. Scritti di pedagogia*, a cura di G. Urbani, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 13-70; M.A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Armando, Roma 1970; e più di recente M. Baldacci, *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma 2017, che legge la «questione pedagogica» non «come un settore dell'elaborazione del pensatore sardo, bensì come una prospettiva interna alla sua intera opera» (ivi, p. 7).

²¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere* [1929-1935], a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 1975 (d'ora in avanti QC, con a seguire indicazione del volume), vol. II, p. 885 (Q7 §35).

²² Cfr. anche ivi, III, pp. 1598-1599 (Q13 §20). Per una critica di questo modo di porre il problema dell'uomo da parte di Gramsci (con contestuale apprezzamento della posizione labrioliana, giudicata più attenta all'ineliminabile base biologico-animale dell'essere umano), cfr. S. Timpanaro, *Gramsci antimaterialista?*, in Id., *Il verde e il rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, a cura di L. Cortesi, Odradek, Roma 2001, pp. 135-141.

un passo del primo quaderno che muove da una critica alla pedagogia di stampo rousseauiano (di cui pure è valorizzata la funzione storica progressiva, rispetto «alla scuola e ai metodi pedagogici dei Gesuiti»):

La «spontaneità» è una di queste involuzioni: si immagina quasi che nel bambino il cervello sia come un gomito che il maestro aiuta a sgomitare. In realtà ogni generazione educa la nuova generazione, cioè la forma, e l'educazione è una lotta contro gli istinti legati alle funzioni biologiche elementari, una lotta contro la natura, per dominarla e creare l'uomo «attuale» alla sua epoca. Non si tiene conto che il bambino da quando incomincia a «vedere e a toccare», forse da pochi giorni dopo la nascita, accumula sensazioni e immagini, che si moltiplicano e diventano complesse con l'apprendimento del linguaggio. La «spontaneità» se analizzata diventa sempre più problematica. Inoltre la «scuola», cioè l'attività educativa diretta, è solo una frazione della vita dell'alunno, che entra in contatto sia con la società umana sia con la *societas rerum* e si forma criteri da queste fonti «extrascolastiche» molto più importanti di quanto comunemente si creda. La scuola unica, intellettuale e manuale, ha anche questo vantaggio, che pone contemporaneamente il bambino a contatto con la storia umana e con la storia delle «cose» sotto il controllo del maestro²³.

Qui Gramsci non cita Labriola, di cui del resto non può conoscere i corsi di pedagogia nei quali egli aveva lungamente sviluppato questi temi; ma sembrano evidenti gli elementi di assonanza. La spontaneità è «problematica» poiché l'educazione, come avrebbe detto il filosofo cassinate, è un «fatto insito e necessario ad ogni forma di convivenza sociale»²⁴: ogni società si pone l'obiettivo di «creare l'uomo "attuale" alla sua epoca», educando (formando) le nuove generazioni. Né tale sforzo pedagogico ha luogo solamente nelle istituzioni educative ufficiali, giacché la scuola è «solo una frazione della vita dell'alunno». In un luogo fondamentale della sua riflessione pedagogica – il § 2 del Quaderno 12, intitolato *Osservazioni sulla scuola: per la ricerca del principio educativo* – Gramsci osserva che

la coscienza del fanciullo non è alcunché di «individuale» (e tanto meno di individuato), è il riflesso della frazione di società civile cui il fanciullo parte-

²³ QC, I, p. 114 (Q1 §123).

²⁴ Cfr. M. Volpicelli, *L'insegnamento della pedagogia di Antonio Labriola all'Università «La Sapienza»*, cit., p. 69 (corso del 1897-1898).

cipa, dei rapporti sociali quali si annodano nella famiglia, nel vicinato, nel villaggio ecc²⁵.

Sono temi ampiamente affrontati nelle pagine dei Quaderni²⁶. Ogni individuo è, per Gramsci, la concretizzazione (singolarmente irripetibile) delle reti di relazioni sociali – peraltro esse stesse in perpetua evoluzione storica – in cui egli si trova immerso; da ciò deriva che anche le concezioni del mondo dei singoli si formano all'interno e come funzione di questa dinamica.

Non è questo il luogo per soffermarsi sulle affascinanti riflessioni del pensatore sardo sul rapporto tra senso comune, religione e filosofia offerte, ad esempio, nella nota 12 del Quaderno 11²⁷. Il punto da fissare è che, nel pensiero di Gramsci e dunque da un punto di vista sempre e comunque orientato alla prospettiva della trasformazione sociale, quella per la concezione del mondo dei singoli è una *lotta*, che deve prendere necessariamente le mosse da quell'«aggregato caotico di concezioni disparate» dove «si può trovare tutto ciò che si vuole» che è il senso comune («concetto equivoco, contraddittorio, multiforme»²⁸) per lavorare alla costruzione di una concezione del mondo coerente, unitaria, legata all'esistenza obiettiva di un gruppo sociale²⁹. Una lotta che in ultima istanza può essere definita di «egemonia», il cruciale concetto che in Gramsci indica la capacità di una classe «dominante» di essere anche «dirigente», ossia saper conquistare in misura sufficiente il consenso dei governati, la partecipazione di ampi strati sociali subalterni ai propri interessi obiettivi e alla propria visione del mondo; capacità tuttavia mai definitiva, permanendo sempre – e anzi ampliandosi nelle fasi storiche di «crisi organica», come quella che

²⁵ QC, III, p. 1542. Si tratta di un testo C (di seconda stesura), come tutti quelli appartenenti a questo breve ma molto rilevante quaderno, risalente al 1932.

²⁶ Si veda, ad esempio, Q10 §54, contenente acute indicazioni per la riforma del «concetto dell'uomo» (QC, II, pp. 1343-1346).

²⁷ QC, II, pp. 1375-1395.

²⁸ Ivi, p. 1399 (Q11 §13).

²⁹ Naturalmente, giova ripeterlo, Gramsci ha in mente il rafforzamento della prospettiva delle classi lavoratrici e subalterne, di cui il marxismo – che lui tende a chiamare, riprendendo l'espressione labrioliana, «filosofia della praxis» – deve saper diventare effettivamente, nella prassi storica, la concezione del mondo.

Gramsci ritiene di vivere – un margine di contendibilità da parte delle forze subalterne, nella misura in cui esse siano in grado di rafforzarsi adeguatamente dal punto di vista politico, organizzativo, culturale. L'egemonia è dunque oggetto di una lotta tra diversi soggetti sociali. «La comprensione critica di se stessi – scrive Gramsci – avviene quindi attraverso una lotta di “egemonie” politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell’etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale³⁰». L’egemonia in Gramsci – lungi dall’aver una caratterizzazione esclusivamente «culturale»³¹ – ha sempre il proprio fondamento nei rapporti sociali di produzione; essa, tuttavia, si esercita nel complesso delle attività «sovrastrutturali» di una società, per mezzo di un sistema di apparati egemonici che include la scuola. Tra egemonia e pedagogia vi è un rapporto strettissimo: come afferma in Q10 §44, «il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificatamente “scolastici”»:

Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di «egemonia» è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell’interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell’intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali³².

Come si coglie, da questa impostazione di Gramsci deriva una dilatazione del perimetro del problema pedagogico, fino a collocarlo sul terreno sociale nel suo complesso³³. Va aggiunto, tuttavia, che questa nuova dislocazione del problema pedagogico, pur osservabile ad un certo livello in ogni forma sociale (che, come abbiamo visto, sempre si pone il problema dell’educazione), si realizza compiutamente solo nella modernità capitalistica. Solo con lo sviluppo della società bor-

³⁰ Ivi, p. 1385 (Q11 §12).

³¹ Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014, cap. 10.

³² QC, II, p. 1331 (corsivo nostro).

³³ Per un attuale approccio pedagogico che appare debitore di questa impostazione gramsciana cfr. S. Tramma, *L’educazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 2019.

ghese, con lo sviluppo industriale, scientifico, tecnologico che le è connaturato, si apre realmente la possibilità di rendere la società una complessiva istituzione educativa secondo – questo il punto centrale – un progetto *posto consapevolmente*. Una borghesia particolarmente lucida nel cogliere una esigenza obiettivamente posta dallo sviluppo storico (e pertanto considerabile, entro questi termini, *razionale e necessaria*) può dunque porsi l'obiettivo di formare un nuovo tipo di essere umano congeniale alle sue esigenze; disegnando in questo modo un perimetro dello scontro egemonico impossibile da eludere per le forze rivoluzionarie.

L'approccio è svolto organicamente nel Quaderno 22 (*Americanismo e fordismo*), redatto nel 1934 in larga parte come riscrittura di paragrafi degli anni precedenti³⁴. Gramsci qui sistematizza l'analisi del taylorismo e del fordismo, innovazioni socio-produttive in quel momento pionieristicamente portate avanti dalla borghesia statunitense, e mette in evidenza quelle che potremmo definire le «precondizioni pedagogiche» del loro pieno funzionamento: si tratta di produrre un operaio, un uomo, capace degli «atteggiamenti macchinali ed automatici»³⁵ demandati dalla nuova organizzazione in serie del processo produttivo. Gramsci – pur denunciando, ovviamente, il carattere contraddittorio di tali processi, anche in riferimento agli effetti deleteri sullo sviluppo umano degli operai, impossibilitati ad avere un'idea generale del progetto e dell'obiettivo per cui stanno lavorando – ne coglie la «portata obiettiva», la loro modernità e razionalità, con cui necessariamente anche un progetto di trasformazione sociale deve fare i conti: essi infatti rappresentano «*anche* il maggior sforzo collettivo verificatosi finora per creare con rapidità inaudita e con una coscienza del fine mai vista nella storia, un tipo nuovo di lavoratore e di uo-

³⁴ Oltre ai volumi citati *supra* nella nota n. 20, cfr. D. Ragazzini, *Società industriale e formazione umana nel pensiero di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1976, in part. pp. 26-51 (libro ancora rilevante per la trattazione della complessiva problematica pedagogica in Gramsci); P. Maltese, *Taylorismo, fordismo ed elaborazione del «nuovo tipo umano»*, in «International Gramsci Journal», 1/2025, pp. 149-171; A. Burzio, Gramsci, cit., cap. 13.

³⁵ QC, III, p. 2165 (Q22 §11).

mo»³⁶, «conforme al nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo»³⁷. Tale sforzo – che proprio non appare fuori luogo definire «pedagogico»³⁸ – coinvolge esattamente il complesso delle attività e dimensioni sociali: è centrale, infatti, l'azione disciplinatrice del soggetto nel suo tempo libero, rimandando alla limitazione del consumo di alcolici (la questione del proibizionismo), alla «quistione sessuale», alla «moralità», ecc.

Gramsci conduce le sue analisi dal punto di vista dello sviluppo complessivo del movimento operaio e comunista, che in quel momento ha il suo epicentro nell'Unione Sovietica alle prese con le necessità dello sviluppo industriale e moderno in un paese arretrato e isolato (Stalin, industrializzazione forzata, piani quinquennali). Per il dirigente comunista lo sviluppo di una economia industriale moderna, «programmatica» (gestita secondo un piano), è appunto ormai una esigenza obiettiva posta dallo sviluppo storico, che tuttavia – ed è un punto cruciale – può essere riempita di contenuti di classe contrapposti: l'americanismo, come pure fino a un certo punto il corporativismo fascista, ossia forme di *rivoluzione passiva* portate avanti dalle classi dominanti per cogliere tale necessità dal loro punto di vista e secondo i loro interessi; oppure il comunismo, a partire dall'esperienza sovietica, di cui peraltro Gramsci non nasconde le difficoltà e i punti di debolezza. Se l'americanismo implica indubbiamente una atomizzazione del lavoratore – Gramsci riprende da Taylor l'espressione «gorilla ammaestrato»³⁹ – la filosofia della praxis deve volgere verso la direzione non solo di una interiorizzazione della disciplina (che diventa «autodisciplina», volontà consapevolmente posta e non passivamente subita), ma anche e soprattutto di una presa di coscienza del rapporto tra il proprio contributo lavorativo individuale e la complessità del processo produttivo-sociale⁴⁰: di una capacità – strutturalmente nega-

³⁶ Ibid.

³⁷ Ivi, p. 2146 (Q22 §2).

³⁸ È stato osservato come l'americanismo in Gramsci possa essere considerato un esempio di «ingegneria socio-pedagogica» (P. Maltese, *Taylorismo, fordismo ed elaborazione del «nuovo tipo umano»*, cit., p. 160).

³⁹ QC, III, p. 2165 (Q22 §11).

⁴⁰ Si veda anche Q9 §67 (QC, vol. II, pp. 1137-1138), ove è la ripresa esplicita del tema marxiano (primo volume del *Capitale*) del «lavoratore collettivo» come

ta dall'americanismo – di ricondurre il particolare al generale, di essere dirigente di tale processo o, almeno, di saper controllare chi dirige.

È solo alla luce di questo sfondo che possono essere pienamente apprezzate le riflessioni gramsciane sulla scuola. Esaminando in una nota del Quaderno 9 alcune esperienze di «scuole nuove» di stampo attivistico, Gramsci osserva polemicamente come molte di esse presentino un carattere elitario («snobistico»), non avendo «niente che vedere» con la questione – che a lui interessa – «di creare un tipo di scuola che educi le classi strumentali e subordinate a un ruolo dirigente nella società, come complesso e non come singoli individui»⁴¹. Il problema è affrontato nel modo più ampio in Q12, proprio in rapporto alla questione degli intellettuali (giacché «la scuola è lo strumento per elaborare gli intellettuali di vario grado»)⁴². Consideriamo questo passo:

Si può osservare in generale che nella civiltà moderna tutte le attività pratiche sono diventate così complesse e le scienze si sono talmente intrecciate alla vita che ogni attività pratica tende a creare una scuola per i propri dirigenti e specialisti e quindi a creare un gruppo di intellettuali specialisti di grado più elevato, che insegnino in queste scuole. Così accanto al tipo di scuola che si potrebbe chiamare «umanistica», ed è quello tradizionale più antico, e che era rivolta a sviluppare in ogni individuo umano la cultura generale ancora indifferenziata, la potenza fondamentale di pensare e di sapersi dirigere nella vita, si è andato creando tutto un sistema di scuole particolari di vario grado, per intere branche professionali o per professioni già specializzate e indicate con precisa individuazione. Si può anzi dire che la crisi scolastica che oggi imperversa è appunto legata al fatto che questo processo di differenziazione e particolarizzazione avviene caoticamente, senza principii chiari e precisi, senza un piano bene studiato e consapevolmente fissato: la crisi del programma e dell'organizzazione scolastica, cioè dell'indirizzo generale di una politica di formazione dei moderni quadri intellettuali, è in gran parte un aspetto e una complicazione della crisi organica più comprensiva e generale⁴³.

orizzonte che recepisce dialetticamente una istanza posta dallo sviluppo capitalistico, mutandone il segno di classe.

⁴¹ QC, II, p. 1183 (Q9 §119).

⁴² QC, III, p. 1517 (Q12 §1).

⁴³ QC, III, pp. 1530-1531 (Q12 §1).

La crisi dell'istituzione scolastica constatata da Gramsci, per nulla risolta dalla riforma Gentile, è considerata un aspetto della crisi organica della borghesia contemporanea, e si manifesta chiaramente, a suo giudizio, nella disordinata proliferazione delle scuole professionali. Qualche pagina dopo ritorna sul concetto, notando come «le scuole di tipo professionale, cioè preoccupate di soddisfare interessi pratici immediati, prendono il sopravvento sulla scuola formativa, immediatamente disinteressata»⁴⁴, e questo «moltiplicarsi» delle scuole professionali tende a «eternare le differenze tradizionali»⁴⁵, giacché in esse – torniamo al passo precedente – «il destino dell'allievo e la sua futura attività sono predeterminate»⁴⁶. Quale soluzione individua Gramsci per questa «crisi»? Essa

razionalmente dovrebbe seguire questa linea: scuola unica iniziale di cultura generale, umanistica, formativa, che contemperi giustamente lo sviluppo della capacità di lavorare manualmente (tecnicamente, industrialmente) e lo sviluppo delle capacità del lavoro intellettuale. Da questo tipo di scuola unica, attraverso esperienze ripetute di orientamento professionale, si passerà a una delle scuole specializzate o al lavoro produttivo⁴⁷.

E di questa scuola che egli chiama «unitaria» e «disinteressata» (cioè non posta in diretta relazione a interessi economici e sociali immediati, ma unicamente dedicata alla formazione integrale del discente fino ai 15-16 anni), e che per più di un aspetto ricorda la labrioliana «scuola popolare», Gramsci passa poi a tratteggiare i contorni nel quadro più ampio di un sistema scolastico unitario, dagli asili alle università⁴⁸. Sono pagine che non mancano, crediamo, di offrire spunti ancora oggi di grande attualità; ma importa qui, più che altro, mettere in evidenza come l'avvento di tale scuola unitaria, realmente democratica, non si possa dare astrattamente, prescindendo dagli intimi antagonismi sociali della società borghese in crisi organica. Le riflessioni gramsciane guardano sempre con un occhio a questa crisi, con l'altro

⁴⁴ Ivi, p. 1547 (Q12 §2).

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ivi, p. 1531 (Q12 §1).

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ivi, pp. 1534-1540 (Q12 §1).

alle prospettive positive di organizzazione del sistema scolastico nella società socialista, su cui seguiva con attenzione gli esperimenti in atto in Unione Sovietica⁴⁹. È solo in un nuovo orizzonte sociale, caratterizzato da «nuovi rapporti tra lavoro intellettuale e lavoro industriale non solo nella scuola, ma in tutta la vita sociale»⁵⁰, che si dà la possibilità di riorganizzare complessivamente il sistema scolastico e l'attività culturale e formativa in generale. Proponendosi l'obiettivo di formare un nuovo tipo umano di massa (uomo collettivo): ossia non il soggetto atomizzato proprio dell'americanismo, ma una «persona capace di pensare, di studiare, di dirigere o di controllare chi dirige»⁵¹. La «tendenza democratica» per Gramsci implica che «ogni "cittadino" può diventare "governante" e che la società lo pone, sia pure "astrattamente", nelle condizioni generali di poterlo diventare»⁵². La posta in gioco è la formazione di un nuovo tipo di intellettuale – Gramsci lo definisce «specialista + politico»⁵³ – della classe subalterna che tenta di farsi dirigente. Certamente, l'«educazione tecnica», legata al lavoro industriale, deve avere un ruolo importante («deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale»⁵⁴).

Indubbiamente oggi il nesso tra l'uomo nuovo (espressione non utilizzata da Gramsci) e lo sviluppo dell'industria di massa appare anacronistico, almeno in Occidente⁵⁵; ma lo sembra molto meno il modo in cui Gramsci pone il problema della formazione come questione egemonica che si pone a partire dalle tendenze di sviluppo profonde della modernità capitalistica. Un processo rivoluzionario non può mirare a restaurare una umanità originariamente esistente e poi

⁴⁹ Cfr. M.A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci*, cit., pp. 203-204.

⁵⁰ QC, III, p. 1538 (Q12 §1).

⁵¹ Ivi, p. 1547 (Q12 §2).

⁵² Ibid.

⁵³ QC, III, p. 1551 (Q12 §3).

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Va peraltro precisato come Gramsci mostri chiara consapevolezza della non-riducibilità, nella teoria marxiana, del rapporto di classe capitalistico alle figure storicamente specifiche di concretizzazione di tale rapporto (ad esempio l'operaio di fabbrica): «Invero l'operaio o proletario, per esempio, non è specificamente caratterizzato dal lavoro manuale o strumentale [...], ma da questo lavoro in determinate condizioni e in determinati rapporti sociali» (Ivi, p. 1516 [Q12 §1]).

corrotta dal capitalismo, perché tale astorica natura umana, come abbiamo visto, per Gramsci non esiste; al contrario, il socialismo raccoglie possibilità obiettivamente poste dallo sviluppo storico e dalla stessa modernità borghese – come, ad esempio, quella della scuola unitaria e disinteressata – e tenta di inverarle *contro* gli stessi soggetti storici che le hanno rese pensabili e ora le bloccano, procedendo nel senso di una *umanizzazione* dell'essere umano, dello sviluppo della sua onnilateralità, dell'unificazione del genere umano. Non è comunque il caso, per Gramsci, di attendere la società socialista per un lavoro nell'ambito scolastico, o di separare rigidamente gli ambiti della lotta: tutta la sua riflessione si concentra sulle modalità con cui un gruppo subalterno – nella misura in cui è organizzato, consapevole, in grado di produrre propri adeguati dirigenti (intellettuali organici) – può portare avanti una lotta egemonica in tutti i campi della vita sociale, ivi incluso l'ambito della scuola e delle istituzioni formative; con ciò stesso diventando dirigente e rendendo possibile la stessa presa del potere, tramite un processo lungo e articolato.

Mazzone: per il rilancio delle possibilità umane bloccate dalla tirannide moderna

Concludiamo queste note riprendendo alcuni elementi dell'elaborazione dell'ultimo Alessandro Mazzone (1932-2012), che trovano anche nella riflessione di Gramsci un punto di riferimento, e ci consentono di muoverci nella direzione di una sua possibile attualizzazione⁵⁶. Nel pensiero di Mazzone, il problema della formazione dell'essere umano – e di conseguenza l'approccio ai problemi della scuola e delle istituzioni formative – è tematizzato nei termini di una questione di classe, una partita che si gioca all'interno della riproduzione sociale complessiva. Si tratta di interrogarsi su quali esseri umani siano prodotti da una formazione sociale, anche (ma non solo) per mezzo delle sue istituzioni formative; il problema della scuola e della educazione non si può porre

⁵⁶ Ci concentreremo in particolare sui saggi ora raccolti in A. Mazzone, *Per una teoria del conflitto*, cit. (d'ora in avanti PTC, indicando a seguire il titolo del saggio citato e, alla prima citazione, l'anno della pubblicazione originaria del saggio).

se non in rapporto ai fini generali perseguiti da una società, o meglio allo strutturale conflitto di egemonia circa la posizione di questi fini. Riprendiamo per esteso un passaggio tratto da un saggio dedicato a *Le classi nel mondo moderno*, nel quale è affrontato «il problema dell'istruzione-educazione»⁵⁷. Il «contenuto» di questa, scrive Mazzone,

è dato dagli scopi che si perseguono – dall'ideale di cultura umana che sta a monte di tutti i programmi di insegnamento e di studio, dà loro vita e senso, e senza il quale quei programmi diventano vuoti e umilianti schematismi. Chi va a scuola oggi, sarà uomo e donna matura nel 2030, nel 2050. Che cosa farà allora, e fino allora? Basta fare questa semplicissima riflessione per vedere che la questione dello "ideale formativo" non è solo una questione di produzione di ricchezza, e neppure del benintenzionato auspicio per un'Italia nazione "più colta"! A monte di tutto ciò è la questione di classe. Una questione di classe, alla stregua della quale si misurò la capacità egemonica della borghesia finché essa fu progressiva, e si misura oggi il carattere distruttivo di un potere oligarchico, che pare non aver altra prospettiva che quella del Re Sole – "dopo di me, il diluvio!", e che va detto propriamente, tirannide. "Tirannide", infatti, vuol dire esercizio del potere contro la vita e gli interessi fondamentali di chi quel potere subisce. [...] Il potere dell'oligarchia capitalistica (nazionale e transnazionale) diventa tirannico, là dove e in quanto i rapporti di produzione capitalistici cominciano ad entrare in contrasto con lo sviluppo delle forze produttive – umane in primo luogo⁵⁸.

Proviamo a sviscerare tutte le implicazioni di questo passo, a cominciare dalla rilettura operata da Mazzone del concetto gramsciano di egemonia. Per il filosofo milanese, quello dell'egemonia è un «processo» – e in quanto tale esso «importa sempre una tensione, una tendenza, e un contrasto» – e un «rapporto di classe»⁵⁹. Nel mondo moderno, il rapporto di classe fondamentale, quello tra capitalisti e proletari, non ha portata limitata alla sfera «economica», ma vive di uno scontro che pervade l'intera vita sociale, il complesso delle attività che gli esseri umani portano avanti nel processo della riproduzione sociale. Scrive Mazzone:

⁵⁷ PTC, *Le classi nel mondo moderno*, parte terza: *Nuove frontiere della produzione e dello sfruttamento* [2005], p. 110.

⁵⁸ Ivi, p. 111. I corsivi in questa e nelle seguenti citazioni sono di Mazzone.

⁵⁹ PTC, *Il movimento dei lavoratori e la nozione storica di "egemonia"* [2004], p. 57.

La nozione di «egemonia» riguarda il processo della vita sociale in tutti i suoi aspetti, cioè tutta la riproduzione sociale complessiva. La produzione e riproduzione degli uomini associati è bensì determinata dal rapporto di produzione fondamentale (nel Modo di produzione capitalistico, quello di sfruttamento, cioè del rapporto Capitale/Lavoro), ma è attuata attraverso tutte le attività vitali degli uomini associati – attività lavorative non solo, ma anche di educazione, insegnamento e apprendimento, di cura del corpo e della mente (igiene, sanità, sport, riposo), di produzione culturale, scientifica, artistica ecc. (E, naturalmente, la attività biotica, compresa la riproduzione sessuata, che è sempre storicamente determinata.)⁶⁰.

Dunque, a seconda del modo e dell'esito di una lotta che coinvolge, in modo naturalmente più o meno diretto, tutti questi campi di attività, il fondamentale legame di classe può uscirne consolidato, oppure indebolito. Prosegue il filosofo:

In una società di classe, questo complesso di attività può tendere a riprodurre, e dunque a perpetuare, il rapporto fondamentale di classe nel mondo moderno, capitalistico, il rapporto Capitale/Lavoro – oppure, al contrario, a metterlo in crisi, a superarlo, quando la Riproduzione sociale complessiva e il suo fondamento, la riproduzione materiale del corpo sociale mediante il lavoro, entra in conflitto con il rapporto di produzione fondamentale, e quindi con la configurazione di classe della società in questione⁶¹.

Si dà insomma la possibilità di una transizione a un'altra formazione economico-sociale, ossia «a *un'altra situazione egemonica, all'egemonia di un'altra classe, a rapporti di produzione diversi*»⁶², per mezzo di una lotta – naturalmente consapevole, organizzata, capace di ricondurre le questioni particolari alla dimensione generale – in tutti questi campi. Tra i quali, e in posizione per nulla marginale, sono la scuola, la formazione, la cultura, il campo valoriale e ideologico (inteso nel senso di relativo alle «concezioni del mondo»). L'educazione – che Mazzone suggestivamente definisce «creazione e offerta di orizzonti di esperienza e di pensiero»⁶³ – è un campo di battaglia della lotta egemonica; più in generale, «la realizzazione di *possibilità umane*, via via

⁶⁰ Ivi, p. 56.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ivi, p. 64.

⁶³ Ivi, p. 58.

realmente presenti, è in definitiva l'oggetto della *lotta di classe*, della lotta egemoniale»⁶⁴.

Mazzone riconosce pienamente la funzione progressiva, egemonica, svolta storicamente dalla borghesia, portato dell'intrinseca dinamicità del modo di produzione capitalistico. Qui riprende un'altra categoria gramsciana, la distinzione tra classe *dirigente* e classe *dominante*. La borghesia «classica», «fin verso il 1870», era «una classe *espansiva*» e «*progressiva*»⁶⁵, poiché «*apriva di fatto nuove vie di sviluppo e di autorealizzazione anche ad elementi o frazioni di classi subalterne*»⁶⁶; era dunque dirigente. Con l'apertura dell'età imperialistica, la borghesia si fa ostacolo all'apertura di prospettive di sviluppo sociale e umano che pure la sua stessa ascesa ha reso pensabili (materialmente realizzabili): diventa semplicemente dominante⁶⁷. Solo il movimento operaio, solo il proletariato può «prendere la testa della *rivoluzione democratico-borghese*»⁶⁸; ciò che accade a partire dal 1917 instaurando, per buona parte del secolo breve, «un confronto di egemonia con l'imperialismo»⁶⁹ che ha incontestabilmente portato a grandi conquiste sia nei paesi imperialisti (welfare, diritti, ecc.)⁷⁰ che nel mondo coloniale (processi di decolonizzazione).

Il filosofo scrive questi saggi a cavallo tra la fine del '900 e l'inizio del nostro secolo, in una fase segnata dalla sconfitta storica del movimento comunista (esaurimento dell'esperienza sovietica) e dall'apertura di un nuovo ciclo di mondializzazione del modo di produzione capitalistico (Mpc). Eppure, in una visione storica di più ampio respiro, egli ritiene oggettivamente pensabile la riapertura di una prospettiva di transizione al socialismo⁷¹; anzi, come ora vedremo, questa diventa una que-

⁶⁴ PTC, *Lavoro e produzione* [2005], p. 185.

⁶⁵ PTC, *Il movimento dei lavoratori e la nozione storica di "egemonia"*, p. 67.

⁶⁶ Ivi, p. 66.

⁶⁷ Una sintesi molto efficace del punto è anche in PTC, *Modo di produzione capitalistico e comunicazione* [2000], pp. 240-241.

⁶⁸ PTC, *Il movimento dei lavoratori e la nozione storica di "egemonia"*, p. 54.

⁶⁹ Ivi, p. 55.

⁷⁰ Mazzone dedica pagine affascinanti alla ricostruzione delle conquiste sociali, civili, *umane* realizzate dal movimento dei lavoratori in Italia.

⁷¹ Sul concetto di transizione, è da vedere PTC, *Rivoluzioni nel '900 e transizione verso il Socialismo*, pp. 137-149.

stione vitale proprio per la riapertura delle possibilità umane bloccate dalla decadenza della borghesia. È sempre l'evoluzione del processo di sviluppo sociale a creare basi materiali più avanzate per una possibile transizione. La «tappa attuale» dello sviluppo del Mpc, scrive, è caratterizzata dalla «crescente integrazione di *scienza* (in senso proprio) e *produzione*», creando le condizioni obiettive per il «passaggio del lavoro compiuto dai soggetti umani a forme *superiori*, di progettazione, innovazione, controllo di *nuovi* sistemi di macchine»⁷².

Torniamo qui al nesso tra egemonia di classe e «ideale formativo». Secondo Mazzone, in un paese capitalistico come il nostro, del Nord del mondo, a questo livello dello sviluppo delle forze produttive, le condizioni di una «formazione fondamentale, scientifica» e poi «polivalente»⁷³, ci sarebbero: sono obiettivamente poste. Se «la risposta capitalistica» alla sfida dell'informatizzazione – oggi potremmo certamente integrare il quadro, ma senza dover stravolgere il ragionamento, con la robotica e l'intelligenza artificiale – è il subappalto e la precarizzazione», «la risposta operaia *può* essere l'educazione politecnica in senso nuovo, e la solidarietà sulla base di una vera alfabetizzazione informatica universale»⁷⁴. Sarebbe possibile, scrive altrove, «liceizzare tutti», tramite una «scuola di *humanities*, universale, sia a base "classica" o a base "scientifico-matematica", o altra (se c'è)», scuola «di spirito critico, dunque di *cittadini*, di chi ha l'abito di ragionare e scegliere *tra* fini, ed è dunque – veracemente – libero»⁷⁵; sarebbe insomma possibile porre ogni individuo nelle condizioni di offrire il proprio contributo alla democrazia intesa come «autogoverno di una comunità umana in quanto tale»⁷⁶. Esiste infatti

la relativa crescente possibilità reale (obiettiva) di riduzione dei lavori monotoni, superflui, insalubri ecc., non solo, ma di riduzione complessiva del tempo di lavoro socialmente necessario, di educazione politecnica universale, di formazione permanente, di rotazione delle attività (Capitale I, 13, 9)⁷⁷.

⁷² PTC, *Lavoro e produzione*, p. 187.

⁷³ PTC, *Le classi nel mondo moderno*, parte terza: *Nuove frontiere della produzione e dello sfruttamento* [2005], p. 117.

⁷⁴ Ivi, p. 118.

⁷⁵ PTC, *Chi vuole l'università?* [2000], p. 268.

⁷⁶ PTC, *Autogoverno e tirannide* [1999], p. 124.

⁷⁷ PTC, *Lavoro e produzione*, p. 193.

Realizzare queste possibilità, tuttavia, «dipende dai rapporti di forza tra le classi, nel senso dell'egemonia, e quindi nel quadro delle tradizioni di cultura e di democrazia in ogni Paese»⁷⁸. Ed ecco che la debolezza storica del movimento delle classi lavoratrici e subalterne si fa evidente proprio nel concreto manifestarsi di una condizione del tutto diversa. Mazzone rispolvera dunque, originalmente, la categoria di *tirannide*⁷⁹, con riferimento proprio alla perdita di funzione egemonica della borghesia transnazionale, alla sua incapacità di promuovere «sviluppo sociale e umano di altre classi»⁸⁰, anzi producendo un arresto e un regresso da questo punto di vista. Aspetto fondamentale della tirannide moderna, come si coglieva dal passaggio citato in apertura di paragrafo, è proprio la *chiusura* delle possibilità di sviluppo umano offerte anche ai settori sociali subalterni. Nel saggio *Autogoverno e tirannide* (1999), analizzandone i caratteri, Mazzone scrive:

La produzione immediata di uomini [...] diventa (soprattutto nelle metropoli) elemento della valorizzazione del capitale (merci di massa, ma anche «produzione immateriale»). Ma contemporaneamente tendono a diventare «superflue» intere masse di potenze sociali (cultura; lingua nazionale; coscienza civica nelle sue forme storicamente progressive). La valorizzazione richiede «teste d'opera», non «cittadini medi». Oltre alla cittadinanza politica, si smantella così quella socioculturale. La «plebe» hegeliana viene riprodotta in massa e secondo finalità precise, in tutto o in parte obiettivamente inerenti a questa figura di rsc [riproduzione sociale complessiva]⁸¹.

Mazzone constata la produzione consapevole di una «neoplebe»⁸², che richiama alla memoria gli «individui disintegrati, fatti in pezzi, resi incapaci di uno sviluppo completo e normale» di cui discorre-

⁷⁸ PTC, *Le classi nel mondo moderno*, parte terza, cit., p. 117.

⁷⁹ Per una recente panoramica sullo sviluppo storico del concetto, con alcuni spunti per una sua possibile attualizzazione, cfr. G. Giorgini, *Tirannie antiche e moderne*, in «Teoria politica. Nuova serie, Annali», 9/2019, pp. 75-93; sul moderno slittamento a una concezione collettiva e impersonale della tirannide, cfr. ora C. Galli, *Il tiranno: dal singolo al sistema*, in C. Varotti, N. Catelli (a cura di), *Fantasmî della tirannide. Rappresentazioni letterarie del tiranno*, il Mulino, Bologna 2025, pp. 105-126.

⁸⁰ Ivi, p. 109.

⁸¹ PTC, *Autogoverno e tirannide*, p. 133.

⁸² Ivi, p. 134.

va Labriola, o i «gorilla ammaestrati» di Gramsci. La «scuola aziendalizzata», permeata dalla cultura di impresa, è in essenza «semplice addestramento al lavoro "flessibile"»⁸³. Si comprendono meglio sotto quest'angolo visuale, come annota in un altro lavoro, le

sciagurate «riforme» della scuola e dell'Università, miranti da una parte a negare il mandato universale della Pubblica Istruzione, dall'altra a ridurre la formazione delle nuove generazioni ad addestramento di «competenze» di breve respiro e durata, senza formazione di base e quindi senza capacità di orientamento nella vita collettiva, e di ri-qualificazione nel corso dell'esistenza⁸⁴.

A suo giudizio, la produzione di questa neoplebe – in luogo di un «popolo» inteso come soggetto politico consapevole, detentore della sovranità – non è semplicemente il prodotto di una classe dirigente (anzi, ormai semplicemente dominante) di livello scadente: l'esistenza di quest'ultima è infatti qualcosa che va a sua volta spiegato. Le cause si pongono al livello della contraddizione profonda tra rapporti di produzione capitalistici e sviluppo delle forze produttive (anche umane). Decisiva è anche la cronica debolezza storica delle forze antagoniste; ripercorrendo la storia del movimento dei lavoratori nel nostro paese, Mazzone osserva che

Sancire dei diritti sociali non significa ancora realizzarli nella vita di tutti e di ciascuno (come sappiamo anche troppo bene): occorre per questo una grande forza politica, organizzativa, morale, capace di indurre un cambiamento molecolare nella vita pubblica, una volontà di servizio pubblico negli addetti, in alto e in basso, e uno spirito pubblico democratico nell'educazione, nella formazione specifica, nella stampa, nei c.d. media, ecc⁸⁵.

È un'osservazione dal chiaro sapore gramsciano: la realizzazione di un più avanzato modello scolastico, reso oggettivamente possibile dallo sviluppo sociale complessivo, può solo legarsi al rafforzamento del movimento organizzato dei lavoratori, nella prospettiva del socialismo

⁸³ PTC, *Modo di produzione capitalistico e comunicazione*, p. 247.

⁸⁴ PTC, *Lavoro e produzione*, p. 184. Sul divenire superflui di «masse crescenti di lavoratori», cfr. Ivi, p. 193.

⁸⁵ PTC, *Il movimento dei lavoratori e la nozione storica di "egemonia"*, p. 69.

e della democrazia sostanziale (autogoverno di una comunità umana in quanto tale). Per Mazzone è gravemente insufficiente attestarsi su un piano di semplice difesa della scuola pubblica propria di un altro momento storico, senza affrontare la questione della partita egemonica. Ancora Labriola, negli appunti dei corsi, notava che lo sviluppo della pedagogia aveva storicamente conosciuto accelerazioni sempre «in quei periodi storici nei quali era cessata la semplice acquiescenza nel costume, nei quali erano forti le antitesi di classe, nei quali era sorto il dissidio tra il pensiero libero e la religione, nei quali scoppiarono delle rivoluzioni, o politiche, o sociali»⁸⁶. Il pensiero marxista sembra offrire ancora strumenti teorici utili per pensare le prospettive di un modello scolastico (e sociale) alternativo che ridia slancio alle possibilità di sviluppo umano poste, ma più che mai ora negate, dalla decadente modernità borghese e capitalistica.

⁸⁶ M. Volpicelli, *L'insegnamento della pedagogia di Antonio Labriola all'Università «La Sapienza»*, cit., p. 120 (corso del 1898-1899).

Pedagogia e materialismo storico: l'utilità dell'interpretazione marx-engelsiana del rapporto industria-educazione per la pedagogia critica

Gabriele Borghese

The paper proposes a rereading of critical pedagogy in the light of its theoretical roots in the thought of Karl Marx and Friedrich Engels, with particular attention to the structural link between training and factory work. Starting from an analysis of some Marxian and Engelsian texts, the article reconstructs the way in which education is to be conceived as a historical-social product inscribed in capitalist relations of production. In this perspective, education does not appear as a neutral or autonomous environment, but its 'structural ideology' is identified. Factory work, taken as a paradigm of modern industrial rationality, allows us to understand how educational models have contributed to the naturalization of specific forms of knowledge, competence and subjectivity functional to capital. The article highlights how, already in Marx and Engels, an alternative conception of education emerges, oriented towards the integral development of the individual and the recomposition between manual and intellectual work. Starting from these premises, the essay argues that contemporary critical pedagogy can be strengthened by a return to its materialistic matrices, recovering a historical and political reading of educational processes and reaffirming the role of education as a practice of critique and transformation of existing social relations. *Keywords:* Critical Pedagogy, Marxism, Industry, Technology, Education. DOI: 10.82024/RSP.01/26.03

L'urgenza di una prospettiva critica sull'educazione

Trattare della pedagogia marxista nel contesto odierno può essere particolarmente importante per acquisire uno sguardo critico capace di fronteggiare le «nuove sfide che caratterizzano la scuola e l'università» dopo l'affermazione delle politiche neoliberiste «introdotte negli ultimi decenni», che mostrano ormai tutti i loro «deleterei effetti e i loro esiti fallimentari»¹.

¹ R. Sani, *Premessa alla nuova edizione*, in C. Covato, *L'itinerario pedagogico del marxismo italiano*, Nuova edizione, Edizioni Conoscenza, Roma 2022, pp. 7-12.

Tali politiche, lungi dall'essere confinate solo al contesto italiano o europeo, hanno dispiegato i loro effetti a livello globale², con il progressivo smantellamento del *welfare state* e della scuola pubblica, incentivando la privatizzazione, indebolendo in poche parole tutto quel sistema che stava a protezione dei soggetti che oggi sono costretti ad assumersi il peso della loro sicurezza sociale³. La distruzione progressiva delle forme di protezione sociale – proprio nei paesi in cui il *welfare* si è sviluppato parallelamente alla democrazia – prefigura tra l'altro scenari drammatici, che mostrano i loro segni tangibili nella progressiva de-politicizzazione e nella generale perdita del senso di appartenenza a una comunità e alla condivisione dei valori propri della vita civile (perdita della cultura politica, calo progressivo di affluenza alle consultazioni elettorali, ecc.). In questo senso appare sempre più «necessario e urgente»⁴ attivarsi per rilanciare un punto di vista «generale e critico» tale da consentire agli «operatori della pedagogia» di «scegliere e dare orientamenti»⁵ anche pratici, e fornire gli strumenti necessari per analizzare le problematiche odierne che investono la scuola e l'educazione. In questo senso, per poter rielaborare un'ottica in grado di cogliere il *proprium* della pedagogia, occorre legarla alla realtà politico-sociale da cui si sviluppa e nella quale va a ricadere, per evitare che il discorso pedagogico resti una costruzione senza fondamenta. In questo contesto una riflessione sulla ideologicità strutturale della pedagogia può giovare a demistificare determinate linee di intervento in materia di educazione e formazione che spesso si presentano come neutrali. Tale riflessione può essere praticata a partire da un'ottica critica, che non a caso è venuta a svilupparsi proprio nel secondo Novecento, nel periodo storico in cui le politiche neoliberiste prendevano piede anche in campo educativo, attraverso le pedagogie critiche e gli studi critici sull'educazione⁶.

² Cfr. D. Hill (a cura di), *Class, Race and Education under Neoliberal Capitalism*, Routledge, London 2024; H. Giroux, *Neoliberalism's War on Higher Education*, Haymarket, Chicago 2014; R.D.G. Kelley, *Foreword*, in C. Robinson, *Black Marxism*, Penguin Random House, London 2021, pp. XI-XXXIII.

³ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2021, pp. 209-217; cfr. F. Conti, G. Silei, *Breve storia dello Stato sociale*, Carocci, Roma 2005, pp. 195-208.

⁴ R. Sani, *Premessa alla nuova edizione*, cit., p. 8.

⁵ F. Cambi, *Riflettendo sui silenzi della pedagogia, oggi*, in «Paideutika», n. 37, 2023, pp. 29-37.

⁶ Cfr. Id., *Pedagogie critiche in Europa: frontiere e modelli*, Carocci, Roma 2009; P. Freire, *Pedagogia degli oppressi*, Gruppo Abele, Torino 2018; H.A. Giroux, *On Criti-*

Sul marxismo pedagogico italiano

La pedagogia critica vede alla base uno sforzo compiuto da circa due secoli di promuovere un ragionamento sull'educazione e sul sistema scolastico capace di mettere a fuoco le ripercussioni che dalla rivoluzione industriale in poi si sono avute sulla sfera formativa, soprattutto in relazione ai contorni ideologici che il discorso sull'istruzione ha progressivamente assunto, a mano a mano che i cambiamenti economici e tecnologici influivano significativamente sul mutamento della società. Franco Cambi ha notato che l'ideologicità strutturale della pedagogia è essenzialmente una «scoperta [...] del marxismo»⁷ e che l'approfondimento critico del rapporto tra classe dominante e pedagogia prende avvio «da Marx in poi»⁸. Il dibattito sorto attorno alla pedagogia marxista è stato «enorme»⁹ e ha lasciato un patrimonio teorico che è possibile riattivare oggi, a partire da una riconsiderazione critica della sua eredità¹⁰. Questa ruota attorno alle idee regolative di «emancipazione, dis-alienazione, formazione onnilaterale» e al rapporto «società-comunità-partecipazione», tutti elementi che possono condurre a una «critica vigile rispetto al capitalismo»¹¹. In Italia si sono avute alcune interpretazioni originali a partire da quella di Antonio Labriola, che ha introdotto il marxismo teorico nel dibattito italiano dopo un lungo periodo di riflessione sui problemi educativi. L'originalità di questo autore consiste nell'interpretazione specifica che egli fornisce della filosofia marxista, dichiarando

cal Pedagogy, Continuum, New York 2011; Id., *Pedagogia critica*, Anicia, Roma 2023; M.W. Apple, *Cultural politics and education*, Teachers College Press, New York 1996; Id. *Ideology and Curriculum*, Routledge, New York 2019; dal punto di vista marxista: R. Dale, G. Esland, M. MacDonald (a cura di), *Schooling and Capitalism. A Sociological Reader*, Routledge, London 1976; S. Bowles, H. Gintis, *L'istruzione nel capitalismo maturo*, Zanichelli, Bologna 1979; P. McLaren, *Life in schools: an introduction to critical pedagogy in the foundations of education*, Routledge, London 2015.

⁷ F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 171.

⁸ Ibid. Angelo Broccoli notava che «la critica della pedagogia non è possibile senza Marx», in A. Broccoli, *Marxismo e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 28.

⁹ F. Cambi, *Manuale di filosofia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 66.

¹⁰ Cfr. F. Cambi, *Libertà da....: l'eredità del marxismo pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

¹¹ F. Cambi, *Manuale di filosofia dell'educazione*, cit., pp. 66-67.

la sua autonomia teorica in un momento storico nel quale questa teoria andava ibridandosi con il positivismo e assumendo derive sociologiche ed economicistiche. Per Labriola invece «il materialismo storico contiene in sé» già la propria filosofia, che va intesa come ha notato Trebisacce come «unità di teoria e pratica»¹². In questo modo l'educazione non è concepita in termini di «*adaequatio*», ma come «prassi» che viene a riguardare un soggetto storico determinato: «Il proletariato della società capitalistico-borghese»¹³. Così il materialismo storico fornisce una spinta determinante per far uscire il concetto di formazione dai suoi limiti individualistici, intravedendo nel proletariato il soggetto storico che sviluppandosi dal punto di vista sociale promuove anche la sua stessa educazione. Ciò non solo con riferimento all'apprendimento che deriva dall'esperienza politica concreta del proletariato, ma anche in rapporto alle iniziative di carattere formativo che i partiti socialisti mettono in atto, strutturandosi quindi non solo come associazioni politiche, ma promuovendo specifici obiettivi pedagogici tramite le attività con cui formano i loro militanti. Per Labriola fu un esempio il caso dell'Inghilterra e della Germania, in cui le associazioni educative per gli operai funzionarono da piattaforma politica che consentì lo sviluppo di quella «Internazionale appena iniziale»¹⁴. Lì, infatti, queste associazioni per gli operai rappresentarono il terreno storico per la nascita di movimenti più strutturati di lavoratori, fino ad arrivare alla forma-partito¹⁵. Lamberto Borghi aveva notato che anche in Italia i socialisti si erano organizzati per dotare la loro base di scuole serali, università popolari e biblioteche, tutte iniziative che avevano lo scopo di «elevare il tenore d'istruzione del popolo italiano e [...] abbassare la percentuale di analfabeti»¹⁶. Anche Gramsci recupera il nesso tra politica ed educazione, prima con articoli sul tema¹⁷, in cui si sofferma sui limiti delle scuole

¹² G. Trebisacce, *Marxismo e educazione in Antonio Labriola*, La Goliardica, Roma 1979, p. 16.

¹³ Ibid.

¹⁴ A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, Bibliopolis, Napoli 2021, p. 21.

¹⁵ M. Fulbrook, *Storia della Germania. Dalle origini ai nostri giorni*, Il Mulino, Bologna 2024, pp. 130-132; A. Labriola, op. cit., pp. 20-21.

¹⁶ L. Borghi, *Educazione e autorità*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 96.

¹⁷ Cfr. A. Gramsci, *Il problema della scuola*, 21 giugno 1919; *Cultura e socialismo*, 5 luglio 1919; *Editoriale*, 1° aprile 1922; *Editoriale*, 1° aprile 1925, tutti su «L'Ordi-

professionali propuguate dai socialisti, poi elaborando corsi per i militanti politici¹⁸, successivamente sviluppando il tema educativo nelle sue riflessioni dei *Quaderni*, in cui delinea il suo ideale formativo ispirato al concetto di formazione onnilaterale¹⁹.

Le riflessioni gramsciane sull'educazione²⁰ hanno contribuito secondo Franco Cambi alla formazione del modello «più aperto, più avanzato e più democratico» della tradizione marxista, innovando categorie importanti (rapporto struttura/sovrastuttura), e mettendo in atto una riflessione critica sul sapere che risulta «profondamente attuale»²¹. Il ricco filone italiano del marxismo ha continuato il suo sviluppo nel corso del Novecento, approfondendo il punto di vista analitico e proponendo studi che hanno restituito un bilancio critico della pedagogia e della sua storia²², ma hanno anche elaborato proposte utili alla ridefinizione del ruolo della pedagogia.

Il rapporto industria-educazione-politica in Engels e Marx

L'ottica critica sui problemi dell'educazione matura distinguendosi tanto dalla prospettiva illuministica quanto da quella del materialismo francese poiché non prevede «due soggetti, posti su piani differenti»²³, ma al contrario l'attività umana appare caratterizzata da un'«autoeducazione», che è anche un'«autoformazione»²⁴. Il punto era già stato sollevato da

ne Nuovo»; cfr. L. Borghi, *Educazione e autorità*, cit., pp. 213-214.

¹⁸ Cfr. P. Maltese, *Gramsci, dalla scuola di partito all'Anti-Bucharin*, Istituto Poligrafico Europeo, Palermo 2018.

¹⁹ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2014, passim.

²⁰ «L'esperienza forse più ricca e alta del marxismo» in F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, cit., p. 313.

²¹ Ivi, p. 315.

²² Cfr. M.A. Manacorda, *Il marxismo e l'educazione*, Armando, Roma 1965-1971; Id., 1966; D. Bertoni Jovine, *Storia dell'educazione popolare in Italia*, Laterza, Bari 1965; A. Broccoli, op. cit.; A. Santoni Rugiu, op. cit.; G. Trebisacce, *L'educazione tra ideologia e storia*, Pellegrini, Cosenza 1983; C. Covato, op. cit.; F. Cambi, *Libertà da...: l'eredità del marxismo pedagogico*, cit., 1994; M. Baldacci, *Oltre la subaltermità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma 2017.

²³ Ivi, p. 17.

²⁴ Ibid.

Marx, in particolare nelle Tesi su Feuerbach (terza tesi) in cui si notava che «le circostanze che plasmano l'uomo e che l'uomo deve a sua volta modificare umanamente attraverso l'educazione [...] sono state a loro volta plasmate dagli uomini e trasformate dalla [...] prassi precedente»²⁵. Da ciò ne deriva che anche «l'educatore è a sua volta da modificare, da educare umanamente»²⁶, e solo così per Marx è possibile formulare un materialismo che abbia come punto di vista «la società umana o l'umanità sociale»²⁷ (decima tesi). Nella versione di Engels delle Tesi, dopo l'esposizione della terza tesi è riportato come riferimento all'educazione che si attua separando la società in due parti il nome di Robert Owen²⁸. Il socialista inglese, infatti, aveva indubbiamente avuto il merito di sollevare il problema della mancanza di istruzione per la classe lavoratrice, di portare l'attenzione sulla centralità sociale del lavoro manuale, ma la sua analisi fu definita utopistica da Engels e Marx, soprattutto perché non superava «l'illusione borghese e piccolo-borghese di poter correggere con l'istruzione l'effetto disumanizzante del lavoro di fabbrica»²⁹.

Così l'educazione comincia a essere ricondotta e ancorata al terreno sociale, e da quest'ottica negli scritti giovanili di Marx e di Engels è inquadrato il tema educativo. Infatti, il metodo elaborato dagli autori parte non da generalizzazioni speculative, ma considerando gli uomini innanzitutto come «individui reali, [nel]la loro azione e [nel]le loro

²⁵ G.A. Di Marco, *Il lavoro della talpa. Scritti su Marx*, Federico II University Press, Napoli 2018, p. 21.

²⁶ Ibid.

²⁷ K. Marx, *Tesi su Feuerbach* (1845), in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. 5, p. 5.

²⁸ Ricollegandosi agli ideali educativi di Helvétius, il socialista Owen aveva incentrato il suo progetto pedagogico sul lavoro, ed è anche grazie al suo contributo che il *Cotton Mills and Factories Act* (una delle prime leggi sulla regolamentazione del lavoro di fabbrica) è varato nel 1819. Egli si era impegnato tanto nei suoi scritti quanto nella sua attività pratica (si pensi all'opificio di New Lanark), nella promozione di istanze cooperative, evidenziando l'importanza del mutuo soccorso e progettando specifici locali scolastici sulla base dei bisogni dei bambini e dei lavoratori, mettendo al centro il valore comunitario dell'istruzione, cfr. H. Silver, *Introduction*, in R. Owen, *On Education*, antologia a cura di H. Silver, Cambridge University Press, London 1969, pp. 1-39; F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 249.

²⁹ M.A. Manacorda, *Il marxismo e l'educazione*, cit., p. 68, n. 1; è pur vero che Marx riconosce tutta l'importanza storica di Owen, prendendo le sue difese rispetto a quanti lo avevano accusato di voler promuovere un'"utopia comunista", cfr. Ivi, p. 104, n. 1.

condizioni materiali di vita»³⁰. Ed è proprio alle analisi "concrete" di Engels che Marx si richiama nel *Capitale*, in particolare in due capitoli, il primo dedicato alla giornata lavorativa, l'altro al tema *Macchine e grande industria*. Non è un caso che siano i due capitoli in cui nella maggiore opera marxiana venga toccato il tema dell'educazione, e nello specifico del rapporto tra produzione industriale e condizioni intellettuali dei lavoratori³¹. Nel capitolo sulla giornata lavorativa egli affermava non avere l'operaio «Il tempo per un'educazione umana, per lo sviluppo delle capacità intellettive»³² ridotto com'era a forza lavoro unicamente funzionale al meccanismo di autovalorizzazione del capitale.

Qui Marx cita il lavoro engelsiano del 1845 sulla *Situazione della classe operaia in Inghilterra*³³, che in effetti è ripreso varie volte nel corso

³⁰ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. 5, pp. 7-574. Si tratta dell'opera in cui tradizionalmente si individua la fondazione del metodo storico-materialista. L'opera fu scritta a quattro mani dai due autori, che avviarono il lavoro di scrittura nella primavera del 1845 senza mai pubblicare l'opera.

³¹ La rivoluzione industriale che prende corpo nella seconda metà del diciottesimo secolo ebbe conseguenze notevoli sull'educazione. Le ripercussioni giunsero fino al piano dell'istruzione e della formazione, e si andavano modificando in generale le modalità di realizzazione e di diffusione della cultura. Si trattava di un «grandioso movimento» – come scrisse A. Santoni Rugiu riecheggiando proprio i toni engelsiani della *Situazione della classe operaia in Inghilterra* (A. Santoni Rugiu, *Storia sociale dell'educazione*, Principato, Milano 1979, p. 350); per l'economista C.M. Cipolla la rivoluzione industriale aveva determinato tali sconvolgimenti per cui essa poteva essere paragonabile forse «alla rivoluzione neolitica», causando «nel giro di tre generazioni una irrevocabile discontinuità nel processo storico», v. C.M. Cipolla, *La rivoluzione industriale*, in AA. VV., *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Utet, Torino 1973, vol. 5, pp. 11-26. Cfr. anche M.A. Manacorda, *Storia dell'educazione: dall'antichità a oggi*, ERI, Torino 1983, pp. 273-276 e succ. Sul rapporto tra macchine e istruzione in Marx cfr. anche M. Dal Lago, *La combinazione di lavoro produttivo e istruzione in Karl Marx*, in «Cgia Rivista», 2, 2011, pp. 1-15; E. Puglielli, *Una «lotta per l'istruzione»: Considerazioni sulla proposta pedagogica di Karl Marx*, in «Pedagogia più Didattica», 9, 2, 2023, pp. 85-95.

³² K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di B. Maffi, Utet, Torino 2013, p. 374.

³³ *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, Otto Wigand, Lipsia 1845. Scritta da novembre 1844 a metà marzo 1845 mentre si trovava a Barmen dopo un soggiorno in Inghilterra durato dal novembre 1842 all'agosto 1844. Si v. K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. 4, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 700, n. 111.

dell'esposizione. In tale opera Engels si ricollegava alla conclusione del suo primo articolo dedicato al tema della critica dell'economia politica³⁴, che comprendeva un abbozzo di analisi della questione delle macchine e rimandava a uno scritto futuro la trattazione più sistematica dell'argomento. Infatti, l'opera si concludeva con l'accento al «sistema delle fabbriche», in cui secondo Engels, l'ipocrisia degli economisti si sarebbe manifestata «in tutto il suo splendore», e concludeva auspicando di aver «presto l'occasione di svolgere ampiamente l'orrenda immoralità di questo sistema»³⁵. Se nei *Lineamenti* Engels utilizza un metodo che fa pensare all'analisi di categorie astratte, nella *Situazione* l'analisi acquisisce complessità, unendo alla teoria la considerazione dello sviluppo storico e del quadro sociale reale: le categorie economiche di capitale, terra e salario – le classiche categorie dell'economia politica – diventano borghesia, aristocrazia fondiaria e proletariato, cioè soggetti storici, contestualizzati e geograficamente situati nel loro terreno classico, ossia l'Inghilterra della rivoluzione industriale. È nelle strade e nei sobborghi delle nuove grandi città industriali che le categorie economiche di capitale e lavoro si sostanziano di volti e nomi di uomini. Trattando il tema della questione sociale Engels non poté fare a meno di denunciare, come era avvenuto già in certa letteratura vittoriana³⁶, la condizione miserevole dei bambini.

³⁴ *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», 1/2, 1844, pp. 86-114. L'articolo è scritto da Engels tra la fine del 1843 e l'inizio del gennaio 1844. È il primo di due scritti (assieme alla recensione intitolata *La situazione dell'Inghilterra, 'Past and Present' by Thomas Carlyle*, cfr. Ivi, *Die Lage Englands*, pp. 152-181) che Engels pubblica nell'unico volume degli *Annali franco-tedeschi*, nel febbraio 1844. Engels fu il primo a occuparsi di economia politica nell'ambito della sinistra hegeliana (si v. G. Stedman Jones, *Ritratto di Engels*, tr. it. E. Basaglia, in *Storia del marxismo*, vol. 1, Einaudi, Torino 1978, p. 333). In questo abbozzo sono presenti critiche a Smith, Ricardo, Say, MacCulloch, Malthus, fino alla trattazione della *self-acting mule*: «Ultima grande invenzione nel campo della filatura del cotone [...] raddoppiò il lavoro meccanico [gettando] la metà dei lavoratori nella disoccupazione [e abbassando] della metà il salario degli altri» (F. Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. 3, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 480). È bene notare – soprattutto per controbilanciare il giudizio di quanti hanno sistematicamente denigrato il contributo fornito da Engels all'elaborazione marxiana – che queste considerazioni engelsiane risalgono appena al 1844.

³⁵ Ivi, p. 481.

³⁶ Engels «pesca necessariamente nelle acque torbide, per non dire inquinate, della storia e della teoria della rivoluzione industriale. Per la natura stessa del tema,

Nella *Situazione* Engels aveva preso a modello l'Inghilterra (lo stesso fa Marx nel *Capitale*) come esempio di quel «terreno reale» in cui si apprezzava «la vetta più alta e più scoperta della [...] miseria sociale», ma anche al tempo stesso il punto di partenza «di tutti i movimenti sociali del nostro tempo»³⁷. Inoltre, solo in Inghilterra le inchieste ufficiali sulle condizioni dei lavoratori (e dei lavoratori minorili) di fabbrica avevano contribuito a formare «il materiale necessario», raccolto «in modo così completo»³⁸, che poteva essere utilizzato come punto di partenza di un'analisi di taglio filosofico-politico fondata su elementi concreti³⁹.

In una sezione particolare dell'opera Engels aveva esposto, dopo aver trattato della miseria materiale della classe operaia inglese, anche il decadimento morale del proletariato, soffermandosi in particolare sulle scarse o nulle opportunità di istruzione per i lavoratori e i loro figli e sulle condizioni di alfabetizzazione e di sviluppo del proletariato in generale⁴⁰. Anche in due *Discorsi di Elberfeld*⁴¹ dello stesso periodo, Engels aveva parlato di alcuni rimedi "pratici", presupposti necessari alla «riorganizzazione decisiva della società»: il primo presupposto avrebbe dovuto essere assieme alla «riorganizzazione dell'assistenza pubblica», una «educazione generale di tutti i bambini senza eccezione a spese dello Stato, un'educazione uguale per tutti e che duri fino al momento in cui l'individuo sia capace

è costretto a trattare temi che implicano una consuetudine attiva con gli studi urbanistici e la sociologia urbana. Infine, esso tratta certi problemi della letteratura, della vita culturale e della storia inglese del secolo XIX». In S. Marcus, *Engels, Manchester e la classe lavoratrice*, tr. it. di L. Fontana, Einaudi, Torino 1980, p. VIII.

³⁷ F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. 4, cit., pp. 235-514.

³⁸ Ibid.

³⁹ «Del resto, l'Inghilterra figura qui in avanscena sia perché rappresenta classicamente la produzione capitalistica, sia perché è l'unico paese che possiede una statistica ufficiale continuativa sugli argomenti trattati», in K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, cit., p. 346.

⁴⁰ Cfr. F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, cit., pp. 341-348.

⁴¹ F. Engels, *Due discorsi a Elberfeld*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. 4, cit., pp. 563-583. Sono i testi di due (8 e 15 febbraio) dei tre discorsi che si tennero a Elberfeld nel febbraio 1845, di cui Engels scrisse a Marx il 22 febbraio 1845 (cfr. K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXVIII, a cura di M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 20-24). Vedasi K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. 4, cit., p. 708, n. 212.

di agire come membro autonomo della società»⁴². Il tema delle condizioni intellettuali dei lavoratori è ripreso da Marx nel *Capitale*, a proposito dell'introduzione del macchinismo⁴³. Nel capitolo su *Macchine e grande industria* Marx riflette non solo sul fatto che le macchine consentono di mettere al lavoro donne e bambini, ma pure sul fatto che la divisione del lavoro che progredisce nel passaggio dalla fase della manifattura a quella delle macchine porta con sé la separazione, nel lavoratore, della scienza dal processo lavorativo. Infatti egli nota nel paragrafo dedicato agli effetti immediati della meccanizzazione sull'operaio, che l'«inaridimento intellettuale artificialmente prodotto dalla trasformazione di uomini maturi in semplici macchine per la fabbricazione di plusvalore»⁴⁴ era all'origine di alcuni atti del parlamento inglese, in particolare volti a «erigere l'istruzione elementare a condizione legale del consumo 'produttivo' di fanciulli al disotto dei 14 anni in tutte le industrie soggette al *Factory Act*»⁴⁵. I risultati delle varie *Children Employment Commission* avevano infatti esposto le condizioni disumane di lavoro dei bambini, il mancato rispetto delle leggi in materia di lavoro minorile, al punto tale che obbligarli alla scuola pubblica divenne a un certo punto l'unico modo per assicurare loro un minimo di tempo salvato dal lavoro e destinato all'istruzione⁴⁶.

Conclusioni

Come è stato notato il concetto di *Bildung*, ossia della formazione integralmente intesa, è ripreso e reinterpretedato da Marx ed Engels alla luce della prospettiva storico-materialistica, distante dal concetto di perfezionamento individuale e astratto, e ricondotto alla sua dimensione storica-

⁴² Ivi, p. 574.

⁴³ Marx cita più volte Charles Babbage, matematico e filosofo e britannico, facendo ricorso ad alcune pagine del suo scritto *On the Economy of Machinery* (Londra 1832), per spiegare il passaggio dalla divisione del lavoro manifatturiero alle macchine (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, cit., pp. 473, 477 e 478).

⁴⁴ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, cit., p. 535.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Cfr. B. L. Hutchins, A. Harrison (a cura di), *A History of Factory Legislation*, P.S. King & son, Westminster 1911, p. 80 e succ.; cfr. F.M. Sirignano, *Pedagogia della decrescita*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 32-39.

mente possibile, ossia la «società liberata, postcapitalistica e incardinata su un tipo di lavoro che riunificando mente e mano permette lo sviluppo pieno dell'uomo»⁴⁷. L'affermazione di questa tesi non è il punto di arrivo di un'analisi condotta a partire da un ideale astratto a cui tendere, ma anzi emerge dalla rilettura dello sviluppo storico che si è svolto a partire dalla rivoluzione industriale, in cui è «l'infanzia proletaria la protagonista», ossia «l'espropriazione che essa subisce, lo sfruttamento feroce a cui viene sottoposta, le condizioni di vita che la legano soprattutto alla fabbrica e ai suoi ritmi disumani di lavoro ecc.»⁴⁸. Le condizioni di educabilità sono profondamente influenzate dagli stravolgimenti che si verificano nei processi lavorativi e, in particolare, nelle modificazioni che la fabbrica crea nell'ambito della divisione del lavoro. Questo era per Marx il «solo aspetto rivoluzionario»⁴⁹ della macchina, in quanto rappresentava la base per sovvertire la divisione del lavoro classicamente intesa, che si fondava sulla necessità di stabilire una gerarchia non solo tra i mestieri (e tra le classi), ma anche all'interno dello stesso processo lavorativo. Alla luce della standardizzazione del processo di lavoro e della sua frammentazione nelle varie fasi particolari che lo costituiscono, la divisione del lavoro classicamente intesa risulta deprivata del fondamento stesso che la legittima; infatti, Marx afferma che è in seguito a questo che «la grande industria» strappa quel velo che copriva alla vista degli uomini «il loro stesso processo di produzione sociale», dissolvendo l'aura di mistero che ammantava ciascun mestiere⁵⁰. È dunque dal sistema di fabbrica, dallo

⁴⁷ F. Cambi, M. Giosi, *Echi della Bildung nel marxismo italiano*, in «Topologik – Rivista internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e sociali», n. 10, 2011, pp. 36-51.

⁴⁸ F. Cambi, *Libertà da...: l'eredità del marxismo pedagogico*, cit., p. 18.

⁴⁹ K. Marx, *Miseria della filosofia*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. 6, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 105-225.

⁵⁰ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, cit., pp. 634-635. Anche la scuola in cui si conferiva un'istruzione elementare al proletariato doveva essere prima o poi superata e integrata dall'istruzione tecnica (*teorica* e *pratica*), utile a meglio padroneggiare le macchine stesse: «Un aspetto di questo processo di sovversione, che spontaneamente si svolge sulla base della grande industria, sono le scuole politecniche e le scuole agrarie; un altro, le “*écoles d'enseignement professionnel*” dove i figli degli operai ricevono un certo grado di istruzione nella tecnologia e nel maneggio pratico dei più diversi strumenti di produzione. Se la legge sulle fabbriche, come prima concessione strappata di violenza al capitale, combina la sola istruzione elementare col lavoro di fabbrica, non v'ha dubbio che l'inevitabile conquista del po-

sviluppo della «scienza della tecnologia»⁵¹ che sboccia il germe dell'«istruzione del futuro», ossia l'unico metodo per produrre uomini armonicamente sviluppati in tutti i sensi⁵².

Da questo punto di vista, buona parte dell'«eredità» che proviene da questa tradizione filosofica è da considerarsi ancora valida, seppur in un'epoca «post rivoluzionaria»⁵³, ma ancora contrassegnata dal forte impatto problematico che gli sviluppi della tecnologia hanno sulla dimensione educativa e formativa. Un'ottica storico-critica sull'istruzione può consentire oggi non solo di smascherare i tratti ideologici di politiche scolastiche che spesso si presentano come neutrali – ad esempio, la digitalizzazione dei processi formativi come imperativo da attuare *a tutti i costi*, anche in assenza di benefici evidenti sul piano pedagogico-didattico – ma anche di riannodare i fili che tengono assieme i concetti «di emancipazione, ideologia e critica dell'ideologia», come ha osservato Cambi, richiamando la dimensione critica della pedagogia, la sua caratteristica specifica che le consente di «ripensarsi e riprogettarsi in forma critica e radicale»⁵⁴. Sono dunque le urgenze del presente, richiamate in apertura, a ribadire la necessità di una prospettiva critica sulla pedagogia e sulla storia dell'educazione, capace di collocare l'azione formativa nel suo contesto storico-sociale, di riconoscerne le contraddizioni interne e di smascherare le attuali derive tecnologizzanti, la presunta apoliticità del sapere pedagogico e il didatticismo⁵⁵.

tere politico da parte della classe lavoratrice assegnerà un posto nelle scuole operaie anche all'istruzione tecnica sul piano teorico e pratico, così come non v'ha dubbio che la *forma di produzione capitalistica*, e la situazione economica dell'operaio che ad essa corrisponde, stanno agli antipodi con quei fermenti rivoluzionari e con la direzione nella quale essi vanno: la *soppressione della vecchia divisione del lavoro*», K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, cit., pp. 636-637.

⁵¹ Ivi, p. 635.

⁵² Il richiamo anche qui è a Robert Owen, in Ivi, p. 632.

⁵³ F. Cambi, *Manuale di filosofia dell'educazione*, cit., p. 67.

⁵⁴ F. Cambi, *Libertà da...: l'eredità del marxismo pedagogico*, cit., p. 21.

⁵⁵ Cfr. Ivi, pp. 141-144.

Verso un mondo nonviolento. Ethos creativo e agatologia nell'opera di Danilo Dolci

Giulia Ena

Despite the fierce oblivion of intellectuals and academics, Danilo Dolci (1924-1997) remains a prominent figure in post-war Italy due to his extraordinary political, social and educational commitment. A poet of nonviolence and social reformer in western Sicily, Dolci is the demiurge of a reciprocal maieutic pedagogy, at once emancipatory and restitutive, that aims to denounce the double destructive function of education: social domestication and control of body and conscious. By conceiving this emancipatory approach, Dolci proves to be more relevant than ever in offering strong alternatives to the falsely democratic technicism of prevailing didactics. The following essay intends to uncover and investigate, from a heuristic and hermeneutic perspective, the dialogical intertwining of creative ethos and political agathology – a combination hitherto barely investigated in Dolci's works – and to reveal its liberal implications, geared towards protecting the autonomy of the individual from the actions of a more pervasive and widespread power that controls individuals by conditioning their imagination and desires. Political agathology on the one hand and pedagogy and creative ethos on the other are the privileged fields for translating metaphysical principles into the concreteness of human existence. This work probes this virtuous circle, in which both parts are mutually implicated, being equally aimed at enabling humanity to achieve freedom.

Keywords: Education, Creative ethos, Agathology, Nonviolent pedagogy, Western Sicily.

DOI: 10.82024/RSP.01/26.04

«Se la maggioranza degli individui nel mondo occidentale non fosse così cieca davanti alla vera grandezza, Dolci sarebbe ancora più noto di quello che è. È incoraggiante tuttavia il fatto che già molti sono coloro che lo capiscono: sono le persone per le quali la sua esistenza e il successo della sua opera alimentano la speranza nella sopravvivenza dell'uomo»¹.

Erich Seligmann Fromm

¹ D. Dolci, *Il concetto di amore in Erich Fromm*, in P.L. Elettì, *Incontro con Erich Fromm. Atti del Simposio Internazionale su Erich Fromm, Dalla necrofilia alla biofilia: linee per una psicoanalisi umanistica*, Edizioni Medicea, Firenze 1988, p. 325.

Introduzione

Un titolo non è quasi mai una scelta gratuita: rivela un'intenzione, un orientamento. Riemerso da un quanto mai feroce oblio – vizio inveterato e congenito alla nostra società, se non permanente malattia dell'anima, che con il suo istinto conservatore e la sua naturale abilità, esorcizza e risucchia i ribelli e gli illuminati – Danilo Dolci (Sesana 28 giugno 1924 – Trappeto 30 dicembre 1997)² reca il pregio d'aver fronteggiato un secondo dopoguerra italiano – contraddittorio e duale³ – con straordinario zelo politico, sociale, educativo.

Poeta del reale dalla mitezza sovversiva, Dolci è il demiurgo di una semantica educativa che intende decostruire le grammatiche imperanti, oligopolio di pseudocultura e dell'avere esistenziale, al fine di presagirne «con sforzo, saggezza, disciplina perseverante, una dimensione maieutica [...] e superare così la prigione della propria solitudine; raggiungendo una sempre più profondamente attiva complessità attraverso la conquista del comunicare interpersonale; l'articolata fusione con gli altri»⁴. Una sorta di escatologia educativa, di palingenesi educativa, che «nella creatività» rintraccia «l'attitudine che consente di passare dall'essere, al concreto esistere palpitante di nessi»⁵.

Di qui l'occasione di cogliere quel palpitare di nessi, di attraversare quella cultura e quell'educazione al dialogo, maieutico e reciproco. Il presente contributo intende rinvenire e approfondire, in chiave euristica ed ermeneutica, l'intreccio dialogico di *ethos* creativo e agatologia politica – combinazione sinora esigualmente investigata nella produzione dolciana – e mostrarne, altresì, la portata liberale, volta

² Per un vaglio accurato delle notizie bio-bibliografiche di Danilo Dolci si rimanda a G. Barone, *La forza della nonviolenza. Bibliografia e profilo biografico di Danilo Dolci*, seconda edizione ampliata, Napoli 2004.

³ L'Italia del secondo dopoguerra è l'immanenza di causalità, contingenza e mutamento. Un'Italia dicotomica: tra la stasi vestigiale fascista – di istituzioni, costumi e prassi – e il lento divenire del possibile, dell'inedito a cui credere speranzosi, forti della nuova Costituzione repubblicana del 1948 che, ispirata agli ideali di giustizia, dignità ed eguaglianza, è a un tempo l'evocazione delle contraddizioni del mondo e la sintesi delle possibili variabili risolutorie.

⁴ D. Dolci, *Il concetto di amore in Erich Fromm*, cit., p. 327.

⁵ Ibid.

alla tutela dell'autonomia dell'individuo non rispetto agli abusi dello Stato (secondo la lezione del liberalismo classico), ma rispetto all'azione di un potere più avvolgente e capillare, che controlla gli individui condizionandone l'immaginario e i desideri.

Per una chiara cognizione della compiutezza dell'agire e della poetica dolciani, è necessario estrarre dalla sua personale biografia le linee di forza sulle quali è possibile scorgere un'architettura educativa unica e singolare; l'individualità di un destino che incarna non solo i dettagli, i tentennamenti o gli arretramenti, bensì i suoi effetti, e più particolarmente la conseguenza di tali effetti.

La madre, Meli Kontelj, discendeva da una famiglia slovena molto religiosa. Il padre Enrico, agnostico, era un capostazione ferroviario bresciano, di origine siciliana. La mansione paterna non fu senza influenza sul giovane Danilo. I frequenti trasferimenti e il contatto con realtà sovente arretrate, accrebbero in lui quell'approccio investigativo e analitico che diverrà poi sua inconfondibile cifra metodologica. In Lombardia trascorse le prime esperienze di studio e lettura, conobbe Platone e i grandi poeti dello *Sturm und Drang* tedesco; il teatro Shakespeariano e i classici del pensiero orientale.

Visse i primi anni del conflitto nel tortonese e manifestò, seppur velatamente, la sua avversione al regime, strappando alcuni manifesti di propaganda fascista. Nel 1943 tentò di sottrarsi alla leva repubblicana, ma venne arrestato a Genova. Fuggendo dal suo carceriere, trovò rifugio in un piccolo borgo dell'Appennino abruzzese. Dopo la Liberazione, prese a frequentare l'Università di Architettura a Roma e fu discente del filosofo antifascista Ernesto Bonaiuti. Di ritorno a Milano, ripresi gli studi al Politecnico e ormai prossimo alla laurea, decise di abbandonare tutto⁶ e andare a vivere a Nomadelfia, presso la comunità di Don Zeno Saltini. Durante quei due anni di inesausta

⁶ Dolci preciserà, tempo dopo, le motivazioni della svolta: «Io ho avuto un'infanzia molto normale e sognavo di fare l'architetto: ho studiato con quello scopo, ma poi via via avvicinandomi la guerra, vedendo i fascisti, i nazisti intorno, mi sono poi domandato effettivamente che cosa volevo fare, perché cominciavo a capire che un architetto avrebbe lavorato solo per i ricchi, per chi aveva i soldi, e non per chi non aveva né case né soldi; occorreva dunque fare un altro lavoro, prima dell'architettura e prima della cosiddetta urbanistica». Cfr. M. Valpiana, *Danilo Dolci tra sogni e progetti*, in «Azione nonviolenta», 10, 1995, p. 3.

diagnostica umana e sociale, formulerà quello che diverrà il metodo educativo dolciano: l'Approccio Maieutico Reciproco.

Diagnostica della Trinacria

Giunto a Trappeto – piccolo borgo costiero, nel golfo di Castellammare – Dolci fu ben presto costretto a fare i conti con i drammi sociali e i conflitti politici della società degli anni Cinquanta, divisa dalla Guerra fredda e lacerata dalle tensioni sociali prodotte dalla ricostruzione dell'Italia post-bellica. La scelta della Sicilia non è casuale: segna il passaggio da un piano di lettura soggettivo a uno analitico, nonché lo sbocco naturale della causa dolciana. La ricognizione dell'arretratezza meridionale – di Trappeto prima e Partinico poi – è puntuale e scrupolosa e converte la Sicilia in un luogo di sperimentazione sociale, politica, educativa. Ispirato ai principi del solidarismo e del comunitarismo sociale, Dolci vaglia l'adeguatezza dell'educazione e, mosso dal netto rifiuto di una scuola classista ed elitaria, contribuisce alla soluzione dei problemi educativi; in particolare di quelli che colpiscono i poveri e le minoranze: analfabetismo, abbandono scolastico, povertà, disoccupazione, abuso, violenza.

Dei ragazzi che non vanno a scuola – più di metà – risulta da un'inchiesta, rinunciano per ripugnanza dell'ambiente perlopiù autoritario, alienante, in cui non raramente vengono intontiti a urla o a botte. Mentre nella zona moltissimi maestri rimangono disoccupati. Nel caos edilizio, su territori dove si specula orizzontalmente e verticalmente, manca la volontà di assecondare i bisogni fondamentali delle giovani generazioni creando parchi di divertimento. Restano solo i cartelli con i divieti⁷.

La scuola, il "campo totale" nel quale sono compresi i personaggi di una realtà complessa: interrogazioni, voti, pagelle, costrizione a una certa immobilità e obbedienza secondo norme e regolamenti autoritari, che «speculando sul bisogno di sapere, trasforma tenere creature in esecutori docilmente abili»⁸. In essa, si progetta «lo spegnimento

⁷ D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, Sonda, Milano 2011, p. 88.

⁸ Ivi, p. 91.

sistematico della creatività individuale e collettiva, alimentando nei giovani e nei precettori la paura e l'odio per lo studio»⁹. Contrario all'«educazione di una tale giovinezza inflessibile, superba come un animale selvaggio [...] intenta a stabilire come meglio sterilizzare chi è l'altro, il diverso»¹⁰, Dolci coglie l'urgenza di «moltiplicare esperienze affinché si espanda nuovo bisogno di comunicante creatività fino a generare e alimentare il rovesciamento della ormai plurimillenaria tendenza. [...] Dalle scuole è concretamente possibile rompere il circolo vizioso: tanto i giovani che gli adulti necessitano di un rapporto di comunicazione, necessitano di crescere creativi»¹¹.

L'influenza di Erich Fromm: l'*ethos* creativo

Il discorso dolciano sulla creatività si snoda intorno al concetto di *ethos* creativo: attributo dell'atteggiamento e del prodotto dell'individuo¹². Il richiamo alla psicoanalisi umanista di Erich Seligmann Fromm (Francoforte sul Meno, 1900 – Muralto, 1980) – psicologo e filosofo tedesco, nonché membro, a partire dagli anni Trenta del secolo scorso, della Scuola di Francoforte¹³ – è riconducibile alla profonda amicizia e stima che li vide legati in un sodalizio di intenti e obiettivi.

⁹ D. Dolci, *Verso l'alba del prossimo millennio*, Rubettino, Catanzaro 1991, p. 15.

¹⁰ D. Dolci, *Poema Umano*, Einaudi, Torino 1974, p. 63.

¹¹ D. Dolci, *Verso l'alba del prossimo millennio*, cit., p. 164.

¹² Per una disamina accurata si rinvia a M.A. Boden, *The creative mind: myths and mechanisms* (2nd ed.), Routledge, New York 2004.

¹³ Formatasi a partire dal 1922 presso il celebre *Istituto per la ricerca sociale* fondato da Felix Weil e diretto da Karl Grünberg (storico austriaco fondatore dell'*Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio*), è una scuola sociologico-filosofica di orientamento neo-marxista. Sul piano ontologico è sostanzialmente una teoria critica della società presente, alla luce dell'ideale rivoluzionario di un'umanità futura libera e disalienata. Una forma di pensiero proteso a smascherare le contraddizioni profonde dell'esistente. E ciò tramite un modello utopico che possa fungere da pungolo reazionario per un mutamento radicale della società. Tra i suoi protagonisti si annoverano, tra i tanti: i filosofi Max Horkheimer, Theodor Wieselgrund Adorno e Herbert Marcuse; gli economisti Henryk Grossmann e Friedrich Pollock e il politologo Franz Neumann. Per approfondimenti di rinvia a G. Bedeschi, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2008.

Danilo scriverà sul sodale Fromm:

Tre immagini vive di Erich Fromm non mi dicono meno dei suoi libri. Quando l'ho incontrato la prima volta, a Partinico, forse nel '61, sapevo poco di lui. Camminava per le strade, allora squallide e fetide, ogni momento attento come un cane, un cane pacifico. Quasi non parlava, di sé non diceva. Osservava e ascoltava sensibilissimo, riscontrava ampliando la prospettiva dal luogo via via alla valle dello Jato e alle ipotesi di soluzione. Interamente concentrato meditava. Poco siamo rimasti al chiuso: la giornata gli è trascorsa cercando di penetrare anche fisicamente la zona e i suoi problemi. Un'altra immagine. Era venuto a trovarmi in Orselina [...]. Avendo da poco iniziato a scrivere *Avere o Essere?* me ne parlava, pur nel pieno della sua maturità, come un giovanetto trasparentemente appassionato: nitido nel rispondere alle mie domande, non voleva mancare l'occasione per riscavare, approfondire, riscoprire. Emozionato sentivo come cresceva mentre gli nasceva quel libro. E anche lo rivedo e ripenso nel conversare, talora nella sua casa di Muralto, accanto ad uno splendido Buddha ligneo: ascoltava sereno o interveniva affettuosamente intenso, animale e pur soave, sensibile ai valori. Esprimendosi ascoltava, ascoltando esprimeva: come in un insieme musicale. Tutt'altro che acquiescente conservatore, nel suo corale *Umanesimo socialista* e altrove cerca di indicare alcune leve, strumenti e metodi opportuni alla riscoperta di un mondo creativo¹⁴.

Il poeta triestino riconfigura il concetto frommiano di «atteggiamento creativo»¹⁵ – quale elemento del carattere capace di «vedere e rispondere al mondo, illuminandolo della propria presenza»¹⁶ – valorizzandone la portata etica. Così indugiare sugli esiti più felici della tensione creativa significa instaurare un rapporto etico con la realtà (sia natura che società); un predisporre al nuovo, all'inatteso che colpisce l'osservatore con stupore e meraviglia, in maniera responsabile e sostenibile.

Fintanto che impera una psicologia, pedagogia e politica "da cargo", cioè adusa alla serialità di un trasporto irresponsabile e sconsiderato, «come si può sperare che la massa, gente ridotta per secoli e millenni a poltiglia dolente possa un mattino svegliarsi libera, capace di esprimersi creativamente, capace di organizzarsi coordinandosi? [...] la creatività di ognuno, se valorizzata comunitariamente acquista un enorme potere¹⁷.

¹⁴ D. Dolci, *Il concetto di amore in Erich Fromm*, cit., pp. 323-324.

¹⁵ E. Fromm, R. May, C.R. Rogers, A.H. Maslow, M. Mead, *La creatività*, Editrice Morcelliana, Brescia 2020, p. 52.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, cit., p. 55.

Ecco rifluire nel processo educativo il duplice impegno etico: di sentire le cose nel loro significato più profondo, ossia rispettarne la dignità e l'essenza, nonché di «signoreggiare la vita»¹⁸, ossia conferire alla vita quel significato che la personalizzi, ne faccia una espressione singolare. Si spiega, sullo scorcio di queste riflessioni che investono il pensiero di Erich Fromm, lo sforzo di Dolci di richiamare l'attenzione sulla necessaria conquista di due autenticità testimoniate da un incontro: la realtà e l'io, dove però di fatto l'autenticità della realtà dipende, ancora una volta, interamente dal modo di porsi del soggetto di fronte all'oggetto. Il punto di partenza anche per lui è sempre l'io, il soggetto fatto uomo e il problema vero è quello che l'uomo non si faccia travolgere dal particolare dei suoi sentimenti e dal molteplice della realtà.

La conclusione cui giunge Dolci è quanto mai logica: «Soltanto chi ha raggiunto un grado di maturità interiore che riduca al minimo la proiezione e la distorsione è in grado di compiere esperienze creative»¹⁹. Libero e creativo sono tutt'uno. Il creativo si individua in una postura da conquistare, proprio perché presuppone quella «raggiunta maturità interiore»²⁰, che non può essere casuale traguardo, quanto piuttosto il risultato di un processo consapevole, etico ed educativo. Educare alla creatività significa aiutare a scoprire il valore della vita nella costruzione eticamente responsabile della propria vita, come vita di relazione; aiutare a scoprire il valore della libertà come impegno di liberazione di sé (quel «ridurre al minimo la proiezione e la distorsione»²¹, di cui parla Fromm). Liberazione di sé che implica la liberazione dell'altro per quel tanto che la creatività è cercata in un costante riferimento a rapporti, trame, risultati nuovi e significativi. La natura creativa è, a un tempo, ontologica ed etica; strettamente unita com'è al vero, al giusto e al bene.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ E. Fromm, R. May, C.R. Rogers, A.H. Maslow, M. Mead, *La creatività*, cit., p. 69.

²⁰ Ibid.

²¹ Ivi, p. 71.

Politica agatologica

In questo senso Dolci richiama, con decisione, la connotazione etica della pedagogia e il suo stretto nesso con la politica. Una politica "agatologica", votata cioè al raggiungimento del bene. L'agatologia – dal greco *agathón* (bene, appunto) termine mutuato dal filosofo Antonio Rosmini (1797-1855)²² – pare incarnare perfettamente l'idea dolciana della bontà dell'essere che, ancor prima di farsi verità ontologica, si attesta quale segreta esigenza dell'animo umano. L'agatologia riesce nella sua missione quando si fa guida razionale della volontà umana, indirizzando l'individuo a un etico rapporto con il bene.

Analogamente la concezione agatologica dell'educazione creativa è votata al disvelamento e dotata di una capacità operativa, di produrre cioè benefici per la nostra vita. Politica e agatologia per un verso e pedagogia ed etica creativa per l'altro, risultano i terreni privilegiati atti a tradurre i principi metafisici nella concretezza dell'essere persona. V'è un circolo virtuoso per cui ambedue le partizioni si implicano vicendevolmente, essendo parimenti finalizzate a rendere possibile all'uomo la conquista della libertà. In questa prospettiva «l'Uno e i Molti non si annientano, ma si valorizzano in una generativa relazionalità»²³. Ciò costituisce un'alternativa al totalitarismo e al dominio ideologico.

Patologia del dominio e rivoluzione nonviolenta

Esistono i mostri: hanno ben più che cinquanta passi di lunghezza, sputano fuoco a ben più di trenta passi, hanno ben più che due fauci; inceneriscono ben più che una casa col loro sputo, paralizzano di terrore ben più che una piazza di folla. Ben nutriti anche dalla carne e dal sangue delle loro vittime, hanno i nervi magnetici e tendini d'acciaio, fiato irrespirabile che annebbia la vista del sole, escrementi che corrompono fiumi e laghi e mari, sanno articolarsi terrorizzando per migliaia di chilometri, sanno vomitare fuoco contemporaneamente su centinaia di chilometri e chilometri, vanificando in un

²² S. Lavecchia, *Agathology of Multiplicity. Considerations concerning the Indetermined Duality*, in «Peitho. Examina Antiqua», 1 (6), 2015, pp. 59-70.

²³ Per approfondimenti si veda S. Lavecchia, *Agathology of Multiplicity*, cit., p. 61.

attimo milioni di persone, città costruite dall'opera di milioni di persone in migliaia di anni; l'una fauce del mostro sa anche avventarsi contro l'altra sua, l'artiglio contro il suo artiglio. Le più orride fantasie del passato, dall'Apo-calisse a tutti i mostri inventati dagli artisti o dal commercio dell'orrore per vincere la noia dei troppo sazi, ci fanno sorridere per la loro ingenuità al confronto. Non solo dobbiamo sgonfiare questi mostri non alimentandoli e non lasciando che si nutrano di noi: dobbiamo sapere chiaramente in ogni nostra fibra che questi mostri noi li abbiamo costruiti, e noi li possiamo distruggere creando altro²⁴.

I mostri invocati da Dolci, non solo altro che la proiezione delle distorsioni polarizzate dell'agire umano: tanto dell'abulia e della tacita compromissione, quanto dell'esecrabile concupiscenza e viltà. Dolci rileva che il virus del dominio si è fatto oggi ancora più subdolo e raffinato e si esplica nei molteplici modi rispetto ai quali spesso i singoli non hanno sviluppato quegli anticorpi necessari a combatterlo: l'autostima, la consapevolezza di sé, la fiducia in sé stessi e nelle proprie potenzialità, il senso critico, indispensabili ad arginare la prevaricazione e la prepotenza che induce alla passività e all'inerzia. Chi esercita il dominio produce disinformazione e utilizza anche i propri strumenti linguistici di coercizione, addebitandoli a coloro i quali, «in quanto vittime impegnate a smascherare il sistema, vengono trasformati in carnefici contro i quali viene scagliata la massa²⁵ parassitaria la quale

²⁴ D. Dolci, *Ciò che ho imparato*, cit., p. III.

²⁵ A più riprese Dolci analizza il termine massa e ne dà varie definizioni. Nella parola massa non si nasconde solo l'idea di quantificazione a discapito della qualità, ma, tale termine, indica anche «un sottoprodotto della vecchia industria e delle sue "catene", quasi come i magmatici detriti residui alle miniere». E ancora: «La massificazione non produce affatto democrazia. La massificazione non può essere accettata come forma di integrazione. La gente impastoiata non impara a rapportarsi. [...] Massa è un termine che suona irrispettoso, un insulto alla sovente disperata sofferenza della gente. La massa sussiste in quanto e dove il dominio perdura riducendo la gente a brulicanti cumuli [...]. Scuole di serie, far marciare tutti allo stesso passo nelle caserme recintate o da caserma a caserma (urla, punizioni, galera a chi sbaglia o rifiuta), allertare con spettacoli il cui pregio viene misurato dai milioni di spettatori, prodotti istrionici tra cui talora libri, il cui pregio è misurato dall'essere più venduti, premiare quanto più si vende e, soprattutto, trattare la massificazione come evento fatale: sono gli strumenti ingredienti del massificare, in uno o nell'altro regime politico che non vi si opponga esplicitamente». Cfr. D. Dolci, *Ciò che ho imparato*, cit., pp. 165-166.

a sua volta, indebitamente, li riconosce come il vero pericolo»²⁶. Ciò è avallato e legittimato dal mondo intellettuale²⁷, il che è emblematicamente visibile nella definizione ufficiale delle Enciclopedie dove *potere*²⁸, viene inteso come la «capacità di un padre di impartire comandi ai figli o quella di un governo di impartire comandi ai cittadini»²⁹. Dolci non ammette dilazione: «Quale educare è mai persuadere o dissuadere? L'ammaestrare, come si fa con scimmie e pappagalli in gabbia, non è un esercizio del *potere*, reciproca influenza del comunicare in cui ognuno cresce, ma tipico *dominio* che implica la *non-libertà* degli altri»³⁰.

Tra le mura della scuola in cui manchi l'educatore autentico, si trasmettono dati, tecniche, atmosfere, ma la conoscenza è un processo che ognuno deve ricrearsi e comparare nel rispetto del senso critico: se l'insegnante inculca, ammaestra ed esamina (e talora la lingua gli diventa una bacchetta), non cresce il dialogo della ricerca, nemmeno ci si conosce. Quando una scuola pretende insegnare valori mentre praticamente li rinnega, invece di favorire in ognuno un coerente rapporto critico verso il mondo in cui viviamo; se una scuola reclamizza l'amore mentre abitua a giustificare privilegi e a dominare le creature; se una scuola non educa alla necessaria lotta nonviolenta, mentre

²⁶ Ivi, pp. 43-45.

²⁷ Sulla figura dell'intellettuale l'ammonimento di Dolci è perentorio: «L'espressione "un intellettuale", lo confesso, mi suscita la sensazione di un cervelletto bubbone stentante o incapace di incorporarsi nel mondo per agirvi. Penso come mestamente sorriderebbero nell'essere definiti così Gesù, Francesco d'Assisi, Leonardo, Pasteur, Gandhi, Albert Schweitzer, Andrei Sakarov... Penso quanti, come Tolstoj, sentivano vergogna nel rischiare di esserlo». Cfr. A.G. Vitolo, *Danilo Dolci. Lo speleologo dell'umano. Un modello di pratica educativa per il terzo millennio*, Aracne, Roma 2011.

²⁸ Dolci chiarisce: «L'accezione del verbo potere esprime: "avere la possibilità di", "essere capace di", "avere il diritto di", "essere probabile", "essere desiderabile e augurabile", "essere in condizione di", "riuscire a", "avere la forza di", "essere efficace a". Come sostantivo, potere indica "potenzialità", "forza", "virtù", "facoltà di operare", "attitudine a influenzare situazioni", "quanto è consentito dalla volontà e dalla disponibilità del soggetto". Imparare a esprimere il potere personale è per ognuno un bisogno, pratico e intimo, a diversi livelli, connesso all'esigenza di essere creativo». D. Dolci, *Comunicare, legge della vita*, Laicata, Manduria-Bari-Roma 1995, p. 67.

²⁹ Ivi, p. 39.

³⁰ D. Dolci, *Verso l'alba del prossimo millennio*, cit., p. 150.

spagne ai poveri la creatività necessaria per risanare il mondo, questa scuola corrompe, ammaestrando all'ipocrisia³¹.

Chi dispera il rapporto creativo, sospetta e aborre il vivente tendendo a disintegrarlo, in quanto non sa lavorare a sciogliere i nodi, «ammorba e trancia violento, si vendica contro la vita che non gli ha permesso di crescere. [...] Ma non il despota è la malattia, né alcun tragico destino: il despota è una componente della malattia favorita da chi insudditandosi, asservendosi, inverte il proprio potere. La malattia è rilassarsi nel rapporto parassitico. [...] Il parassitismo virale non esprime potere ma dominio che permane latente, o progredisce in lente infezioni, o distrugge rapido». E rincara Dolci: «Il parassita perfetto è pura dipendenza»³². Ciascuno può mettere al servizio degli altri il proprio potere andando loro incontro e sostenendoli con le proprie possibilità, le proprie capacità. Tuttavia ciò può assumere una valenza negativa nel momento in cui il potere viene esercitato disumanizzando gli altri e di conseguenza anche se stessi.

Si interviene sempre limitatamente sugli effetti, ma non si rimuovono mai le cause. Il dominio può ripresentarsi in mutazioni continue e con strategie diverse per cui Dolci dimostra l'inefficacia sia di ogni atto rivoluzionario teso a distruggere un sistema autoritario, sia di ogni atteggiamento di passiva colpevolizzazione del dominio, in qualunque sembianza esso si presenti. Sebbene in una lettera (n. 53 del 23 dicembre 1955) indirizzata ad Aldo Capitini³³ confessi: «Sono ancora un

³¹ D. Dolci, *Comunicare, legge della vita*, cit., p. 97.

³² D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, cit., p. 149.

³³ Filosofo irenista perugino (1899-1968) che Danilo Dolci conobbe in occasione del digiuno in penitenza e denuncia al delitto di omissione di uno Stato democristiano dalla sensibilità inavvertita. Grazie a Capitini, alla tenace promozione della sua opera che egli condusse, che Dolci poté cominciare ad allargare la cerchia dei conoscenti e dei sostenitori: «Ho fatto conoscere Danilo» leggiamo in *Attraverso due terzi del secolo*, «a tutti i miei amici laici da Calamandrei a Bobbio, e tanti altri (egli era in partenza cattolico)». È a Capitini, quindi, che Dolci deve l'avvio di rapporti, che in molti casi diverranno stabili e duraturi, con alcuni dei maggiori intellettuali del Novecento italiano e, particolarmente, con quel qualificato gruppo di ex azionisti che spesso saranno, di fatto, i suoi interlocutori privilegiati. Non a caso, con l'azionismo di matrice liberalsocialista e giellista – disperso ormai in molti rivoli dopo la breve stagione del Partito d'azione – egli condivide numerose caratteristiche: un certo eclettismo sul

violento che ama la nonviolenza. Sbaglio troppo spesso»³⁴; l'adesione di Dolci alla causa nonviolenta è chiara e non suscettibile di prestarsi a equivoci. «Rivoluzione d'accordo», afferma limpidamente in *Banditi a Partinico* (1955). «Non si può rimandare a domani il disoccupato che cerca lavoro perché ha figli alla fame. Rivoluzione e subito. Ma il *modo* della rivoluzione è essenziale. Se seminiamo piselli non nascono pesci. Se seminiamo morte ed inesattezze non nasce vita»³⁵.

Grazie alla statuizione dolciana che sostiene e promuove la creatività di ognuno – prendendosi cura di quanti non riescono ancora ad assumerne la concezione – viene così rovesciata la logica della norma dettata prevalentemente dal dominio e dallo svilimento di energie e di risorse. La rifondazione della democrazia diviene un'urgenza che si colloca nell'orizzonte del significato che deve essere attribuito alla politica. Per una concezione nonviolenta e umanistica della democrazia; una democrazia che configuri la politica non come mera realizzazione tecnica ma etica. Una politica incentrata sulla persona umana; "agatologica", finalizzata cioè al bene comune nel rispetto del pluralismo.

Spetta allora all'educazione fortificare una personalità al fine di renderla capace di riconoscere come la malattia virale del dominio possa in ogni momento, in ogni epoca e in ogni luogo, riciclarsi sotto le sembianze di "seducente benefattore" a cui si finisce per soggiacere quando non si sono affinate le capacità critiche per riconoscere i diver-

piano dei riferimenti ideologici, l'attenzione a spinte di tipo etico e il rifiuto di ogni riduzionismo economico, l'esigenza di superare i limiti di un'azione esclusivamente inscritta nell'alveo tradizionale del movimento operaio, il bisogno di innovare gli strumenti dell'agire politico, la valorizzazione dell'iniziativa in ambito sociale e, infine, una spiccata diffidenza verso la forma partito. Cfr. A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti Editore, Firenze-Milano 1956. La produzione dolciana è pienamente avulsa dai partiti, intimamente pervasa dall'esigenza di ricercare forme di organizzazione sociale autenticamente e non solo formalmente, democratiche. Sarà per la carsicità poliedrica della sua postura: Dolci non rientra in nessuna delle categorie politiche abituali. Rimase sempre distante da partiti o organizzazioni politiche di qualsiasi genere. Non apparteneva né alla destra, né alla sinistra, non era né liberale, né conservatore. Pur essendo devoto agli ideali di pace, il suo agire si è sempre mosso in continuo divenire tra rigore analitico, passione narrativa e impegno civile.

³⁴ Ivi, p. 12.

³⁵ D. Dolci, *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari 1955, p. 219, corsivo dell'autore; citato anche in A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, cit., p. 29.

si virus con i loro specifici connotati³⁶. La denuncia delle attuali tendenze rimane debole fintantoché non viene sostanziata in monografici accertamenti dell'autoanalisi popolare nei diversi territori, nelle più diverse condizioni, fin quando non si sviluppano esperimenti alternativi attuabili attraverso strutture effettivamente creative. In questo quadro cioè, «tra chi violenta e chi si lascia violentare, ha primaria funzione l'ampliarsi della creatività: diviene poesia, soprattutto, oltre la crescita delle creature, il formare centri alternativi di costruzione resistente»³⁷.

Architettonica educativa: lo spazio che produce sapere

Benché non vi fossero diplomi che ne affermassero la licenza, Dolci può considerarsi un architetto. Di uomini, di libertà, di poesia, di spazi del sapere. E poiché «l'opera educativa nasce via via la si sviluppa, per gran parte a priori è imprevedibile»³⁸, Danilo traccia le campiture di un dialogo a più voci – con genitori, bambine/i, ragazze/i, educatori ed educatrici – e condensa le indicazioni emerse, i presupposti necessari all'avvio di un nuovo centro educativo.

La concezione degli spazi pedagogici nella scuola di Mirto (maturata negli anni Settanta), rispecchia e traduce «la consapevolezza che non si può solo fare analisi, ma non si può fare solo, e troppo presto, sintesi [...] che quella sfrontata tensione all'asimmetria pedagogica»³⁹ debba andare via via riducendosi a favore di una maieutica cosmica e creativa ove «ognuno, che è riconosciuto, si apre a riconoscere, si ridesta il bisogno di interrogarsi e di sapere, troppo spesso sopito; la varietà delle esperienze si integra riconoscendo meglio le lacune, gli sprechi inammissibili; la verifica dell'insieme accelera, potenziando, ciascun processo critico; si valorizza ogni voce, ogni accento, pur cercando le necessarie sintesi»⁴⁰. Senza cipiglio moralistico, senza so-

³⁶ Ivi, p. 51.

³⁷ Ivi, p. 101.

³⁸ D. Dolci, *Non esiste il silenzio*, Einaudi, Torino 1974, p. 90.

³⁹ D. Dolci, *Poema Umano*, cit., p. 89.

⁴⁰ D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 252.

lennità cattedratica, senza arroganza dottrinale, e anzi con discrezione, umiltà e tutto il rispetto dovuto alla personalità dei/delle discenti, viene realizzata una struttura fluida, di grande respiro e innovazione: un centro educativo per i piccoli (dai quattro ai sei anni); due centri educativi (per i primi due cicli); un centro educativo per il terzo ciclo (dagli undici ai quattordici anni); attrezzature comunitarie varie; impianti di gioco. Tra i diversi cicli non v'è alcuna rigida separazione.

Per Danilo Dolci, la semantica educativa risponde a una missione maieutica che non è meramente finalistica allorché assolve, con cura, la precipitazione e la prevenzione quali facoltà profetico-progettuali atte ad assumere la direzione del movimento, del mutamento, del processo educativo garantendone la continuità e l'integrazione, oltretutto tutelandone la crescita qualificata. La decisione anticipatrice è per Dolci «opera di scienza», di determinate probabilità, ma anche di coscienza «matrice del nostro potere» e quindi di influenza «coraggiosamente innovativa»⁴¹. Di qui la missione di accompagnare e orientare le decisioni degli individui in maniera prevedibile, senza imporre comportamenti determinati, senza inquisire o financo nientificare la dimensione dell'autonomia personale.

Contrario a una prassi educativa che impone modelli e conoscenze ideologizzanti e che valuta il successo educativo nei termini di un'autoritaria adeguazione a tali modelli, Dolci afferma la centralità del rispetto delle esigenze di chi apprende, insegnando che occorre rispettare la meraviglia di ogni età; l'insopprimibile bisogno di evolversi verso una scoperta del reale, non escluso quello più fantastico e lontano: tuttavia, proprio per un bisogno di sicurezza e adattamento, è bene muoversi inizialmente su un terreno abitudinario e congeniale e costruire la propria personalità secondo i modi e gli orientamenti affettivi, morali e sociali, su cui si è intervenuti anzitempo, durante l'infanzia e la fanciullezza. Vieppiù che la scuola è anche vita in comune tra compagni/e e amici/che con occupazioni e intese che magari hanno poco di scolastico e che si svolgono quasi clandestinamente, con attività intense e ingegnose. Quella scolastica è una socialità che sbocca poi apertamente nel gioco, per lo più all'aria aperta. Di qui,

⁴¹ T.R. Morgante, *Maieutica e sviluppo planetario in Danilo Dolci*, Piero Lacaita Editore, Manduria 1992, p. 54.

la necessità di valorizzare e assecondare le leggi e i ritmi della natura, di esorcizzare i mostri della guerra, della violenza, del pregiudizio e dell'emarginazione, nonché di cogliere e rivivere il senso e il valore profondo della libertà e delle fondamentali conquiste della democrazia. L'impegno educativo dolciano non si è limitato al piano morale e civile, ma ha coinvolto anche quello estetico, realizzandosi come sollecitazione e affinamento di quel gusto del bello, radicato nell'animo dell'adolescente assai più che a taluno non sembri.

Attualità inattuale

Che funzione ha Dolci per la società attuale e futura? Dà la dimostrazione che l'uomo non ha solo capacità lavorative ma sente anche l'impulso di operare, di essere attivo e creativo senza sottostare ad alcuna organizzazione burocratica, con risultati che sono di gran lunga superiori a quelli ottenuti dall'uomo alienato e sottomesso. Danilo indica la via che conduce all'individuazione delle energie creative che portiamo in tutti noi – specialmente i bambini rinunciando ad ogni forma di persuasione, ma piuttosto stimolando e sviluppando l'interesse nell'individuo, che è un aspetto dell'amore. Dolci pensa che sia possibile ciò che la maggior parte della gente ritiene impossibile e lo dimostra non tanto a parole ma attraverso le azioni nella vita quotidiana⁴².

Erich Fromm su Danilo Dolci

La storia delle idee insegna che il nuovo e il cambiamento scaturiscono sovente dalla scelta di rompere con la tradizione, con pratiche consolidate e condivise, dal coraggio proprio della diversità, dalla sperimentazione di opportunità che abbattano la barriera dell'ovvio, del noto, di quanto è comunemente accettato, riconosciuto e consolidato. Coraggio di intenti, sì; ma sovente coadiuvato da un'immobilità d'azione. La disposizione dello spazio e l'organizzazione del tempo, ancora oggi, nella scuola scoraggiano ogni forma di comunicazione. Questo benché le indicazioni metodologiche, regolarmente, esprimano una chiara volontà di trasmissione che trova adesione in una debolezza degli insegnanti, educati, a loro volta, al servilismo e alla sudditanza. All'addomesticamento scientifico esercitato nelle scuole

⁴² G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mesogea, Messina 2013, nota di copertina di Erich Fromm, pp. 5-7.

va aggiunto l'addomesticamento provocato dall'utilizzo eccessivo dei media, dalle insidie dell'Intelligenza Artificiale, i quali contribuiscono a espropriare il singolo da sé.

Nel suo *Manifesto dal trasmettere al comunicare* (1988), Dolci riportava il commento di una docente in un passaggio che si presenta tristemente attuale:

Come vediamo i ragazzi? Spesso come imbuti vuoti da riempire. E loro – e questo è tragico – sovente si adeguano quasi subito alle nostre aspettative. Li abituiamo a vedersi deboli, vuoti, quasi inutili, incapaci di essere intelligentemente originali e creativi. Li teniamo per 5 ore al giorno seduti nei banchi; parliamo loro addosso di ciò che vogliamo; comunicano tra compagni quando glielo permettiamo; mangiano e vanno in bagno dopo averci chiesto il permesso; studiano quello che noi stabiliamo...quelli che ci seguono⁴³.

L'educazione moderna, istituzionalizzata e non, viene alla luce come un modello che si fonda sul raddrizzamento morale e fisico in modo da conformare l'individuo alle esigenze e ai valori economici, politici e sociali della cultura dominante. Anche il corpo diviene bersaglio del potere disciplinare. Esso viene addestrato, esercitato, represso, punito e raramente o parzialmente, liberato.

Se un tempo, nei discorsi pedagogici, il legame esistente tra educazione e virtù era preminente, a partire dal Novecento il controllo e la disciplina del corpo prende su di sé un significato fisico che interessa i molteplici aspetti della vita sociale: le posture, l'alimentazione, l'abbigliamento e il linguaggio. Quest'ultimo, in particolare, contribuisce alla formazione e all'espressione delle pratiche educative: «In nessun secolo la parola è stata così pervertita, come lo è ora, dal suo scopo naturale, che è quello di far comunicare gli uomini»⁴⁴. Il capitale linguistico risulta confermarsi un fedele riproduttore di una gerarchizzazione legittimata dai giochi di potere e assicurante l'autorità pedagogica di chi la professa.

Considerato da Dolci un fatto storico, rivelatore e propugnatore di una società che fa dell'egemonia la sua ragion d'essere. Funge però, da contraltare, il dialetto che diviene strumento di contropotere, di

⁴³ D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, cit., p. 31.

⁴⁴ Ibid.

resistenza, invocato dalle classi subalterne allo scopo di non rimanere relegati alla periferia della vita politica. Il linguaggio può così divenire un antidoto contro gli abusi di potere, contro le falsificazioni e le astrazioni del sapere dei "padroni".

Quando la parola la si consegna viva all'altro, senza mistificazioni, essa diventa un seme da cui germogliano nuovi frutti che reciprocamente arricchiscono coloro che sono coinvolti nella relazione dialogica. Si tratta di far emergere il carattere poietico della parola, la quale diventa così strumento di trasformazione del singolo e, a un tempo, del mondo. Un veicolo fondamentale, vitale per la comunicazione e lo sviluppo del pensiero⁴⁵. Pertanto, per dirla con Dolci, non si può considerare adeguata una scuola che non presta attenzione a tutti i canali linguistici o che addirittura crea caos e confusione tra le parole. Tutto ciò può provocare una mutilazione nella personalità in evoluzione, in fase di crescita (ma anche in quelle già sviluppate), come quella di un bambino o di un giovane⁴⁶. E ancora la scelta avanguardista dolciana di optare per «il rinnovo della nomenclatura, quando non si voglia ammantare di nuovo vecchi contenuti»⁴⁷ scongiurando così ogni forma di linguaggio "fallocratico" e sessista. Scriveva Dolci: «In un mondo in cui leggere diventa sempre più decifrare alfabeti, ordini sia espliciti che occulti, e assimilare trasmissioni testuali o televisive, arduo è cercare che ognuno radichi e incrementi autonomamente il proprio punto di vista e le proprie opinioni, imparando a esprimersi dall'interno, imparando a scegliere. [...] È necessario coltivare lo spirito della creazione»⁴⁸.

Di spirito creativo è infatti pervasa la cretomazia dolciana della quale, solleciti agli oriundi intenti, sono stati qui esposti i virgulti «meglio leggibili, esposti senza artifici, badando a non sforbiciare liricizzando [...] tanto sono espressive, belle direi, queste voci, nel lumeg-

⁴⁵ A.G. Vitolo, *Danilo Dolci. Lo speleologo dell'Umano*, cit., p. 90.

⁴⁶ Cfr. T.R. Morgante, *Maieutica e sviluppo planetario in Danilo Dolci*, cit., p. 100.

⁴⁷ «Maestro diviene educatore; scuola diviene centro educativo; classe diviene gruppo; direttore diviene coordinatore; il termine cattedra viene eliminato; la parola disciplina diviene responsabilità; auditorium diviene consiglio». D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 250.

⁴⁸ D. Dolci, *Verso l'alba del prossimo millennio*, cit., p. 138.

giare dal di dentro i loro problemi»⁴⁹. E che tuttavia, assai più che per la sua personale diagnostica educativa, la sua poetica è veemente, viva, e attuale per una sua rigorosa e corroborante dialettica, grazie alla quale Dolci riesce a dimostrare come le conquiste territoriali non accrescano benefici ai popoli moderni, ma anzi ne ritardino lo sviluppo commerciale, l'operosità intellettuale, in una parola il progresso; e come l'usurpazione, quale che ne sia la forma, rappresenti una vivente contraddizione della dignità umana, un anacronismo destinato a nuocere a chi ne sia il promotore e a chiunque vi si rassegni. Inestimabile e inesplorato repertorio documentario dell'Italia meridionale del dopoguerra, l'opera dolciana, proteiforme e inclusiva, non è una serie di belle pagine, preziose nella forma, spesso anche roride di sentimento, ma ormai troppo staccate dalla sensibilità, dal gusto dell'odierna generazione e avulse da una fervida e concreta passione ideologica e sociale. E nemmeno una raccolta di pagine vivaci, di taglio giornalistico, magari divertenti ma di scarsa robustezza ideologica e letteraria; e in ogni caso destinate a sfiorire nell'interesse con l'affiochimento dei motivi che le hanno determinate.

Danilo Dolci, demiurgo nonviolento, in fin dei conti, non fu che un uomo fra gli uomini, e in quanto tale non poté e non volle sottrarsi all'obbligo della scelta morale, ossia etica e politica, chiudendosi in vili torri d'avorio. Nella gerarchia di urgenze, il suo ufficio non fu solo quello di aprire nuove prospettive al progresso educativo, ma anche quello di migliorare la società, impedendo che il dominio dell'uomo sulla natura si trasformasse nel dominio dell'uomo sul proprio simile. Oggi, in un continuo teatro di lotte e guerre, «mentre i fascismi rigeminano e non solo a botte o parate [...] e gli investimenti in campo militare piuttosto che in ambito culturale sono la prova di una volontà di tenere la massa in condizione di subordinazione, propagando false sicurezze e imponendo falsi dove; e, poiché è più facile sottomettersi che combattere per la propria liberazione»⁵⁰, il lascito dolciano è quanto mai vivificante e prezioso.

Dolci empie di sé spazi e progenie, di cui fu specchio e sostegno, che resse con la sua mente aperta, la sua pronta intelligenza, il suo in-

⁴⁹ D. Dolci, *Racconti siciliani*, Einaudi, Torino 1963, p. 7.

⁵⁰ A.G. Vitolo, *Danilo Dolci. Lo speleologo dell'Umano*, cit., p. 89.

gegno sottile e il suo spirito arguto, dileggiato e venerato senza mezzi termini, reprobato e blasfemo per taluni; sorta di papa laico per gli altri; illuminato suscitatore di improrogabili riforme che ridiano all'individuo la coscienza e la dignità che le tirannidi mortificano e sopprimono. E oggi ancora, quando pur la più avveduta critica s'è quietata intorno alla sua figura, e ha saputo sceverarne la vera gloria da facili successi, la speranza è per una, seppur lenta, crescita dei suoi frutti. Del resto «lo sviluppo dei semi richiede tempo»⁵¹ e miriadi di semi abitano l'infinita verticalità dei suoi giardini; promessa di futuri antidoti e amuleti.

Bibliografia

- T.M. Amabile, *Creativity in context: Update to the social psychology of creativity*, NY Westview Press, New York 1996.
- G. Barone, *La forza della nonviolenza. Bibliografia e profilo biografico di Danilo Dolci*, seconda edizione ampliata, Dante & Descartes, Napoli 2004.
- G. Barone, *Danilo Dolci e Carlo Levi. Il rapporto tra due settentrionali del Sud, Carlo Levi: riletture*, in «Meridiana», n. 53, 2005, pp. 125-147.
- G. Barone (a cura di), *Danilo Dolci. Ciò che ho imparato*, Mesogea, Messina 2008.
- G. Bedeschi, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2008.
- M.A. Boden, *The creative mind: myths and mechanisms* (2nd ed.), Routledge, New York 2004.
- A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti Editore, Firenze-Milano 1956.
- E. Delord, *Le Comité Danilo Dolci*, in «Esprit» (1940), n. 287 (9), 1960, pp. 1426-1428.
- D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, De Silva, Torino 1954.
- D. Dolci, *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari 1955.
- D. Dolci, *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino 1957.
- D. Dolci, *Conversazioni*, Einaudi, Torino 1962.
- D. Dolci, *Racconti Siciliani*, Einaudi, Torino 1963.
- D. Dolci, *Inventare il futuro*, Laterza, Bari 1968.
- D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono. Documentazione di un'esperienza educativa*, Einaudi, Torino 1973.
- D. Dolci, *Poema Umano*, Einaudi, Torino 1974.
- D. Dolci, *Non esiste il silenzio*, Einaudi, Torino 1974.

⁵¹ D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 115.

- D. Dolci, *Il concetto di amore in Erich Fromm*, in P.L. Eletti, *Incontro con Erich Fromm*, Atti del Simposio Internazionale su Erich Fromm, *Dalla necrofilia alla biofilia: linee per una psicoanalisi umanistica*, Edizioni Medicea, Firenze 1988, pp. 323-328.
- D. Dolci, *Variazioni sul tema Comunicare*, vol I, Jaka Book, Milano 1991.
- D. Dolci, *Verso l'alba del prossimo millennio*, Rubettino, Catanzaro 1991.
- D. Dolci, *Comunicare, legge della vita*, Laicata, Manduria-Bari-Roma 1995.
- D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, La Nuova Italia, Firenze 1996.
- D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, Sonda, Milano 2011.
- R. Fornaca, *Riflessioni su un poema educativo*, in D. Dolci, *Palpitare di nessi. Ricerca di educare creative a un mondo nonviolento*, Mesogea, Messina 2012.
- E. Fromm, R. May, C.R. Rogers, A.H. Maslow, M. Mead, *La creatività*, Editrice Morcelliana, Brescia 2020.
- E. Fromm, *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano 1976.
- E. Fromm, *L'Umanesimo socialista*, BUR Rizzoli, Milano 1976.
- M. Grifo, *Le reti di Danilo Dolci*, FrancoAngeli, Milano 2023.
- S. Lavecchia, *Agathology of Multiplicity. Considerations concerning the Indetermined Duality*, in «Peitho. Examina Antiqua», 1 (6), 2015, pp. 59-70.
- T.R. Morgante, *Maieutica e sviluppo planetario in Danilo Dolci*, Piero Lacaita Editore, Manduria 1992.
- R. Rinaldi, *Storia di don Zeno e di Nomadelfia*, 2 voll., Edizioni Nomadelfia, Grosseto 2003.
- R.A. Rossi, *Attualità del nesso teoria/pratica dei processi formativi in Danilo Dolci*, in «QTimes Journal of Education. Technology and Social Studies», Anno XVI, n. 3, 2024, Anicia Editore, pp. 131-140.
- G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mesogea, Messina 2013.
- M. Valpiana, *Danilo Dolci tra sogni e progetti*, in «Azione nonviolenta», 10, 1995.
- P. Varvaro, *Danilo Dolci*, in «Belfagor», 50, n. 2, 1995, pp. 161-182.
- A.G. Vitolo, *Danilo Dolci. Lo speleologo dell'Umano*, Aracne, Roma 2011.

Verso una legge per l'integrazione scolastica: il ruolo di Giovanni Bollea e Adriano Ossicini e della prospettiva psico medico pedagogica

Francesca Caprino

This article analyzes the evolution of school inclusion in Italy, culminating in Law 517/1977, by highlighting the decisive role of pioneers of special education Giovanni Bollea and Adriano Ossicini, founders of medical-psycho-pedagogical centers. By tracing their professional biographies, it examines their contribution to the 1974 Falcucci Commission, which produced the 1975 Falcucci Report—a pivotal document for overcoming the school segregation model. The study illustrates how their multidisciplinary approach favored the transition toward inclusion in common schools. This scientific legacy remains fundamental to the Italian inclusive paradigm.

Keywords: School Inclusion, Giovanni Bollea, Adriano Ossicini, Law 517/1977, Falcucci Report, Special Education.

DOI: 10.82024/RSP.01/26.05

Il Contesto di Riferimento

Con la legge 517 del 1977¹, con la quale vengono abolite le classi differenziali e viene consentita la frequenza nelle scuole comuni a bambini e ragazzi in età dell'obbligo con disabilità, anche grave, prende forma quello che viene chiamato il modello italiano per l'inclusione, tuttora considerato unico nel panorama internazionale, un paradigma che ha portato a imponenti cambiamenti non solo sul piano organizzativo ma anche e soprattutto su quello culturale, riverberandosi dalla scuola alla società nel suo complesso.

Per comprendere come il nostro paese sia diventato un'indiscussa avanguardia nella realizzazione della scuola di tutti, in linea con il dettato costituzionale, occorre fare un passo indietro; il processo che

¹ Legge del 4 agosto 1977, n. 517, *Norme sulla valutazione degli alunni e sull'abolizione degli esami di riparazione nonché altre norme di modifica dell'ordinamento scolastico.*

portò alla già citata legge non fu infatti né semplice né lineare.

La transizione verso una scuola inclusiva è guidata dal mandato costituzionale degli artt. 3 e 34, che elevano il diritto all'istruzione a pilastro della cittadinanza e ne impongono l'estensione universale, superando ogni logica di esclusione. Nel dibattito pedagogico del secondo dopoguerra, il fronte laico si divise tra la pedagogia marxista (Lombardo Radice², Bertoni Jovine, Manacorda) e l'attivismo di matrice deweyana facente capo alla 'Scuola di Firenze' (Codignola, Borghi). Sebbene divergenti sulla funzione della scuola – concepita dai primi come terreno di emancipazione del proletariato e dai secondi come laboratorio di democrazia liberale – esse trovarono una sintesi programmatica nella difesa della laicità e nello sforzo di defascistizzare l'assetto scolastico. Tale convergenza fu decisiva per il superamento della struttura duale gentiliana e l'istituzione della Scuola media unica (1962)³, premessa indispensabile per il successivo percorso verso l'inclusione scolastica.

Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, l'istituzione scolastica italiana si trovò al centro di un dibattito pubblico intensissimo, divenendo l'epicentro di lotte sociali e culturali volte a una sua profonda e radicale trasformazione.

Questo fervore critico si inseriva in un più vasto movimento culturale e politico che metteva in discussione la natura intrinsecamente autoritaria e selettiva delle istituzioni totali⁴, svelando il loro ruolo quali dispositivi per la riproduzione del potere⁵. La scuola di massa, in particolare, fu denunciata come agente di alienazione e spersonalizz-

² Giova ricordare che Lombardo Radice fu direttore responsabile, dal 1955 al 1982, di "Riforma della scuola" rivista che ebbe un ruolo cruciale nel dibattito sull'inserimento degli alunni con disabilità nelle scuole comuni e sull'abolizione delle classi differenziali.

³ Legge n. 1859 del 31 dicembre 1962, Istituzione e ordinamento della scuola media statale.

⁴ «Un'istituzione totale può essere definita come il luogo di resistenza e di lavoro di gruppi di persone che – tagliate fuori dalla società per un considerevole periodo di tempo – si trovano a dividere una situazione comune, trascorrendo parte della loro vita in un regime chiuso e formalmente amministrato», E. Goffman *Asylums, Le istituzioni totali. Introduzione di Franco e Franca Basaglia*, Einaudi, Torino 1968, p.29.

⁵ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

zazione⁶. Intellettuali, sindacati, organizzazioni politiche, movimenti e associazioni puntarono il dito contro il classismo del sistema educativo, accusato di favorire i ceti dirigenti e di operare una selezione che marginalizzava i più fragili.

La già citata riforma del 1962 che aveva unificato la scuola media, rendendo effettiva l'obbligatorietà dell'istruzione fino ai quattordici anni, non fu sufficiente a democratizzare il sistema. Anche dopo la riforma, che unificò i percorsi della secondaria, la scuola rimase in larga parte un'istituzione selettiva. L'elevato tasso di analfabetismo, una popolazione scolastica spesso dialettologa e culturalmente deprivata, e l'assenza di mezzi idonei come il tempo pieno o il doposcuola rendevano la scuola, ancora troppo ancorata a modelli educativi autoritari, incapace di contrastare efficacemente il fenomeno della dispersione scolastica e di rispondere ai fabbisogni educativi della popolazione, specie delle frange più fragili. Un ruolo determinante nella critica al modello selettivo fu svolto da Don Lorenzo Milani. Con la sua "Lettera a una professoressa", redatta per i ragazzi della Scuola di Barbiana, egli denunciò con veemenza i meccanismi di esclusione della scuola pubblica, descrivendola come un'istituzione che «cura i sani e respinge i malati»⁷ e che, in questo modo, mancava al suo ruolo costituzionale di promotrice di uguaglianza.

Parallelamente, la critica alle istituzioni totali trovò la sua massima espressione nell'opera dello psichiatra Franco Basaglia. Operando presso l'ospedale psichiatrico di Gorizia, Basaglia sviluppò una profonda comprensione dell'irredimibilità dell'istituzione manicomiale. Il manicomio, come luogo di reclusione e annullamento della soggettività in favore delle sole istanze di controllo sociale, rendeva impossibile ogni possibilità di cura, dal momento che l'istituzionalizzazione costituiva di per sé una patologia. La sua battaglia per la chiusura dei manicomi si tradusse in una pluriennale sperimentazione del modello open door, in cui le barriere fisiche e relazionali del manicomio ve-

⁶ I. Illich, *Descolarizzare la società*. Per una alternativa all'istituzione scolastica, Mondadori, Milano, 1972.

⁷ Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1990, p.20.

nivano abbattute⁸. Questo radicale attacco al modello segregativo si estese inevitabilmente alle scuole speciali per alunni con disabilità, strutture che in molti casi erano del tutto assimilabili a dei manicomi e che furono al centro di scandali denunciati da giornalisti e intellettuali dell'epoca⁹.

Crisi del Modello Scolastico Segregativo

Fino alla fine degli anni Sessanta, l'istruzione di bambini e ragazzi con disabilità era integralmente affidata a percorsi separati¹⁰. Storicamente, le prime scuole speciali erano sorte all'inizio del XIX secolo e accoglievano ciechi e sordi. Nella prima metà del Novecento, il sistema fu poi formalizzato e ampliato con la creazione di scuole per bambini con disabilità cognitive e con l'introduzione delle classi differenziali che potevano essere previste per gli alunni di cui si sospettava un'anormalità psichica¹¹; tali classi, inizialmente previste per la sola scuola elementare, furono successivamente estese alla scuola media e integrate da classi di aggiornamento, previste per le sole classi prima e terza per favorire il recupero dei così detti "tardivi".

Nell'arco di un decennio, il numero di alunni inseriti in queste classi, nella scuola statale, crebbe in maniera netta, passando dalle 13.768 unità del 1961 alle 60.670 del 1970¹². Questa crescita massiva svelò la funzione distorta e selettiva del sistema. Ben presto divenne evidente la stretta correlazione tra l'identificazione degli alunni come "anor-

⁸ F. Basaglia, *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Einaudi, Torino 1970.

⁹ Si veda a questo proposito la vicenda dell'istituto Villa Azzurra di Grugliasco (TO), descritta in: A. Gaino, *Il manicomio dei bambini – Storie di istituzionalizzazione*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2017.

¹⁰ Per una disamina della storia della pedagogia speciale si veda F. Bocci; *Una mirabile avventura. Storia dell'educazione dei disabili da Jean Itard a Giovanni Bollea*, Le Lettere, Milano, 2011.

¹¹ Regio Decreto del 26 aprile 1928, n. 1297, *Regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare*.

¹² Dati ISTAT riportati in: Senato della Repubblica, VI legislatura, Disegno di legge n.1549, *Norme per la prevenzione, la cura e la riabilitazione delle minorazioni fisiche, psichiche e sensoriali dei soggetti handicappati in età evolutiva*.

mali" e il loro status socioeconomico. Nelle grandi città industriali del Nord, in particolare, le classi differenziali si popolarono in larga parte di figli di immigrati interni provenienti da famiglie svantaggiate, spesso dialettofoni, che la scuola italiana, pur divenuta di massa, non riusciva ad accogliere¹³. Studi dell'epoca evidenziarono che i bambini diagnosticati come "subnormali mentali" provenivano in altissima percentuale da contesti familiari di manovali, braccianti agricoli o sottoproletari.

«Un paese di deficienti?», un intervento del neuropsichiatra infantile Michele Zappella dall'eloquente titolo, si interroga su questa epidemia diagnostica¹⁴. Anche lo psichiatra Luigi Cancrini denuncia esplicitamente il ruolo di selezione su base classista e disciplinare dell'educazione segregata, sostenendo che i bambini esclusi erano spesso i capri espiatori di conflitti che nulla avevano a che vedere con le loro caratteristiche personali, ma che riflettevano le condizioni dei sistemi familiari, culturali e socioeconomici in cui vivevano¹⁵. In questo clima, l'educatore Bruno Ciari arrivò ad affermare che il problema del disadattamento riguardava non gli alunni etichettati come tali, ma l'istituzione stessa, nella sua rigidità e nella sua incapacità di rinnovarsi per rispondere ai bisogni delle masse¹⁶.

Contemporaneamente, la crisi del modello fu alimentata, nel clima delle contestazioni studentesche, dalle prime azioni di protesta degli stessi soggetti segregati, come l'occupazione dell'Istituto Chiossone da parte degli studenti ciechi nel 1971, che rivendicavano il diritto all'inclusione e alla partecipazione¹⁷. Fu in questa fase che emerse la consapevolezza, in pedagogisti e neuropsichiatri infantili d'avanguardia, che la socializzazione fosse indispensabile per l'apprendimento e il recupero. Un precursore fu Adriano Milani Comparetti, fratello di don Lorenzo, che, pur avendo aperto a Firenze un centro riabilitativo innovativo basato sull'educazione attiva, giunse alla radicale conclu-

¹³ G. De Michele, *Un'inguaribile incapacità di reazione al nuovo ambiente di vita: bambini meridionali al Nord e classi differenziali negli anni '50 e '60*, «Rivista sperimentale di freniatria», 3/2010, pp. 1000-1012.

¹⁴ M. Zappella, *Un Paese di deficienti?* «Riforma della Scuola», 12/1969, pp.21-23.

¹⁵ L. Cancrini, *Bambini diversi a scuola*, Boringhieri, Torino 1974.

¹⁶ B. Ciari, *La grande disadattata*, Editori Riuniti, Roma 1972.

¹⁷ M. Lanfranco, S. Neonato, *Lotte da orbi: 1971, una rivolta*, Erga, Genova 1996.

sione che l'isolamento sociale e la segregazione fossero, di per sé, un handicap, un fattore che trasformava una persona con un handicap in un "handicappato"¹⁸. Per questo, egli promosse la chiusura del centro e l'inserimento degli ex ospiti nelle scuole comuni, con l'ausilio di educatori e insegnanti a lui vicini.

Grazie alla pressione esercitata da queste iniziative pionieristiche, dalle associazioni di familiari¹⁹, quali l'Anfas²⁰ e l'Aias²¹, dagli insegnanti e dalle loro organizzazioni sindacali o associative, dalle forze progressiste, si diffusero in modo disomogeneo, ma rapido, le prime esperienze di inserimento degli alunni con disabilità nelle classi ordinarie.

L'inserimento selvaggio e la commissione Falcucci

Queste pionieristiche sperimentazioni, sebbene piene di limiti e difficoltà dovuti all'impreparazione della scuola e alla mancanza di risorse umane e materiali, possono a posteriori essere riconosciute come una transizione necessaria, una fuga in avanti che obbligò le istituzioni a intervenire. Un primo, seppur parziale, riconoscimento normativo, vi era stato con la legge 118/1971²², con la quale, in accordo con i principi costituzionali, si stabiliva che l'istruzione dell'obbligo degli alunni in situazioni di handicap deve avvenire nelle classi normali della scuola pubblica, salvo i casi in cui i soggetti siano affetti da gravi deficienze intellettive o da menomazioni fisiche di tale gravità da impedire o rendere difficoltoso l'apprendimento o l'inserimento nelle predette classi normali. Per favorire tale inserimento si prevedeva inoltre che agli alunni con disabilità venissero assicurati il trasporto, l'accesso agli edifici scolastici, mediante l'abbattimento delle bar-

¹⁸ S. Besio, M.G. Chinato, *L'avventura educativa di Adriano Milani Comparetti: storia di un protagonista dell'integrazione dei disabili di Italia*, Edizioni e/o, Roma 1996.

¹⁹ E. Alimena, *Lotta per l'inclusione, il movimento delle persone con disabilità motorie negli anni Settanta*, Erickson, Trento 2021.

²⁰ Nata nel 1958 come Associazione Nazionale Famiglie di Fanciulli Minorati Psicichi, viene successivamente rinominata Anfas (Associazione Nazionale Famiglie di Fanciulli e Adulti Subnormali).

²¹ Associazione italiana assistenza spastici, fondata nel 1954.

²² Legge del 30 marzo 1971, n. 118 *Conversione in legge del decreto-legge 30 gennaio 1971, n. 5, e nuove norme in favore dei mutilati ed invalidi civili*.

riere architettoniche e l'assistenza durante gli orari scolastici degli alunni più gravi. Tale inserimento costituiva solo una parziale applicazione del principio costituzionale di eguaglianza, che era esercitato dagli alunni in questione solo nel suo aspetto formale.

Permanevano molti e gravi problemi, primo tra tutti l'impreparazione degli insegnanti che si trovavano a dover fronteggiare situazioni per loro del tutto inedite e di difficile gestione²³.

La situazione che si era venuta a creare nei primi anni Settanta vedeva un crescente numero di alunni con disabilità presenti nelle classi comuni in assenza di specifiche forme didattiche e organizzative che potessero realizzare su un piano sostanziale una reale inclusione, mettendo i decisori politici nella condizione di dover provvedere alla messa a punto di un più organico intervento legislativo finalizzato a garantire il diritto allo studio di questi soggetti.

È in questo contesto che la senatrice Franca Falcucci, sottosegretaria all'istruzione, su incarico del ministro Malfatti convocò nel 1974 una commissione di esperti, chiamati a indagare la questione dell'inserimento degli "handicappati a scuola". La commissione, da lei presieduta, produsse il fondamentale "Documento Falcucci" del 1975, da cui discese la Legge 517/1977, che portò all'abolizione delle classi differenziali e al riconoscimento del diritto di bambini e ragazzi, con disabilità, anche grave, in età di obbligo scolastico, di frequentare le classi comuni delle scuole pubbliche.

Due giganti della cura dell'infanzia

Se i documenti ufficiali sui singoli componenti della commissione Falcucci sono scarsi, si ha comunque notizia della presenza di due pionieri dell'approccio integrato psico-medico-pedagogico, Giovanni Bollea²⁴ e Adriano Ossicini²⁵, ricordati rispettivamente come tra i

²³ R. Ciambrone, *Evoluzione dell'inclusione scolastica in Italia e in Europa a 40 anni dalla legge 517*, «L'integrazione Scolastica e sociale», 4/ 2017, pp. 390-402.

²⁴ F. Falcucci, *Così aprimmo la scuola a tutti*, «Vita», 3 marzo 2007, reperibile all'indirizzo www.vita.it/franca-falcucci-cosi-aprimmo-la-scuola-a-tutti.

²⁵ Intervista dell'autrice e di Taeko Futami a Luigi Cancrini del 12/09/2025.

padri fondatori italiani delle discipline della neuropsichiatria infantile e della psicologia. Per comprendere l'apporto di Ossicini e Bollea ai lavori della commissione e ai suoi esiti legislativi occorre ripercorrere, seppure in modo sommario, la biografia di questi due grandi protagonisti dello studio e della cura di quella che veniva definita "infanzia anormale", comprendendo con questo termine un'ampia gamma di condizioni psicofisiche o di devianza.

Giovanni Bollea nasce nel 1913 a Cigliano, in provincia di Vercelli, da genitori di modeste condizioni. Laureatosi in medicina a Torino nel 1938, sposa nello stesso anno Renata Jesi, appartenente a una colta e raffinata famiglia ebraica, grazie alla quale entra in contatto con artisti e intellettuali. Interessato alla psichiatria, conosciuta frequentando le lezioni di Ernesto Lugaro, si specializza presso la Clinica delle Malattie Nervose e Mentali della Sapienza, sotto la guida di Ugo Cerletti²⁶, che ricorderà sempre come un mentore e un maestro. Bollea si mostra da subito insofferente verso il riduzionismo biologista della psichiatria e più incline a una prospettiva della cura della malattia mentale che coniughi agli aspetti organici quelli psichici, rivolgendo il suo interesse alla psicologia e alla psicoanalisi attraverso lo studio dei lavori di Freud e di Jung, autore che viene pubblicato per la prima volta in Italia con una sua traduzione, scritta a due mani con Arrigo Vita²⁷. La sua carriera subisce una battuta di arresto nel 1941, quando viene arruolato come tenente medico. Il periodo bellico è per Bollea particolarmente travagliato poiché la moglie e i suoi familiari, saranno costretti a fuggire e a nascondersi, con il suo fattivo aiuto, a causa delle leggi razziali. La fine del conflitto rappresenta un punto di svolta del suo percorso professionale. Nel 1946, su invito del Ministero dell'Assistenza Post-bellica²⁸, si reca infatti a Losanna per seguire un corso

²⁶ Ugo Cerletti (1877-1963) è ricordato per essere stato il primo a studiare e ad applicare, nel 1938, la terapia elettroconvulsiva per la cura della schizofrenia e della psicosi maniaco-depressiva.

²⁷ C.G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino 1943.

²⁸ Istituito con un decreto nel giugno 1945, il Ministero dell'assistenza postbellica assorbì le funzioni di diversi enti, inclusi i commissariati per i prigionieri di guerra, i profughi e i reduci. Il suo obiettivo primario era fornire supporto morale e materiale a un'ampia categoria di persone colpite dalla guerra, come interna-

multidisciplinare sui traumi da guerra in età evolutiva²⁹. Durante questo soggiorno, dove ha l'opportunità e di seguire le lezioni di Piaget e di altre figure di spicco della pedagogia e della psichiatria infantile, viene a conoscenza delle teorie e delle pratiche internazionali (il lavoro di équipe, la commistione tra psicologia genetica e psicodinamica) in materia di presa in carico del disagio infantile e adolescenziale³⁰, maturando la sua vocazione al lavoro di cura rivolto all'età evolutiva già presente, in nuce, quando da bambino aveva avuto modo di visitare i piccoli ricoverati del Cottolengo di Torino³¹.

Nel 1947, con Adriano Ossicini, e sotto l'egida dell'Onmi³² (Opera Nazionale Maternità e Infanzia) apre a Roma il Centro Medico-Psico-Pedagogico³³, istituzione di cui parleremo nel prossimo paragrafo in modo più approfondito; nel 1953 riattiva "Infanzia Anormale" (fondata nel 1906 e sospesa sotto il fascismo), assumendone poi la direzione³⁴. L'operato di Bollea tra la fine del conflitto mondiale e per tutti gli anni Cinquanta si contraddistingue per gli ideali progressisti e per le istanze umanitarie, dove il lavoro sulla salute mentale dei più piccoli e sulla democratizzazione delle strutture sanitarie si inseriscono nel più ampio quadro di un rinnovamento sociale ispirato a valori di pace e giustizia³⁵. Il suo nome è ricordato principalmente per aver

ti, rimpatriati, profughi, sfollati, e partigiani smobilitati. Fu poi soppresso nel febbraio 1947.

²⁹ Le Sepeg (Semaines internationales d'études pour l'enfance victime de la guerre) erano degli incontri periodici, organizzati dal 1945 al 1951 per rispondere a problematiche come le psicopatologie o i comportamenti devianti di bambini e adolescenti.

³⁰ M. Fiorani, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Enciclopedia Treccani, Roma 2013.

³¹ A. Goussot, *Giovanni Bollea: un umanista della neuropsichiatria*; «Educazione Democratica» 1/2011, pp.319-329.

³² L'Onmi è stata istituita dalla legge del 10 dicembre 1925, "Protezione e assistenza della maternità e dell'infanzia" su modello di analoghe istituzioni europee ed extra europee per il contrasto della mortalità infantile, la tutela dell'infanzia e la "modernizzazione" della maternità, in funzione delle politiche demografiche del fascismo

³³ A. Ossicini, *La rivoluzione della psicologia*, Borla, Roma 2002, pp. 140-150.

³⁴ La rivista diverrà "Neuropsichiatria Infantile" nel 1969 e "Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza" tra il 1984 e il 1995.

³⁵ M. Fiorani, *Giovanni Bollea (1913-2011). Per una storia della neuropsichiatria infantile in Italia*, «Medicina & Storia», 11/2011, pp. 251-276.

istituito nel 1965 il primo corso italiano di neuropsichiatria infantile, un campo di studio programmaticamente interdisciplinare, a metà tra le discipline mediche (psichiatria, neurologia, pediatria) e quelle psicologiche, con forti componenti pedagogiche e psicosociali, e per aver fondato, nel 1967 il primo istituto di questa specialità nel quartiere San Lorenzo di Roma, in un luogo simbolico, in via dei Sabelli, dove un tempo sorgeva un orfanatrofio duramente colpito dai bombardamenti americani del luglio del 1943³⁶. L'istituto era stato concepito non come un tradizionale spazio di ricovero e cura ma come un luogo che potesse rispondere, grazie a un approccio multidisciplinare, alle molteplici esigenze di bambini e adolescenti³⁷ e il cui punto di forza era nell'offerta di servizi diurni che evitavano ai giovani pazienti il trauma del ricovero e del conseguente allontanamento dalla famiglia. Bollea fu anche un formidabile e prolifico divulgatore che nei suoi contributi evidenziò la centralità della famiglia nello sviluppo infantile e portò alla conoscenza di un pubblico allargato gli studi sulla psicologia infantile di autori internazionali come Bowlby e Winnicott.

Di formazione cattolica, Ossicini, figlio dell'antifascista Cesare, dirigente del Partito Popolare e figura di spicco dell'Azione Cattolica, era stato un partigiano che aveva aderito alla resistenza romana portando un importante contributo sia come combattente (aveva partecipato alla battaglia di Porta San Paolo) che come intellettuale. Il suo nome è associato ad atti di eroismo, il più famoso dei quali è legato all'episodio avvenuto nel 1943, durante il suo internato come specializzando di medicina presso l'ospedale Fatebenefratelli dell'Isola Tiberina³⁸. Qui, con il primario Giovanni Borromeo, anch'esso antifascista, e il collega Vittorio Emanuele Sacerdoti, era riuscito nell'impresa di salvare centinaia di ebrei dai rastrellamenti nazisti, nascondendoli in un reparto riservato a pazienti affetti da un pericolosissimo quanto fantomatico virus, il morbo di K. (dal nome del feldmaresciallo Kes-

³⁶ MIC, Ministero Italiano della Cultura, Censimento delle architetture italiane dal 1945 ad oggi. Reparto degenze dell'Istituto di Neuropsichiatria infantile. <https://censimentoarchitetturecontemporanee.cultura.gov.it/scheda-opera?id=3348>

³⁷ M. Fiorani, *Giovanni Bollea (1913-2011). Per una storia della neuropsichiatria infantile in Italia*, cit.

³⁸ A. Ossicini, *Un'isola sul Tevere. Il fascismo al di là del ponte*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 219-254.

serling³⁹). In virtù della paventata letalità e contagiosità di questa malattia, il coraggioso manipolo di medici, coadiuvato dalla complicità del personale ospedaliero, era riuscito a spaventare gli uomini delle SS (che scapparono “come conigli”⁴⁰) nel corso di un blitz presso il nosocomio, nei cui sotterranei, peraltro, era ospitata una radio clandestina che veniva usata da un gruppo di antifascisti per mettersi in contatto con esponenti della resistenza e con gli alleati. Pur medico, Ossicini difese l’indipendenza della psicologia, promuovendone lo statuto autonomo. Il suo impegno istituzionale portò all’avvio del primo corso di laurea alla Sapienza (1971) e al riconoscimento legale della professione di psicologo con la Legge 56/1989⁴¹.

Politicamente attivo sin da giovanissimo, ricoprì la carica di senatore per ben sette legislature, tra il 1968 e il 2001, prima nel gruppo parlamentare “Sinistra Indipendente” (dal 1968 al 1992) e successivamente in quello di “Rinnovamento Italiano” di Lamberto Dini (dal 1996 al 2001), partecipando a numerose commissioni parlamentari.

La posizione di Bollea e Ossicini in merito alla questione dell’inclusione scolastica

Molti erano i punti di contatto tra Bollea e Ossicini. Entrambi erano politicamente vicini al partito comunista: Bollea aveva militato nel Pci per poi restituire la tessera nel 1956, a seguito dell’invasione dell’Ungheria⁴², ma vi era rimasto sempre legato tanto da essere considerato lo psichiatra di riferimento del partito⁴³; Ossicini, “cattocomunista” per antonomasia⁴⁴, fin dai tempi della resistenza, aveva lavorato a un

³⁹ La Stampa, 21/06/2016, Intervista a Adriano Ossicini.

⁴⁰ Shoah Foundation Institute, 15 maggio 1998, Intervista a Vittorio Emanuele Sacerdoti (Oral History. VHA Codice Intervista: 41839).

⁴¹ Legge del 18 febbraio 1989, n. 56, Ordinamento della professione di psicologo

⁴² F. Calamoneri, *Storia della neuropsichiatria infantile in Italia e nel mondo*, in A.M. Persico (a cura di), *Manuale di Neuropsichiatria Infantile e dell’Adolescenza*, Società Editrice Universo, Roma, 2018, p. 9.

⁴³ M. Fiorani, *Giovanni Bollea*, «Dizionario Biografico degli Italiani», Enciclopedia Treccani, Roma 2013.

⁴⁴ Ossicini, A. (1999) Un’isola sul Tevere. Il fascismo al di là del ponte, op. cit.

progetto politico che unisse i valori cristiani a quelli del socialismo⁴⁵ e aveva per lungo tempo legato il suo impegno istituzionale al Pci dal quale era stato più volte candidato come indipendente. Tutta la loro carriera era stata dedicata alla cura di bambini e ragazzi con disabilità, difficoltà psichiche, problemi di devianza o di disadattamento scolastico e avevano formato su questi temi generazioni di studenti, l'uno dalla cattedra di neuropsichiatria infantile, l'altro presso la facoltà di psicologia dell'università La Sapienza⁴⁶.

Affini erano anche per il percorso formativo e per i loro riferimenti culturali, in particolare la psicoanalisi e la psicologia psicomotricità, specialmente per quanto riguarda gli studi sull'attaccamento infantile e sui precoci rapporti madre-figlio e per la loro attenzione ai contesti in cui il disagio si inserisce, in primis quelli familiari, aderendo a una visione che intendeva programmaticamente superare l'approccio organico della medicina tradizionale.

Bollea, come Ossicini, era critico verso l'istituzionalizzazione, soprattutto se a carattere manicomiale. Era questo, del resto, l'orientamento tenuto sin dalla loro fondazione dai centri medico psico pedagogici:

Un caposaldo dell'azione dei CMPP è la lotta contro le strutture di ricovero. La drammatica tendenza a ricoverare soggetti normali e patologici va decisamente combattuta. È documentato, e la nostra documentazione in questo senso è pesantissima, che con il ricovero i normali diventano patologici e i patologici quasi mai vengono recuperati⁴⁷.

Ricordiamo a questo proposito che i manicomi accoglievano, fino agli anni Settanta, anche minori orfani o con disabilità cognitive, come ampiamente riportato dalla letteratura⁴⁸. Ossicini aveva assunto una

⁴⁵ Nel 1939, Adriano Ossicini, con Franco Rodano, fonda il Partito della Sinistra Cristiana, incentrato su una commistione tra valori cattolici e marxismo. Nel 1945, il partito confluisce nel Partito Comunista Italiano. Cfr. A. Ossicini, *La Resistenza dei cattolici al fascismo*, in Ricerche per la storia religiosa di Roma. Chiesa e fascismo a Roma negli anni Trenta, 13, Edizioni di Letteratura e Storia, Roma 2015, pp. 79-96.

⁴⁶ M. Casagrande, *Nascita e sviluppo dei Corsi di Laurea in Psicologia alla Sapienza*, Sapienza Università Editrice, Roma 2021, p. 15.

⁴⁷ A. Ossicini, *Gli esclusi e noi*, Edizioni Armando, Roma 1973, pp. 74.

⁴⁸ S. Lentini, *Bambini in manicomio*, Roma (1975) *l'inchiesta-denuncia di psichiatria democratica*, «Quaderni di intercultura» 1/2022, pp. 116-128.

posizione antipsichiatrica ante litteram quando, nel 1944⁴⁹, ancor prima della fine della guerra, aveva denunciato alla Deputazione Provinciale di Roma⁵⁰ le condizioni inumane in cui vivevano i bambini ricoverati presso il manicomio romano di Santa Maria della Pietà, evidenziando come l'internamento dei minori, aberrante in sé, spesso non fosse associato alla presenza di condizioni psicopatologiche quanto a condizioni di fragilità economica ed emarginazione sociale. L'appello di Ossicini è nettissimo, nessun bambino deve essere ricoverato in un'istituzione manicomiale:

Cari colleghi, non crediate che io voglia, e non ce ne sarebbe ragione, fare qui della demagogia, ma il pensiero corre direttamente ai lager, ai campi di concentramento, a quelle cose che noi non ci siamo lasciati ancora alle spalle. Questi bambini pesano tutti sulla nostra coscienza, e non potremo più dire che non sapevamo⁵¹.

Come già detto, ad accomunare questi due personaggi era stata l'esperienza fondativa maturata presso il comune lavoro presso il centro medico-psico-pedagogico fondato a Roma nel 1947, e la successiva diffusione di questi centri sul territorio italiano, in modo particolare nel centro-nord. Questi istituti avevano un ruolo centrale nella formazione delle classi differenziali. La selezione degli alunni da destinare a queste classi avveniva infatti in tre fasi. Dapprima gli insegnanti, durante i primi mesi di scuola, erano chiamati a osservare il rendimento scolastico e il comportamento degli alunni. Gli individui ritenuti tardi, svogliati o "caratteriali" ma considerati recuperabili, venivano segnalati alla direzione scolastica che a sua volta si rivolgeva ai centri per una valutazione, sulla base della quale veniva deciso se lasciarli nelle classi di appartenenza o se spostarli in classi differenziali.

Il movimento antipsichiatrico, i sindacati, l'associazionismo, ma anche comitati spontanei di militanti di sinistra e dei cattolici di base, avevano duramente criticato i centri medico-psico-pedagogici e l'o-

⁴⁹ A. Ossicini; *Gli esclusi e noi*, Armando, Roma 1973, p.20.

⁵⁰ Organo della Provincia di Roma, era composto da quattordici membri (dieci effettivi, quattro supplenti) eletti in seno al Consiglio e presieduto dal presidente della provincia.

⁵¹ A. Ossicini; *Gli esclusi e noi*, cit., p. 21.

ra nazionale maternità e infanzia, che attraverso il *dépistage*⁵² moltiplicavano le dinamiche di esclusione dei soggetti più fragili⁵³. In merito alle classi differenziali, la posizione di entrambi convergeva fino alla metà degli anni Sessanta; esse erano infatti ritenute un presidio essenziale per la prevenzione del disagio scolastico e sociale e per la messa in campo di un intervento psico-educativo.

Il loro orientamento muterà⁵⁴ tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, un'epoca che rappresenta un crinale per l'inclusione scolastica così come per molti cambiamenti tesi a democratizzare la società italiana e a smantellare istituzioni ritenute autoritarie ed obsolete.

La traiettoria che li portò a rivedere le proprie opinioni avvenne tuttavia in tempi diversi, seppure vicini. Come ricordato da Massimo Ammaniti⁵⁵, specializzando presso l'Istituto di Neuropsichiatria Infantile di Roma sul finire degli anni Sessanta, che con un gruppo di colleghi si era avvicinato alle idee di Franco Basaglia, Bollea si mostrò sulle prime più riluttante del vecchio collega nel disconoscere la pratica dell'inserimento nelle classi differenziali e delle connesse strategie di selezione, che lui stesso, con l'ausilio dei suoi collaboratori, aveva messo a punto in quasi venti anni di attività clinica e accademica, motivo per il quale i rapporti tra lui e Ammaniti si interruppero e quest'ultimo, su consiglio di Ossicini, iniziò a collaborare con la psicologa Alessandra Ginzburg presso una scuola materna di Trastevere, a Roma, che aveva avviato una pionieristica sperimentazione di integrazione di bambini con disabilità nelle classi comuni. A distanza di cinquanta anni, Ammaniti ricorda così l'ultimo periodo trascorso in via dei Sabelli:

⁵² Con il termine *dépistage* si intendono l'insieme di strategie finalizzate alla rilevazione precoce dei casi di disadattamento scolastico.

⁵³ Cfr. Gruppo Borghetto, *Prenestino 90. Un mondo differenziale*, Guaraldi Editore, Rimini 1972.

⁵⁴ C. Martinelli, *Da "conquista sociale" a "selezione innaturale": le illusioni perdute delle classi differenziali nella scuola media (1962-1971)*, «Italia contemporanea», 3/2017, pp. 148-170.

⁵⁵ M. Ammaniti, *Passoscuro. I miei anni tra i bambini del Padiglione 8*, Bompiani, Milano 2022, p. 60.

L'atmosfera [...] era divenuta incandescente. Proponevamo di realizzare un'assistenza alternativa che [...] desse la possibilità ai bambini di frequentare le scuole normali [...]. Preparammo un documento da sottoporre all'assemblea d'istituto, ma ci fu uno scontro acceso con il direttore, che non volle accettare il nostro programma, accusandoci di essere degli utopisti. Si creò allora una vera spaccatura [...]. Eravamo arrivati al capolinea, non c'erano più margini di mediazione tra noi e il direttore.

Ammaniti attribuisce queste resistenze alla formazione di Bollea, ancora troppo radicato, a suo avviso, a un approccio neurobiologico e a una visione che privilegiava l'atto riabilitativo all'inclusione su un piano educativo e sociale, in continuità con quelli che considerava i suoi maestri, ovvero Sante De Sanctis e Giuseppe Montesano pur riconoscendo che le posizioni sue e dei colleghi a lui vicini erano influenzate dal clima incandescente della contestazione studentesca e da un radicalismo che li portava a rifiutare ogni mediazione.

Ossicini non si limitò a interessarsi attivamente di queste prime esperienze di inclusione scolastica, ma diresse, a partire dall'anno scolastico 1969/1970, una ricerca sulle classi differenziali voluta dal Ministero della Pubblica Istruzione e condotta su un campione di circa 4000 alunni di diversi quartieri di Roma⁵⁶. La sperimentazione sarebbe dovuta durare cinque anni ma fu interrotta dopo il primo triennio in quanto Ossicini, insieme ai suoi collaboratori, riconobbe che queste classi erano inefficaci e teoricamente sbagliate dal momento che gli strumenti utilizzati (in primis le batterie di test che valutavano il quoziente intellettivo) erano di dubbia validità e che gli insegnanti tendevano a segnalare alunni con fragilità di tipo familiare e socio-economico; le intenzioni del legislatore, che vedeva le classi differenziali e di aggiornamento come dispositivi in grado di recuperare lo svantaggio scolastico, risultavano inoltre del tutto disattese: chi veniva assegnato a queste classi molto raramente riusciva a rientrare in un percorso formativo ordinario, dovendo di fatto accontentarsi di un iter di studio di second'ordine⁵⁷. Nel 1972 Ossicini, allora senatore, presenta una proposta di legge dal titolo "Assistenza medico-psico-pedagogica dei

⁵⁶ A. Ossicini; *Gli esclusi e noi*, cit., p.180.

⁵⁷ C. Martinelli; *Da "conquista sociale" a "selezione innaturale": le illusioni perdute delle classi differenziali nella scuola media (1962-1971)*, op. cit.

soggetti in età evolutiva e prevenzione dei disturbi neuro-psicologici” in cui si chiede un’organizzazione territoriale capillare dei centri medico-psico-pedagogici per la promozione della salute mentale in età evolutiva e l’abolizione delle classi differenziali⁵⁸.

Anche Giovanni Bollea partecipò alle sperimentazioni sulle classi differenziali, giungendo a conclusioni simili a quelle del collega, e arrivando a criticare questa prassi, prendendone le distanze.

Sono tra coloro che [...] hanno difeso la sperimentazione della classe differenziale nella scuola media, quando era un problema ancora non del tutto chiaro. Oggi attraverso una critica più severa e con dati più sicuri devo dire che il mio pensiero è andato decisamente oltre. L’esperimento delle classi differenziali è stato fatto da sei gruppi di lavoro in cinque città [...]. Per quanto ci riguarda dovevamo chiarire a noi stessi quali bambini dovevano essere inviati in queste classi. Il concetto di recuperabilità intellettiva [...], è difficilissimo da stabilire, ma soprattutto è difficile da stabilire cos’è la recuperabilità intellettiva a livello della scuola media. Il mio intervento, dunque, è una specie di autocritica, dato che faccio parte di uno dei sei gruppi che hanno sperimentato criticamente questa disposizione di legge. Ma è una critica che, come ho già detto, è avvalorata da una esperienza di vari anni, anche se queste esperienze erano partite da ipotesi non volute da molti di noi, ma accettate in via provvisoria, perché ormai stabilite dalla legge⁵⁹.

Bollea rimarca che per i ragazzi con deficit settoriali non gravi (deficit sensoriali lievi, disprassia, disfasia e tutti quelli che oggi chiameremmo “disturbi specifici dell’apprendimento”), che provocano difficoltà e ritardi nell’acquisizione delle competenze di lettura, scrittura, calcolo, si debba prevedere l’uso di strategie basate su principi scientifici e affrontate, nella scuola, da “tecnici” ovvero dall’*équipe* medico-psico-pedagogica, sia con interventi diretti sugli alunni, sia con azioni di guida dei docenti. A suo avviso, le classi differenziali potranno essere superate solo a patto che gli specialisti possano intervenire direttamente all’interno della scuola.

⁵⁸ Senato della Repubblica, Disegno di legge d’iniziativa del senatore Ossicini del 25 maggio 1972, “Assistenza medico-psico-pedagogica dei soggetti in età evolutiva e prevenzione dei disturbi neuro-psicologici”

⁵⁹ G. Bollea, *Critica alle classi differenziali nella scuola dell’obbligo*, «Neuropsichiatria Infantile» 12/1970, pp. 912-916.

Il contributo di Bollea e Ossicini all'interno della commissione Falcucci

Quando Ossicini e Bollea parteciparono alla commissione Falcucci, i tempi erano maturi per un cambiamento coraggioso che riconoscesse il carattere classista e antiscientifico della selezione scolastica e il fallimento del modello che le aveva promossa.

Le numerose sperimentazioni sull'inclusione di bambini e ragazzi con disabilità nelle classi comuni avevano dimostrato inoltre che l'istituzionalizzazione e la segregazione proprie delle scuole speciali potevano (e dovevano) essere superate, anche se la mancanza di insegnanti specializzati rendeva difficoltosa una loro abolizione. Entrambi avevano avuto modo di studiare, sperimentare e conoscere gli orientamenti più progrediti su questa materia e nessuno dei due era estraneo ai movimenti e alle lotte di rinnovamento che pervadevano l'Italia.

Nell'estate del 1975 viene pubblicata una circolare ministeriale che ha per oggetto gli "Interventi a favore degli alunni handicappati"⁶⁰, ad essa viene allegata la "relazione conclusiva della commissione concernente i problemi scolastici degli alunni handicappati", conosciuta come documento Falcucci⁶¹, un testo considerato quasi unanimemente rivoluzionario, poiché, sin dalle sue premesse, pone l'accento sulle potenzialità di tutti i soggetti in fase di apprendimento e sul dovere, da parte della scuola, di favorire lo sviluppo di queste potenzialità, rimuovendo gli ostacoli alla piena partecipazione, condizione imprescindibile per contrastare ogni forma di emarginazione.

Si ravvisano in questo documento molte delle istanze portate avanti da Ossicini e Bollea; vi è infatti compresa un'ampia sezione che evidenzia la centralità dei servizi psico medico pedagogici che, in collaborazione con la scuola e la famiglia, attraverso il lavoro di équipe, devono adoperarsi al fine di rendere effettiva l'inclusione degli alunni con disabilità. I servizi, in particolare, devono contribuire alla progettazione educativa e al supporto continuativo a ciascun alunno con disabilità per superare la logica segregativa e costruire percorsi personalizzati:

⁶⁰ Ministero della Pubblica Istruzione, Circolare Ministeriale 8 agosto 1975, n. 227.

⁶¹ Ministero della Pubblica Istruzione, *Relazione conclusiva della commissione Falcucci concernente i problemi scolastici degli alunni handicappati*, 1975, www.integrazionescolastica.it/upload/art455/documento_Falcucci_1975_2005.pdf

Il pieno sviluppo delle potenzialità di ciascun alunno esige che gli operatori scolastici abbiano un'organica visione delle dimensioni psicologiche e relazionali del fatto scolastico e degli ambienti nei quali l'alunno vive ed i fenomeni scolastici si maturano. Ciò rende necessario che l'azione dei docenti sia integrata da altri operatori che possano offrire l'apporto di specifiche competenze.

La collaborazione di detti specialisti deve realizzarsi in ordine al duplice piano di sviluppo della scuola:

promozione di una vita scolastica comune, ricca, articolata, flessibile che si proponga di educare tramite esperienze cognitive e di socializzazione qualitativamente adeguate;

risoluzione dei problemi relativi all'accoglimento nella scuola di allievi handicappati.

Condizione essenziale è che tutti gli operatori, docenti e specialisti, lavorino in équipe per l'attuazione dei fini indicati, e per tutti gli interventi ritenuti necessari onde evitare che il loro apporto si vanifichi in generiche ed unilaterali iniziative. È necessario dunque chiarire e ricercare le condizioni che, stabilendo tra operatori diversi, comuni riferimenti di linguaggio, di prospettive e di finalità rendano possibile il necessario lavoro interdisciplinare, volto alla definizione ed alla realizzazione di progetti educativi comuni [...].

Va peraltro precisato che per eventuali trattamenti specialistici la scuola deve poter utilizzare strutture esterne (centri medico-pedagogici; centri di igiene mentale; trattamenti riabilitativi, e tutti i servizi funzionanti nel distretto). [...]

Quanto alle figure degli specialisti, si ritiene di dover fare riferimento agli assistenti sociali; psicologo, pedagogista specializzato; tecnici riabilitativi e specialisti clinici adatti a seguire le dinamiche dei singoli gruppi.

La c.m. 227/1975 rappresenta una traduzione amministrativa parziale della visione culturale e progettuale della relazione: l'intervento degli specialisti è menzionato, ma non sono definite le strutture di raccordo, le funzioni dei servizi territoriali e le modalità operative dell'équipe. Successivamente, la legge 517 del 1977 prevederà che la diagnosi funzionale e l'accertamento della situazione di handicap dell'alunno siano effettuati da strutture sanitarie competenti, che devono fornire alla scuola elementi utili alla progettazione educativa, ribadendo, nuovamente, il ruolo dei servizi sociosanitari nel processo di integrazione, soprattutto nella fase valutativa e di supporto. La legge, inoltre, prevede che la scuola attui «forme di integrazione a favore degli alunni portatori di handicaps con la prestazione di insegnanti specializzati», un nodo cruciale che non era stato affrontato nelle prime sperimentazioni di inserimento e, contestualmente, con l'articolo 7, abolisce

le classi differenziali e di aggiornamento, ma non le scuole speciali, lasciando alle famiglie la libertà di scelta.

Considerazioni conclusive: l'eredità dei pionieri dell'approccio medico psico-pedagogico nel processo di inclusione scolastica

Il cammino dell'inclusione scolastica italiana sotto il profilo legislativo come in quello culturale prosegue dopo il 1977. Un ulteriore punto di snodo è rappresentato dalla legge-quadro sui diritti delle persone handicappate, la n. 104 del 1992. Con questa norma il diritto dei bambini e dei ragazzi con disabilità a esercitare il loro diritto allo studio nelle scuole comuni viene esteso dalla sola scuola dell'obbligo a tutti gli ordini scolastici e al segmento dei servizi educativi per l'infanzia, si stabilisce il principio di contitolarità della classe dei docenti di sostegno e si introduce il supporto assistenziale per l'autonomia e la comunicazione. Nel suo impianto è possibile ravvisare il contributo del metodo sviluppato nell'ambito dei centri medico psico pedagogici fondati da Bollea e Ossicini, che fu peraltro chiamato dall'allora ministro per gli affari sociali Rosa Russo Jervolino a presiedere la commissione di esperti che doveva predisporre la documentazione scientifica in vista della stesura della legge⁶².

In particolare, la 104 rafforza il raccordo tra scuola, famiglia e servizi sociosanitari, introducendo il gruppo di lavoro sull'handicap (GLH), composto da personale scolastico (insegnanti di sostegno e operatori psico-pedagogici) e dell'Azienda Sanitaria Locale, che, in collaborazione con la famiglia, è chiamato a redigere, per ciascun alunno con disabilità certificata, un Piano Educativo Personalizzato (PEI), abbracciando un'organizzazione dell'inclusione scolastica che richiama in modo evidente l'impostazione dell'équipe multidisciplinare.

Attualmente, a seguito del decreto legislativo n. 96 del 2019, la composizione del gruppo di lavoro sull'handicap (rinominato GLO, gruppo di lavoro operativo) è mutata e la responsabilità del PEI ricade sul solo personale scolastico. Anche se il ruolo dei servizi sociosanitari è

⁶² A. Ossicini, *Oltre le barriere. Insieme per sconfiggere l'handicap*, Bariletti Editore, Roma, 1991, pp.12-13.

stato ridimensionato, la nuova normativa prevede comunque la collaborazione dei professionisti che lavorano a diretto contatto con l'alunno (come psicologi, pedagogisti, educatori, professionisti della riabilitazione) e dell'unità di valutazione multidisciplinare dell'ASL, oltre che dei genitori e dell'alunno stesso, a partire dalla scuola secondaria.

Anche l'estensione del diritto alla frequenza dei bambini con disabilità presso i nidi d'infanzia e la scuola materna, inoltre, è in sintonia con i costrutti di prevenzione e di presa in carico precoce, da sempre capisaldi del pensiero di Giovanni Bollea⁶³, dal momento che consente a bambini con disabilità nella fascia di età da zero a sei anni, di poter usufruire di servizi di cura, accoglienza e socializzazione in un contesto inclusivo e con l'apporto di figure professionali qualificate.

La visione olistica dei disturbi dell'età evolutiva elaborata a partire dal dopoguerra da Bollea e Ossicini, da sempre impegnati nel promuovere il dialogo tra discipline umanistiche e scientifiche e attenti a evitare letture riduzioniste, trova una profonda analogia nell'ICF (Classificazione Internazionale del Funzionamento, della Disabilità e della Salute⁶⁴). Questo sistema di classificazione, sviluppato dall'Organizzazione Mondiale della Sanità, descrive la salute e la disabilità in una prospettiva bio-psico-sociale, concentrandosi sul funzionamento della persona in vari ambiti e considerando l'influenza dinamica dei fattori ambientali e personali. Non è un caso che il nuovo modello del Piano Educativo Individualizzato⁶⁵ (PEI) abbia adottato l'ICF come riferimento teorico, esso infatti fornisce un linguaggio comune che permette a professionisti con ruoli e professionalità diverse (docenti,

⁶³ M. Fiorani, *Giovanni Bollea (1913-2011). Per una storia della neuropsichiatria infantile in Italia*, cit., p. 263.

⁶⁴ Organizzazione Mondiale della Sanità; ICF, Classificazione Internazionale del Funzionamento, della Disabilità e della Salute, Erickson, Trento, 2002.

⁶⁵ Nella pedagogia contemporanea, accanto al termine "individualizzazione", troviamo oggi quello di "personalizzazione", utilizzato anche nel nuovo PEI. Se il primo si riferisce alla strategia volta a garantire a tutti gli studenti il raggiungimento dei medesimi traguardi fondamentali attraverso la differenziazione dei percorsi di insegnamento, il secondo denota un approccio che mira a offrire a ciascuno la possibilità di coltivare talenti e inclinazioni personali, definendo obiettivi diversi per ogni discente. Per un approfondimento di questi costrutti si veda M. Baldacci, *Personalizzazione e individualizzazione*, Erickson, Trento 2005.

educatori, terapisti, ma anche studenti e loro familiari) di confrontarsi. Tale approccio multidisciplinare facilita l'elaborazione di un piano educativo coerente e completo che tenga conto non solo delle condizioni intrinseche dell'alunno, ma anche del cruciale impatto dei fattori contestuali nella determinazione del suo funzionamento.

Il percorso che ha condotto l'Italia a sviluppare un modello di inclusione scolastica incardinato su un paradigma pedagogico e educativo capace di leggere la diversità come cifra dell'essere umano e come risorsa per la crescita e l'apprendimento è il risultato di un intenso processo di lotte sociali e di un profondo rinnovamento culturale e scientifico. Come evidenziato, figure come Giovanni Bollea e Adriano Ossicini non sono state semplici osservatrici, ma attori determinanti in questa transizione.

La loro traiettoria professionale, radicata nella prospettiva multidisciplinare dei centri medico-psico-pedagogici, li ha portati a compiere una critica radicale della pratica delle classi differenziali, che pure avevano a lungo appoggiato. Riconoscendo l'isolamento sociale e la segregazione come un handicap in sé, e non solo come una conseguenza della disabilità, contribuiscono inoltre al superamento delle scuole speciali.

Uno degli elementi cardinali trasmesso al documento Falcucci e alla legislazione successiva è l'imperativo di un lavoro di équipe. Questa metodologia ha spostato il focus dalla "cura" del deficit all'accoglienza delle potenzialità, ponendo la responsabilità dell'inclusione sul sistema nel suo complesso.

In questa prospettiva, la successiva adozione dell'ICF da parte del nuovo modello di PEI, risultato della ricerca e delle pratiche più avanzate a livello globale, rappresenta una chiara convergenza con gli assunti teorici promossi da Bollea e Ossicini. Il modello bio-psico-sociale dell'ICF, infatti, conferma la visione non riduzionista, attenta al contesto e ai fattori ambientali, che ha definito l'approccio dei due pionieri.

La loro eredità non è dunque solo una pagina di storia della neuropsichiatria infantile o della psicologia italiana, ma il costante richiamo alla necessità di un'azione sinergica e interdisciplinare per garantire che la scuola italiana rimanga, in linea con il dettato costituzionale, la scuola di tutti.

Il *logos* riconoscitivo come strumento di liberazione. Riflessione pedagogico-educativa sul Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal

Claudia Spina

This essay examines the relevance of the word in Augusto Boal's (1931-2009) "Theatrical Pedagogy of Action", realized through the Theatre of the Oppressed. The objective is to shed light on Boal's conception of *logos*, which, far from being a mere expressive tool, establishes itself as a means of ontological recognition and a vehicle for social and political liberation. To this end, several focal items are developed: the right to speak; the dialectic between language and action; the deconstruction of oppressive forms of communication and the collective construction of meaning; the process of conscientization; the "recognitive power" of theatrical *logos*. The heuristic-hermeneutic interest (investigating the conceptual nodes just mentioned) aims to show how, for Boal, the "democratization of theatre" necessarily passes through the "democratization of the word", giving voice back to the oppressed and transforming spectators into "spect-actors", active in the elaboration of meaning. By offering insights into the theoretical framework and application of Boal's theatrical methodologies, the vibrant relevance of the formative path traced by the Author emerges in relation to contemporary communication modalities and issues.

Keywords: recognitive *logos*, conscientization, liberation, "Theatrical Pedagogy of Action".

DOI: 10.82024/RSP.01/26.06

«Siamo tutti *spett-attori*: scoprendo il teatro, l'essere si scopre umano. Il teatro è questo: l'arte di vedere noi stessi, l'arte di vederci vedendo!»¹.

(A. Boal)

Premessa – Il *logos* come diritto fondamentale

Il Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal² rappresenta una delle più significative rivoluzioni teatrali del XX secolo, sia per le sue innovative

¹ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico* (tr. it.), Dino Audino Editore, Roma 2021, p. 22 (corsivo dell'Autore).

² Regista teatrale e drammaturgo brasiliano (Rio de Janeiro, 1931-2009), considerato una delle figure più innovative del teatro contemporaneo mondiale (cfr. <https://>

tecniche drammaturgiche sia per la centralità che attribuisce alla parola come strumento di emancipazione sociale e politica. Nell'ambito di questa metodologia teatrale, il *logos* non è mai elemento neutro o meramente estetico; esso diviene veicolo di riconoscimento ontologico ("vedersi vedendo"), nonché di coscientizzazione, ovvero mezzo di analisi critica della realtà ed espediente di trasformazione sociale. L'approccio di Boal, volto ad avvalorare la comunicazione verbale (numerica) e non verbale (analogica), e a modificare la situazione reale, si radica nella sua formazione marxista e nell'esperienza diretta delle dinamiche di oppressione latino-americane³. Il silenzio imposto ai ceti subalterni costituisce uno dei meccanismi più efficaci di controllo sociale e, rispetto a ciò, il teatro diventa quello spazio privilegiato per restituire la parola agli oppressi, tramutando il linguaggio da mezzo di dominazione in strumento di liberazione. D'altronde, il «"teatro" [dalla radice *theá*, "visione"] è ciò che dispiega e si apre [...]. [Già nella cultura greca, esso è] [...] un luogo dove si [disvelano] [...] i problemi fondamentali della vita umana e della vita di società»⁴.

Nella concezione boaliana, l'accesso alla parola costituisce un diritto umano fondamentale⁵, spesso negato o limitato dai meccanismi

augustoboal.com.br/o-instituto-augusto-boal/). Dopo aver conseguito il titolo di ingegnere chimico presso l'Università federale di Rio de Janeiro, nel 1952 si reca negli Stati Uniti e inizia a studiare teatro alla Columbia University (New York), per poi tornare in Brasile. Nel 2009 è nominato ambasciatore mondiale del teatro per conto dell'UNESCO, riconoscimento che fa luce sull'impatto globale della sua attività teatrale.

³ «Marx disse qualcosa del tipo: basta con la filosofia che interpreta il mondo! È necessario cambiare la realtà. Forse, avrebbe detto qualcosa di simile anche per il teatro. Abbiamo bisogno di un teatro che ci aiuti a cambiare la realtà e non solo la coscienza dello spettatore» (A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 116).

⁴ U. Galimberti, *Le disavventure della verità*, Feltrinelli, Milano 2025, p. 31.

⁵ Cfr. art. 21 della Costituzione della Repubblica italiana («Tutti hanno diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione»), che rappresenta il pilastro della libertà di espressione (correlata al diritto di essere ascoltati e di partecipare al dialogo pubblico). Di rilievo anche l'art. 3, garante della pari dignità sociale di tutti i cittadini, e l'art. 34 che, riferendosi al diritto all'istruzione, fa luce sulla necessità di conferire a ciascuno gli strumenti per prendere la parola in modo consapevole e critico. È significativo che la Costituzione non si limiti ad assicurare formalmente la libertà espressiva bensì tenti di creare le condizioni, affinché tale diritto possa essere esercitato da tutti e non solo da coloro che possiedono già i mezzi culturali per farlo.

di prevaricazione. Il Teatro dell'Oppresso nasce proprio dalla constatazione che, nella società capitalista, il *logos* è monopolizzato dalle classi dominanti, mentre gli oppressi sono condannati a una dimensione silente oppure alla ripetizione acritica dei discorsi egemoni. Boal riconosce che la sopraffazione si manifesta innanzitutto attraverso il controllo del linguaggio: colui che detiene il potere determina non solo "cosa" si può dire bensì anche "come" lo si può dire, ossia quali parole sono legittime e quali, invece, da censurare. In verità, in epoca contemporanea il *logos* appare spesso usurato, svuotato di senso, manomesso, a causa di un dominio (si pensi al potere mediatico, a un regime politico, *etc.*)⁶ esercitato con l'intento di manipolare, prevalere e trasformare alcuni significati, al fine di sostituirli abilmente con altri. Al riguardo, non sfugge uno dei passi più noti del capolavoro di Carroll: *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie*. Le riflessioni di Humpty Dumpty sembrano essere divenute oggi realtà:

Quando io mi servo di una parola", rispose con tono piuttosto sprezzante Humpty Dumpty "significa quello che pare e piace a me, né più né meno". "Il problema è" insisté Alice "se lei può dare alle parole dei significati così differenti". "Il problema è" tagliò corto Humpty Dumpty "chi è il padrone? Ecco tutto"⁷.

Nel contesto attuale, animato da una marcata problematicità del convivere democratico, il teatro, che «è conflitto, lotta, movimento, trasformazione, e non solo esibizione di stati dell'anima»⁸, può aiutare a fronteggiare/ostacolare il processo che conduce al logorio del *logos*. Esso diventa lo spazio all'interno del quale gli oppressi esperiscono la possibilità di riappropriarsi della propria voce, sperimentare forme alternative di espressione e sviluppare un linguaggio autentico, che rifletta la loro esperienza di vita. Il regista brasiliano comprende che la "demo-

⁶ Cfr. G. Carofiglio, *La nuova manomissione delle parole*, Feltrinelli, Milano 2023; A. Oliverio Ferraris, *La comunicazione manipolata. Rischi e inganni*, Armando, Roma 2024; G. Sandrini, G. Gamaleri, W. Minella, D. Centonze, P. Mazzarello (a cura di), *Comunicare il vero e il falso. La comunicazione oggi tra mondo digitale, etica e neuroscienze*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2024.

⁷ L. Carroll, *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie. Attraverso lo specchio* (tr. it.), Giunti Demetra, Firenze 2017, p. 229 (corsivo dell'Autore).

⁸ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 69.

cratizzazione della parola” non significa semplicemente far sì che tutti possano parlare; vuol dire creare le condizioni giuste, affinché ognuno riesca a implementare la propria capacità espressiva, oltrepassando le limitazioni imposte da una pseudoeducazione (*apaideusia*) oppressiva e dall’interiorizzazione dei modelli culturali dominanti⁹.

Dialettica *logos*-azione e decostruzione del linguaggio oppressivo

Uno degli aspetti più innovativi del Teatro dell’Oppresso è la concezione dialettica inerente al rapporto tra il parlare e l’agire¹⁰. Diversamente dal teatro tradizionale, dove il *logos* spesso precede e determina l’azione, nel metodo di Boal *parola* e *gesto* si sviluppano in una relazione biunivoca di costante e reciproca trasformazione (di qui l’espressione “Pedagogia teatrale d’azione”)¹¹. Tale dialettica emerge con chiarezza nel Teatro Forum¹². Qui gli spettatori diventano “spett-attori” e possono intervenire direttamente nella rappresentazione, modificando sia i dialoghi sia le azioni sceniche. In questo processo, la parola non è mai definitiva o immutabile bensì si evolve di continuo attraverso il confronto democratico e la sperimentazione collettiva. Essa stessa diviene così azione, in grado di riformulare concretamente la realtà rappresentata e, per estensione, la realtà sociale di riferimento. Il teatro è «specchio nel quale la comunità [...] [può] vedere i propri problemi riflessi, analizzare la realtà vissuta e cercare i mezzi per superare la situazione indesiderata»¹³. Boal dimostra che, quando gli oppressi riconquistano il diritto alla parola, acquisiscono

⁹ Boal ricorda: «“Le idee dominanti in una società sono le idee della classe dominante”, diceva Marx» (ivi, p. 136).

¹⁰ Sul diritto di prendere la parola e sull’inscindibile rapporto tra parola e azione, cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (tr. it.), Bompiani, Milano 1994, p. 129; C. Spina, *Ascoltare l’educazione*, Scholé, Brescia 2018, pp. 109-120.

¹¹ Cfr. A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 116.

¹² Tecnica teatrale, che abbatte la barriera tra palco e platea, e avalorizza il dialogo diretto. Cfr. ivi, pp. 39-57. In riferimento al sistema dei giochi e degli esercizi teatrali elaborato da Boal, cfr. A. Boal, *Giochi per attori e non attori. Introduzione al Teatro dell’Oppresso* (tr. it.), Dino Audino Editore, Roma 2020.

¹³ B. Santos, *Teatro dell’oppresso. Radici e ali* (tr. e cura di S. Demozzi e A. Tolomelli), Clueb, Bologna 2018, p. 64.

al contempo la capacità di agire, per determinare la palingenesi delle proprie condizioni esistenziali.

Nel Teatro dell'Oppresso la realtà non è solo mostrata per quella che è ma, cosa ancor più importante, anche per quella che potrebbe essere. È per questo che viviamo – per diventare quello per cui abbiamo il potenziale di essere. Questo elemento vitale è confinato alla creatività della platea: gli spettatori salgono sul palco sostituendo il protagonista, cercando di trovare soluzioni possibili a problemi reali¹⁴.

Va rilevato che il Teatro dell'Oppresso presta particolare attenzione all'analisi critica del linguaggio quotidiano, rivelando come le strutture linguistiche apparentemente neutre possano nascondere, in verità, meccanismi di oppressione e controllo sociale. Boal invita i partecipanti ai suoi laboratori a esaminare in maniera critica le parole che impiegano, a scoprire i significati reconditi e le implicazioni ideologiche della lingua comune. Si va, così, a concretare una necessaria decostruzione del linguaggio (soprattutto se "oppressivo"), che inerisce al lessico (giacché la parola può portare con sé carichi semantici, capaci di riflettere rapporti di potere) e alla sintassi (in quanto la struttura stessa della frase può veicolare concezioni gerarchiche della realtà). In tal modo il teatro diventa uno spazio di sperimentazione linguistica, dove è possibile inventare nuove forme espressive, in grado di rispecchiare una visione più egualitaria e democratica del mondo.

È opportuno precisare che l'analisi del linguaggio oppressivo si estende anche alle forme di comunicazione non verbale, ai silenzi significativi, alle interruzioni, ai toni di voce, che riproducono dinamiche di dominazione. Il Teatro dell'Oppresso attiva una consapevolezza dei meccanismi comunicativi, riconoscendo che la liberazione passa di necessità attraverso la trasformazione delle modalità espressive. Non più, allora, una relazione del tipo:

l'artista produce, lo spettatore consuma; l'artista parla, lo spettatore ascolta. In questo [...] [interagire] uno degli interlocutori è rimasto muto. Non era un dialogo; era un monologo, e tutti i monologhi sono oppressivi. [...] Per me, le parole "oppresso" e "spettatore" sono quasi sinonimi. Un dialo-

¹⁴ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 146.

go esige almeno due interlocutori. [...] Un dialogo comporta l'emissione e la ricezione di messaggi (verbali, visivi, tattili ecc.). Un dialogo presuppone l'intermittenza: un interlocutore è attore e l'altro è spettatore; nel momento successivo, l'attore si trasforma in spettatore e viceversa. In questo dialogo la parola "spettatore" non è oscena [...]. L'oscenità inizia quando il dialogo si trasforma in monologo, quando uno degli interlocutori si specializza nel parlare e l'altro nell'ascoltare, uno nell'emettere messaggi e l'altro nel riceverli e obbedirgli – uno si trasforma in soggetto e l'altro in oggetto. [...] Questa relazione intransitiva è sempre autoritaria, castrante, inibitoria, e deve essere distrutta in qualsiasi strato della società in cui ci si trova, in famiglia o nel partito politico, nella scuola o nella parrocchia, nel quartiere o nel teatro¹⁵.

Si ritiene che tale stralcio boaliano sia particolarmente significativo, in quanto rinvia a tematiche filosofico-educative di grande attualità, tra le quali: la reificazione, tendente a rendere *cosa* ciò che cosa non è, ovvero l'essere umano¹⁶; il rapporto Io-Esso (nota è la lezione buberiana), che ugualmente conduce a trasformare un "soggetto" in "oggetto"¹⁷; la necessaria alternanza dei ruoli del parlante e dell'ascoltatore, al fine sia di rifuggire il "duologo" (un monologo a due voci)¹⁸ e la produzione di «una catena di oppressioni che si consolida e si esercita attraverso la dicotomia oppresso-oppressore»¹⁹ sia di pervenire a un dialogare autentico.

Sulla base di quanto detto, la riflessione di Boal fa comprendere l'importanza (nell'ambito del suo metodo) della cooperazione, per giungere a una costruzione collettiva del significato: «sarebbe ridicolo pensare che solo gli oratori possono parlare! Che solo gli specialisti della parola hanno il diritto di usarla»²⁰. A differenza del teatro tradizionale, dove il senso dell'opera è di solito predeterminato dall'autore e dal regista, nel Teatro dell'Oppresso il significato emerge dal confronto democratico tra tutti i partecipanti, giungendo a riconoscere la coesistenza di due forme artistiche: l'arte "per" il popolo e l'arte

¹⁵ Ivi, pp. 134, 136-137.

¹⁶ Cfr. C. Spina, *Riconoscimento*, Scholé, Brescia 2025, pp. 97-161.

¹⁷ Cfr. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi* (tr. it.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, pp. 79, 91.

¹⁸ Cfr. A. Kaplan, *Il duologo. La vita del dialogo* (tr. it.), Morcelliana, Brescia 2021, p. 49.

¹⁹ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 137.

²⁰ Ivi, p. 139.

“del” popolo²¹. Questa dinamica si manifesta, in particolare, nelle tecniche dell’Arcobaleno del desiderio e del Teatro legislativo²², grazie alle quali gruppi di cittadini ricorrono all’opera teatrale, per elaborare collettivamente proposte politiche concrete. Il *logos* si tramuta, così, in mezzo mediante cui la comunità esperisce la possibilità di definire i propri bisogni, individuare le proprie priorità e costruire progetti alternativi per una società radicata nel bene comune. La costruzione collettiva del significato implica anche un ripensamento radicale (all’interno del tessuto sociale) del ruolo dell’artista e dell’intellettuale. In riferimento a quest’ultima figura, Boal ne rifiuta la concezione “tradizionale” (colui che “parla per” gli oppressi). All’opposto, egli propone metodologie, in grado di rendere gli oppressi capaci di far sentire la propria voce. In tutto ciò, l’artista diventa facilitatore dei processi comunicativi, nonché creatore di condizioni atte a favorire l’espressione autentica dei partecipanti.

Il *logos* come strumento di coscientizzazione e avvaloramento della bellezza

Il concetto di “coscientizzazione”, mutuato da Paulo Freire (Recife, 1921; San Paolo, 1997)²³, occupa un posto centrale nella riflessione di Boal sulla funzione della parola nel teatro. La «coscientizzazione [...] rende possibile l’inserimento dell’individuo, come soggetto, nel processo storico [...] e inserisce ogni uomo nella ricerca della sua af-

²¹ Cfr. *ivi*, p. 134.

²² Si tratta di due tecniche del Teatro degli Oppressi: l’Arcobaleno del desiderio mira a indagare ambizioni/sentimenti repressi (innanzitutto in ambito europeo, laddove [secondo Boal] l’oppressione si attesta in particolare sul piano psicologico); il Teatro legislativo esorta il pubblico a dar vita a leggi (con relative ed eventuali modifiche), al fine di trasformare le situazioni di sopraffazione messe in scena.

²³ Nel 1964 Freire è invitato a dirigere il *Programma Nazionale di Alfabetizzazione*, promosso dal Ministero della Pubblica Istruzione. Però, con l’instaurazione (nello stesso anno) della dittatura militare in Brasile, il suo metodo è considerato mezzo di coscientizzazione politico-ideologica. Pertanto, egli (in qualità di “traditore” della nazione) è arrestato, per poi esperire l’esilio (terminato nel 1979 con il ritorno a San Paolo).

fermazione»²⁴. Essa, lungi dal configurarsi quale mera acquisizione di informazioni, è intesa come processo attivo, attraverso cui il soggetto sviluppa una comprensione critica della propria condizione personale e sociale, nonché delle possibilità trasformative. Nel Teatro dell'Oppresso, «pensato come un metodo complesso e coerente»²⁵, il *logos* diventa il mezzo privilegiato di tale *iter*.

Credo che il teatro debba portare felicità e aiutarci a conoscere meglio noi stessi e il nostro tempo. [...] Il teatro è una forma di conoscenza, e deve essere anche un mezzo per trasformare la società. Il teatro ci può aiutare a costruire il futuro, piuttosto che starcene buoni ad aspettarlo²⁶.

Con il ricorrere al dialogo teatrale, i partecipanti riescono a manifestare la propria esperienza di oppressione²⁷ e, al contempo, a esaminarla criticamente, rintracciandone le cause e immaginando alternative possibili. La rappresentazione si tramuta, quindi, in un momento di ricerca collettiva, dove la parola si fa strumento di indagine e scoperta. La coscientizzazione, che avviene tramite il *logos teatrale*, presenta caratteristiche specifiche rispetto ad altri processi educativi: il teatro permette di esplorare dimensioni emotive e corporee dell'esperienza, che spesso restano escluse dall'analisi puramente razionale. La parola teatrale coinvolge la totalità della persona, favorendo forme di comprensione più profonde e durature.

²⁴ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi* (tr. it.), Edizioni Gruppo Abele, Torino 2011, p. 22.

²⁵ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 77. Il Teatro dell'Oppresso si ispira a determinati principi: «1) la trasformazione dello spettatore in protagonista dell'azione teatrale e, attraverso questa trasformazione, 2) il tentativo di modificare la società e non solo di interpretarla» (ibid.).

²⁶ A. Boal, *Giochi per attori e non attori. Introduzione al Teatro dell'Oppresso*, cit., p. 15.

²⁷ A detta di Calegari, la «distinzione tra diritti civili e politici da una parte e diritti economici e sociali dall'altra [...] è [...] una delle cause principali delle attuali ineguaglianze nella maggior parte dei Paesi occidentali [...] [con conseguente] violazione della dignità dell'uomo [e] con la presenza di povertà estreme, di oppressione, di incomprensione, di mancanza di solidarietà» (P. Calegari, *La dignità umana. Dal concetto di Pico della Mirandola alla sua oggettivazione storica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2018, p. 15).

Il teatro di Boal e la pedagogia di Freire, per strade distinte e complementari, stimolano l'oppresso a costruire la propria visione del mondo e ad avere una esperienza estetica originale ed esclusiva, affinché possa liberarsi dal dominio dell'oppressore. La Pedagogia dell'Oppresso e il Teatro dell'Oppresso condividono una profonda identità²⁸. E il teatro raggiunge il suo grado rivoluzionario più alto quando il popolo stesso lo pratica, quando smette di esserne solo d'ispirazione o di esserne il consumatore e passa a essere il suo produttore; quando comunica attraverso il teatro²⁹.

Al riguardo, va precisato che l'esperienza internazionale del Teatro dell'Oppresso dimostra sì l'universalità dei meccanismi attraverso cui la parola è impiegata come strumento di oppressione ma, al contempo, attesta anche la necessità di adattare le metodologie boaliane ai vari contesti culturali e linguistici. In verità, ogni cultura sviluppa forme specifiche di controllo linguistico e, di conseguenza, richiede strategie particolari di liberazione espressiva. L'adattamento del metodo di Boal a realtà culturali diverse arricchisce la riflessione sulla funzione della parola nel teatro sociale. Non va sottostimato che le esperienze condotte in contesti europei, nordamericani, africani e asiatici fanno luce su come l'oppressione linguistica si manifesti tramite modalità culturalmente determinate: dalla negazione delle lingue minoritarie all'imposizione di registri comunicativi estranei alle comunità locali. Questa dimensione interculturale del Teatro dell'Oppresso contribuisce a sviluppare una comprensione più articolata del rapporto tra lingua, cultura e potere, dimostrando come la lotta per la "democratizzazione della parola" sia chiamata a confrontarsi con le specificità locali, senza perdere di vista gli obiettivi universali di giustizia sociale.

Parimenti interessante è un'ulteriore consapevolezza di Boal: la liberazione mediante la parola non può limitarsi alla dimensione puramente politica; essa è chiamata a coinvolgere anche la sfera estetica ed emotiva dell'esperienza umana. Il Teatro dell'Oppresso rivolge, perciò, particolare attenzione pure alla dimensione poetica del linguaggio, riconoscendo che la palingenesi sociale passa altresì attraverso la rivoluzione delle forme espressive. Il *logos poetico*, nel teatro sociale, non è semplice ornamento/abbellimento bensì strumento di rivela-

²⁸ B. Santos, *op. cit.*, p. 67.

²⁹ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 111.

zione di verità altrimenti inenarrabili. Con la metafora, il simbolo, il ritmo e la musicalità del linguaggio, gli oppressi possono esprimere aspetti della propria esistenza, che sfuggirebbero a una comunicazione puramente referenziale. La dimensione estetica della "parola libera" presenta implicazioni politiche profonde.

Quando parliamo, scegliamo non solo le parole che utilizzeremo, ma anche il modo di pronunciarle: il timbro della voce, il ritmo, la forza, l'intensità. Le parole sono modulate esteticamente³⁰.

Boal comprende che l'oppressione agisce pure tramite l'impoverimento estetico, la negazione della bellezza (e del buono)³¹ e la riduzione del linguaggio a pura funzionalità strumentale. La riconquista e l'avvaloramento della dimensione poetica della parola diventano, così, atto di resistenza e di riappropriazione dell'umanità integrale dell'uomo. E il «problema dell'umanizzazione, benché sia stato sempre il problema centrale dell'uomo, da un punto di vista assiologico, assume oggi il carattere di una preoccupazione a cui non si può sfuggire»³².

Il logos riconoscitivo come pratica di libertà

Nel Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal, la nozione di "parola riconoscitiva" (pur non venendo esplicitamente menzionata) rappresenta un elemento basilare. Nell'ambito di questa metodologia teatrale, essa può essere distinta dalla "comunicazione ordinaria", in quanto non si limita a trasmettere informazioni bensì afferma il diritto dell'oppresso di "esistere", ovvero di "essere riconosciuto" come soggetto legittimato al discorso socio-politico. È quella forma di espressione attraverso cui gli individui marginalizzati (movendo dal contesto drammaturgico) rivendicano uno spazio comunicativo e costruiscono la propria identità all'interno del gruppo teatrale. In effetti, il «teatro

³⁰ Ivi, p. 140.

³¹ Al riguardo, è possibile evocare l'ideale greco del *kalos kai agathos* (concetto di 'kalokagathia': perfezione morale e fisica). Cfr. Platone, *Il Timeo ovvero Della natura*, in Id., *Dialoghi* (a cura di C. Carena), Einaudi, Torino 2007, § XLII.

³² P. Freire, *op. cit.*, p. 27.

è una forma di comunicazione tra gli uomini»³³ e il *logos riconoscente* si attesta quale costrutto di particolare attualità nelle discussioni sulla democrazia partecipativa, sui diritti linguistici e sull'inclusione sociale, offrendo strumenti per indagare come i gruppi esclusi rivendichino e riconquistino la parola nei contesti contemporanei. Allora, nel sistema teorico boaliano, la parola riconoscitiva custodisce una profonda dimensione identitaria (nonché relazionale), dal momento che è in grado di edificare "ponti di mutuo riconoscimento" con l'alterità, ugualmente impegnata nel processo teatrale. Questa concezione si lega alla formazione marxista di Boal e alla sua comprensione dialettica della realtà sociale: ogni atto comunicativo è, al tempo stesso, un atto politico. La parola riconoscitiva diventa così strumento di autocoscienza e di costruzione dell'identità collettiva degli oppressi. Il concetto di "*logos riconoscente*" può essere agevolmente rintracciato all'interno della pratica concreta del Teatro dell'Oppresso. Si pensi, in particolare, alle osservazioni condotte da Boal prima in Brasile nell'ambito dei suoi laboratori con comunità marginalizzate e, in seguito, in America Latina e in Europa durante l'esilio³⁴. In riferimento a tali realtà, il regista brasiliano comprende che quando gli oppressi iniziano a partecipare attivamente alle rappresentazioni teatrali, il loro primo bisogno non è quello di comunicare informazioni specifiche, ma di vedere riconosciuta la legittimità della propria voce. Tale dinamica si manifesta con chiarezza nel Teatro Forum. Qui i "nuovi" spettatori-attori ("spett-attori"), ossia coloro che calcano le scene per la prima volta, sono soliti impiegare formule linguistiche volte soprattutto a testare il proprio diritto alla parola: "Posso dire

³³ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 101.

³⁴ Nel 1956, Boal inizia a lavorare presso il Teatro de Arena di San Paolo (di cui diventa direttore artistico). Con l'ispirarsi all'opera di Stanislavskij e Brecht, sviluppa un'attività teatrale socialmente e politicamente impegnata, che mette in scena opere inerenti ai problemi della società brasiliana (povertà, ingiustizie sociali, oppressione delle classi popolari, etc.). Il suo teatro diventa luogo di denuncia e conscientizzazione politica. In virtù di ciò, nel 1964 si scontra con la dittatura militare brasiliana e, dopo essere stato arrestato e torturato (giacché accusato di attività sovversive), nel 1971 lascia il Brasile, per vivere in esilio (in Argentina, Sudamerica, Europa [Portogallo, Francia, Svezia, Italia]). Ritornato in patria (nel 1986) con la fine della dittatura, fonda il Centro de Teatro do Oprimido di Rio de Janeiro.

una cosa?”, “Forse è stupido, ma ...”, “Non so se ho il diritto di ...”. A detta di Boal, tali espressioni (apparentemente marginali) rivelano in realtà il processo fondamentale attraverso cui gli oppressi esperiscono la possibilità di riconquistare la libertà/facoltà di parola, sottraendosi a una condizione di “invisibilità”³⁵. Il *logos riconoscitivo* nasce, quindi, dall’esperienza diretta dell’oppressione linguistica e rappresenta il primo passo verso la liberazione espressiva. È la parola che chiede di essere riconosciuta come legittima: rivendica spazio nel discorso collettivo, per poi (a sua volta) poter decretare il diritto dell’oppresso di “vivere”, di occupare il “proprio posto” nel mondo. In merito a tale rilevante funzione della parola riconoscitiva, ovvero quella inerente alla costruzione/affermazione dell’identità personale, va rilevato che, quando un oppresso ricorre a essa nel contesto teatrale, sta al contempo definendo “chi è”, “da dove viene”, “quale esperienza porta con sé”. Si tratta di un processo profondo di autodefinizione, che avviene tramite scelte linguistiche, ossia mediante un preciso registro e determinate metafore. Boal osserva che gli oppressi, allorché cominciano a parlare nell’ambito del processo teatrale, sovente adoperano un linguaggio riflettente la loro condizione sociale: dialetti regionali, gerghi di categoria, espressioni popolari (storicamente svalutati dalla cultura dominante). La parola riconoscitiva, invece, avvalora anche tali registri linguistici, trasformandoli da segni di “inferiorità sociale” in strumenti di affermazione identitaria. E una delle sue peculiarità è la capacità di creare connessioni, stabilire alleanze, individuare solidarietà celate. Quando un oppresso ricorre al *logos riconoscente*, può generare risposte simili in altri partecipanti, che hanno la possibilità di riconoscersi nella sua esperienza. Questo processo di mutuo riconoscimento è essenziale per l’edificazione di ciò che Boal definisce “coscienza collettiva degli oppressi”. Pertanto, la parola riconoscitiva diviene il mezzo attraverso cui individui che vivono simili eventi di sopraffazione possono riconoscersi come parte di un gruppo sociale

³⁵ Il concetto di ‘invisibilità umana’ (corrispondente all’essere senza identità, all’incarnare una “non-esistenza” di ordine sociale) è rintracciabile, per esempio, in A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale* (tr. it.), il Mulino, Bologna 2017, pp. 121-140 (l’Autore si sofferma su tale *item*, richiamando il celebre romanzo di Ralph Ellison, *Uomo invisibile*).

più ampio e iniziare a elaborare strategie comuni di resistenza. All'opposto della "parola oppressiva"³⁶, che tende a fissare i ruoli sociali e a perpetuare le gerarchie esistenti, il *logos riconoscitivo* non esclude ma include (ogni riconoscimento si arricchisce delle prospettive altrui, generando un sapere/agire condiviso e plurale); non impone ma dialoga (il senso emerge dal confronto dialettico tra voci diversificate); non marginalizza ma avvalora (l'interesse è rivolto all'autenticità espressiva e alla verità dell'esperienza veicolata). Allora, esso possiede una qualità intrinsecamente trasformativa: lungi dal limitarsi a descrivere la realtà esistente, apre al cambiamento, suggerisce opzioni, immagina un futuro differente. Nel Teatro Forum sono presenti "formule riconoscitive" (che legittimano l'intervento dell'interlocutore) quali: "Io ho vissuto una situazione simile"; "Nella mia comunità abbiamo risolto così". Va notato che qui la parola riconoscente si manifesta spesso mediante proposte di azioni alternative: "E se, invece di sottomettersi, il personaggio facesse così?", "Nella mia esperienza, quando succede questo, si può anche...". Tali formulazioni linguistiche non solo riconoscono l'esperienza dell'oppressione bensì, al contempo, affermano la possibilità di una palinogenesi personale e sociale.

Va ulteriormente precisato che, nel rispetto della prospettiva boaliana, il *logos riconoscitivo* non è mai unicamente linguaggio verbale: esso coinvolge a pieno titolo la dimensione della corporeità (postura, gestualità, tono di voce, respirazione, *etc.*). Il riferimento cardine, all'interno del "vocabolario teatrale", è il corpo umano, principale fonte di suoni e movimento. Nei laboratori del Teatro dell'Oppresso, i partecipanti imparano a riconoscere come il loro corpo "parli" e come la prevaricazione si manifesti anche attraverso rigidità corporee e posture sottomesse. La parola riconoscente affiora del tutto nel momento in cui c'è corrispondenza tra l'espressione sia verbale sia corporea, ovvero quando il corpo sostiene e amplifica il messaggio linguistico. Questo aspetto è di particolare rilevanza per gli oppressi, che interiorizzano forme di autocensura corporea. Il processo di liberazione del *logos riconoscitivo* passa di necessità attraverso la liberazione

³⁶ Nel contesto boaliano, la "parola oppressiva" si contraddistingue per la tendenza a silenziare, escludere, discriminare. È il *logos* del potere, che non ammette contraddittorio e impone significati univoci, negando legittimità alle voci dissenzienti.

del corpo, mediante la riconquista di una gestualità autentica e di una presenza scenica sicura di sé.

È soprattutto con l'Arcobaleno del desiderio (insieme di tecniche teatrali, sviluppate da Boal durante il 1980) che diviene possibile esplorare i soprusi interiorizzati (psicologici/soggettivi). Esso, diversamente dal Teatro dell'Oppresso classico (concentrato sulle oppressioni sociali concrete), lavora sui conflitti interni, le paure e i desideri repressi, ovvero su quelle voci interiori che riescono ad autocensurare l'essere umano anche in assenza di un sopraffattore esterno visibile. Con il ricorrere a tecniche particolari (si pensi al Teatro dell'Immagine interiore), i partecipanti rappresentano scenicamente i propri stati emotivi e conflitti psichici, per poi indagarli e trasformarli collettivamente. L'obiettivo si ravvisa nella volontà di rendere manifesto e modificabile ciò che, all'interno del soggetto, è celato e apparentemente immutabile. Tale finalità si radica nella convinzione che non è sufficiente liberarsi dalle catene esterne se si resta prigionieri di quelle interiori. In tale contesto, la parola riconoscitiva assume peculiarità legate all'espressione dei desideri, divenendo strumento di rivendicazione del diritto all'utopia; altresì, la funzione riconoscente si svela mediante la legittimazione della possibilità di anelare/immaginare alternative alla realtà presente. Dal momento che il percorso verso la conquista del *logos riconoscitivo* inizia (di solito) da una "condizione silente" (l'individuo interiorizza l'idea di non avere diritto alla parola o di non avere nulla di importante da dire)³⁷, la prima manifestazione della "parola che riconosce" è spesso timida, incerta, bisognosa dell'approvazione altrui. È, questo, il momento delle scuse preventive, delle giustificazioni, delle richieste di permesso per parlare. Poi, con il progredire dell'esperienza teatrale, la parola riconoscente acquista sicurezza e autorevolezza, e l'individuo diviene, poco per volta, consapevole del valore dell'esperienza vissuta e della legittimità della propria voce. A questo punto, le formule di scusa scompaiono, in quanto sostituite da affermazioni dirette e proposte concrete. Nell'ultima fase, il *logos riconoscitivo* diventa "generativo", capace cioè di stimolare espressioni

³⁷ Si nota autocensura, timore del giudizio e senso di inadeguatezza linguistica. A detta di Boal, tale fase non è da intendere come debolezza bensì come momento dal quale trarre quel coraggio iniziale, necessario ai fini del riscatto personale e sociale.

riconoscenti in altri partecipanti. Detto altrimenti, chi ha conquistato il diritto alla parola assume il ruolo di facilitatore per colui che è ancora lungo il percorso della riconquista espressiva.

Il concetto di “parola riconoscitiva” suggerisce che ogni processo paideutico muove dal riconoscimento della legittimità sia del linguaggio sia dell’esperienza degli interlocutori. Non si tratta soltanto di “dar voce” agli oppressi ma di creare idonee condizioni, affinché essi possano recuperare la fiducia nel “prendere la parola”. Allora, sul piano socio-politico, il *logos teatrale riconoscente* solleva questioni di interesse collettivo, riguardanti la democrazia partecipativa, legata alla capacità espressiva dei cittadini e alla legittimazione della loro dimensione esistenziale. Esso, in contesti abitati da una molteplicità di culture (quali quelli attuali), diviene strumento essenziale per il dialogo tra le comunità, permettendo a ciascun gruppo di incarnare la propria specificità linguistico-culturale (senza però rinunciare al confronto critico con l’alterità) ed evitare così l’omologazione rispetto ai modelli dominanti.

Per concludere – Verso una “Pedagogia della parola liberata”

Il Teatro dell’Oppresso propone (implicitamente) un approccio pedagogico “alternativo”, basato sul riconoscimento del diritto di ogni essere umano di esprimersi con pienezza e creatività. Può cogliersi, quindi, la possibilità concreta di una “Pedagogia della parola liberata”, che si contrappone ai modelli educativi tradizionali, radicati nella mera trasmissione del sapere e, sovente, nell’inibizione della comunicazione creativa. I principi di tale “Pedagogia” includono il rispetto per tutte le forme di espressione linguistica, per l’avvaloramento dei dialetti e delle lingue minoritarie. Al contempo, incoraggiano la sperimentazione espressiva, nonché la critica delle varie tipologie di censura e autocensura. In tal modo il teatro diviene laboratorio di pratiche paideutiche anticonformiste, giacché permette ai partecipanti di esperire una relazione educatore-educando innovativa e vera. La “Pedagogia della parola liberata” riconosce che ogni persona possiede un patrimonio espressivo unico e prezioso, spesso sottostimato, soffocato o controllato dai meccanismi sociali dominanti. Il compito

dell'educatore teatrale è quello di creare le condizioni, affinché questo patrimonio possa emergere e svilupparsi in autonomia, contribuendo all'arricchimento culturale della comunità.

L'importanza del *logos*, nel Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal, trascende la dimensione puramente teatrale, per configurarsi come proposta di trasformazione sociale complessiva. La parola non è soltanto strumento espressivo ma "pratica di libertà", che coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza umana (relazionale, politica, culturale, estetica, *etc.*). Il contributo di Boal alla riflessione sul rapporto tra linguaggio e potere rimane di straordinaria attualità. In epoca contemporanea, spesso contraddistinta dalla manipolazione mediatica, dalla standardizzazione linguistica e dalla censura digitale, il Teatro dell'Oppresso offre mezzi concreti, per resistere all'omologazione espressiva e rivendicare il diritto alla parola autentica. La lezione boaliana ricorda che la democrazia non può limitarsi alla dimensione formale del voto. Essa è chiamata a garantire la democratizzazione effettiva della comunicazione. Allora, il *logos riconoscente* rappresenta molto più di una mera tecnica teatrale: è una proposta di palingenesi radicale delle relazioni comunicative nell'ambito della rete sociale. Attraverso questo concetto, Boal invita a immaginare una "democrazia della parola inclusiva", all'interno della quale ogni individuo possa esprimersi in autenticità e vedere riconosciuta la legittimità del proprio dire. Continuare a riflettere su questi aspetti permette a ricercatori ed educatori anche di sperimentare nuove forme di applicazione di tali principi ai contesti attuali. Si tratta di mantenere viva la carica trasformativa della parola riconoscente, in vista dell'edificazione di società egualitarie, fondate sul recupero del diritto (proprio di ogni essere umano) a un *logos* libero e creativo. Il Teatro dell'Oppresso dimostra che questa riconquista è possibile, purché si abbiano il coraggio di "sognare" e la determinazione di mettere in discussione i meccanismi attraverso cui il potere controlla e manipola il linguaggio. Boal afferma: «Io amo sognare [...]. Il ruolo dell'utopia [...] è quello di stimolarci a cercare con più fermezza e ad andare ancora più lontano. Poter sognare è già un sogno che si sta realizzando»³⁸.

³⁸ A. Boal, *Metodo e pratica per un teatro politico*, cit., p. 149.

Bibliografia

- Arendt, H., *Vita activa. La condizione umana* (tr. it.), Bompiani, Milano 1994.
- Boal, A., *Giochi per attori e non attori. Introduzione al Teatro dell'Oppresso* (tr. it.), Dino Audino Editore, Roma 2020.
- Id., *Metodo e pratica per un teatro politico* (tr. it.), Dino Audino Editore, Roma 2021.
- Buber, M., *Il principio dialogico e altri saggi* (tr. it.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.
- Calegari, P., *La dignità umana. Dal concetto di Pico della Mirandola alla sua oggettivazione storica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2018.
- Carofiglio, G., *La nuova manomissione delle parole*, Feltrinelli, Milano 2023.
- Carroll, L., *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie. Attraverso lo specchio* (tr. it.), Giunti Demetra, Firenze 2017.
- Costituzione della Repubblica Italiana*, «Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana», 298/27-12-1947 ([https://www.gazzettaufficiale.it/do/gazzetta/downloadPdf?dataPubblicazioneGazzetta=19471227&numeroGazzetta=298&tipoSerie=FO&tipoSupplemento=GU&numeroSupplemento=0&estensione=pdf&edizione=90](https://www.gazzettaufficiale.it/do/gazzetta/downloadPdf?data PubblicazioneGazzetta=19471227&numeroGazzetta=298&tipoSerie=FO&tipoSupplemento=GU&numeroSupplemento=0&estensione=pdf&edizione=90)).
- Ellison, R., *Uomo invisibile* (tr. it.), Einaudi, Torino 2009.
- Freire, P., *La pedagogia degli oppressi* (tr. it.), Edizioni Gruppo Abele, Torino 2011.
- Galimberti, U., *Le disavventure della verità*, Feltrinelli, Milano 2025.
- Honneth, A., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale* (tr. it.), il Mulino, Bologna 2017.
- Kaplan, A., *Il duologo. La vita del dialogo* (tr. it.), Morcelliana, Brescia 2021.
- Oliverio Ferraris, A., *La comunicazione manipolata. Rischi e inganni*, Armando, Roma 2024.
- Platone, *Il Timeo ovvero Della natura*, in Id., *Dialoghi* (a cura di C. Carena), Einaudi, Torino 2007, pp. 419-501.
- Sandrini, G., Gamaleri, G., Minella, W., Centonze, D., Mazzarello, P. (a cura di), *Comunicare il vero e il falso. La comunicazione oggi tra mondo digitale, etica e neuroscienze*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2024.
- Santos, B., *Teatro dell'oppresso. Radici e ali* (tr. e cura di S. Demozzi e A. Tolomelli), Clueb, Bologna 2018.
- Spina, C., *Ascoltare l'educazione*, Scholé, Brescia 2018.
- Ead., *Riconoscimento*, Scholé, Brescia 2025.

Riflessioni sulla filosofia della storia

Cristiano Barbieri

This article proposes a critique of the concept of the philosophy of history, referencing both the circular model (Oswald Spengler) and the progressivist model (Antonio Labriola). It then demonstrates that these two opposing conceptions are founded upon the indemonstrable premise of historical necessity. The essay supplements this epistemological critique with an ethical-political critique, utilizing an analysis of Arthur Koestler's novel, to illustrate the terrible consequences resulting from a society governed by faith in the necessity of history. The impossibility of verifying historical necessity and the possibility that this premise may legitimize a violent regime (such as the one described by Koestler) suggest a disavowal of the philosophy of history without, however, abandoning historical consciousness which is necessary to understand current society.

Keywords: History of philosophy, Philosophy of history, Historical methodology, Sense of history.

DOI: 10.82024/RSP.01/26.07

Introduzione: contro la filosofia della storia

Benché un breve articolo non sia lo spazio appropriato per discutere estesamente di un argomento così complesso, ho ritenuto utile proporre alcune riflessioni critiche (tutt'altro che esaustive) sulle filosofie della storia che sono fondate, in gran parte, sulla convinzione che il negativo e il male possano diventare – nel corso degli eventi – il lievito del bene (eterogenesi dei fini)¹. Si tratta di un nodo problematico

¹ «Jakob Burckhardt segnala [...] non solo il pericolo delle filosofie della storia di perseguire uno schema universale teleologicamente ordinato, ma anche l'ignoranza o, peggio, la giustificazione del dolore degli individui attraverso cui ogni evento viene legittimato in nome del progresso del tutto. Egli paragona questa logica a quella del contadino a cui appare provvidenziale il fatto che la grandine sia caduta non sul

ben presente a Max Horkheimer che, nel suo *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, ha espresso, per questa ragione, una chiara preferenza per Vico rispetto a Hegel:

In Vico il tribunale che giudica il singolo trascende dunque la storia. Per Hegel, ai cui occhi il tribunale mondiale coincide immediatamente con la storia mondiale, la cui religione consiste essenzialmente nella fede in una teleologia immanente, ossia nell'attuazione di un'assoluta giustizia nella storia, il problema della sofferenza del singolo è annullato con la negazione idealistica dell'essere sostanziale dell'individualità².

L'inconveniente fondamentale della filosofia della storia (oltre alla questione della giustificazione del dolore individuale)³ riguarda, fin dalle sue origini, l'impossibilità di distinguere il giusto dall'ingiusto, la religione dalla politica. Mentre nella teoria agostiniana della storia è ancora presente la consapevolezza della separazione tra il piano politico e quel-

suo campo, ma su quello del vicino» (R. Bodei, *Filosofia della storia*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, vol. I *Le filosofie speciali*, Utet, Torino 1995, p. 484).

² M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, p. 74.

³ Il dolore individuale può essere giustificato perché, come ha chiarito il filosofo della storia Johann Gottfried Herder nel suo fortunato saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1773), di fronte alla storia «l'individuo non costituisce uno scopo autonomo, né possiede un valore intrinseco» (P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia: il Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 365). Tuttavia, a onore del vero, bisogna evidenziare che Herder non era un pensatore progressista perché, per sua stessa ammissione, era consapevole che «l'uomo non è un vaso capace di perfezione: sempre deve abbandonar qualcosa man mano che procede» (J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, trad. it. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971, p. 26). Degli illuministi progressisti Herder condannava la tendenza a credere di essere al centro del processo storico: «la catena dell'onnipotente e onnisciente Bontà si vien intrecciando, legando in mille diversi modi, ma ogni anello della catena là non è che un anello: pende dalla catena e non vede affatto donde penda infine la catena tutta. Quasi fosse in sogno, ognuno si sente al centro, può vedere trasognato ogni cosa intorno a sé come se tutti i raggi e i flutti convergessero sul punto in cui egli si trova: o bella illusione!» (J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, cit., p. 94). La filosofia herderiana della storia fu criticata ferocemente da Kant in alcune recensioni: «proprio all'inizio della prima recensione, Kant stesso elenca tutto ciò che di Herder disapprova: l'eloquenza, l'assenza di precisione concettuale, le conclusioni fondate sui rapidi sguardi d'insieme, la sagacia nello scoprire analogie» (A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma 1980, p. 95).

lo religioso in quanto il Vescovo di Ippona – schierandosi contro il valore salvifico della politica – mantiene aperta la via di fuga trascendente e in quanto la linea di demarcazione che divide la città celeste da quella terrena «passa attraverso il cuore e la volontà degli uomini, cosicché solo Dio è in grado di vedere e di giudicare»⁴, in Gioacchino da Fiore si assiste invece ad una confusione della storia sacra e di quella profana perché «ai suoi occhi l'era dello Spirito Santo, il compimento del Regno di Dio, non avrà luogo esclusivamente nell'altro mondo [...], ma già parzialmente in questo, che da "valle di lacrime" si trasformerà in valle fiorita di vita nuova»⁵. Secondo Karl Löwith, la dottrina gioachimita diverge profondamente da quella agostiniana: «nel pensiero di Agostino la perfezione religiosa è possibile indifferentemente in ogni momento del processo storico dopo Cristo; nel pensiero di Gioacchino è possibile soltanto in un determinato periodo per una particolare coincidenza di eventi»⁶. Come ha notato Ernesto Buonaiuti, la struttura del pensiero gioachimita non è mossa da esigenze intellettualistiche ma storiche: «egli non è mai sospinto dal proposito di contrapporre un proprio sistema agli altri, bensì unicamente dal bisogno, più o meno consapevole, di eliminare le interpretazioni che possano fare risultare i dettami della fede incompatibili con le visioni panoramiche della sua filosofia della storia»⁷. Le idee gioachimite, per via del loro millenarismo escatologico, precorrono gran parte delle moderne filosofie della storia con la cui eredità l'uomo d'oggi si trova a dover fare i conti. La delusione provata dai seguaci di Gioacchino alla morte di Federico II di Svevia (atteso

⁴ P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia: l'antichità*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 513.

⁵ R. Bodei, *Filosofia della storia*, cit., p. 468. Gennaro Maria Barbuto ha spiegato chiaramente la differenza rilevante che intercorre tra Sant'Agostino e Gioacchino da Fiore: «la sua opera presenta una interpretazione della storia diversa da quella agostiniana, predominante nel Medioevo. Se questa è antimillenaristica e incentrata sull'annuncio del verbo divino, la visione gioachimita è proiettata verso il futuro mediante la profezia di una nuova età storica di maggiore perfezione (G.M. Barbuto, *Gioacchino da Fiore*, in C. Galli, R. Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 335).

⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 160.

⁷ E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*, Collezione Meridionale, Roma 1931, pp. 209-210.

come l'Anticristo) si riflette nel progressivo fallimento delle aspettative riposte in concetti, carichi di significato storico, quali la lotta di classe, lo sciopero generale, l'avvento del superuomo ed il tramonto dell'Occidente. Il presente contributo intende dimostrare che i concetti storici progressivi e quelli circolari si equivalgono in quanto sono fondati sulla premessa indimostrabile della necessità storica⁸, una fallacia teorica che accomuna le prospettive paradigmatiche di Oswald Spengler e Antonio Labriola. Il saggio, constatata l'impossibilità di stabilire con sicurezza l'evoluzione ineluttabile degli eventi, suggerisce di abbandonare la filosofia della storia per via delle sue implicazioni etico-politiche, senza però rigettare la coscienza storica *tout court*.

Né con Spengler né con Labriola

Come Löwith ha giustamente puntualizzato in uno dei suoi libri più noti, «la connessione di filosofia e storia nell'espressione "filosofia della storia" è entrata soltanto da due secoli nell'uso linguistico»⁹. Lo studioso tedesco ha ripercorso, nella sua opera, i vari significati che gli innumerevoli pensatori (Agostino, Orosio, Gioacchino da Fiore, Vico, Voltaire, Hegel, Comte e Marx) hanno attribuito alla storia. La tesi fondamentale di Löwith è ben nota:

La coscienza storica moderna si è liberata della fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento, in modo da ridurre la storia della salvezza

⁸ Isaiah Berlin ha fornito una spiegazione convincente delle origini metafisiche della necessità storica: «the notion that history obeys law, whether natural or supernatural, that every event of human life is an element in a necessary pattern, has deep metaphysical origins: infatuation with the natural sciences feeds this stream, but is not its sole nor, indeed, its principal source. In the first place, there is the teleological outlook whose roots reach back to the beginnings of human thought. It occurs in many versions, but what is common to them all is the belief that men, and all living creatures and perhaps inanimate things as well, not merely are as they are, but have functions and pursue purposes» (I. Berlin, *Historical inevitability*, in P. Gardiner (a cura di), *The philosophy of history*, Oxford University Press, Suffolk 1974, p. 161).

⁹ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 21.

all'impersonale teologia di uno sviluppo progressivo in cui ogni stadio attuale è il compimento di certe preparazioni storiche. Tramutato in una secolare teoria del progresso, lo schema della storia della salvezza poté sembrare naturale e dimostrabile¹⁰.

Gli eventi catastrofici ai quali aveva assistito in prima persona (la prima guerra mondiale, l'ascesa del nazismo in Germania, l'esilio e l'assassinio di milioni di ebrei) resero Löwith un filosofo estremamente diffidente nei confronti della potenza della storia¹¹:

L'idea che tutto avrebbe potuto riuscire diversamente non è impensabile. L'intento di Hegel di escludere il caso dal corso razionale e internamente necessario della storia non può raggiungere il suo fine, e la sua costruzione logica coerente della filosofia della storia e allo stesso modo della storia della filosofia come "storia filosofica del mondo", è in realtà scritta dal punto di vista della realtà di fatto. Questa fede nella storia del mondo come tribunale del mondo, perché in essa si compie necessariamente ciò che è giusto e razionale, è diventata improbabile quanto la precedente fede in una storia governata dalla provvidenza divina¹².

Tuttavia, prima che Löwith avanzasse seri dubbi sulla possibilità della filosofia della storia, una schiera di filosofi aveva già presunto di penetrare il senso ultimo della storia attraverso l'intuizione o il rigore scientifico. Tra coloro che avanzarono queste pretese, Oswald Spengler e Antonio Labriola costituiscono due esempi paradigmatici di quanti seguirono, rispettivamente, la via intuitiva e quella scientifica. Dal punto di vista del primo, «la storia è la realizzazione di un'anima»¹³. La sua visione ciclica della storia è fondata su una gnoseologia

¹⁰ Ivi, p. 185.

¹¹ «Alla categoria della storicità Löwith vedeva sacrificata la stessa realtà sempiterna del corso naturale. Da qui la presa di distanza del suo naturalismo dal "modo di pensare storico": da quella che a Löwith apparirà sempre più come una vera e propria "ossessione" moderna per la storia, le cui radici erano da ricercarsi, da un lato, nella rottura operata dal cristianesimo rispetto al mondo classico, e, dall'altro, nel processo di secolarizzazione cui la modernità ha sottoposto il cristianesimo stesso» (O. Franceschelli, *Karl Löwith: la sfida della modernità*, Donzelli, Roma 1997, p. 81).

¹² K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 201-202.

¹³ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, Longanesi, Milano 2020, p. 229.

intuizionistica che condanna l'applicazione dei «principi della causalità, della legge, del sistema, cioè le strutture dell'essere fisso, alle forme dell'accadere»¹⁴. Dal momento che «le forme fisse negano la vita»¹⁵, Spengler ha proposto una metafisica della storia con esito apocalittico: ogni cultura – considerata alla stregua di un organismo vivente – nasce, cresce e muore secondo un ritmo biologico inesorabile¹⁶. La crisi di una civiltà non può essere afferrata scientificamente ma solo intuitivamente:

E dal fatto che l'esistenza si fa sempre più senza radici [...] deriva infine un fenomeno che, da tempo preparatosi silenziosamente, ora diviene manifesto di colpo nella luce cruda della storia, a porre fine a tutto questo spettacolo: la sterilità dell'uomo della civilizzazione. Qui non si tratta di qualcosa che possa esser compreso con le leggi della causalità d'ogni giorno, ad esempio su base fisiologica come, naturalmente, ha cercato di fare la scienza moderna. Qui si tratta piuttosto di un orientamento, del tutto metafisico, verso la morte. L'ultimo uomo delle metropoli non vuol più vivere: come tipo, come massa, non come singolo; in questo essere collettivo la paura per la morte si spegne¹⁷.

Löwith ha portato in evidenza la contraddizione che anima l'intera costruzione storica spengleriana: «nessun autore classico pervenne mai all'idea che si debba scegliere e volere il destino del tramonto. Infatti o il destino è realmente un dover essere, e allora è inutile pretendere di “decidere” riguardo a esso, oppure è invece una determinazione volontaria, e per ciò stesso cessa di essere un fato ineluttabile»¹⁸.

A differenza dell'intuizionismo spengleriano, Antonio Labriola ha rivendicato la scientificità della concezione materialistica della storia.

¹⁴ Ivi, p. 86.

¹⁵ Ivi, p. 117.

¹⁶ Il primo filosofo ad interpretare biologicamente il corso degli eventi storici fu Johann Gottfried Herder che «faceva leva sull'analogia tra lo sviluppo del genere umano e lo sviluppo dell'individuo; ma l'analogia veniva da lui interpretata per la prima volta in senso esplicitamente biologico. La vita dell'umanità era infatti equiparata a quella di un organismo il quale “deve passare attraverso le diverse età della vita”, anzi di un albero che, crescendo sul proprio tronco, produce una molteplicità di rami» (P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia: il Settecento*, cit., p. 362).

¹⁷ Ivi, p. 799.

¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 31.

Alberto Burgio, fra i massimi studiosi dell'argomento, ha spiegato che l'idea dell'unità della storia, di derivazione hegeliana, per Labriola «costituiva un pernicioso pregiudizio se fatta valere aprioristicamente e in modo generico»¹⁹. L'unità della storia, in vista della quale era possibile individuare un fine, doveva essere ricercata con argomenti razionali, non intuitivi. Il marxismo, secondo Labriola, rispondeva precisamente a questa esigenza di precisione e scientificità. Discutendo la genesi del *Manifesto*, Labriola ha scritto: «due tedeschi ne furono gli autori, ma non vi portaron dentro, né la sostanza, né la forma delle personali opinioni, che a quel tempo sapean di solito d'imprecazione, di piato e di rancore in bocca a profughi politici»²⁰. Marx e Engels non hanno messo sulla carta la loro personale opinione ma i contrasti reali tra capitalisti e lavoratori: «i nostri intenti son razionali, non perché fondati sopra argomenti tratti dalla ragion ragionante, ma perché desunti dalla obiettiva considerazione delle cose»²¹. In altre parole,

l'idea era che il materialismo storico fosse una teoria scientifica in quanto discorso oggettivo, sapere reale: auto-esposizione della cosa stessa. Non l'opinione personale di due intellettuali, non una brillante escogitazione, ma l'enunciazione oggettiva, in qualche modo "senza autore", della realtà stessa, che si era dichiarata "per voce" di Marx e di Engels²².

Sulla base della individuata unità della storia era possibile, dal punto di vista di Labriola, scoprire il senso, la logica ed il fine della storia: il tempo dello storico era, a suo giudizio, costituito da periodi e momenti decisivi. La morfologia organica avrebbe permesso di istituire omologie e leggi tendenziali della storia:

¹⁹ A. Burgio, *Un marxismo 'alquanto aristocratico'. Studi su Antonio Labriola*, Derive Approdi, Bologna 2023, p. 44.

²⁰ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1919, p. 37.

²¹ Ivi, p. 36.

²² A. Burgio, *Un marxismo 'alquanto aristocratico'. Studi su Antonio Labriola*, cit., p. 69. Oltre a Labriola, sono presenti numerosi autori che hanno postulato la scientificità della filosofia della storia. Ernst Troeltsch, ad esempio, sosteneva che «la logica della storia è una forma indiscutibile di scientificità alla quale nulla toglie la diversità rispetto alla scientificità naturalistica e la sua presunta o certa verificabile esattezza» (F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1998, p. 64).

Nella dottrina del comunismo critico, è la società tutta intera, che in un momento del suo processo generale scopre la causa del suo fatale andare, e, in punto saliente della sua curva, fa luce a sé stessa per dichiarare la legge del suo movimento. La previsione, che il Manifesto per la prima volta accennava, era, non cronologica, di preannuncio o di promessa; ma era, per dirla in una parola, che a mio avviso esprime tutto in breve, morfologica²³.

L'idea che la storia potesse essere governata dal caso, tesi avanzata da Löwith nel passo della sua autobiografia precedentemente citato, appariva a Labriola scientificamente insostenibile: «o che si parli di caso o di fato, o che si rimandi alla direzione provvidenziale delle cose umane, o che si accentui il nome e il concetto della fortuna [...]; tutte coteste escogitazioni furono e sono trovate e ripieghi di un pensiero ingenuo»²⁴. Questa concezione progressista della storia, come ha notato Leo Strauss, ha generato una trasformazione del linguaggio, «cioè [la] sostituzione della distinzione fra progressivo e reazionario alla distinzione fra bene e male: il che implica che dobbiamo scegliere e fare ciò che può agevolare il progresso, ciò che si accorda con le tendenze storiche, mentre eccedere negli scrupoli dovendovisi adattare è sconveniente o immorale»²⁵. Benché fondate su opposte concezioni gnoseologiche e politiche, le filosofie della storia di Labriola e Spengler condividono l'idea della necessità della storia. Mentre per Labriola il comunismo critico «dice e predice come chi enuncia ciò che è inevitabile accada, per la immanente necessità della storia»²⁶, secondo Spengler «nessuna civiltà è libera di scegliere»²⁷ perché «alla nascita si connette la morte, alla gioventù la vecchiaia»²⁸. Occorre soffermarsi sul fatto che la necessità storica non è osservabile né verificabile in quanto trascende i limiti dell'esperienza. Tanto Spengler quanto Labriola fondano le loro analisi sull'esame dei fatti storici trascorsi. Tuttavia, lo studio degli sviluppi passati non implica necessariamente che da essi si possano dedurre gli sviluppi futuri. Se le possibilità di

²³ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 52.

²⁴ Ivi, p. 88.

²⁵ L. Strauss, *Progresso o ritorno?*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it. di P. Kobau, Einaudi, Torino 1998, p. 53.

²⁶ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 168.

²⁷ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 247.

²⁸ Ivi, p. 70.

realizzazione di un determinato evento storico fossero equiparate agli esiti possibili nel lancio di un dado, si riscontrerebbe un'uniformità di probabilità, escludendo qualsiasi posizione di vantaggio per una specifica eventualità. Questa riflessione si integra con l'argomento humaneo secondo cui l'osservazione di un elevato numero di casi non è sufficiente a generare assenso, sia esso dimostrativo o probabilistico. Di conseguenza, un'abbondanza di precedenti storici non produce la certezza che il corso degli eventi si ripeterà in futuro²⁹. Quando i filosofi discutono il senso della storia, incorrono inevitabilmente nelle antinomie, ossia in delle affermazioni contrastanti tra le quali non è possibile decidere poiché nessuno può assumere una posizione meta-storica e confermare che la struttura del corso degli eventi umani sia necessariamente un circolo apocalittico (come vuole Spengler) o inevitabilmente progressista (come pretende la tradizione hegel-marxista). Il materialismo storico ha condotto Labriola a scrivere che «il socialismo è il frutto della civiltà adulta»³⁰. Benché il filosofo marxista credesse di aver legittimamente desunto questa affermazione dal suo metodo scientifico, non si può che notare, con Leo Strauss, che «l'evoluzione storica non può essere riconosciuta come un progresso senza una conoscenza preliminare del suo fine o del suo disegno»³¹. Per stabilire apoditticamente se esistano o meno delle società adulte, bisognerebbe porsi al di fuori della storia. Non aveva dunque torto Strauss quando, durante uno dei suoi seminari, disse che «il marxista in un certo senso afferma di essere al di fuori del processo storico»³². D'altra parte, anche i ragionamenti circolari sulla fissità della natura umana non sono verificabili. Il romanziere Nikolaj Gogol', ad esempio, ha scritto:

²⁹ Questo ragionamento invalida l'idea di Guicciardini sulla regolarità degli eventi storici: «le cose passate fanno lume alle future, perché el mondo fu sempre di una medesima sorte, e tutto quello che è e sarà è stato in altro tempo e le cose medesime ritornano, ma sotto diversi nomi e colori» (F. Guicciardini, *Ricordi*, BUR Rizzoli, Milano 2017, p. 222).

³⁰ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 268.

³¹ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, trad. it. di N. Pierri, Il Melangolo, Genova 1990, p. 296.

³² L. Strauss, *Vico. Seminario tenuto nel quadrimestre autunnale del 1963 all'Università di Chicago*, trad. it. di M. Scalercio, Tab edizioni, Roma 2023, p. 64.

La generazione attuale vede tutto ciò con chiarezza, si meraviglia degli sbagli, ride delle follie di chi è venuto prima, senza rendersi però conto che questa cronaca è scritta col fuoco celeste, che ogni sua lettera grida, che su ogni lato ci sono dita accusatrici che la puntano, che puntano proprio questa generazione; ma lei invece ride e con presunzione e arroganza si avventura in una serie di nuovi sbagli, dei quali chi verrà dopo riderà allo stesso modo³³.

La riflessione di Gogol', al pari di quella di Labriola, presuppone un posizionamento esterno rispetto al flusso degli eventi storici; tale inferenza induttiva rischia di essere invalidata in futuro qualora una generazione successiva realizzi un progresso effettivo del quale, al momento, non ci è dato di sapere nulla. Data l'impossibilità di condurre esperimenti nell'ambito della teoria storica (poiché non è ammessa la posizione al di fuori della storia), non si può ottenere alcuna certezza matematica. Di conseguenza, restano indimostrabili sia la tesi dell'immutabilità della natura umana sia l'idea della necessità di un corso ciclico o progressivo degli eventi perché la totalità delle esperienze storiche non è un'esperienza.

Le implicazioni politiche della filosofia della storia: una lettura di *Darkness at Noon*

La politica contemporanea è stata alimentata dalle filosofie della storia: «senza l'idea di progresso non vi sarebbe stata né la rivoluzione americana né quella francese né quella russa»³⁴. Non stupisce, dunque, che gran parte dei filosofi della storia fossero uomini politici. Condorcet, l'autore de *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, fu politicamente attivo durante la Rivoluzione francese: «pubblicato postumo, ai primi del 1795, *l'Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* fu immediatamente considerato come il testamento filosofico dei Lumi e il punto di riferimento dell'era post-termidoriana»³⁵. La filosofia della storia è uno strumento di lotta politica che, nel

³³ N. Gogol', *Le anime morte*, trad. it. di L. Bianco, Liberamente, Milano 2023, p. 234.

³⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 211.

³⁵ F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, trad. it. di M. Boffa, Bompiani, Milano 1988, p. 213.

caso di diversi autori (specie marxisti), influenza attivamente la prassi: da questa tendenza deriva la sua intrinseca pericolosità. Eric Voegelin ha spiegato che le teorie della storia hanno generato delle realtà fittizie in nome delle quali sono state compiute le peggiori atrocità:

Alcune costruzioni immaginarie della storia [...] come per esempio quelle di Comte, di Hegel, di Marx sono poi diventate delle vere e proprie forze sociali a tal punto che il loro conflitto con la realtà è ormai parte integrante di tutta la politica del nostro tempo. L'uomo "contratto" ha un potere sociale e storico pari a quello di un uomo "ordinario", se non a volte più forte³⁶.

La forza motrice di queste teorie risiede, come sottolineato dallo studioso tedesco, nella loro capacità di promettere l'immortalità all'uomo, superando i limiti della singola vita e della morte attraverso la partecipazione attiva alla storia universale³⁷.

Nel rivelare le nefaste conseguenze dell'idea di storia universale e di progresso, la letteratura si dimostra uno strumento più potente e penetrante degli studi politico-filosofici. Lo scrittore ungherese Arthur Koestler ha pubblicato nel 1940 un romanzo dal titolo *Darkness at Noon*. La trama del racconto è piuttosto semplice: Nicolaj Salmanovič Rubascëv, un commissario politico bolscevico il cui compito consiste nello stanare gli avversari del regime, finisce sul banco degli imputati e diventa la vittima degli stessi trattamenti che di solito era lui a infliggere. L'indottrinamento ideologico – in cui svolge un ruolo di primo piano la filosofia della storia – prevale sull'istinto di conservazione perché, alla fine, Rubascëv giunge a condividere il punto di vista dei suoi persecutori: confessa reati inesistenti. George Orwell, amico e lettore di Koestler, si è domandato che cosa abbia spinto il protagonista a confessare crimini mai compiuti: «da ultimo, Rubascëv confessa perché non riesce a trovare nella sua mente alcuna ragione per non farlo. Giustizia e verità

³⁶ E. Voegelin, *Che cos'è la storia?*, trad. it. di G. Rossi, Medusa edizioni, Milano 2007, pp. 130-131.

³⁷ «Schiller crede che la riduzione dell'uomo a "individuo della specie" e l'immersione dell'individuo mortale nella corrente immortale della storia guadagnerà all'uomo quell'immortalità che non ha speranza di raggiungere come persona. I limiti di nascita e di morte [...] possono però vanificarsi nell'"illusione ottica" di partecipare alla storia universale» (ivi, p. 146).

oggettiva hanno cessato da molto tempo di avere un significato per lui. Per decenni è stato semplicemente una creatura del Partito, e ciò che il partito ora gli chiede è di confessare crimini inesistenti»³⁸. Discutendo delle purghe staliniane, Rubascëv si appella nel corso dei suoi ragionamenti alla necessità storica: «ora la vecchia guardia era finita; la logica della storia ordinava che, stabilizzandosi, il regime dovesse diventare sempre più rigido, allo scopo di impedire alle enormi forze dinamiche scatenate dalla Rivoluzione di volgersi verso l'interno e far saltare in aria la Rivoluzione stessa»³⁹. Rubascëv conduce un'esistenza deformata poiché vive, per usare un'immagine di Voegelin, nell'universo fittizio della storia progressiva. L'interpretazione orwelliana del romanzo, secondo cui «l'argomento principale è la decadenza della Rivoluzione a causa degli effetti corruttivi del potere»⁴⁰, è insufficiente poiché non considera che tutte le riflessioni e le decisioni del protagonista sono condizionate dalla teoria marxista della storia e dall'idea che la storia abbia un senso, razionalmente dimostrato, al quale ci si deve necessariamente adeguare.

Nel romanzo emerge la drammaticità delle conseguenze della concezione materialistica della storia. Come per Labriola, così anche per Rubascëv il marxismo non si configura come una mera opinione ma come una vera e propria scienza capace di svelare l'enigma della storia, rivelandone il senso intrinseco e l'ineluttabile necessità: «mi riconosco colpevole di aver seguito impulsi sentimentali e, così facendo, di essere incorso in contraddizioni con la necessità storica»⁴¹. Qualche critico letterario ha intravisto nel personaggio di Rubascëv un martire laico corrotto: «Koestler's hero is the most sharply delineated portrait of the tarnished secular martyr»⁴². In realtà, Rubascëv è un testimone delle nefandezze derivanti dalla religione della storia e sperimenta una trascendenza deformata, inautentica che Voegelin ha saputo descrivere perfettamente: «anche quando, nel clima dell'epistemologia laicista, ci crediamo al riparo dalla trascendenza nel sicuro possesso

³⁸ G. Orwell, *Arthur Koestler*, in A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, trad. it. di G. Monicelli, Mondadori, Milano 2020, pp. xi-xii.

³⁹ A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, cit., p. 174.

⁴⁰ G. Orwell, *Arthur Koestler*, cit., p. vii.

⁴¹ A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, cit., p. 186.

⁴² F.J. Hoffmann, *Darkness at Noon: the consequences of secular grace*, «The Georgia Review», 3/1959, p. 338.

degli oggetti immanenti, il semplice oggetto non se ne sta lì isolato ma irradia trascendenza nel suo immanente *actus essendi*⁴³. Nel caso di Rubascëv, è il Partito l'oggetto immanente che irradia la trascendenza deformata della storia: «il Partito è l'incarnazione dell'idea rivoluzionaria nella storia. La storia non conosce scrupoli né esitazioni. Scorre, inerte e infallibile, verso la sua meta. A ogni curva del suo corso lascia il fango che porta con sé e i cadaveri degli affogati. La storia sa dove va. Non commette errori»⁴⁴. All'opera di Koestler si potrebbe affiancare un'osservazione di Borìs Pasternàk che ha il merito di aver scoperto, attraverso la finzione del suo romanzo, che i grandi eventi ed i trionfi della storia non redimono né compensano le sofferenze individuali. Strel'nikov, il marito di Lara, uno dei protagonisti del *Dottor Zivago*, narrando la propria esperienza personale e militare, finisce per esprimere chiaramente questo concetto:

«sono andato in guerra per conquistarla di nuovo dopo tre anni di matrimonio, ma poi, dopo la guerra e il ritorno dalla prigionia, approfittai del fatto di essere stato considerato ucciso e, sotto un nome altrui, fittizio, mi sono dato tutto alla rivoluzione per far pagare appieno per ogni cosa da lei sofferta, per lavar via ogni residuo di quei tristi ricordi, perché il ritorno al passato non fosse più possibile [...]. E loro, lei e mia figlia, erano vicine, erano qui! Quanti sforzi mi è costato reprimere il desiderio di precipitarmi da loro, di vederle! Ma prima volevo portare a termine l'impresa della mia vita. Oh, che cosa non darei adesso per poterle rivedere almeno una volta»⁴⁵. Tanto in Rubascëv quanto in Strel'nikov si consuma il medesimo dramma: il sacrificio di ciò che hanno di più caro in nome di una fede politica che scambia la storia per una divinità, elevando una trascendenza deformata sopra ogni valore individuale.

Conclusioni

Data l'impossibilità di individuare con sicurezza il senso e la direzione della storia e considerando che le teorie della storia possono legittimare sistemi politici violenti (come quello descritto, ad esempio, nel romanzo di Koestler), si rende necessario l'abbandono metodologico della

⁴³ E. Voegelin, *Che cos'è la storia?*, cit., p. 30.

⁴⁴ A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, cit., p. 46.

⁴⁵ B. Pasternàk, *Il dottor Zivago*, trad. it. di S. Prina, Feltrinelli, Milano 2020, p. 504.

filosofia della storia. Tuttavia, è importante sottolineare che il rifiuto della filosofia della storia non implica inevitabilmente il ripudio della coscienza storica che, come aveva acutamente osservato Marc Bloch, ci pone al riparo dall'appiattimento sul presente caratteristico degli economisti, dei giornalisti e dei sociologi. La causa di questo atteggiamento antistorico è da ricercare, secondo Bloch, nei progressi tecno-scientifici: «le varie rivoluzioni delle tecniche hanno smisuratamente ampliato l'intervallo psicologico fra le generazioni. Con qualche buona ragione, forse, l'uomo dell'età dell'elettricità e dell'aereo si sente molto lontano dai suoi antenati. Ne conclude volentieri, più incautamente, che ha finito di essere determinato da loro»⁴⁶. Lungi dal proporre una filosofia sistematica della storia, Bloch ha spiegato che avere coscienza storica significa studiare gli eventi umani collocandoli nel tempo: mentre nei resoconti degli antichi annalisti confluivano elementi eterogenei (umani e naturali), lo storico moderno – consapevole della specificità degli eventi umani – deve comportarsi come l'orco delle fiabe perché «la storia vuole cogliere gli uomini. Chi non vi riesce sarà al massimo un buon erudito. Il bravo storico, invece, somiglia all'orco della leggenda. Là dove fiuta carne umana, sa che c'è la sua preda»⁴⁷. Sebbene sia preclusa la determinazione scientifica del senso e della direzione della storia, la necessità di una coscienza storica si impone all'uomo contemporaneo perché, come ha suggerito Paolo Prodi, «la storia non è una scienza che mira alla ricostruzione impossibile di un passato ormai tramontato, ma una scienza che ci aiuta a comprendere la società del presente»⁴⁸. Servirsi della storia per comprendere il presente non significa affatto conferire un senso e una direzione al corso degli eventi. Occorre, pertanto, mantenersi equidistanti da due opposte pretese: quella di svelare il destino teleologico della storia e quella di prescindere dalla storia nella comprensione dei fenomeni umani.

⁴⁶ M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, trad. it. di L. Alunni, Feltrinelli, Milano 2024, p. 88.

⁴⁷ Ivi, p. 64.

⁴⁸ P. Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 15-16.

Il piccone demolitore: realtà storica, dibattito critico e percezione pubblica nell'era virtuale

Luca Barreca

This research examines Fascist urban “sventramenti” in Rome, highlighting the regime’s project to modernize and monumentalize the capital through massive demolitions. These interventions aimed to uncover Roman ruins, creating a symbolic continuity between Mussolini’s power and the ancient Empire. Archaeology was instrumentalized as a propaganda tool, with scientists often collaborating to justify the destruction of medieval and Renaissance neighbourhoods. Such policies resulted in the irreversible loss of historical urban fabric and the forced relocation of poorer residents to the city’s outskirts. The study contrasts these authoritarian methods with post-unification planning, emphasizing the radical scale and ideological intensity of the Fascist era. The analysis explores how these historical narratives persist today, circulating through digital platforms like Facebook and Instagram. Social media comments often replicate regime rhetoric, praising the “order” and “light” of the interventions while ignoring their social and cultural costs. Ultimately, the work illustrates how urban space remains a vector for ideological propaganda, continuing to shape contemporary collective memory.

Keywords: Fascist urbanism, Rome, propaganda, sventramenti, archaeology, social media, collective memory, modernization.

DOI: 10.82024/RSP.01/26.08

Gli sventramenti fascisti sono stati un fenomeno di politica urbanistica avvenuto durante il regime di Benito Mussolini, con l’obiettivo di ridisegnare e “modernizzare” molte città italiane, in particolare Roma¹.

Tra gli anni venti e trenta, il fascismo promosse massicce demolizioni di quartieri storici per realizzare nuovi edifici, strade monumentali e spazi aperti, che riflettessero la potenza del regime e il suo progetto di

¹ Il presente articolo è parte di una ricerca promossa e finanziata dall’Istituto di Studi Politici “S. Pio V” per l’annualità 2024-2025, dal titolo «Esiste davvero la “cancel culture”? Le tensioni culturali nella tarda modernità in Francia e Italia».

grandezza nazionale. Il regime giustificava questi sventramenti come parte di un'opera di "bonifica" e modernizzazione, mirata a eliminare quartieri degradati, migliorare l'igiene pubblica e celebrare la potenza della nuova Italia. Tuttavia, dietro la retorica di sviluppo si celavano intenti politici e ideologici: l'eliminazione di segni del passato che non si adattavano all'estetica e ai valori del fascismo e l'idea di creare spazi grandiosi per le manifestazioni di potere e consenso.

Queste operazioni portarono a interventi di grande impatto visivo e distrussero irrimediabilmente parte del tessuto storico delle città, cancellando secoli di architettura e di vita urbana. Nel caso di Roma, l'intento ideologico, troppo spesso malcelato sotto gli obiettivi della ricerca archeologica, produsse il livello massimo di intervento demolitore.

La propaganda fascista comunicò scientemente ciò che sarebbe servito a chi la diffondeva, distorcendo i fatti per orientare le coscienze. I fatti della storia furono rimodellati e i fatti della scienza archeologica furono strumentalmente piegati, persuadendo gli archeologi dell'epoca, la maggior parte dei quali non resistette alla seduzione di un regime che prometteva, dopo decenni di prudenti interventi sabaudi sul Campo Vaccino, di scoperciare definitivamente l'area dei Fori.

La propaganda trasformò l'informazione in manipolazione, facendo della necessità di "liberare" le antiche vestigia romane uno strumento di persuasione collettiva. La collettività assunse tale "necessità", accettando di buon grado l'opera di connessione tra l'Impero fascista e un non meglio identificato "Impero romano", sovrastorico e sostanzialmente atemporale.

La ricerca si propone in tal senso una ricognizione tripartita, che partendo dall'analisi storiografica dei principali interventi avvenuti durante il ventennio sulla Capitale, ne ripercorra non tanto le vicende urbanistiche e costruttive, sulle quali la letteratura è ampia ed esaustiva, quanto la relativa propagazione informativa attraverso i mezzi di comunicazione allora a disposizione del regime.

Da questa ricognizione la ricerca vuole analizzare la relativa reazione storiografica del dopoguerra, da Insolera a Caracciolo, da Cederna a Benevolo, oggi in alcuni casi tacciate di essere fortemente ideologiche e non pienamente analitiche, come si trattasse di una forza contraria e opposta a quella del regime ma simile nel presupposto strumentale.

Da questo snodo storiografico, il percorso di ricerca intende effettuare una disamina di come le idee propagate nel Ventennio a giustificazione degli interventi urbanistici abbiano travalicato il XX secolo, permanendo quasi intatte e diffondendosi specialmente sulle piattaforme social.

In modo incorrotto, alcune di quelle giustificazioni risuonano oggi nelle piazze virtuali, da Facebook a Instagram, sovente in risposta polemica all'attività di gruppi social come *Roma scomparsa*, *Roma sparita*, *Memorie di Roma*.

Decine di post che intervengono sulla questione del tessuto urbano irrimediabilmente scomparso, rivendicando le posizioni dell'epoca come oggettive e propagando a loro volta quella "necessità" ineluttabile su cui quelle posizioni si fondavano.

Il tenore di questi interventi è certamente vario: da affermazioni piuttosto semplici, che si configurano come "eco", ad analisi più strutturate e circostanziate. Resta però la considerazione di un procedimento che, incredibilmente intatto, si muove sulle argomentazioni di allora come fossero contemporanee.

La forza persuasiva della propaganda si avvale oggi di un alleato potente: l'emozione, che, nel mondo contemporaneo dell'informazione social, riesce a plasmare le percezioni e renderle più attraenti della realtà.

In questa direzione si è realizzata un'analisi sistematica: il lavoro ha previsto la revisione di decine di post pubblicati su alcune pagine Facebook, includendo sia contenuti organici sia materiali che rimandano ad altri contesti. Ogni singolo post è stato vagliato con attenzione, valutando non solo il messaggio esplicito ma anche il tono, le sfumature linguistiche, la struttura narrativa e gli elementi visivi (che costituiscono nello specifico parte integrante della "memoria" agita e percepita).

Parallelamente, sono state analizzate le tendenze tematiche ricorrenti, le dinamiche di interrelazione e le reazioni generate all'interno delle diverse comunità digitali. Questo ha permesso di identificare elementi significativi e punti di forza comunicativi.

Il processo, condotto con criteri uniformi, ha portato alla costruzione di un quadro piuttosto affidabile del comportamento comunicativo osservato.

Una volta completata la fase di analisi dettagliata dei contenuti, i risultati sono stati organizzati e sintetizzati attraverso un processo di categorizzazione. Tutti gli elementi emersi – dalle ricorrenze tematiche alle modalità espressive, dalle reazioni del pubblico alle dinamiche di relazione digitale – sono stati raggruppati in macrocategorie coerenti, definite sulla base delle tendenze più significative osservate nel campione.

La classificazione è avvenuta seguendo criteri comparativi: i contenuti con caratteristiche simili, riferiti agli stessi argomenti o accomunati da analoghe modalità comunicative, sono stati aggregati in insiemi omogenei.

Questo lavoro ha permesso di trasformare, seppur non in modo definitivo, una grande quantità di informazioni eterogenee in un quadro che fosse il più possibile chiaro e ordinato; facilitando la lettura dei risultati, con l'obiettivo di rendere immediatamente comprensibili le tendenze dominanti e le opportunità di analisi offerte dalla qualità e dalla quantità delle interazioni all'interno delle pagine social.

Roma capitale dello Stato liberale e dello Stato autoritario

Secondo la prospettiva assunta, la necessaria premessa storico-urbanistica, vale a dire il confronto fra gli sventramenti della cosiddetta *modernizzazione* sabauda e i successivi interventi di monumentalizzazione fascista, impone un'analisi sintetica delle trasformazioni urbane di Roma in due fasi cruciali: il periodo postunitario e l'era fascista. Di tale confronto, nelle more di questa ricerca, oltre alla considerazione generale degli scopi politici, dei metodi di intervento, del rapporto con l'archeologia e dei relativi impatti sociali, si mettono a fuoco analogie e differenze fondamentali, ponendo particolare attenzione al tema ideologico e simbolico, nonché alle conseguenze urbane e comunitarie degli sventramenti.

Roma, diventata capitale del nuovo Stato unitario, subisce una serie di interventi urbanistici di ampia portata, che continuano fino al Ventennio fascista, quando lo sventramento assume su scala monumentale una maggiore funzione simbolica e propagandistica. Il fenomeno degli sventramenti – demolizioni massive, scavi archeologici, ridefinizione dello spazio urbano – fornisce una lente privilegiata per comprendere

in che misura il potere politico abbia usato l'urbanistica per legittimarsi e plasmare un'identità che da cittadina diventasse nazionale.

Nel periodo postunitario (1870-1922), *modernizzazione e identità nazionale* sono le parole d'ordine alla base della realizzazione dei piani regolatori (1873, 1882, 1909) che l'amministrazione sabauda redige per adeguare Roma alle nuove esigenze di capitale nazionale.

Le demolizioni sono giustificate con argomenti noti nel contesto europeo della fine del XIX secolo: igiene (risanamento urbano), modernizzazione infrastrutturale e valorizzazione monumentale.

Tale processo prevede anche la continuità con scavi archeologici già intrapresi sotto il regno di Pio IX, ma questi non dominano ancora l'intervento urbanistico, che è mediato da una pluralità di attori (amministrazione comunale, tecnici, investitori privati) e procedimenti di pianificazione, in cui l'unico elemento di discontinuità rispetto alle contemporanee esperienze europee è il forte condizionamento dell'investimento privato, che rappresenterà un limite invalicabile della pianificazione pubblica. L'archeologia viene valorizzata, ma non come strumento principale di propaganda, quanto come individuazione estetizzante di elementi del passato.

La costruzione del monumento celebrativo a Vittorio Emanuele II, del Palazzo di Giustizia, la realizzazione dei Muraglioni del Tevere, rappresentano una prima ideologica costruzione della Roma nazionale².

Le trasformazioni del tessuto sociale, là dove i piani regolatori intervengono sulla demolizione di parti dei rioni storici (sventramenti per i tracciati di via Cavour e via Nazionale), dell'urbanizzazione dell'area delle ville suburbane (realizzazione della stazione Termini e del nuovo quartiere Esquilino; del quartiere Ludovisi), costruzione dei ministeri, seguono in ultima analisi una certa gradualità operativa.

Con Mussolini e il regime fascista, gli sventramenti raggiungono una scala ben diversa. In primo piano vi è la creazione di percorsi monumentali, come la via dell'Impero, che collegano simbolicamente il potere fascista all'antichità romana e che poco o nulla hanno a che vedere con le ragioni identitarie dello Stato unitario dal lato ideologico e con la speculazione edilizia dello Stato liberale, dal lato prettamente pratico.

² Cfr. A. Sebastiani, *Roma antica e l'ideologia nazionale italiana: trasformazioni di una città dal Risorgimento al fascismo*, Carocci, Roma 2024.

Tabella 1. Tabella riassuntiva della cronologia comparata degli interventi urbanistici

Periodo/Evento	Intervento	Descrizione
Postunitario (1870-1922)		
Piano Regolatore 1873 (Piano Viviani)	Primo piano regolatore per adattare Roma alle esigenze di Capitale del Regno	Espansione verso nord e verso est (Prati, Esquilino)
Piano Regolatore 1882 (Secondo Piano Viviani)	Riorganizzazione urbana con nuovi assi e miglioramento delle infrastrutture. Finanziariamente più sostenibile del precedente	Consolidamento dell'espansione dei quartieri Esquilino, Castro Pretorio e Salario
Piano Regolatore 1909 (Piano Sanjust)	Ulteriore pianificazione urbanistica; continuità del processo di modernizzazione, conseguente al forte aumento della popolazione.	Espansione Flaminio e Parioli. Attenzione a traffico, funzioni pubbliche, servizi, collegamenti radiali
Costruzione del Vittoriano (1885-1911)	Monumento simbolico del nuovo Stato italiano; richiede demolizioni e ridefinizione dello spazio di Piazza Venezia. (citato in Sebastiani)	Demolizione di Palazzo Bolognetti Torlonia; del Convento dell'Ara Coeli; della Torre di Paolo III e del relativo passetto; della Chiesa di S. Rita; spostamento di Palazzetto Venezia
Arginature del Tevere (Muraglioni – 1875-1900)	Interventi per contenere il Tevere e migliorare l'igiene urbana; implicano massicce demolizioni di edifici lungo le rive, soprattutto la riva sinistra dell'ansa del fiume	Distruzione di tutto il tessuto urbano sulle sponde del Tevere; scomparsa del Porto di Ripetta e di Ripa Grande.
Fascista (1922-1943)		
Isolamento del Campidoglio e del Teatro di Marcello (1927-1938)	Demolizioni per mettere in evidenza la monumentalità del centro del potere civile di Roma. Operazione altamente simbolica	Demolizioni degli edifici sulle pendici del colle capitolino e su Piazza della Consolazione
Apertura di Via del Mare (1927-1928)	Grande asse viario pensato per collegare Roma ad Ostia; nel tratto urbano mira alla spettacolarizzazione dell'accesso monumentale al centro capitolino.	Demolizione dell'intera area di Piazza Montanara; scomparsa di Piazza d'Ara Coeli
Scopertura dei Fori/via dell'Impero (1930-1936)	Demolizione di edifici per creare la nuova arteria monumentale tra Colosseo e Piazza Venezia, a cui fanno da quinte scenografiche le risultanze archeologiche	Scomparsa del quartiere Alessandrino; sbancamento della Velia
Isolamento dell'Augusteo (1934-1938)	Abbattimento degli isolati medievali e moderni che inglobavano il mausoleo, scoprendone completamente la struttura circolare. L'edificio circolare dell'auditorium, costruito tra fine Ottocento e inizio Novecento – fu smantellato	Lo spazio risultante fu trasformato in un'ampia area monumentale (l'attuale Piazza Augusto Imperatore), concepita per valorizzare il mausoleo come simbolo della romanità imperiale

Apertura di via della Conciliazione (1936-1950)	Demolizione della "Spina" (quartiere storico di fronte la basilica di San Pietro) per creare l'asse simbolico tra Corso Vittorio Emanuele II e l'area di Castel S. Angelo; la via è inaugurata in occasione del Giubileo del 1950 ma i lavori iniziano in epoca fascista dopo i Patti Lateranensi.	Demolizione dell'intera area trapezoidale tra Piazza Pia e il colonnato berniniano; scomparsa di Borgo Nuovo, Borgo Vecchio, Piazza Scossacavalli, Piazza Rusticucci
Ricollocazione popolazione/borgate	Creazione di borgate come Primavalle per ospitare chi era stato espropriato o sfrattato.	Spostamento forzato a Tiburtino, Prenestino, Tufello e Quarticciolo

L'archeologia diventa parte integrante del progetto urbanistico: demolizioni di edifici medievali e moderni servono per isolare monumenti antichi, realizzare scavi su larga scala e metterli in vista.

Gli attori principali includono figure come Antonio Muñoz, architetti quali Marcello Piacentini, e urbanisti come Gustavo Giovannoni, il cui "diradamento edilizio" viene tradotto in grandi opere di sventramento.

Sul piano amministrativo, l'intervento è altamente centralizzato: il regime impone decisioni rapide, espropri, utilizza procedure autoritarie e semplificate, per realizzare il disegno monumentale.

Socialmente, gli sventramenti producono espulsione di residenti poveri, ricollocazione nelle borgate (Primavalle, nel caso dei residenti dell'Alessandrino) e un riassetto urbanistico del centro monumentale, che favorisce la messa in scena della Roma fascista come città-impero.

Dal punto di vista simbolico, l'urbanistica diventa strumento di propaganda: il regime costruisce una narrazione di continuità con l'antica Roma per legittimare il proprio potere.

Se in entrambi i periodi gli sventramenti servono per modernizzare la città, migliorare la viabilità e "liberare" aree strategiche, innestandosi sull'idea di Roma come simbolo nazionale, il fascismo enfatizza il valore ideologico e propagandistico delle demolizioni molto più intensamente rispetto al periodo sabauda. Le procedure fasciste sono più autoritarie e centralizzate; la scala degli interventi è maggiore e più rapida. L'archeologia non è strumento solo di conoscenza, ma di spettacolo urbano per il regime. Anche l'impatto sociale è più diretto e coerente con la strategia politica, tramite la ricollocazione forzata dei residenti nelle aree interessate dalle demolizioni: la *pulizia* visiva

attorno ai monumenti della Roma antica o a quelli "notevoli" della Roma moderna, è anche "pulizia" sociale.

Si differenzia così in modo significativo l'impatto sull'opinione pubblica e la memoria storica.

Gli sventramenti postunitari sono spesso letti come passaggi necessari per trasformare Roma da città papale a capitale nazionale: la terza Roma dei Savoia, dopo la Roma dei papi e quella dell'Impero. Il loro bilancio include la consapevolezza della necessità di dotare Roma di infrastrutture viarie e di nuovi quartieri ispirati alla razionalità positivista, come Prati, al netto del processo speculativo dei piani umbertini; consapevolezza che si configura nel secondo dopoguerra come un'edulcorante rispetto alle perdite di tessuto urbano antico.

Gli sventramenti fascisti sono invece oggetto di una memoria più controversa: se da un lato pesa – vedremo in quali termini – la restituzione di importanti reperti archeologici (agita e percepita), dall'altro, la perdita di interi quartieri medievali e barocchi, secondo il dibattito accademico e politico del dopoguerra, è vista come controparte inaccettabile di un progetto esteticoideologico autoritario.

Gli sventramenti a Roma, sia sotto i Savoia che durante il fascismo, rappresentano momenti di trasformazione urbana profondi e carichi di significato politico. Tuttavia, mentre il primo periodo è dominato da una logica di modernizzazione e mediazione amministrativa, il secondo si distingue per un uso più strumentale dell'urbanistica, come mezzo di propaganda e legittimazione del regime. Il confronto fra le due fasi rivela come l'urbanistica e l'archeologia, diventando strumenti di potere, possano plasmare non solo lo spazio fisico ma anche la memoria collettiva.

La propaganda di regime

Gli "sventramenti" degli anni trenta a Roma furono naturalmente accompagnati da una intensa campagna di propaganda da parte del regime fascista.

Questa comunicazione ebbe l'obiettivo di legittimare e celebrare gli interventi urbanistici come simbolo della rinascita imperiale di Roma, sotto la guida di Benito Mussolini.

La propaganda presentava le demolizioni come un atto di “liberazione” delle vestigia della Roma antica. Slogan e discorsi sottolineavano che il regime “liberava” i monumenti “soffocati” dalle case borghesi e popolari, per restituirli alla grandezza di Roma imperiale. L’azione di demolizione e scavo era presentata come necessaria per “ritrovare” Roma e far risorgere l’Impero.

La stampa e i cinegiornali dell’Istituto Luce celebravano Mussolini come un nuovo Augusto, artefice della rinascita dell’Urbe, la Roma del Duce.

Tabella 2. Tabella riassuntiva delle principali riviste e dei mezzi di comunicazione che promossero e celebrarono gli interventi urbanistici degli anni ‘30 a Roma, nell’ambito della propaganda fascista

Rivista / Mezzo	Tipologia e periodo	Ente / Direzione	Contenuti principali	Messaggio propagandistico
Capitolium	Rivista d’arte e urbanistica (1925-1943)	Governatorato di Roma/Filippo Cremonesi	Articoli illustrati su demolizioni, restauri e nuovi piani urbanistici	Roma “liberata” e rinata; gli sventramenti come bonifica morale
Architettura	Rivista del Sindacato Nazionale Fascista degli Architetti (1929–1944)	Marcello Piacentini	Studi e documentazione fotografica delle grandi opere, progetti del regime	L’architettura fascista come erede della romanità imperiale
Il Popolo d’Italia	Quotidiano politico (1914-1943)	Benito Mussolini	Cronache, discorsi, inaugurazioni di nuove vie	Il Duce come “costruttore della nuova Roma”; demolizioni simbolo di forza e modernità
La Rivista Illustrata del Popolo d’Italia	Settimanale illustrato (1923-1943)	Redazione del Popolo d’Italia	Fotografie spettacolari dei cantieri e delle inaugurazioni	Le demolizioni come spettacolo visivo della “rinascita fascista”
L’Urbe: rivista romana	Rivista urbanistica (dal 1936)	Governatorato di Roma/ Antonio Muñoz	Piani regolatori, mappe, documentazione fotografica	Modernizzazione e ordine come segni della Roma fascista
Domus	Rivista di architettura e design (dal 1928)	Gio Ponti	Architettura moderna e decorazione	Modernità e stile fascista come espressione della nuova civiltà italiana
Casabella	Rivista di architettura (dal 1928)	Giuseppe Pagano	Architettura razionalista e progetti urbani	Esaltazione della funzionalità e della nuova estetica fascista
Istituto Luce	Cinegiornali e documentari (dal 1924)	Ministero della Cultura Popolare	Filmati dei cantieri, discorsi di Mussolini, inaugurazioni	Il Duce come artefice visibile della rinascita imperiale di Roma

Venivano diffusi filmati delle ruspe e delle demolizioni come spettacoli di modernità e potenza³: le immagini mostravano Mussolini mentre supervisionava i lavori o guidava la prima picconata.

Le parole chiave erano “bonifica”, “ordine”, “luce”, “aria”, “rinovamento”. Gli sventramenti venivano descritti come una purificazione morale e fisica della città: si eliminavano i quartieri malsani per aprire spazi “luminosi” e dunque degni della Roma fascista.

Ampia e articolata è l'esemplificazione possibile riguardo i discorsi ufficiali pronunciati da Mussolini stesso in occasione di celebrazioni o inaugurazioni, nei quali gli elementi retorici sono calibrati secondo un lessico incisivo e visionario, in cui gli elementi del discorso sono piegati a una gestualità che definisce la volontà collettiva, piuttosto che le intenzioni del singolo⁴.

Il tema del sacrificio era artatamente utilizzato nella direzione della rinascita collettiva: le case demolite del quartiere Alessandrino – abitate da migliaia di persone – erano rappresentate come un sacrificio necessario per il bene superiore della nazione. Il Duce veniva dipinto come colui che aveva il coraggio di abbattere il vecchio per costruire il nuovo, in una visione concreta di progresso ineluttabile. Tale visione si inverava in iconografie di varia natura: cinegiornali, manifesti, cartoline, corredi fotografici di riviste, apparati didattici di mostre.

Per via dell'Impero manifesti e cartoline mostravano la via come un trionfale collegamento tra il Colosseo e piazza Venezia, simbolo dell'unità tra Roma antica e fascista. Le immagini di propaganda fon-

³ *Demolizioni per formare la nuova via che dovrà congiungere il vittoriano al Colosseo* (Giornale Luce A0911 del gennaio 1932); *Nuovi lavori di demolizione sulla Via dell'Impero daranno una più chiara e completa veduta dei Fori* (Giornale Luce B0218 del febbraio 1933).

⁴ «Noi non siamo dei conservatori di rovine: noi vogliamo che la Roma del passato risorga nella Roma del presente. Intorno ai monumenti dell'antichità, che il tempo e gli uomini avevano soffocato, noi vogliamo creare spazio, aria, prospettiva» (Discorso del 21 aprile 1924); «Bisogna che la Roma del futuro si levi maestosa, degna della sua gloria passata e della sua missione presente. Roma non deve più essere un ammasso confuso di case e di strade tortuose, ma un organismo grande, ordinato, luminoso» (Discorso del 31 dicembre 1925); «In meno di un anno abbiamo aperto questa via, che collega il Colosseo all'Altare della Patria: è la via che unisce il genio di Roma antica alla volontà di Roma fascista» (Discorso del 28 ottobre 1932). Cfr. B. Mussolini, *Scritti e discorsi*, Hoepli, Milano 1934.

dano la propria struttura sull'esaltazione dei lavori di scavo, con operai raffigurati come muscolari "eroi" moderni, in netto contrasto con le fotografie di documentazione dell'epoca, che rivelano una realtà ben diversa. La spianata risultante dalla demolizione della Spina di Borgo nel 1936 è presentata nella sua cruda realtà polverosa e illustrata come la "liberazione" del fronte visivo della Basilica di San Pietro⁵.

Articoli celebrativi con fotografie dalla monumentalità accentuata riempivano giornali e periodici come «Il Popolo d'Italia», «Capitolium», «Architettura». Simil taglio per i manifesti e gli apparati didattici e iconografici di mostre e musei: in particolare la Mostra Augustea della Romanità (1937), che istituiva un parallelo diretto tra Augusto e Mussolini⁶. Allestita nel 1937 nel Palazzo delle Esposizioni, sotto la direzione di G.Q. Giglioli, per celebrare la ricorrenza del bimillenario della nascita di Augusto, portò ad un consistente incremento dei materiali esposti nel Museo dell'Impero Romano⁷.

La complicità degli archeologi nella costruzione della romanità

L'ambizione di Mussolini di rifondare la città come capitale dell'Impero moderno fece di Roma, tra il 1922 e il 1943, il principale laboratorio urbano e simbolico del regime fascista. Gli interventi non solo mutarono in modo irreversibile il tessuto urbano della città ma implicarono anche una profonda complicità tra il potere politico e la comunità scientifica, in particolare quella archeologica. Molti archeologi italiani parteciparono attivamente alla costruzione del mito della "romanità", fornendo al regime la legittimazione storica e culturale

⁵ Cfr. I. Insolera, A.M. Sette, *Roma tra le due guerre. Cronache da una città che cambia*, Palombi, Roma 2003.

⁶ M. Ghilardi, L. Mecella (a cura di), *Augusto e il fascismo. Studi intorno al bimillenario del 1937-1938*, Luoghi Interiori, Città di Castello 2023.

⁷ Il materiale archeologico raccolto dalle campagne di scavo, collocato provvisoriamente nel 1927 nell'ex convento di Sant'Ambrogio, fu ordinato e sistemato nell'ex pastificio Pantanella alla Bocca della Verità, trasformato all'epoca nel Palazzo dei Musei. Si venne in tal modo a costituire il Museo dell'Impero Romano che, inaugurato nel 1929, assumeva anche la connotazione di archivio e centro di studi sul mondo romano.

necessaria per giustificare le distruzioni e la monumentalizzazione sovvrastorica dell'antico⁸.

Il fascismo individuò nell'archeologia uno strumento essenziale di propaganda. La disciplina, già fortemente istituzionalizzata, divenne il canale privilegiato attraverso il quale il regime costruì una continuità simbolica tra la Roma antica e quella fascista. Archeologi come Corrado Ricci, Giulio Quirino Giglioli e Antonio Muñoz collaborarono con il regime nella definizione di un'estetica della romanità, che privilegiava la monumentalità e una presunta purezza classica rispetto alla complessità storica della città stratificata.

Gli interventi urbanistici più significativi – via dell'Impero, l'isolamento del Campidoglio, la sistemazione del Mausoleo di Augusto e la valorizzazione del Teatro di Marcello – risposero a un preciso disegno ideologico. Le demolizioni dei quartieri medioevali e rinascimentali, giustificati come atti di "liberazione" dei monumenti antichi, furono in realtà operazioni di forte impatto politico, volte a creare scenografie simboliche in cui la Roma fascista potesse mostrarsi come erede diretta dell'Impero romano.

La partecipazione degli archeologi agli sventramenti non fu un atto di mera obbedienza. Molti studiosi condivisero l'ideologia del regime e ne sostennero le scelte. Antonio Muñoz, direttore dei lavori su via dell'Impero, interpretò l'intervento come un'occasione di "valorizzazione" dell'antico, mentre Giglioli elaborò una vera e propria estetica della romanità fascista. Questa collaborazione diede all'archeologia fascista un carattere di scientismo autoritario, in cui il sapere tecnico legittimava lo stravolgimento urbanistico⁹.

La retorica della "liberazione delle rovine" fu il dispositivo linguistico con cui il regime e gli archeologi giustificarono la distruzione dei quartieri storici. Termini come "bonifica", "isolamento" e "valorizzazione" entravano nel vocabolario scientifico ufficiale. La scienza archeologica, piegata a fini ideologici, divenne strumento di una propaganda pedagogica visiva che mirava a inculcare nei cittadini la percezione di una continuità millenaria tra Roma antica e fascista.

⁸ Cfr. A. Cederna, *Mussolini urbanista. Lo sventramento di Roma negli anni del consenso*, Laterza, Bari 1979.

⁹ Cfr. G. Giovannoni, *Vecchie città ed edilizia nuova*, Utet, Torino 1931.

Dopo la caduta del fascismo, la comunità archeologica italiana mostrò una certa reticenza ad affrontare criticamente il proprio passato. Solo dagli anni settanta, grazie a studiosi come Antonio Cederna e Italo Insolera, emerse una riflessione più consapevole sul carattere distruttivo degli sventramenti¹⁰. La via dei Fori Imperiali rimane oggi una testimonianza materiale e controversa di quella stagione, simbolo della tensione irrisolta tra tutela, ideologia e potere.

In conclusione, la complicità degli archeologi negli sventramenti fascisti di Roma rappresenta uno dei casi più emblematici di subordinazione del sapere scientifico al potere politico¹¹. L'archeologia fascista contribuì a costruire un immaginario di grandezza nazionale ma al prezzo della distruzione irreversibile di quella stratificazione del patrimonio storico-artistico, architettonico e urbanistico, che rappresenta un "unicum" nel contesto europeo. Riconoscere oggi tale complicità non significa solo giudicare il passato, ma riaffermare la necessità di una archeologia eticamente consapevole e autonoma da ogni strumentalizzazione¹².

Il caso: via dell'Impero

L'area del Foro Romano e dei Fori Imperiali, condizionata dal tracciato trasversale della via dell'Impero, è da decenni al centro di un acceso dibattito sulla metodologia della conciliazione e della mediazione fra conservazione archeologica, fruizione ed esigenze urbane moderne.

La costruzione di via dell'Impero, inaugurata il 28 ottobre 1932 in occasione del decennale della Marcia su Roma, costituisce uno degli esempi più emblematici dell'uso dell'architettura e dell'urbanistica come strumenti di propaganda ideologica durante il regime fascista. L'intervento urbanistico, voluto direttamente da Benito Mussolini e inserito nel più ampio programma di trasformazione monumentale

¹⁰ Cfr. I. Insolera, *Roma moderna. Da Napoleone I al XXI secolo*, Einaudi, Torino 2011.

¹¹ Cfr. A. Carandini, *Archeologia e cultura materiale in Italia tra le due guerre*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1985.

¹² Cfr. V. Vidotto, *Roma contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2006.

della capitale, rispondeva più degli altri alla precisa strategia simbolica di cui si è già parlato: stabilire una continuità visiva e ideale tra la Roma imperiale e la Roma fascista, proiettando l'immagine del Duce come erede e restauratore della grandezza antica.

La nuova arteria, che collegava piazza Venezia al Colosseo attraversando l'area archeologica del Foro Romano e dei Fori Imperiali, fu concepita come un percorso trionfale destinato ad esaltare il potere del regime e a fungere da scenografia per le cerimonie ufficiali e le parate militari¹³. Tale operazione implicò profonde trasformazioni del tessuto urbano preesistente: le demolizioni dei quartieri medievali e rinascimentali che si estendevano in quella zona rappresentarono non solo un intervento urbanistico radicale, ma anche un atto simbolico di "purificazione" della città moderna dai segni di decadenza e di disordine, in favore di una retorica del rinnovamento e della romanità¹⁴.

La propaganda fascista accompagnò e amplificò ogni fase del progetto, attraverso discorsi pubblici, cinegiornali, fotografie e articoli di stampa che celebravano l'impresa come un gesto di rinascita nazionale. In questo modo, via dell'Impero divenne non solo un'infrastruttura urbana ma un manifesto di pietra della politica estetica del fascismo: un luogo dove il passato veniva reinterpretato e manipolato per legittimare il presente e costruire una nuova identità collettiva fondata sul mito dell'Impero¹⁵.

L'impianto architettonico e scenografico di via dell'Impero riflette pienamente la volontà del regime di tradurre in forme materiali i principi ideologici del fascismo. La scelta di un asse monumentale, rettilineo e grandioso, non rispondeva unicamente a esigenze funzionali o estetiche, ma incarnava soprattutto un preciso linguaggio politico: quello della potenza, dell'ordine e della continuità storica. La strada,

¹³ Cfr. AA.VV., *Via dell'Impero. Nascita di una strada*, Catalogo della mostra (Roma, Musei Capitolini, 23 luglio-20 settembre 2009), Palombi, Roma 2009.

¹⁴ Cfr. D. Calisi, M.G. Cianci, F. Geremia, *Il quartiere Alessandrino. Una ricostruzione virtuale filologica ed emblematica: alla ricerca dei valori originali dei tessuti urbani demoliti*, in L.K. Ilie (a cura di), *Cultural Heritage: Present Challenges and Future Perspectives*, Università Roma Tre Croma, Roma 2016.

¹⁵ Cfr. AA.VV., *L'invenzione dei Fori Imperiali. Demolizione e scavi: 1924-1940*, Catalogo della mostra (Roma, Musei Capitolini-Palazzo Caffarelli, 23 luglio-23 novembre 2008), Palombi, Roma 2008.

larga e prospetticamente orientata verso il Colosseo, costituiva una sorta di "palcoscenico del potere", destinato a esaltare il mito di Roma come capitale eterna e centro dell'Impero. La funzionalità rispondeva al progetto delle due grandi arterie che si sarebbero dipanate dal nodo di piazza Venezia, la via del Mare e la via dei Monti: questa trovava, nel rettilineo della via dell'Impero, la cucitura con l'asse di via Labicana. Tale funzionalità sacrificava sull'altare della scenografia l'orientamento stesso dei Fori Imperiali (i Fori di Traiano, Nerva e della Pace letteralmente tagliati in due) e obliterava le secolari vie di comunicazione tra il Rione Monti e l'area della Consolazione e del Tevere, con la scomparsa delle vie Bonella, Cremona, della Croce bianca e del Vicolo dei Carbonari¹⁶. Per quanto riguarda l'esigenza estetica, non si può trascurare quanto l'uso di tracciati elementarmente rettilinei (a fronte delle chirurgiche curvature di un asse post-unitario come Corso Vittorio Emanuele II), rispondesse ad una lettura altrettanto elementare da parte dell'opinione pubblica.

L'architettura e l'urbanistica si trasformarono così in strumenti di comunicazione di massa, coerenti con il progetto totalitario di controllo simbolico dello spazio pubblico. Ogni elemento – dalla monumentalità delle pavimentazioni alla realizzazione di copie di statue e ai rilievi che evocavano la gloria imperiale – contribuiva alla costruzione di un rifondato immaginario di romanità, funzionale alla legittimazione del regime. Le antiche rovine dei Fori, riportate alla luce attraverso demolizioni estese e pervasive, venivano inserite in una nuova cornice estetica e politica, perdendo la loro dimensione storica autonoma, per essere riattualizzate come testimonianze della vocazione imperiale dell'Italia fascista.

In questo contesto, la via dell'Impero non può essere interpretata solo come un'opera di ingegneria/architettura urbana, a seconda dell'aspetto che si voglia privilegiare (funzionale o scenografico) ma come una testualità ideologica costruita nello spazio; un dispositivo di propaganda in cui la storia veniva selezionata, manipolata e monumentalizzata per confermare la narrazione del regime, che comportava tra le altre cose un uso spregiudicato dell'anastilosi. Essa rappresenta

¹⁶ Cfr. G.B. Nolli, *La Pianta Grande di Roma*, a cura di U. Salwa, Intra Moenia, Napoli 2016.

dunque uno dei casi più paradigmatici di come, nella Roma degli anni trenta, l'architettura divenne mezzo di costruzione del consenso, traducendo la retorica fascista in un linguaggio visivo destinato a imprimersi per decenni nella memoria collettiva.

La costruzione di via dell'Impero ebbe profonde ripercussioni non solo sul tessuto urbano di Roma, ma anche sul piano sociale e demografico, evidenziando la dimensione violenta e autoritaria dei processi di trasformazione messi in atto dal regime. Le imponenti demolizioni che interessarono l'area compresa tra piazza Venezia e il Colosseo comportarono la distruzione di interi quartieri storici, tra cui l'Alessandrino, che conserva la stratificazione secolare della città medievale e moderna.

Questi interventi determinarono lo sfollamento di migliaia di abitanti, prevalentemente appartenenti ai ceti popolari, i quali furono trasferiti forzatamente nelle nuove borgate periferiche sorte in quegli anni – come Primavalle, Tufello e Gordiani – lontane dal centro e prive di servizi adeguati. Tale processo di dislocazione contribuì a una ridefinizione gerarchica dello spazio urbano, in cui il centro monumentale, riservato alle funzioni rappresentative e celebrative del potere, veniva “ripulito” dalla presenza delle classi subalterne, relegandole ai margini geografici della città.

Le conseguenze sociali di queste operazioni riflettono la logica autoritaria e forzatamente modernizzatrice del fascismo, che perseguiva una ristrutturazione della società attraverso l'urbanistica: la città, ordinata e monumentalizzata, doveva incarnare il modello di una nazione disciplinata e omogenea. L'esclusione dei ceti popolari dal centro storico non fu dunque un effetto collaterale, ma parte integrante di un disegno politico che mirava a controllare e plasmare lo spazio urbano come specchio del nuovo ordine sociale fascista¹⁷. In questo senso, via dell'Impero rappresenta non solo un intervento di propaganda visiva ma anche un potente strumento di ingegneria sociale, capace di ridefinire le relazioni tra cittadini, memoria e potere.

¹⁷ Cfr. *I cambi di domicilio verso le case dell'Ifacp avvenuti a Roma dal 1935 al 1940*, in L. Villari, *Le borgate del fascismo. Storia urbana, politica e sociale della periferia romana*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 205-249.

Urbanistica e antifascismo: il dibattito sugli sventramenti fascisti come spazio di resistenza culturale

Se gli sventramenti fascisti non furono soltanto un programma urbanistico basato su monumentalità, razionalizzazione viaria e rappresentazione ideologica ma costituirono anche un dispositivo politico attraverso cui il regime interveniva sulla memoria collettiva e sulla struttura sociale della città, il dibattito critico portato avanti da urbanisti e architetti democratici – Pagano, Persico, Rossi, e più tardi Muratori – rappresentò una forma di antifascismo culturale, spesso implicito ma non meno radicale. Questa tradizione si collocava nel solco di una resistenza intellettuale che vedeva nella città storica non solo un patrimonio da tutelare ma un luogo di pluralità, complessità e libertà dello Stato liberale, incompatibile con la logica autoritaria.

Più che in qualunque altra città, a Roma gli sventramenti fascisti furono un progetto politico totale: riscrivere la memoria urbana e creare una capitale celebrativa della retorica littoria.

Gli interventi principali, presentati come opere di modernizzazione, costituirono nella sostanza una politica di distruzione sistematica del tessuto urbano storico, nonché di espulsione di migliaia di residenti appartenenti ai ceti popolari verso borgate periferiche.

La "liberazione" dei monumenti antichi non era dunque un atto neutro ma una vera operazione di potere, pensata per dare forma a una città-monumento coerente con la visione totalitaria del regime.

Nel progetto fascista la città doveva essere: gerarchica e leggibile, come il potere che rappresentava; de-antropizzata, attraverso la rimozione dei ceti popolari dal centro storico e il più possibile dei religiosi abitanti conventi e monasteri; spettacolare, concepita come scenografia per parate e rituali collettivi. Gli sventramenti di Roma ebbero come risultato una manipolazione mirata e controllata della memoria urbana, cancellando secoli di stratificazione: un vero e proprio revisionismo architettonico.

Contro questa visione, gli urbanisti democratici maturarono un pensiero che, pur non sempre esplicitamente sovversivo, costituiva una contestazione radicale dei fondamenti politici del progetto fascista.

L'opposizione culturale agli sventramenti romani fu particolarmente intensa e articolata. La città, per il suo valore simbolico, rese la

critica urbanistica una forma indiretta ma potentissima di resistenza politica. Tre questioni principali animarono il confronto:

1. Tutela vs. modernizzazione: la necessità di preservare il patrimonio storico pur innovando le infrastrutture urbane;

2. Funzionalità sociale: il rispetto della vita quotidiana dei residenti, spesso ignorata dal regime nella sua orizzontalità e nella sua verticalità (compresenza di classi sociali diverse);

3. Dimensione estetica e simbolica: critica alla monumentalizzazione artificiale della città come strumento di propaganda¹⁸.

Giuseppe Pagano, pur iscritto al Partito Nazionale Fascista come molti funzionari e intellettuali dell'epoca, sviluppò una posizione che divenne progressivamente un atto di resistenza culturale. Oltre al suo lavoro sulla Mostra dell'Architettura Rurale¹⁹, Pagano dedicò numerosi articoli e inchieste fotografiche alle trasformazioni di Roma, che immortalano il contesto umano e sociale che il regime stava cancellando.

Criticò apertamente la trasformazione del centro storico in "quinte teatrali"; l'espulsione dei residenti verso borgate prive di servizi; il culto della monumentalità come negazione della vita urbana. Per Pagano Roma era l'esempio perfetto di come il fascismo, nel distruggere i quartieri storici, stesse cancellando la memoria e l'identità nazionale dello Stato liberale.

La polemica contro l'architettura di rappresentanza, supportata dalla difesa della città storica come organismo sociale e non come strumento retorico del potere, rappresentava un rovesciamento radicale della narrativa ufficiale. Pagano criticava la distruzione dei quartieri popolari; denunciava la "scenografia di potere" prodotta dagli sventramenti; si opponeva al monumentalismo come strumento di dominio. La sua opposizione estetica e sociale si saldò con il suo antifascismo personale, culminato nella partecipazione attiva alla Resistenza e nella sua morte a Mauthausen.

A condividere i principi del Razionalismo architettonico e sulle stesse posizioni critiche di Pagano era Edoardo Persico, cattolico

¹⁸ L. Benevolo, *La fine della città. Intervista a cura di F. Erbani*, Laterza, Bari 2011.

¹⁹ G. Pagano, G. Daniel, *Architettura rurale italiana*, Quaderni della Triennale, Hoepli, Milano 1936.

progressista, uno dei primi critici del monumentalismo fascista e del ruolo politico dell'architettura. Le sue posizioni, pubblicate su «Casa-bella», erano fortemente controcorrente: rigettava la monumentalità come espressione del potere e come strumento ideologico; denunciava la cancellazione della memoria urbana; difendeva la modernità non come rottura violenta ma come evoluzione democratica; vedeva nella città storica un paesaggio etico, non solo materiale. Pur non vivendo stabilmente a Roma, Persico fu uno dei più acuti interpreti delle trasformazioni romane: criticava l'uso propagandistico dell'antico, la manipolazione della storia, la teatralità degli assi viari, la "menzogna architettonica" della grande scala.

Il suo antifascismo, non dichiarato ma evidente, si esprime attraverso una proposta estetica antigerarchica, razionalista ma non autoritaria. Alla base vi era un antifascismo morale ed estetico: per Persico, l'architettura doveva essere un linguaggio civile, non un apparato di potere²⁰.

Ernesto Nathan Rogers, ebreo e antifascista, concepiva l'architettura come un continuum storico. L'idea della preesistenza ambientale, che svilupperà pienamente nel dopoguerra, affonda le radici negli anni trenta, quando oppose la continuità alla rottura, il contesto alla monumentalità, l'ambiente sociale alla retorica politica. Questa visione, contraria alla logica degli sventramenti, anticipava l'urbanistica democratica italiana del dopoguerra²¹.

La linea postbellica vede come protagonista Saverio Muratori. Il suo lavoro su Venezia e Roma costituisce un atto di riparazione culturale rispetto alla furia demolitrice degli anni venti e trenta.

Negli anni cinquanta, Muratori – pur non essendo un antifascista militante negli anni del regime – sviluppò una teoria della morfologia urbana che rappresenta il recupero critico più coerente alla distruzione fascista: la città come organismo stratificato, la continuità storica come metodo, l'analisi dei quartieri come tessuti viventi. La sua teoria della città organica, come risposta all'accanimento demolitorio, rap-

²⁰ E. Persico, *Scritti d'architettura (1927/1935)*, Vallecchi, Firenze 1968; cfr. anche E. Persico, *Tutte le opere (1923-1935)*, a cura di G. Veronesi, Edizioni di Comunità, Milano 1964.

²¹ E.N. Rogers, *Esperienza dell'Architettura*, Einaudi, Torino 1958.

presenta il consolidamento postbellico della tradizione antifascista: la città non come spazio da riplasmare dall'alto ma come organismo vivo e stratificato, antitetico alla violenza pianificatoria fascista²². La sua lettura morfologica dei quartieri storici costituisce un recupero critico del patrimonio urbano che il fascismo aveva tentato di semplificare, omogeneizzare o cancellare²³.

L'antifascismo nel dibattito urbanistico non fu solo opposizione politica, spesso pericolosa da esprimere apertamente: fu soprattutto difesa della città come organismo sociale, contro la sua riduzione a simbolo statale. La valorizzazione della complessità urbana, contro la semplificazione autoritaria, sottintendeva la tutela del tessuto storico, contro l'idea di "grande vuoto" monumentale. Insistere sulla centralità dell'abitante, significava stigmatizzare l'idea dello spettatore delle parate. Si tratta di un antifascismo "di metodo" prima ancora che "di programma", un modo di vedere la città incompatibile con l'autoritarismo.

La critica democratica agli sventramenti fascisti non fu soltanto una disputa tecnica o estetica. Fu un capitolo della storia dell'antifascismo italiano. Pagano, Persico, Rogers e Muratori elaborarono una visione della città fondata su stratificazione, continuità, vita sociale, complessità e memoria: tutti principi incompatibili con l'ideologia del regime. Gli sventramenti romani produssero un dibattito talmente profondo che, dopo il 1945, Roma divenne uno dei principali siti di riflessione sulla necessità di proteggere il patrimonio storico; di reintegrare la città come spazio sociale; di evitare l'autoritarismo pianificatorio. La critica antifascista alla distruzione della città storica contribuì direttamente alla nascita della cultura della tutela, alla fondazione dell'urbanistica italiana democratica e alla definizione delle politiche di salvaguardia dei centri storici, che emergeranno negli anni sessanta e settanta. Aymonino e poi Ciucci, Vidotto e Zevi, hanno animato il dibattito sugli

²² P.O. Rossi, *I progetti urbani per Roma di Saverio Muratori (1947-1967)*, in G. Cataldi (a cura di), *Saverio Muratori Architetto. Modena 1910-Roma 1973. A cento anni dalla nascita*, Atti del Convegno itinerante (ottobre 2010-ottobre 2012), Aion, Firenze 2013, pp. 38-45.

²³ G. Marinucci, S. Muratori, R. Bollati, *Studi per una operante storia urbana di Roma*, Cnr, Roma 1963.

sventramenti fascisti, mettendo in luce la tensione tra potere politico, monumentalità e vita urbana²⁴. La critica degli urbanisti democratici non si limita a denunciare le distruzioni materiali ma propone una metodologia urbanistica fondata su tutela storica, coesione sociale e continuità culturale. La loro tradizione ha definito il nucleo dell'urbanistica italiana del dopoguerra e continua ancora oggi a informare i dibattiti sulla tutela dei centri storici, sulla partecipazione cittadina e sulla responsabilità sociale dell'architettura²⁵.

L'eredità della propaganda fascista nell'opinione pubblica contemporanea

Nonostante il crollo del regime e la successiva ridefinizione democratica della società italiana, la propaganda fascista degli anni trenta ha lasciato tracce profonde e persistenti nell'immaginario collettivo. Gli strumenti simbolici elaborati dal regime – il culto della romanità, l'esaltazione del mito imperiale, la retorica della forza e dell'unità nazionale – hanno continuato, in forme diverse, a influenzare la percezione pubblica della storia e dell'identità italiana. Attraverso l'architettura, la toponomastica, i monumenti e la memoria visiva diffusa, il fascismo ha inciso nel paesaggio urbano e culturale segni difficili da cancellare, che ancora oggi suscitano tensioni interpretative e contrasti politici.

Nell'opinione pubblica contemporanea si riscontra una coesistenza ambigua di atteggiamenti: da un lato, una crescente consapevolezza critica e storicizzante che riconosce la dimensione propagandistica di opere come via dei Fori Imperiali; dall'altro, una tendenza alla normalizzazione o alla nostalgia estetica, che separa l'eredità formale del fascismo dal suo contenuto ideologico. Questa ambivalenza è alimentata dai media e dai social network, dove la spettacolarizzazione visiva e la ricerca di icone identitarie spesso prevalgono sull'approfondimento storico, generando una memoria pubblica frammentata e diseguale.

²⁴ C. Aymonino, *Origini e sviluppo della città moderna*, Marsilio, Padova 1975; G. Ciucci, *Gli architetti e il fascismo. Architettura e città (1922-1944)*, Einaudi, Torino 1989; V. Vidotto, *Roma contemporanea*, Laterza, Bari 2001.

²⁵ Cfr. F. Erbanì, *Bruno Zevi. Architettura, giustizia e libertà*, «la Repubblica», 22 gennaio 2018.

La persistenza di simboli e narrazioni riconducibili alla propaganda fascista non deriva tanto da un'adesione consapevole, quanto da una continuità culturale e visiva che il regime seppe imprimere nel paesaggio urbano e nella coscienza nazionale. In questo senso, la memoria del fascismo non appartiene solo al passato ma continua a vivere – talvolta inconsapevolmente – nelle forme della città, nei linguaggi della politica e nelle rappresentazioni collettive dell'identità italiana. Comprendere la presenza di questa eredità nell'opinione pubblica significa interrogarsi non solo sulla storia della propaganda, ma anche sulla capacità delle immagini e dei luoghi di plasmare nel lungo periodo la percezione sociale del potere e della memoria.

È documentato che le comunità e i gruppi online neofascisti sono attivi sui social network, creano contenuti, condividono simboli e retoriche fasciste: la propaganda fascista ha avuto un forte impatto sull'immagine urbana della città e questa immagine persiste, in certa misura, al di là della reale competenza urbanistica e architettonica. Esiste un dibattito sull'importanza della "consapevolezza storica" riguardo all'architettura del periodo fascista a Roma, volto ad evitare che quegli spazi diventino "feticci ideologici" o veicoli di propaganda nascosta, che si lega al dibattito giuridico sul rapporto tra libertà di espressione e contrasto alla propaganda di idee inaccettabili sul piano sociopolitico.

Elementi diffusi nelle pagine social suggeriscono che non è scomparsa la capacità della retorica fascista o parafascista di circolare online e che l'urbanistica e la città possono essere veicolo di quella retorica – ad esempio attraverso la celebrazione di "grandi vie", monumenti, architetture che richiamano l'epoca del regime, come ultimo baluardo identitario di una presunta "italianità".

La gran parte dei contenuti online riguarda più in generale l'ideologia, i simboli (fino alle nostalgie di gruppi neofascisti), piuttosto che un'analisi urbanistica o un'operazione comunicativa che rivendichi quegli interventi come modello.

Il collegamento diretto tra l'urbanistica fascista di Roma e la persistenza della propaganda nelle piattaforme contemporanee è poco esplorato nella letteratura accademica: ci sono certamente studi sull'architettura e sulla propaganda storica e studi sulla propaganda fascista sui social a livello generalmente sociale e politico, ma pochissimi che uniscano entrambi i temi in modo specifico.

Uno degli aspetti che costituiscono l’osservatorio sulle modalità concrete in cui la propaganda (o retoriche che ne sono derivate) sopravvive in relazione all’urbanistica, è senza dubbio quello retorico. Attraverso post che mostrano “la grande Roma”, “la via maestra”, “architetture imponenti” il cui linguaggio richiama una grandezza passata che riecheggia il mito dell’Impero o del regime. Le rivisitazioni retoriche parlano di “ordine”, “spazio”, “monumento”, “grande visione” per la città, replicando concetti del linguaggio urbanistico fascista (asse, gerarchia, monumentalità) anche se non sempre esplicitamente fascisti.

Alle esaltazioni dirette si aggiungono i contenuti di comunità alternative riguardo la discussione urbana, che criticano la città contemporanea e guardano nostalgicamente al passato urbanistico della città, idealizzandolo. In tali spazi possono emergere reminiscenze del linguaggio urbanistico fascista. È una memoria architettonica senza riflessione critica: quando architetture, assi urbanistici o quartieri realizzati durante il periodo fascista sono presentati su Facebook, Instagram, TikTok, senza contestualizzazione, risultano come “fetish” visivi della “modernità passata” del regime.

La propaganda fascista (o meglio: elementi retorici, estetici e simbolici derivati dal fascismo) sopravvive nei social media in ambito di discussione sull’urbanistica ma non in forma uniforme: il fenomeno è stratificato e spesso implicito, più che esplicito: una manipolazione più o meno consapevole dello spazio urbano. In tal senso è significativo come certe aree di Roma abbiano una “instagrammabilità” legata a valori simbolici, estetici e culturali. Anche se non tratta esplicitamente la propaganda fascista, mostra che lo spazio urbano diventa vettore di significato sui social.

Facebook

La ricerca si è concentrata sull’analisi diacronica di quattro gruppi operanti sulla piattaforma Meta: *Memorie di Roma* (279.222 membri); *Roma sparita* (243.769 membri); *Roma scomparsa: immagini e storie* (97.292 membri); *Roma di una volta. Foto e immagini storiche della Città eterna* (44.612 membri)²⁶.

²⁶ Il numero dei membri è stato rilevato il 1° ottobre 2025.

Il presupposto metodologico si è basato sulla consapevolezza di un cluster preciso, non direttamente legato a pagine di organizzazioni politicizzate ma piuttosto individuato nella più generale opinione pubblica di utenti con interessi specifici sulle trasformazioni urbanistiche di Roma. L'analisi si concentra sull'individuazione degli strumenti retorici utilizzati, messi direttamente in evidenza a corredo dei commenti e sulla loro ricorrenza e pervasività.

Memorie di Roma (279.222 membri)

Post di S. B. del 21 agosto 2023 sulla realizzazione di Via dell'Impero:

«LA REALIZZAZIONE DI VIA DELL'IMPERO: la via dell'IMPERO fu la via definita per eccellenza dello scontro fra istituzioni, archeologi, urbanisti e architetti. Fu una demolizione imponente ed effettuata in parte senza riguardi, perché di fatto, per riportare alla luce la Roma Imperiale, furono spazzate via le molte testimonianze rinascimentali (ma anche medievali preesistenti) del quartiere Alessandrino, così come palazzi e giardini storici, numerose chiese medievali, rinascimentali e barocche e ancora importanti conventi. Tutta una Roma quindi andata irrimediabilmente perduta. Furono 1.500 gli operai mobilitati e si contarono più di 100 mila frammenti rinvenuti durante lo scavo! Molto è ciò che certamente si è perso (specialmente sotto la VELIA), ma la passeggiata archeologica lungo via dei Fori Imperiali è oggi indubbiamente uno dei tesori storici e artistici più importanti di tutta la città! Nel quartiere Alessandrino, percorso da undici strade piccole e strette, sorgevano dunque sia case modeste che edifici di pregio, come il Conservatorio di Santa Eufemia, nato come convento delle "Spese di Sant'Eufemia" e il palazzetto di Flaminio Ponzio. Furono smantellati 5.000 vani con conseguente soggio di 4.000 persone destinate per lo più alle nuove borgate realizzate per l'occasione con assegnazioni che non sempre rispettarono le esigenze degli inquilini. I pianterreni erano occupati da piccoli commerci e botteghe artigiane, e lungo la via Alessandrina si contavano nel 1855 ben quattro osterie, una delle quali sistemata tra i resti del Tempio di Minerva, alle Colonnacce. A turbare la quiete del Quartiere Alessandrino fu, nel primo decennio del Novecento, il cantiere per la costruzione del Vittoriano, con cui iniziarono le demolizioni nell'area. Qualche anno dopo, la visione urbanistica del Duce sarebbe stata fatale all'isolato cinquecentesco: già nel 1925 Mussolini affermava che «i monumenti millenari della nostra storia devono giganteggiare nella necessaria solitudine». Il regime avrebbe così attuato concretamente il metodo del diradamento urbano sostenuto da

Gustavo Giovannoni, secondo il quale i monumenti antichi vanno liberati dalle sovrapposizioni di epoche diverse. Insomma, tutto ciò che non era legato alla Roma antica era decisamente cancellabile. I FORI IMPERIALI divennero così le quinte scenografiche di correnti sempre maggiori di traffico (allora definito "vita pulsante"). Scomparirono così, oltre al Conservatorio di Sant'EUFEMIA (già demolito in precedenza sotto l'egida di Pio VI), anche la Chiesa di SANT'URBANO ai PANTANI, San LORENZO ai MONTI, Santa MARIA IN MACELLUM MARTYRUM, il raschiamento delle Chiese dei SS. LUCA e MARTINA e di S. ADRIANO (la Curia). La strada fu considerata addirittura "abusiva"...definita dai cronisti dell'epoca "dritta come la spada di un legionario", in quanto difforme sia dal Piano Regolatore Littorio del 1931, sia dai piani particolareggiati del gennaio e del maggio del 1932. Fu il governatore BONCOMPAGNI-LUDOVISI a decidere per la soluzione rettilinea. E fu una decisione che oltre a determinare lo spianamento della VELIA (il progetto originale prevedeva un gomito definito "a baionetta" per evitare lo scavo) provocò anche incidenti, come quello accaduto nel 1932 (marzo/maggio) in seguito alle demolizioni tra Via Cremona e Via Marforio, quando fu eliminato anche l'edificio annesso alla Chiesa dei SS. Luca e Martina, sede dell'Accademia di SAN LUCA. Né bastò la presenza del bellissimo giardino rinascimentale SILVESTRI-RIVALDI che al sommo della VELIA era un susseguirsi di fontane, gradinate, criptoportici che dal '500 servivano da terrazza panoramica per ammirare la vista del FORO e del PALATINO ad arrestare l'operazione. Tutte queste scelte generarono discussioni aspre e interminabili che ancora oggi coinvolgono storici, studiosi e archeologi che dibattono su un eventuale futuro smantellamento e conseguente riunione e recupero dei Fori, o un collegamento più articolato tra i due "fronti" creando altresì un'isola pedonale permanente.

Articolo da "IL GIORNALE D'ITALIA" DEL 1° agosto 1929

"SVENTRAMENTI SÌ, SVENTRAMENTI NO" di Marcello PIACENTINI
..."Caro GIOVANNONI (l'architetto Gustavo GIOVANNONI citato fautore del diradamento urbano) ...se oggi sono necessari tanti sventramenti, come Voi proponete, tra venti anni ne saranno necessari altri, e tra cinquanta ROMA sarà completamente distrutta! Ma perché non dobbiamo lasciarlo in pace questo povero centro? Si tratta di non più di tre chilometri quadrati densi di monumenti e di memorie...; perché vogliamo arrivare a tutti i costi alla dissipazione totale della nostra eredità?...Tu dici (Giovannoni) che il valore del Vostro progetto sta nel fatto che i nuovi tracciati attraversano zone morte, e che servono alla grande viabilità e non al traffico locale. Ma io sostengo appunto che quelle vie sono inutili perché non rispondono affatto ai bisogni di grande traffico. Una parallela al CORSO, tra San GIACOMO e Piazza del POPOLO, non serve né al traffico locale né a quello generale. Il problema di ROMA sta tutto nel congiungere i quartieri alti con quelli al di là del TEVERE. Un via che ci riconduca di nuovo dal POPOLO a Piazza COLONNA è inutile e dannosa. Ti saluto cordialmente Marcello PIACENTINI "...

ANNO 1930: Il tessuto di antiche strade e palazzi tra il CAMPIDOGLIO e il TEATRO di MARCELLO è ormai sparito, ma gli urbanisti non conoscono pentimenti. Negli Anni Trenta Roma è un cantiere polveroso che non chiude neanche nei giorni di festa, pur di attuare il nuovo piano regolatore voluto dal regime. L'epicentro degli sventramenti è la zona che si estende tra il Campidoglio e il Colosseo, dove una grande arteria lambirà i Fori Imperiali, liberando indiscriminatamente i monumenti antichi dalla "contaminazione" dei cosiddetti "fatiscenti" edifici medievali o cinquecenteschi ed esaltando una nuova e spuria idea della romanità nel cuore del Novecento. Nel settembre del '32 cade l'ultima quinta della collina della Velia a ridosso della Basilica di Massenzio: la via dell'Impero è pronta per essere inaugurata, in coincidenza col decennale della Marcia su Roma, ma i camion portano via, insieme al terreno di risulta, anche insostituibili reperti della storia preromana, senza che alcuni osi fermare la disinvolta rivoluzione degli urbanisti di regime. Stessa cosa accadrà nella realizzazione della Via del MARE».

Commenti:

«Ci volevano invece, per modernizzare la città, ma anche per portare alla luce tantissime vestige [*sic*] romane. Via dei Fori Imperiali è magnifica oggi» (L.D.L.)

«Che miseria mentale che esiste!

Napoleone ha sventrato e ricostruito Parigi e urlate capolavoro.

A Roma è stato demolito un quartiere di casette ed è stato riportato alla luce l'intero foro romano e realizzata quella che è tra le strade più belle del mondo e le uniche reazioni sono "che schifo l'ha fatta Benito"!» (P. R.)

Risalta un errore grossolano che ricorre spesso: la confusione tra Napoleone I e Napoleone III, effettivo artefice del piano urbanistico parigino durante il Secondo Impero. La conoscenza del Secondo Impero è in generale troppo specialistica, rispetto alla media degli utenti di riferimento.

«Sembra che nello spazio tra l'altare della Patria ed il Colosseo, convergano tutti i mali del Mondo, la vera porta dell'inferno. Dopo 80 anni, ancora non si riesce a fare pace con quella che è la storia che nel corso dei secoli ha comunque portato distruzioni, cambiamenti, riuso dei materiali e chi più ne ha più ne metta» (E. P.)

Post di S. B. del 20 giugno 2025 sullo sventramento di Corso Rinascimento.

«PALAZZI SCOMPARI 20: I Palazzi che fecero posto a Corso RINASCIMENTO - Ed ecco i due palazzetti che fronteggiavano le testate di edifici a Nord e Sud della Piazza MADAMA (Rione Parione e Rione Sant'Eustachio). Furono abbattuti per l'apertura di Corso del RINASCIMENTO nel 1934, spazzando via le stradine che li costeggiavano (Via del PINACOLO, delle CINQUE LUNE e della SAPIENZA) e con le quali costituivano un assetto urbanistico particolarmente armonioso nella creazione di un dinamico spazio fasciante intorno alla piazza.

Commenti:

«a Parigi è stato demolito tutto il quartiere medievale per creare le Avenue. Qualcuno ha da dire qualcosa al riguardo?» (G. G.)

Il paragone con i Grandes Traveaux di Hausmann a Parigi, sotto l'Impero di Napoleone III, è uno degli strumenti retorici più utilizzati: spiccano l'assenza di contestualizzazione storica e la grossolanità di alcuni errori (avenue al posto di boulevard).

Post di C. C. del 27 agosto 2024, sulla realizzazione del Palazzo dell'aeronautica militare:

«Palazzo dell'aeronautica

Il palazzo del Ministero dell'Aeronautica (in zona Castro Pretorio), fortemente voluto dall'allora Ministro della Regia Aeronautica Italo Balbo, è uno dei primissimi edifici realizzati in Italia interamente in cemento armato.

La sua costruzione fu ultimata nel brevissimo arco di due anni, dal 1929 al 1931, lavorando per lunghi periodi su tre turni giornalieri di 8 ore e con un ingente impiego di maestranze. Questa bellissima foto, da "Album di Roma", ne è l'impressionante testimonianza.»

Commenti:

«Quando si faceva sul serio...» (M. M.)

Il tono nostalgico si coniuga con la frustrazione per la mancanza identitaria del presente; presunta e acquisita certezza del fare subito e del fare bene contro lo stato burocratico (vale a dire lo stato liberale).

«Un pensiero riconoscente a Coloro che hanno edificato magnifiche Opere che sfidano il tempo.... per esempio, l'EUR o il Foro Italico a Roma.....»
(A.P. M.)

La retorica del capolettera maiuscolo e della sfida del tempo rende "onore" ai Costruttori/Caduti/Salvatori della Patria ormai vilipesa da cittadini rammolliti.

Post rilanciato il 11 agosto 2025 da M.N. F.

«Nel cuore di Castro Pretorio, a due passi dalla Stazione Termini, sorse in tempi straordinariamente brevi un edificio che sembrava sfidare ogni possibile limite: meno di due anni per il primo palazzo in Italia ad essere costruito interamente in cemento armato, il Palazzo Aeronautica. Fu inaugurato il 28 ottobre 1931 per ospitare la più giovane delle forze armate nata il 28 marzo 1923 e, fin dal primo giorno, 100.000 persone si affollarono per ammirarne la modernità sorprendente. Quel Palazzo, nato novantaquattro anni fa, raccontava una storia di trasformazione e ambizione. Italo Balbo, allora Ministro dell'Aeronautica, voleva un segno tangibile di un nuovo corso per l'Aeronautica Militare: un connubio potente tra scienza, tecnologia e arte militare, capace di rappresentare un'Italia moderna e rinnovata.

Roberto Marino, un giovane e talentuoso ingegnere-architetto, raccolse quella sfida con entusiasmo. Progettò non solo un edificio funzionale e all'avanguardia dal punto di vista tecnologico, ma cercò soprattutto di tessere un racconto attraverso la pietra e il cemento. Il valore più significativo del Palazzo dell'Aeronautica sta proprio in questa sfida: tradurre in architettura un programma ambizioso in cui innovazione tecnologica, funzionalità e identità nazionale si fondono indissolubilmente.»

Commenti:

«Oggi non è che impiegherebbero 40 anni per costruirlo, non saprebbero nemmeno progettarlo» (L.A. M.)

L'incapacità del presente è manifesta di fronte alla forza mitologica del passato.

«Caro Andrea il palazzo dell'AEREONAUTICA è costruito in ARCHITETTURA RAZIONALE con rivestimento di travertino intervallato da mattoncini in litoceramica dove furono messe in pratica le 3 componenti VITRUVIANE: FIRMITAS UTILITAS VENUSTAS ... SOLIDITÀ UTILITÀ

BELLEZZA tanto è vero che dopo oltre 90 anni è rimasto integro all'interno ed all' esterno non presentando una micro lesione ...ti suggerisco di visitarlo all' interno...ti si ritemprerà lo Spirito ed il Fisico !!!» (V. V.)

L'architettura è moralizzatrice e temprante; la retorica delle maiuscole (slogan di stampo futurista) trova un riferimento "colto" e astorico all'architettura vitruviana, che denota la persistenza del fil rouge tra il ventennio e un'impresicata epoca imperiale romana.

La risposta viene rinforzata da un altro commento:

«giustissimo ma tanto sta rispondendo a chi è artatamente disposto a mettere tutto in negativo per propaganda pura e calcolata, non vale più nemmeno la pena di rispondergli, deve solo conquistare il bonus dei beniamini del proprio partito distruttore del Paese, chi per essere congeniale al proprio partito direbbe pure che Cristo è morto di freddo. Cosa non si fa per carpire qualche privilegio, è questo il male più velenoso instaurato da certe forze politiche, tutto sta ignorarle perché senza valore anzi erosive del valore dell'opera umana»

La sfumatura retorica della negatività nichilista: il "proprio partito" si riferisce ad una non meglio identificata compagine "sinistra" senza "valore", perché distruttiva dei valori patrii.

Roma sparita (243.769 membri)

Post del 27 marzo 2019:

«L'area dei Fori di Augusto e di Nerva dalla terrazza del Vittoriano. Tutti gli edifici visibili in primo piano sono stati demoliti per la costruzione di via dell'Impero, attuale via dei Fori Imperiali
Anno: 1924»

Commenti:

«siete tutti di fuori Roma? basta guardare una qualsiasi mappa per rendersi conto che sono più le parti asfaltate definitivamente che quelle riportate alla luce... oggi quell'area sarebbe un ulteriore caratteristico rione medievale» (F. L.)

A questo commento, evidentemente precedente alle massicce campagne di scavo che hanno negli ultimi anni interessato le aree a verde limitrofe alla carreggiata di Via dei Fori Imperiali, segue la risposta di L. C.:

«le più parti asfaltate sarebbero una strada? Necessaria per altro. Prima c'era un quartiere intero fatisciente che occultava il Foro Romano!»

Il punto retorico è quello dell'occultamento delle rovine ad opera della fatiscenza. Il commento successivo unisce a questo *leit motiv* i concetti di disordine e decadenza; mostra poi l'insofferenza per la burocrazia democratica, rispetto al decisionismo muscolare:

«Deo grazia [*sic*] che il governo dell'epoca (causa di tanti mali) fece quantomeno a tempo ad abbattere questi orripilanti caseggiati fatiscienti simbolo della Roma decadente, popolana, disordinata e coatta. Riportando alla luce gli straordinari scorci dei fori Romani. Con l'attuale legislatura sarebbe stato impossibile espropriare ed abbattere. Solo dei coatti possono rimpiangere questa foto di capanne ammucchiate, e non i monumenti della Roma imperiale dei Cesari e il magnifico stradone che unisce la Roma imperiale alla rinascimentale piazza Venezia, le due ed uniche Grandi Rome del passato» (T. C.)

Un commento evidenzia la consueta mancanza di contestualizzazione, proponendo un "ardito" paragone tra uno dei più gravi casi di abusivismo edilizio del dopoguerra (la Valle dei templi di Agrigento) e la stratificazione urbanistica storica:

«Ma veramente c'è chi preferiva le palazzine fatiscienti sul Foro Romano? Mah. Allora lasciamo che costruiscano a ridosso della Valle dei Templi, tanto le città si espandono, sono in continua crescita e siamo nel 2019. Ma che ragionamenti sono.» (L. C.)

Di tenore fortemente accusatorio, tra l'arringa giudiziaria e un testo biblico-evangelico, è il commento di M. C. che contesta la legittimità stessa dell'antifascismo urbanistico, liquidato come un'aberrazione:

«La più grande colpa del Fascismo fu quella di aver creato L'antifascismo. Stolto, ignorante che parla senza cognizione, giusto per dar contro a quell'e-

poca che sotto il profilo artistico, culturale e architettonico rappresenta ancora oggi, la migliore esperienza del mondo moderno. Di fatto, stolti che non distinguerebbero una colonna da un architrave o la Basilica di San Pietro dalla Sagrada Familia, vengono qui a commentare cose che non sembrano essere in grado di comprendere. Non a caso si parla dei Fori Imperiali, e cioè tutti quegli scavi compresi tra l'anfiteatro Flavio (per voi inetti Colosseo) e l'Altare della patria che oggi possiamo ammirare.

Voi cretini che commentate, come potete rimpiangere quella suburra costituita da palazzine aggregate senza ordine né qualità rispetto ai fori che oggi possiamo ammirare? Capisco che voi inadatti, non possiate comprendere la bellezza né la grandezza della Roma imperiale. Ma abbiate la decenza di tacere. Fosse per voi idioti, nonostante le leggi Bottai, fareste macerie del foro di Augusto, Cesare, Nerva, il foro della Pace e i mercati traianei, del Tabularium e di tutto quello riportato alla luce. Siete così inutili da non accorgervi che si parla dei Fori e non della Via della conciliazione. Voi stolti, ripetete male a memoria la lezioncina della professoressa sessantottina che vi diceva quanto fosse stato sbagliato abbattere la spina di Borgo, quando si parla di altro. Voi che oltretutto non potete conoscere il progetto originario del colonnato del Bernini, che avrebbe completamente annientato la stupida diceria che 'il Fascismo ha negato la sorpresa di trovarsi di fronte alla Basilica, nascosta dalle case di Spina di Borgo. In quanto originariamente sarebbe [*sic*] dovuto essere concluso e di fatto avrebbe nascosto la vista della Chiesa. Stolti che altro non siete che nominate Bernini a vanvera non sapendo nemmeno chi fu a concludere la facciata, senza oltretutto evitare alcuni errori.

Andate a mettere la fotina del profilo 'qui ci abita un'antifascista' che è già abbastanza, senza inerpicarvi in argomenti che non siete in grado di affrontare. Sdatti.»

Il post è rilanciato una prima volta il 12 giugno 2019. I commenti si susseguono simili:

«Interi palazzi fatiscenti costruiti sul Foro Romano, che vergognosa speculazione edilizia. Meno male che vennero abbattuti.» (L. C.)

In questo caso si bolla la stratificazione urbanistica dell'area dei Fori come "speculazione edilizia". Allo stesso modo si considera la possibilità delle campagne archeologiche moderne come risultato di quelle demolizioni:

«Ma cosa scrivete ... palazzo costruiti sulle rovine del foro romano!! Per voi abatterli giustamente fu uno scempio? Per riportare alla luce vestigia di Roma imperiale? E forse scordate che in tempi recenti questi scavi sono stati

proseguiti a largo raggio!! Come sarebbe stato possibile? Non bisogna prendere posizioni errate per scelte politiche» (C. C.)

Una seconda volta, la foto viene postata tale e quale l'8 febbraio 2021. Il commento di G. E. utilizza la retorica della "necessità" e della "liberazione"; si aggiunge la garanzia della presunta fonte diretta, abitante del Tiburtino III (del quale evidentemente si sconosce l'effettivo livello di impianti e servizi); rientra anche il motivo della "capitale europea", in realtà parte della retorica sabauda per le operazioni urbanistiche post-unitarie:

«gli sventramenti come dice lei, sono stati necessari, oltre che per liberare i Fori e riportarli alla luce dopo che erano stati seppelliti per centinaia di anni, da case senza senso prive di tutto. Avendo un'età non recente, ho avuto modo di parlare con chi è stato mandato a Tiburtino e che finalmente ha respirato, con acqua corrente, bagno in casa e finalmente luce. Quindi non c'entrano niente i vicoli romantici di Trastevere, quel quartiere era un vero e proprio letamaio, non degno di una capitale Europea.»

Post del 1° dicembre 2022:

«Vista panoramica del Quartiere Alessandrino (che verrà demolito per la realizzazione di Via dell'Impero, oggi via dei Fori Imperiali) dal Palatino
Anno: 1856 ca»

Commenti:

«Non fatevi ingannare dai monumenti....le case erano tutte diroccate e malsane, il centro di Roma era povero grazie alla precedente gestione della chiesa..... basti pensare che dagli 1250000 abitanti dell'impero romano a fine 800 ne contava 200000 e la città andava dal Tevere sino all'attuale via Capolecase...la zona tra il Tevere era una palude in quanto sotto il livello del Tevere perché i muraglioni non esistevano» (P. B.)

Il motivo consueto delle case "malsane e diroccate", si coniuga con l'errore storico di considerare ancora non realizzati i muraglioni del Tevere. Confusione che si ritrova nel commento successivo, in cui si imputa lo sventramento dell'alessandrino alla costruzione del Vittoriano:

«Demolito x mettere cosa? Il più brutto monumento di Roma....» (M. P.)

Roma scomparsa: immagini e storie (97.292 membri)

I post del gruppo, la cui pubblicazione è gestita da C. T., sono generalmente più strutturati di quelli dei due gruppi fin qui trattati. Risulta una maggiore contestualizzazione da parte dell'amministratore ed una maggiore direzionalità in termini di critica e rilevamento delle fonti. Ciononostante, le obiezioni hanno simili peculiarità delle precedenti.

Post di C. T. del 17 novembre 2025, sulle demolizioni dell'area del Foro di Cesare:

«Non è Trastevere!

Roma scomparsa: c'era una volta il pittoresco microcosmo del "Ghettarello" (o delle "Marmorelle"), area che scomparve nei primi anni '30 a seguito dei lavori di scavo del Foro di Cesare nell'ambito dell'apertura di Via dell'Impero, l'attuale Via dei Fori Imperiali. Il nome "Marmorelle" derivava dai marmi presenti nel Foro, Ghettarello in quanto luogo sporco e disordinato. Per il Rufini la zona era "paragonabile a quella sudicia del Ghetto". Il "Ghettarello" del Foro di Cesare non va confuso con quello di Via di Monte Savello.

Mi permetto di anticipare interventi volti a puntualizzare che si tratta di "catapecchie edificate sui fasti dell'Impero". Innanzitutto, gli edifici ritratti furono costruiti sulle tabernae, ovvero ambienti aperti in genere dedicati ad attività commerciali. Roma è il risultato di più stratificazioni, non soltanto i fabbricati comuni ma anche le chiese furono costruite su antiche vestigia. Proprio nel Foro di Cesare abbiamo avanzi delle tabernae sotto l'abside della chiesa di San Luca. In più ricordiamo che nella Roma imperiale erano presenti circa 47.000 insulae (edifici popolari su più piani come quello del "Ghettarello", spesso costruiti con materiali scadenti) e meno di 2.000 domus. L'insula era un tipo di costruzione che costituiva il condominio dell'antica Roma (tardo-repubblicana e imperiale). Le insulae potevano ospitare anche 200 persone e contrariamente ad oggi il valore degli appartamenti diminuiva con il salire dei piani. Infatti, ai piani alti non arrivavano né la fognatura e né l'acqua e ci vivevano le classi meno agiate. L'aumento della popolazione comportò la costruzione di edifici anche di dieci piani nonostante fosse previsto per legge un limite massimo di 70 piedi (21 metri circa). Per aumentare i profitti i "palazzinari" dell'epoca costruivano edifici altissimi, utilizzando spesso materiali scadenti e con muri maestri di 40-45 cm di spessore (il minimo previsto era di 45 cm). Nonostante i limiti imposti da Augusto e da Traiano (che ridusse quelli augustei a 60 piedi, 18 metri circa), questi vennero costantemente superati negli anni. In epoca imperiale fu famosa l'Insula Felicles (costruita sotto Settimio Severo), un vero e proprio grattacielo sorto tra il Pantheon e la Colonna Aureliana, meta di visitatori giunti fin lì per ammirarne l'altezza e la mole raggiunte.»

Commenti:

Il commento di A.F. R. confonde le baracche postbelliche del Mandrione con gli edifici della stratificazione del Foro di Cesare, tacciando di posizione "ideologica" la critica alla demolizione:

«Quando leggo che è un peccato che questa 'borgata' delle peggiori e più brutte sia stata buttata giù come se fosse stato un rione decente e sano (ricordiamoci che il problema del Ghetto, molto simile per l'affollamento era proprio la mancanza di igiene nel senso della poca aria e acqua) io credo che si parli solo per ragioni ideologiche. Se qualcuno ricorda le 'casette' e baracche del Mandrione - visita i una perché andai a trovare la figlia malata della signora che puliva la scuola presso villa Fiorelli, ed era una sola stanza buia, puzzava di affumicato, un solo letto, un lavandino, la tinozza per lavarsi, il comò col vaso da notte, terribile) non potrà che dire che è stato giusto buttarle giù e dare le case popolari a quella gente. Idem con queste casacce ignobili della foto.»

Curioso il commento, dall'enfasi mistica, che lega una presunta urbanistica teocratica dei Papi con la retorica della "luce" di Roma antica:

«Comunque, catapecchie costruite dai papi sopra la Bellezza e luminosità di ROMA, per invidia e disprezzo della Civiltà Pagana!!!!!!
Certo, l'Umano e la sua complessità era Bellezza!!
Invece del dio tiranno semita che lo considerava "tutto sbagliato, colpevole, senza innocenza, irrecuperabile se nn con "dolore"!!!!!!
Abbiamo saputo che sei bugiardo, oltre criminale!!!!» (A. V.)

Un'altra zona della città storica su cui si concentrano i post, è quella del Mausoleo di Augusto. Il post di L. T. ha un tono cronachistico, riguardo la demolizione dell'Auditorium:

«Un panorama unico è quello che si vede in questa impressionante foto scattata dalla cupola dell'Augusteo nel 1931.
Quello che si chiamava un tempo Anfiteatro Corea era sorto sul Mausoleo di Augusto intorno al 1780.
Dopo alterne vicende (era stato Arena, Teatro e deposito di materiali) nel 1907 il Comune di Roma lo aveva adeguato alle norme di sicurezza e trasformato in sala per concerti con il nome di Auditorium Augusteo. Qui, a partire dal 1908, vennero eseguiti concerti di altissimo livello come la prima de *I pini di Roma* di Respighi nel 1924.

Tutto terminò dopo soli diciotto anni, nel 1936, quando iniziò la demolizione della cupola dell'Auditorium e quella di molti edifici intorno per restituire al Mausoleo di Augusto il suo originario aspetto di Tomba imperiale.»

Uno dei commenti più accesi invece trova di nuovo le armi retoriche della “luce” e del “respiro” necessarie alla “gloria” imperiale, con una sperticata incursione nella lingua latina:

«Alla vista di questo catapecchiume medioevale fatiscente e puzzolente ...c'è ancora chi detesta le demolizioni effettuate in tutto il centro di ROMA!!!
BENVENUTO l'attuale assetto paesaggistico e scenografico che ha dato nuova luce nuovo respiro e nuova vivibilità alle gloriose Vestigia da secoli...
umiliate soffocate deturpate di ROMAE AETERNA!!!      
💚💜» (V. V.)

Un post di R. C. del 26 giugno 2023, scatena un “dissing” dai risvolti personali:

«Il Mausoleo di Augusto durante lo smantellamento della copertura dell'Au-
gusteo del 1937.
Museo di Roma
Archivio Fotografico Comunale»

Lo scontro è fra un sedicente archeologo e una storica dell'arte:

«Peccato. Era un gioiello del periodo liberty» (A. V.)

«Signora, la Sua nota mi lascia pietrificato!!!!!!!!!!!!!!Lei avrebbe fatto per-
manere un «gioiello del periodo Liberty» SOPRA IL MAUSOLEO DI
AUGUSTO DI 2000 ANNI, IGNORANDO LA «S T O R I A»!!!! MI
PERDONERA MA IN QUANTO ARCHEOLOGO, DOVREI SUICI-
DARMI!!!! (G.C. P.)

«faccia come crede. In quanto storica dell'arte la penso così, però non ho assolutamente voglia di suicidarmi 🤔🤔🤔🤔🤔» (A. V.)

Sull'idea che si trattasse di un "gioiello" del Liberty, interviene poi G.L. M.:

«come volevasi dimostrare. In vece [*sic*] un coperchio liberty su un monumento di duemila anni andava benissimo»

L'attuale ricerca non ha potuto non prendere in considerazione il drammatico evento del crollo di parte della Torre dei Conti. Un recente post di C. T., del 26 novembre 2025, ripercorre la complessa storia di quell'area, dalla realizzazione di Via Cavour, con l'edificazione di Palazzo Niccolini, all'abbattimento dello stesso per l'apertura di Via dell'Impero:

«C'era una volta in Via Cavour l'elegante Palazzo Nicolini Sereni che era posizionato lungo il tratto terminale della strada (verso Via Alessandrina). La foto risale al 1930 circa (archivio fotografico del Museo di Roma), si riconosce la Torre dei Conti con addossato il palazzo in questione. Vincenzo Nicolini era un "palazzinaro" che nel 1885 acquistò la Torre dei Conti ed il cortile sottostante con finalità speculative. Ristrutturò la torre, ne ricavò degli appartamenti e fece costruire un imponente palazzo di sei piani (con negozi) con la facciata su Via Cavour. I due edifici (torre e palazzo) erano collegati da ballatoi e formavano un complesso residenziale estremamente redditizio. Ma il tutto ebbe vita breve. Nel 1934 Palazzo Nicolini venne demolito nell'ambito dei lavori per la sistemazione dell'ultimo tratto di Via Cavour verso Via dei Fori Imperiali.

L'area lasciata libera fu occupata dal piccolo giardino di Largo Corrado Ricci. Dal 1927 alla demolizione vi abitarono Mario Mafai e Antonietta Raphaël.»

Tra gli altri, colpisce il commento di L. D., che insiste più sui risvolti di psicologia sociale che sulle competenze urbanistiche:

«Mi fanno sempre impazzire quelli che pretendono di giudicare con la sensibilità odierna le azioni compiute nel passato, come se comprendere che una volta la coscienza e la cultura umane differivano da quelle contemporanee sia un'impresa per pochi.

Pare che lo facciano più per dare libero sfogo a della frustrazione repressa che per esprimere un parere frutto di attenta riflessione.

Forse prendere, ad esempio, l'evoluzione urbanistica di altre realtà potrebbe essere d'aiuto per qualcuno.

Prendiamo la Parigi medievale ad esempio: nel 19° secolo è stata sventrata per far posto ai Boulevard che tutti conosciamo e che oggi sono un vanto della città stessa.

Sarebbe stato meglio, dal punto di vista storico, mantenere quei quartieri mezzi fatiscenti? Sicuramente sì, ma rammaricarsi della loro scomparsa ha poco senso, esattamente come per qualsiasi cosa che nel passato mancava perché non era ancora stata scoperta.

In Italia, che nel 19° secolo dal punto di vista dell'unità nazionale era indietro rispetto alla Francia, questo modello di riorganizzazione di parti del centro

storico della capitale fu attuato ad inizio 20° secolo (Altare della Patria, Via dell'Impero, Via della Conciliazione, etc.).

Erano altri tempi, con altre sensibilità e, ovviamente, altre esigenze.

È andata così e per certi versi ci è andata anche bene, perché al pari dei boulevard parigini, le nostre opere, per quanto sorte su macerie di testimonianze del passato, almeno sono architettonicamente notevoli e contribuiscono tuttora al benessere della città e dei suoi abitanti.

Però niente, sono sicuro che Via dei Fori Imperiali tenga in vita tanta gente, offrendosi come valvola di sfogo per la rabbia che molti si portano dentro. 😊»

Roma di una volta. Foto e immagini storiche della Città eterna (44.612)

Post del 2 novembre 2025 di M. G.:

«Colosseo 1860, foto rara con vista del Colosseo, l'Arco di Tito, la Meta Sudans, la Chiesa di Santa Francesca Romana. Fonte Web foto storiche di Roma.»

Ai commenti che sottolineano la perdita della Meta Sudans durante i lavori di sistemazione degli anni trenta, segue il commento di P. R. che vira sulla retorica dell'ammasso di mattoni "illeggibile"; quindi, sull'inutilità della conservazione di un manufatto che "impoverisce" la grandezza dell'architettura circostante, insieme alle "necessità" della viabilità dell'epoca (in questo caso contestualizzate storicamente):

«Spettacolare la pochezza di chi in questa magnifica foto sottolinea ciò che non c'è: la Meta Sudans. Quell'ammasso informe di mattoni, frutto di restauri 800eschi (1827-1834) sta ad indicare il luogo dove sorgeva la fontana di epoca Flavia (80 d.c.), né più, né meno dell'attuale pietra in marmo (sempre che ce l'abbiano lasciata) collocata al posto dei mattoni. La Meta Sudans andò persa nel corso dei secoli vittima della furia iconoclasta della Roma papalina e della bramosia delle famiglie nobiliari dal medioevo in poi. I mattoni che ne restavano furono abbattuti, insieme al basamento del colosso, per MERE RAGIONI DI VIABILITÀ solo dopo ACCURATE INDAGINI ARCHEOLOGICHE CONDOTTE DA A.M. COLINI (durante quegli studi si intuì la preesistenza di una fontana di epoca Augustea I se, a.c., ipotesi poi confermata) e solo DOPO AVER RICEVUTO IL VIA LIBERA DAGLI ENTI PREPOSTI, CHE, CON BUONA PACE DEL SIOR NARCISO, NON CORRISPONDEVANO ALLA SEGRETERIA DEL DUCE...



Ma tant'è la crassa ignoranza del puro pregiudizio è granitica (basta vedere i “mi piace” sotto questi post) ed a nulla vale cercar d'invitarli a studiare documenti, dati o fatti: Dasvidania tovarich onore alla compagna Meta Sudans...»

La retorica del “partito preso” ritorna a commento di un post di D. P. del 17 dicembre 2024 sulle demolizioni dell'area di Piazza Montanara e del Teatro di Marcello:

«L' Arco dei Saponari prima delle demolizioni.»

Il commento di R. R. rinforza con la retorica della “luce” e della “ariosità” alla base di una necessaria lettura dei monumenti notevoli:

«Ciò che colpisce è la miseria di quella popolazione romana che abitava in centro. Nessun rimpianto per quell'epoca. La stessa area oggi è più bella, più ariosa, più luminosa e gli spazi liberi da case fatiscenti permettono di godere appieno degli splendidi monumenti e di tutte le bellezze architettoniche che vi spiccano. Non mi accodo ai critici delle demolizioni per partito preso: non tutte le demolizioni hanno danneggiato la bellezza architettonica e paesaggistica complessiva di Roma, anzi l'hanno esaltata.»

L'igiene di stampo ottocentesco è un altro tema ricorrente della giustificazione delle demolizioni: sembra in questo caso aver travalicato il XIX secolo, per diventare a tutti gli effetti elemento ricorrente della percezione sugli interventi urbanistici dell'area dei Fori. È interessante notare come la percezione delle necessità di una capitale europea si leghino indissolubilmente alla Roma fascista più di quanto si riferisca alla reale dimensione storica del compimento dell'unità nazionale nel 1870. Post di G. P. del 1° giugno 2023:

«In basso il quartiere Alessandrino che fu demolito per mettere in luce la zona archeologica dei Fori Imperiali.
Sullo sfondo la costruzione in atto dell'Altare della Patria.
-foto dal Web-»

Il commento di R. R. sviluppa la retorica di cui sopra:

«Hanno fatto bene a demolire tutto, da antiche foto dell'epoca ma anche da testimonianze di persone, oggi purtroppo scomparse, era un agglomerato di case e casupole senza pregi architettonici, che avevano anche inglobato le antiche vestigia. Vicoli e viuzze sporche e maleodoranti che di certo non facevano onore alla Capitale d'Italia.»

Conclusioni

L'analisi conferma la presenza inequivocabile di chiare e marcate ricorrenze tematiche e stilistiche in tutti i post esaminati. Il corpus converge su un nucleo ristretto di elementi comunicativi, indicando un profilo strutturale e prevedibile delle interazioni. Tuttavia, è emerso che la vastità dell'esemplificazione e delle variazioni rende la loro catalogazione completa insostenibile per la sintesi richiesta dal presente lavoro d'indagine. Si è riusciti a isolare con successo le tendenze dominanti dal punto di vista retorico e di percezione sociale: questa ricchezza di dettagli specifici non trattati non è una lacuna ma la base empirica per la possibilità di una nuova fase di ricerca. Le tendenze individuate sono il punto di partenza per studi futuri, che potrebbero mirare all'approfondimento delle singole eccezioni significative e delle variazioni emergenti.

Bibliografia

- AA.VV., *L'invenzione dei Fori Imperiali. Demolizione e scavi: 1924-1940*, Catalogo della mostra (Roma, Musei Capitolini-Palazzo Caffarelli, 23 luglio-23 novembre 2008), Palombi, Roma 2008.
- AA.VV., *Via dell'Impero. Nascita di una strada*, Catalogo della mostra (Roma, Musei Capitolini (23 luglio-20 settembre 2009), Palombi, Roma 2009.
- Aymonino C., *Origini e sviluppo della città moderna*, Marsilio, Padova 1975.
- Beese C., Dobler R.M. (a cura di), *L'urbanistica a Roma durante il ventennio fascista*, Campisano, Roma 2019.
- Benevolo L., *La fine della città. Intervista a cura di F. Erbani*, Laterza, Bari 2011.
- Bottai G., *La politica delle arti. Scritti 1918-1943*, a cura di A. Masi, Editalia, Roma 1992.
- Calisi D., Cianci M.G., Geremia F., *Il quartiere Alessandrino. Una ricostruzione virtuale filologica ed emblematica: alla ricerca dei valori originali dei tessuti urbani demoliti*, in L.K. Ilie (a cura di), *Cultural Heritage: Present Challenges and Future Perspectives*, Università Roma Tre Croma, Roma 2016.

- Carandini A., *Archeologia e cultura materiale in Italia tra le due guerre*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1985.
- Cataldi G. (a cura di), *Saverio Muratori Architetto. Modena 1910-Roma 1973. A cento anni dalla nascita*, Atti del Convegno itinerante (ottobre 2010-ottobre 2012), Aion, Firenze 2013, pp. 38-45.
- Cederna A., *Mussolini urbanista. Lo sventramento di Roma negli anni del consenso*, Laterza, Bari 1979.
- Ciucci G., *Gli architetti e il fascismo. Architettura e città (1922-1944)*, Einaudi, Torino 1989.
- Erbani F., *Bruno Zevi. Architettura, giustizia e libertà*, in «la Repubblica», 22 gennaio 2018.
- Giovannoni G., *Vecchie città ed edilizia nuova*, Utet, Torino 1931.
- Ghilardi M., Mecella L. (a cura di), *Augusto e il fascismo Studi intorno al bimillenario del 1937-1938*, Luoghi Interiori, Città di Castello 2023.
- Insolera I., *Roma fascista nelle fotografie dell'Istituto Luce*, Editori Riuniti, Roma 2001.
- Insolera I., *Roma moderna. Da Napoleone I al XXI secolo*, Einaudi, Torino 2011.
- Insolera I., Sette A.M., *Roma tra le due guerre. Cronache da una città che cambia*, Palombi, Roma 2003.
- Marinucci G., Muratori S., Bollati R., *Studi per una operante storia urbana di Roma*, Cnr, Roma 1963.
- Marcello F., *Mussolini and the idealisation of Empire: the Augustan Exhibition of Romanità*, «Modern Italy», 3/2011, pp. 223-247.
- Moure Cecchini L., *The Via della Conciliazione (Road of Reconciliation): Fascism and the Deurbanization of the Working Class in 1930s Rome*, «Selva: A Journal of the History of Art», 2/2020, pp. 188-213.
- Mussolini B., *Scritti e discorsi*, Hoepli, Milano 1934.
- Nicoloso P., *Mussolini architetto. Propaganda e paesaggio urbano nell'Italia fascista*, Einaudi, Torino 2011.
- Nolli G.B., *La Pianta Grande di Roma*, a cura di U. Salwa, Intra Moenia, Napoli 2016.
- Pagano G., Daniel G., *Architettura rurale italiana*, Quaderni della Triennale, Hoepli, Milano 1936.
- Pavone C., *Alle origini della Repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Persico E., *Scritti d'architettura (1927/1935)*, Vallecchi, Firenze 1968.
- Persico E., *Tutte le opere (1923-1935)*, a cura di G. Veronesi, Edizioni di Comunità, Milano 1964.
- Rogers E.N., *Esperienza dell'Architettura*, Einaudi, Torino 1958.
- Salsano F., *Il rinnovamento urbano nella Roma fascista. Gli sventramenti nell'area del Campidoglio, di piazza Venezia e dei fori imperiali*, in B. Bonomo (a cura di), *Reconstruire Rome: la restauration comme politique urbaine, de l'Antiquité à nos jours*, Ecole Française de Rome, Roma 2011, pp. 227-255.

- Salsano F., *Il ventre di Roma. La trasformazione monumentale dell'area dei fori e la nascita delle borgate*, tesi di dottorato in Storia politica e sociale dell'Europa moderna e contemporanea, XIX ciclo, Università degli studi di Roma Tor Vergata, tutor prof. F. Piva.
- Sebastiani A., *Roma antica e l'ideologia nazionale italiana: trasformazioni di una città dal Risorgimento al fascismo*, Carocci, Roma 2024.
- Vannelli V., *Economia dell'architettura in Roma fascista: il centro urbano*, Kappa, Roma 1981.
- Vannuzzi F., *Scrittura esposta, architettura e ideologia. Il piazzale dell'Impero nel foro Italico, già foro Mussolini, a Roma*, «Quaderni dell'istituto di storia dell'architettura», 75-76/2022, pp. 161-181.
- Vidotto V., *Roma contemporanea*, Laterza, Bari 2001.
- Villari L., *Le borgate del fascismo. Storia urbana, politica e sociale della periferia romana*, Ledizioni, Milano 2012.

Giovani musulmani e politica in Italia: esperienze e pratiche

Fabrizio Ciocca

Currently, the Muslim population in Italy is estimated at around 3 million individuals, nearly half of whom are Italian citizens. The Muslim presence in the country began to consolidate in the late 1970s, with the arrival of the first migrants mainly from Egypt, Morocco, and Tunisia, attracted by prospects for economic improvement. Once settled and reunited with their families, a growing number of Muslims gradually found integration within the country's socio-productive fabric. While the so-called first generation focused primarily on labor market integration, from the 2000s onward a second generation of young Muslims emerged, characterized by its own cultural and intellectual subjectivity. This dynamic was particularly evident through associative activism, which for years saw hundreds of young Muslim men and women involved in the activities of GMI, a historic youth association founded in 2001. Today, however, young Muslims increasingly find diversified spaces in which to express themselves, including outside strictly religious contexts. Building on these premises, the present study aims to analyze the case of four young Muslims and their civic and political engagement in contemporary society. Through guided interviews, the research seeks to explore how the experiences of Raisa Labaran (councilor for the Municipality of Brescia), Marwa Mahmoud (councilor for educational policies in the Municipality of Reggio Emilia), Si Mohamed Kaabour (municipal councilor in the Municipality of Genoa), and Amir Atrous (head of the Migration Department of the Milan section of Forza Italia) can offer further insights into the political engagement of young Muslims in the Italian context.

Keywords: Young Muslim, Second Generation Migrants, New Migrant Generation.
DOI: 10.82024/RSP.01/26.09

Introduzione: l'impegno associativo islamico

La popolazione musulmana in Italia, secondo le ultime stime disponibili¹ si attesta intorno ai 3 milioni di persone. Una comunità divisa al suo inter-

¹ F. Ciocca, *Musulmani in Italia: elementi di demografia*, «Occhiali», 13/2023.

no in ulteriori categorie, ossia: musulmani di prima generazione arrivati in Italia soprattutto a cavallo tra gli anni '70 e '90; mogli e compagne, arrivate con i ricongiungimenti familiari, figli cresciuti e/o nati in Italia, e una piccola minoranza di convertiti. Una Umma islamica che condivide i cinque pilastri dell'Islam, ma a sua volta estremamente variegata al suo interno, con differenze etniche, linguistiche e culturali, in cui sono presenti cittadini di tutti i paesi musulmani del mondo, anche se prevale numericamente una componente araba.

In questo contesto, negli ultimi anni, sempre più giovani musulmani si stanno affermando in diversi settori della società, dalla politica alla letteratura, nella musica, dallo sport alla comunicazione, segno evidente di un forte dinamismo della generazione dei "figli" dei migranti nati e cresciuti in Italia e fortemente motivati a contribuire alla vita civile e intellettuale del paese. Tra i casi più noti, si pensi ad esempio al cantante Ghali, che spesso nelle sue canzoni utilizza espressioni arabe a richiamare le sue origini tunisine, o all'atleta Ilyas Aouani, mezzofondista e maratoneta italiano, nato in Marocco, trasferitosi in Italia da piccolo, campione europeo di maratona nel 2025 e vincitore più volte del titolo di campione italiano.

Conviene ricordare che l'impegno dei giovani di oggi è diverso nei modi e nelle caratteristiche rispetto a quello dei propri genitori. Infatti, un primo reale coinvolgimento nella società da parte dei musulmani in Italia si avrà intorno agli anni '70, quando diversi studenti universitari² arabi, soprattutto di origine siriana e giordana, decisero di fondare a Perugia nel 1971 l'USMI (Unione degli studenti musulmani d'Italia), aprendo successivamente il primo luogo di culto islamico in Italia. In questa prima fase i giovani migranti erano uniti soprattutto dalla necessità di avere degli spazi per riunirsi e praticare le proprie necessità religiose. A questo primo passo seguirono l'organizzazione di regolari incontri di preghiera e di studio dei testi religiosi e, a livello nazionale, di un convegno invernale e uno estivo con caratteristiche di campeggio.

² Inizialmente composta da due anime, una più legata al panarabismo socialista nasseriano, un'altra più ai movimenti islamisti, successivamente i primi preferiranno abbandonare l'organizzazione.

Nell'USMI confluirono studenti di ogni nazionalità araba, e non vi era una comunità straniera che predominava sulle altre. L'USMI è così all'origine dell'apertura tra gli anni settanta e ottanta di tutta una serie di sal di preghiera nelle principali città italiane: Milano, Genova, Torino, Pavia, Perugia, Padova, Parma, Ferrara, Bologna, Napoli, Bari, Siena, L'Aquila e Camerino. L'USMI fu inoltre attiva nella diffusione in italiano di certi testi considerati vicini a posizioni islamiste³, tra cui quelli dell'egiziano Sayyid Qutb, leader dei Fratelli Musulmani e considerato un pioniere dell'Islam politico, e del pakistano Abul Ala Maududi, filosofo e pensatore, nonché fondatore del movimento islamico Jamaat-i-Islami.

A partire dagli anni ottanta l'elemento religioso musulmano cominciò quindi a palesarsi gradualmente nello spazio pubblico italiano: sempre più migranti, infatti, decidono di organizzarsi in modo spontaneo per condividere momenti di preghiera e spiritualità insieme ad altri fedeli della stessa nazionalità (ma anche di paesi diversi) e una serie di momenti centrali religiosi, quali ad esempio la rottura del digiuno (*iftar*) durante il Ramadan e la preghiera collettiva del venerdì (*Jumu'a*). In questa fase i musulmani che decidono di impegnarsi attivamente rivolgono i propri sforzi soprattutto a creare associazioni locali con l'obiettivo di aiutare gli altri immigrati, tutelare i propri diritti lavorativi e avere degli spazi aggregativi per praticare le funzioni religiose. Si trattava quindi soprattutto più di un impegno rivolto verso i membri della propria comunità – nazionale o religiosa – più che verso la società italiana.

In questo contesto però, comincia ad affiorare nella società italiana un "sentiment" xenofobo e islamofobo, prime avvisaglie di un fenomeno che negli anni andrà sempre più aumentando. Nascono i primi comitati cittadini che non accettano luoghi di culto islamici nel proprio territorio, né la presenza dei migranti musulmani nel quartiere. Non a caso Sadi Marhaba, docente di psicologia presso l'Università di Padova, nel suo saggio agli inizi degli anni duemila *L'anti-islamismo spiegato agli italiani* si esprimeva già in questo modo:

³ S. Allievi, F. Dassetto, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma 1993.

Gli immigrati musulmani presenti in Italia finiscono per coagulare, in un'unica categoria semplificata, percepita come assai numerosa, compatta e ostile, molte delle paure relative all'ordine pubblico. Essi diventano il "luogo ideale" per scaricare ansie e insicurezze che, in realtà, derivano dalla crescente complessità e instabilità della vita sociale nel suo insieme (a livello mondiale, non solo italiano). Anziché accettare questa realtà, è più facile attribuire la responsabilità di ansie e insicurezze a una minoranza diversa da noi, ma che vive in mezzo a noi.

Si consideri inoltre che, all'indomani degli attentati terroristici dell'11 settembre del 2001 ad opera di Al Qaeda negli Stati Uniti, che sconvolsero il mondo occidentale, e la successiva guerra al Terrore⁴ lanciata dall'amministrazione americana guidata da Bush jr. e che portò all'occupazione di due paesi islamici quali Afghanistan e Iraq, le varie comunità musulmane delle diaspore in Europa finirono sotto l'occhio del ciclone, viste con sospetto dalla maggior parte delle opinioni pubbliche europee e percepite come minaccia all'ordine pubblico nazionale.

E, proprio in questo periodo, diversi giovani musulmani residenti o nati in Italia che «sentendosi continuamente interpellati di fronte alla violenza e vivendo quotidianamente il peso della stigmatizzazione della loro differenza, hanno sentito l'urgenza di entrare nello spazio pubblico presentandosi come concittadini italiani di fede musulmana»⁵, decidono di fondare nel settembre 2001 l'associazione del GMI-Giovani Musulmani d'Italia. L'associazione, impegnata a promuovere una cultura giovanile musulmana in armonia con l'identità italiana, si porrà come obiettivo quello di

dare risposte ai problemi che i giovani incontrano nella loro vita quotidiana in famiglia, a scuola, per strada e nei luoghi pubblici. Il GMI cerca di fornire loro gli strumenti adatti a formare un'identità islamica italiana, riuscendo allo stesso tempo a conciliare i principi religiosi; quindi, la propria fede con la società e la cultura in cui si vive, rilevando la non contraddizione tra entrambe⁶.

In pochi anni questa associazione diviene il punto di riferimento di molte famiglie musulmane, che si sentono a loro agio, sapendo che

⁴ <https://www.istoreto.it/2021/09/ventanni-di-guerra-al-terrore/>

⁵ A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma 2007, p. 14.

⁶ Testo ripreso dal sito web del GMI dell'epoca, ora non più attivo.

i propri figli possono frequentare uno spazio giovanile con “saldi” principi islamici, punto di ritrovo per moltissimi giovani musulmani. Alcuni commentatori ribattezzeranno il GMI come i “boy scout” dei musulmani; ad ogni modo diversi musulmani che oggi occupano posti di rilievo nel mondo associativo e delle moschee hanno avuto un passato in questa associazione (ad esempio l'attuale presidente dell'U-COII⁷ Lafram Yassine fece parte del direttivo negli anni duemila e la vicepresidente Nadia Bouzekri fu presidente del GMI dal 2016 al 2018).

La caratteristica principale del GMI sarà la sua estrema capillarità sul territorio, strutturata attraverso delle sezioni locali con un proprio responsabile e un direttivo, che permetterà ai giovani musulmani sparsi in tutta Italia di partecipare a programmi ricreativi, educativi, formativi, culturali e religiosi. Accanto a questa esperienza, che segnerà per molti giovani musulmani il calarsi nell'associazionismo non solo e non più con l'obiettivo di creare spazi per le proprie esigenze spirituali ma anche per provare a dare un proprio contributo attivo alla società “da musulmani”, alcuni soggetti provenienti proprio dalle file del GMI decideranno di percorrere la strada della politica attiva.

Le prime esperienze politiche di giovani musulmani: i pionieri

Negli anni duemila, come già detto, l'Islam in Italia comincia ad entrare anche nell'arena politica, diventando elemento di dibattito all'interno dell'opinione pubblica, con ampi strati della società che sostengono un'incompatibilità di fondo tra l'Islam (e quindi le comunità islamiche) e le democrazie laiche occidentali. L'atteggiamento di buona parte degli italiani nei confronti dell'Islam e dei musulmani inizia a mutare: si passa infatti da una posizione per lo più neutrale ad un clima di sostanziale sospetto e diffusa avversione. L'ostilità per musulmani ed il contrasto alla presunta “islamizzazione” dell'Italia (che secondo i fautori di questa teoria si mostra in primis nella proliferazione dei luoghi di culto islamici nel territorio locale) diventano i principali cardini dell'agenda politica di movimenti e partiti di destra, in primis

⁷ Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia.

della Lega Nord. Inoltre, nel dibattito pubblico diventa cruciale il tema dell'integrazione, e da più parti si sostiene che i musulmani non possono essere inclusi nella società italiana poiché portatori di valori e principi incompatibili con la società italiana, o addirittura "inferiori" a quelli occidentali.

Sarà lo stesso Silvio Berlusconi, capo del governo italiano, in una conferenza a Berlino il 27 settembre del 2001, a rilanciare l'idea di una pretesa superiorità del Mondo Occidentale, affermando che:

Non possiamo mettere sullo stesso piano tutte le civiltà. Dobbiamo essere consapevoli della superiorità della nostra civiltà. Una civiltà che garantisce il rispetto dei diritti umani, religiosi e politici. Rispetto che certamente non esiste nei paesi islamici. L'Occidente è destinato a occidentalizzare popoli. L'ha fatto con il mondo comunista e l'ha fatto con una parte del mondo islamico. Ma c'è un'altra parte di questo mondo che è ferma a 1400 anni fa.

In questo contesto si comincia a diffondere anche in Italia una certa pubblicistica antislamica, prima fra tutte quella della giornalista e scrittrice fiorentina Oriana Fallacci: i suoi libri *La Rabbia e l'Orgoglio* (2001) e *La Forza della ragione* (2004), in cui rivendica con forza la superiorità dell'occidente nei confronti della civiltà islamica e afferma che l'immigrazione musulmana in Europa è un tentativo islamizzazione della stessa, diventano best-seller da milioni di copie.

È in questo periodo che molti Sindaci della Lega vengono definiti "scacciamoschee", in quanto con particolare zelo applicavano una normativa che prevedeva che i luoghi di culto fossero collocati preferibilmente fuori dal territorio comunale o in edifici di altri enti pubblici, o si opponevano rivendicando un pretestuoso principio di reciprocità secondo cui, se non era possibile costruire luoghi di culto cattolici in alcuni paesi islamici quali l'Arabia Saudita allora nemmeno in Italia nessun edificio doveva essere concesso per il culto islamico.

Un altro caso eclatante si verificò a Treviso nel 2002 quando la famiglia Benetton decise di concedere ai musulmani l'uso del Palaverde (il palazzetto del basket) per la festa del sacrificio, incontrando lo sdegno del sindaco Giancarlo Gentilini, mentre il parlamentare della Lega Nord Mario Borghezio invitò addirittura a boicottare l'azienda trevigiana. In questo periodo, i primi giovani musulmani che provarono a cimentarsi in un'attività politica in un partito, approdarono per

ovvie ragioni nell'ambito del centro-sinistra, che mostrava un approccio più tollerante e comprensivo verso le nuove esigenze e necessità della minoranza islamica in Italia rispetto all'area del centro-destra. All'interno di questo panorama, è significativo ripercorrere la storia e le principali tappe di due giovani musulmani, entrambi membri fondatori del GMI, che per primi hanno ottenuto una certa rilevanza in ambito politico e pubblico-mediatico, diventando, di fatto, degli "apripista" per tutti i giovani musulmani che successivamente si sono cimentanti nella politica locale e nazionale; si tratta Khalid Chaouki e Sumaya Abdel Qader. Per quanto riguarda Khalid Chaouki, italiano di origine marocchine (1983), diviene nei primi anni del duemila presidente proprio del GMI, contribuendo alla creazione di uno spazio di dialogo tra ragazzi e ragazze di fede islamica e la società italiana. Fin da giovane si interessa di politica e inizia a militare nella Sinistra giovanile. Nel 2005 dà alle stampe *Salaam, Italia! La voce di un giovane musulmano italiano*, un agile testo in cui racconta la sua vita da musulmano in Italia e le sue esperienze quotidiane. Nello stesso anno diventa anche membro della Consulta per l'islam italiano⁸ presso il ministero dell'Interno e in pochi anni diventa anche una figura mediatica che spesso viene chiamata a partecipare a trasmissioni televisive che hanno per tema quello dell'integrazione dei musulmani in Italia. È stato tra i fondatori e primi coordinatori della Rete G2 – Seconde Generazioni, un'associazione nata per rappresentare i figli di immigrati nati o cresciuti in Italia, promuovendo i loro diritti civili, tra cui quello alla cittadinanza italiana. Con la nascita del Pd ne entra a far parte, e nel 2008 diventa responsabile nazionale "seconde generazioni" dei Giovani Democratici. Nel 2013 il grande salto: viene candidato ed eletto alle elezioni politiche nazionali e a soli 30 anni diventa il primo parlamentare di origini migranti e musulmane ad essere eletto alla Camera dei deputati. Durante la XVII legislatura (2013–2018), si occuperà in particolare di: immigrazione e cittadinanza, libertà religiosa, lotta contro il razzismo e la xenofobia, cooperazione internazionale e diritti

⁸ La consulta, istituita nel 2005 per favorire il dialogo tra lo Stato e la comunità musulmana in Italia, è un organismo di carattere consultivo del ministero dell'interno, composto da alcuni autorevoli rappresentanti dell'islam in Italia, dietro nomina ministeriale.

umani. Ha fatto parte della Commissione Affari Esteri della Camera e della Commissione parlamentare sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni di odio, partecipando attivamente alla stesura di mozioni e iniziative legislative su questi temi. Uno degli episodi più noti del suo mandato fu la visita al centro di detenzione per migranti di Lampedusa, dove denunciò le gravi condizioni di accoglienza e promosse una maggiore attenzione umanitaria da parte dello Stato. Nel 2015⁹ però sarà al centro di aspre polemiche per la sua presa di posizione¹⁰ non solo contro il terrorismo jihadista ma verso l'uso strumentale della religione per fini politici, dichiarando in un'intervista al quotidiano «Libero» che

Vi è il tentativo di etichettare questi fatti [gli attentati in Francia] come la deriva violenta di un piccolo gruppo criminale. Non è così. La questione è molto più ampia e ci investe nel profondo. Nel mondo musulmano c'è un problema di reinterpretazione dei testi sacri alla luce della modernità, va sancito in modo solenne il rapporto pacifico con l'Occidente. Ci sono nodi teologici irrisolti che poi portano a gesti criminali. Andrebbe riformata l'interpretazione del Corano con un concilio islamico che scomunichi la violenza e il terrorismo. Solo che purtroppo siamo ancora lontani da questo¹¹.

Nel 2018 decide di non ricandidarsi ma la sua esperienza politica quasi decennale rimane un esempio, che ha ispirato molti altri giovani musulmani, di un percorso volto a dare il proprio contributo alla società italiana senza per questo "annacquare" la propria identità musulmana.

⁹ Nel 2015 l'Europa fu colpita da una serie di attentati: il 13 novembre 2015 una cellula dell'Isis mise a segno una serie di attacchi coordinati a Parigi (Stade de France, bar/ristoranti e Bataclan), causando 130 morti e centinaia di feriti, il più grave attacco in Francia in tempo di pace e tra i più letali in Europa. Questi attacchi coordinati segnarono un punto di svolta per intensità, organizzazione e impatto simbolico, inaugurando una stagione di violenze che proseguì negli anni successivi con attentati in diverse capitali europee. Il fenomeno mise in luce il radicamento di reti jihadiste interne, e portò a un rafforzamento delle politiche di sicurezza e antiterrorismo a livello nazionale e comunitario.

¹⁰ <https://lanuovabq.it/it/giovani-musulmani-linciano-chaouki-troppo-moderato>

¹¹ <https://www.ilgiornale.it/news/politica/kalid-chaouki-ammette-lislam-cerca-venetta-1203949.html>

Sumaya Abdel Qader, nasce invece in Italia, a Perugia nel 1978 da genitori giordano-palestinesi, e fin da giovane è attiva nella propria comunità, e successivamente farà parte dei membri fondatori del GMI¹². Biologa e sociologa, per diversi anni ha lavorato nel campo della mediazione culturale e della formazione interculturale, iniziando a collaborare con scuole, università e istituzioni pubbliche sui temi dell'integrazione e della conoscenza della realtà islamica in Italia. Nel 2008 si cimenta nella scrittura di un romanzo *Porto il velo, adoro i Queen* che la farà conoscere al grande pubblico. Il libro racconta in forma semi-autobiografica le sfide quotidiane di una giovane musulmana italiana, divisa tra due mondi e impegnata a trovare una sintesi personale tra cultura, fede e identità. Il romanzo riscuote grande successo, per il tono ironico e il messaggio di apertura che propone dell'esperienza delle seconde generazioni musulmane. Nel frattempo, si trasferisce a Milano, dove entra in contatto con le realtà locali delle seconde generazioni, musulmane e non. La sua credibilità e impegno nel sociale la portano nel 2016 a sostenere la candidatura del sindaco Sala alle elezioni e ad essere eletta consigliera comunale a Milano con la lista del Partito Democratico, diventando tra l'altro la prima donna musulmana con velo a ricoprire un incarico istituzionale in Italia. Il fatto diventa così mediatico da suscitare addirittura l'interesse di network internazionali come Al Jazeera¹³. La sua elezione provocherà non poche polemiche, con accuse abbastanza pretestuose come chi affermava che Sumaya avesse idee vicine a quelle della Fratellanza musulmana (accusa fin da subito smentita dalla Abdel Qader con tanto di querele a chi sosteneva tale accusa¹⁴) sia da chi sosteneva che indossare un velo islamico (hijab) in una sede consiliare era in contrasto con il rispetto costituzionale della laicità. Seppur tra varie difficoltà, riuscirà nel suo mandato ad occuparsi di politiche giovanili e sociali, diritti delle donne, lotta alla discriminazione e alla xenofobia e promozione del dialogo interreligioso. Nel 2018 viene proposta come presidente della commissione cultura (prassi normale per chi come lei era già vicepresidente), ma una serie di polemiche, sia interne alla stessa coalizione che la

¹² <https://www.oasiscenter.eu/it/intervista-sumaya-abdel-qader>.

¹³ <https://www.aljazeera.com/features/2016/7/7/sumaya-abdel-qader-milans-first-muslim-councilwoman>.

¹⁴ <https://www.milanotoday.it/politica/sumaya-islam-radicale.html>.

sostiene che ai partiti di opposizione, farà desistere la stessa in quanto la nomina non viene considerata «politicamente opportun[a]»¹⁵. Al termine del mandato politico, Sumaya Abel Qader ha continuato a lavorare nel campo della formazione interculturale, dell'educazione civica e del dialogo tra le fedi, collaborando con enti locali, università e associazioni. La sua esperienza politica si è contraddistinta soprattutto per il dialogo e per il forte impegno verso l'inclusione delle donne musulmane nella sfera pubblica, impegnata a combattere le discriminazioni di genere sia all'interno della comunità islamica sia nella società italiana più ampia, rappresentando anche un esempio ispiratore per altre donne musulmane come lei che si volevano cimentare nell'arena politica.

Storie politiche diverse, obiettivi comuni

Oggi, il panorama politico vede sempre più giovani musulmani e musulmane "scendere in campo", spesso nei partiti di centro-sinistra, in liste indipendenti o civiche, di rado in partiti di centro-destra. All'interno di questo contesto sono state prese in considerazione le storie e le esperienze di quattro giovani musulmani oggi affermati all'interno della politica nazionale e locale: Raisa Labaran (consigliera eletta in lista civica a supporto del candidato sindaco Pd del Comune di Brescia con delega alla Salute), Marwa Mahmoud (assessora Pd alle politiche educative e interculturali del Comune di Reggio Emilia), Si Mohamed Kaabour (consigliere comunale Pd del Comune di Genova) e Amir Atrous (responsabile Dipartimento immigrazione della sezione milanese di Forza Italia). Al fine di comprendere ancora meglio il tipo di esperienze politiche che ognuno sta portando avanti, abbiamo chiesto agli stessi la loro opinione rispetto ad una serie di tematiche¹⁶, la cui sintesi è riportata nel seguito.

¹⁵ <https://www.lastampa.it/milano/2018/06/28/news/sumaya-rinuncia-alla-nomina-a-presidente-della-commissione-cultura-dopo-le-polemiche-1.34028150/>

¹⁶ Nel mese di luglio i quattro politici qui oggetto di studio sono stati intervistati dall'autore di questo articolo su una serie di tematiche quali: motivazione del percorso politico; esperienze di attivismo pregresse; impatto dell'identità culturale e religiosa sulla sfera politica; rapporto con i partiti; rapporto tra valori politici e valori etici religiosi; sfide e opportunità per i giovani musulmani in politica.

Raisa Labaran¹⁷

«Ho deciso di scendere in politica perché mi sono resa conto che, se non ti siedi ai tavoli dei decisori, tante istanze che sentivo mie della mia comunità d'origine non si riescono a portare, inoltre spesso non mi sentivo rappresentata né come cittadina né come musulmana; perciò, ho voluto espormi in prima persona. Il mio attivismo cominciò fin da giovanissima, prima nelle file dei giovani democratici del Pd, poi fondai con mia mamma e altre persone un'associazione multietnica nel Bresciano, che aveva l'obiettivo di radunare tutte le persone con background migratorio per fare da "ponte" con le Istituzioni. Poi però vari fattori, tra cui il fatto di percepire una certa diffidenza a livello politico verso la mia persona¹⁸, l'attentato alle Torri Gemelle del 2001 e il conseguente aumento dell'islamofobia anche in Italia mi hanno portato verso l'associazionismo islamico. Avevo, anzi, avevamo bisogno io e gli altri giovani musulmani d'Italia, di far comprendere che l'Islam non è una minaccia e che si può essere italiani e anche musulmani. Quindi ho iniziato a partecipare alle attività del GMI e poi del FEMY-SO¹⁹ e da queste esperienze è maturata in me l'idea che volevo dare il mio contributo soprattutto a livello locale. Per quanto riguarda la mia identità culturale e religiosa devo dire che ha avuto un impatto sia dentro che fuori la mia comunità religiosa. Infatti, vedere una donna, musulmana, che indossa il velo e che scende in politica è stata una cosa nuova per il mio mondo (islamico), una scelta non sempre accolta da tutti, ma essendo io già riconosciuta come figura leadership²⁰ sono stata facilitata e sostenuta dalla comunità nel mio percorso. Dall'altra, a livello politico la mia sfida era quella di scardinare un sistema

¹⁷ Raisa Labaran, nata in Italia nel 1991 da padre nigeriano e madre ghanese, è la prima donna figlia di immigrati a essere stata eletta nel comune di Brescia, è laureata in scienze infermieristiche e docente presso Università di Milano. Prima di entrare in politica attiva, ha anche lavorato nel terzo settore e dell'associazionismo, occupandosi di mediazione interculturale, empowerment giovanile e diritti delle donne.

¹⁸ La Labaran qui si riferisce al suo fatto di essere di origine immigrata, nera e con il velo.

¹⁹ Forum delle organizzazioni giovanili e studentesche musulmane europee con sede a Bruxelles, in Belgio, che rappresenta 32 organizzazioni giovanili musulmane.

²⁰ All'epoca Raisa Labaran era anche vicepresidente del centro islamico di Brescia.

chiuso, che vede sempre il politico con background migratorio come "il consigliere degli immigrati", che sta lì solo per quel tipo di istanze. Per esempio, io ho una delega alla Salute, grazie alla lungimiranza e visione di città della Sindaca, e spesso vengo coinvolta in questioni sanitarie riguardanti gli immigrati, e la mia fatica sta nel ricordare, anche ai colleghi della mia stessa coalizione, che io mi occupo della salute di tutti i cittadini, immigrati o non. È interessante notare che questo atteggiamento avviene anche in coalizioni di centro-sinistra, sebbene la maggior parte dei musulmani in politica militi in questa area, anche perché queste sono state le prime a proporre una narrativa pro-immigrazione. Ma se è vero che per un giovane con background migratorio (e quindi anche musulmano) è più facile entrare in una coalizione di centro-sinistra che di centro-destra, all'interno della stessa è più difficile "avanzare"; noto invece che nei partiti conservatori, per un candidato con queste caratteristiche, una volta che si entra nel partito, è più semplice scalare posizioni e avere ruoli significativi (penso, ad esempio, all'attuale leader dei conservatori inglesi di origine nigeriana Kemi Badenoch, Toni Iwobi primo parlamentare nero eletto in Italia con la Lega). Non credo che sia un discorso di valori, perché teoricamente molti valori del centro-destra per alcuni temi sono più vicini in genere ai musulmani rispetto a quelli del centro-sinistra; credo che in futuro si potrà parlare di pari inclusione quando avremo un buon numero di politici musulmani in entrambi gli schieramenti. Solo che attualmente noto una certa tendenza: un candidato immigrato, quando viene eletto, viene spesso fatto referente di temi riguardanti l'immigrazione, come se questi non potesse occuparsi di altro, e senza tenere conto delle sue competenze specifiche, quasi fosse un automatismo quello che un italiano con origini migratorie, se entra in politica, si deve occupare di immigrazione. Rispetto ai temi etici, può capitare, ad esempio, che a volte alcune leggi o emendamenti da votare possono essere in contrasto con i miei valori religiosi; per esempio, recentemente è successo per un ordine del giorno proposto da un gruppo consiliare del Comune su un tema etico che non ho firmato per i miei convincimenti etico-morali; però, il problema è che se un musulmano non firma una proposta, perché magari poco in linea con i suoi principi etici-morali, viene subito additato come "retrogrado", se magari lo fa un consigliere cattolico per i suoi principi religiosi, non subisce – giustamente –

nessun tipo di polemica. Ad ogni modo il mio agire politico è guidato su cosa è, secondo me, il bene per la città cercando di avere sempre un approccio laico nel mio ruolo. Ad ogni modo penso che per i giovani musulmani la politica sia ancora una grande opportunità, seppur molto impegnativa e a volte frustrante, di poter essere un mezzo per cambiare la narrazione che oggi è in voga rispetto all'Islam in Italia, di poter trasferire un messaggio che i musulmani non sono solo "gli immigrati" ma anche cittadini che si impegnano nella società civile. Certo, nel mio caso devo dire che è un po' più difficile, perché il mio velo ancora vedo che provoca diffidenza, perché le persone ancora fanno fatica ad accettare che tu puoi essere una credente praticante e avere un approccio laico poi nella tua funzione politica».

Marwa Mahmoud²¹

«Mi sono avvicinata alla politica gradualmente, prima partecipando attivamente al Movimento Italiani senza Cittadinanza, ma la bocciatura in Senato nel 2017 della mozione di riforma dell'attuale legge fu una grandissima delusione, che determinò in me una rabbia ma anche una voglia di cambiare le cose e quando, nel 2019, il Sindaco di Reggio Emilia mi chiese di candidarmi per le amministrative ho pensato che fosse giunta l'ora di attivarmi. La mia esperienza giovanile è sempre stata fuori dall'associazionismo islamico, ma più in realtà multiculturali, ad esempio fondai qui a Reggio insieme ad altri ragazzi "Generazione Articolo 3"²² e poi ho lavorato per oltre 20 anni in un centro interculturale del Comune; quindi, per me la valorizzazione del dialogo interculturale e interreligioso è sempre stato un mio principio, e quindi la mia partecipazione è sempre stata "nel mezzo" e non esclusivamente riferita alla comunità musulmana. Devo dire che nel mio percorso politico la mia

²¹ Mahmoud Marwa, nata a Reggio Emilia nel 1984 da genitori egiziani. È la prima assessora comunale di origine araba nella storia della città. Laureata in Lingue e Letterature straniere all'Università di Bologna, ha conseguito un Master in Comunicazione Interculturale. Prima di entrare in politica ha lavorato per oltre 20 anni come educatore e facilitatore in progetti per l'inclusione giovanile, l'antirazzismo e la cittadinanza attiva.

²² In riferimento all'articolo 3 della Costituzione.

identità culturale religiosa incide, dato che io porto un hijab indossato a mo' di turbante, e ovviamente sono riconoscibile immediatamente come musulmana. E quindi da una parte mi sono adoperata per far conoscere ai politici e alla gente comune i nostri centri islamici locali, la nostra comunità, invitando il Sindaco agli Iftar comunitari, insomma ho cercato di abbattere un po' di "muri", ma allo stesso tempo ho subito molto razzismo e islamofobia, da parte di mass-media che mi hanno attaccato solo per il semplice fatto di essere musulmana, e non nel merito della mia attività politica, ovviamente criticabile. Questo ha conseguenze anche poi sulla scelta dei giovani musulmani e gli schieramenti politici, a mio avviso infatti, la maggior parte dei musulmani che "scendono" in politica si sentono più vicino a coalizioni di centro-sinistra perché nel tempo queste sono state capaci a livello locale di risolvere una serie di problemi delle comunità islamiche, ad esempio il tema dei cimiteri e sepoltura islamica (diventato ancora più urgente²³ durante il Covid) oppure sui luoghi di culto, provando ad offrire soluzioni alternative a capannoni o garage, ecco io registro che in generale le amministrazioni di centro-sinistra, rispetto a quelle di centro-destra, provano ad intervenire e a migliorare le cose. Sul tema dei valori, invece, in realtà sempre più musulmani – specie in posizione di leadership nella comunità - si ritrovano in una serie di temi tipici della Destra, quale Patria, Famiglia, la condanna di tutto quello che non rientra nella "famiglia tradizionale", il tema dell'aborto o del fine vita. Io invece ho dei modelli più progressisti, ad esempio penso al sindaco di Londra Khan, io ho un approccio che è quello di un'universalità dei diritti, dove le donne possano decidere del proprio corpo, poi nella sua sfera privata ognuno fa come ritiene più opportuno. Ovviamente a livello etico, e se mi dovessi attenere ad una certa ortodossia islamica non dovrei andare ai gay-pride, e molti musulmani faticano a capire il motivo per cui si dovrebbe partecipare ad una manifestazione del genere; ma poiché un politico deve anche guardare ad un certo consenso elettorale, è necessario che spieghi al mio elettorato, che attinge alla mia comunità religiosa, il perché di certe scelte e azioni. D'altronde, diciamoci la verità, spesso per un musulmano in politica c'è il rischio di venire cooptati – sia a sinistra che a destra

²³ <https://stefanoallievi.it/anno/covid-e-dintorni-i-musulmani-e-il-diritto-alla-sepoltura/>.

– durante le campagne elettorali, perché bisogna riempire uno spazio, ma poi, effettivamente, gli viene riconosciuta pari dignità nelle sue battaglie politiche? Ecco questa sarebbe la vera inclusività, pari dignità per tutti, non dobbiamo mica riempire un album Panini con delle figurine! E poi è necessario essere preparati, ovviamente, perché per gli Italiani autoctoni, quando un candidato con retroterra migratorio viene eletto, è come se rappresentasse tutta quella categoria. Ricordo, ad esempio, quando un giovane italo-pakistano venne eletto in consiglio comunale di un comune della bassa Emilia e al suo esordio rilasciò una dichiarazione sessista, subito i commenti furono del tipo “vedi questi sono ancora legati al patriarcato, vedi che quelli della sua comunità vogliono i matrimoni forzati”. Per questo noi eletti di seconda generazione abbiamo una responsabilità doppia, dobbiamo essere ineccepibili, perché laddove commettiamo un errore grossolano, viene attaccata tutta la nostra comunità di origine. A mio avviso per un giovane musulmano la politica rimane ancora una possibilità di incidere, sia a livello locale ma a maggior ragione a livello regionale e nazionale, per migliorare la vita quotidiana dei cittadini (per esempio sul tema dei luoghi di culto, o sulla possibilità di avere un menù halal nelle mense scolastiche); inoltre, se tu sei un musulmano, appartenente ad una minoranza, e sapendo che oggi l'Islam è la fede più attaccata in Italia, stando dentro le Istituzioni, lavorando per il bene di tutti puoi dare un grande esempio, e questo può cambiare tantissimo la mentalità delle persone, e quindi anche la narrativa sui musulmani “cattive persone” e aiutare a mitigare la xenofobia e islamofobia che ancora oggi attanaglia il nostro Paese».

Si Mohamed Kaabour²⁴

«Fin da giovane ho percepito una differenza con gli altri rispetto alle mie origini; quindi, ho deciso di impegnarmi attivamente per ridurre

²⁴ Si Mohamed Kaabour è nato in Marocco nel 1981 per poi trasferirsi con la famiglia a Genova. Dopo essersi laureato in Interculturalità e cittadinanza sociale all'Università Ca' Foscari di Venezia, ha lavorato come formatore e mediatore culturale su temi relativi all'immigrazione e docente di Lingua e cultura araba ed educazione civica. Fondatore ed ex-presidente del network CoNNGI – Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane.

queste disuguaglianze. Sono sempre stato attratto da figure che si sono impegnate nella politica civica, per esempio Malcom X e Nelson Mandela. La mia è stata una presa di posizione graduale, infatti prima di impegnarmi in politica ho maturato una serie di esperienze nel mondo associativo. Non ho mai avuto però esperienze in associazioni o monoculturali o mono confessionali. Non ho mai partecipato ad attività organizzate da moschee o centri islamici, salvo una partecipazione ad un campeggio nel 2001 del GMI. In realtà sono cresciuto in un ambiente sempre multiculturale, e questo ha influito anche nell'indirizzo e nelle strategie delle organizzazioni che ho fondato (come, ad esempio, il Congi²⁵). Anche laddove ho deciso di fondare un'associazione che prendesse in considerazione persone con le mie origini (marocchine), ho fondato l'associazione "italo-marocchina", e non marocchina e basta. Devo dire che la mia identità culturale ha inciso anche nella mia maturazione politica, in una sorta di processo che si è autoalimentato, in quanto laddove queste mie radici sono state messe in discussione²⁶ il mio background migratorio mi ha permesso di comprendere certe necessità del mondo migrante e di portarle all'attenzione pubblica e trasformarle poi in termini di politiche pubbliche. Oggi faccio anche una sorta di "trait d'union" con il soggetto politico che rappresento e una serie di gruppi di persone (ad es. mondo migranti, musulmani, giovani 2g, etc.) che mi vedono rappresentativo delle loro necessità. Devo dire personalmente che la scelta di schierarmi nell'asse del centro-sinistra è sia per una vicinanza di valori simili e condivisibili (d'altronde è vero che la quasi totalità dei musulmani in politica sono in quest'area, ma poi all'interno non tutti schierati sulle stesse posizioni) sia perché mi sento più libero di muovermi politicamente senza essere messo ai margini. Personalmente, la prima volta che sono "sceso" in politica ero candidato con una lista civica indipendente per il Sindaco, una seconda volta ancora in una lista civica di sinistra, la terza volta con il Pd, chiarendo subito però che la mia non era candi-

²⁵ Il Congi è una realtà associativa che unisce una serie di organizzazioni per la valorizzazione delle Nuove Generazioni italiane.

²⁶ Kabbour in questo contesto si riferisce alla polemica da parte di alcune aree politiche che riconoscono come "veri Italiani" solo coloro che hanno una serie di criteri quali essere bianchi, cristiani e nati in Italia da genitori Italiani.

datura di “colore”, ma che doveva essere valorizzata e sostenuta per quello che io porto come persona, in termini di competenza ed esperienza. Tuttavia, noto questo: se nel centro-destra la candidatura di un musulmano rappresenta un’eccezione alla regola, nel centro-sinistra permane un certo pregiudizio latente radicato nell’immaginario; ma in entrambi gli schieramenti c’è il rischio di candidare il “musulmano” tanto per un discorso di finta inclusione, ma poi nella pratica senza possibilità di incidere. Inoltre, c’è un altro problema, a volte vengo candidato persone, sempre per il discorso dell’inclusività, che non hanno mai fatto politica, che non hanno un’alfabetizzazione politica, e alla fine finiscono non solo per non incidere in nessun modo, ma per rallentare un processo di emancipazione e maturazione politica generale che coinvolge le nuove generazioni di italiani. Rispetto a temi etici che di volta in volta possono entrare in conflitto con il mio credo religioso, questo avviene non solo in politica ma anche nella vita normale; diciamo che in politica ci sono dei temi, dei “grandi classici” che potrebbero creare conflitto anche in un cristiano come il fine-vita, la diversità, la liberalizzazione dei sex-workers, su questi temi mi chiedo sempre “sto facendo giusto o meno?”, poi ognuno di noi trova la sua interpretazione, in ogni modo, io ad oggi mi confronto sempre con me stesso, con la mia etica morale, che è il riflesso anche della mia cultura religiosa islamica. Per esempio, se un giorno diventassi sindaco di Genova, rispetto ad officiare un matrimonio gay, se io ho scelto di proiettarci in un ruolo che deve rappresentare tutti, devo essere pronto, e quindi accetto da musulmano che questo è un atto haram (vietato) e accetto in coscienza questo fardello, anche perché, se io sono il primo a rivendicare la tutela della mia diversità, troverei contraddittorio negare quella degli altri o non prenderla in considerazione. In conclusione ad un giovane musulmano consiglieri di impegnarsi in politica, perché questa o la si fa o la si subisce, la politica regola la vita del cittadino, e poi perché la grande sfida è quella di avere uno spazio politico da cittadino, che con le sue sfaccettature – tra cui quella di essere musulmano – possa convincere gli altri di essere rappresentativo delle loro istanze, e questo fa sì che poi la tua fede religiosa passa in secondo piano e ritorna primaria solo quando stai affrontando dei temi legati al tuo essere musulmano (es. tema dei luoghi di culto, dei cimiteri islamici, cibo halal nelle mense scolastiche, etc.)».

Amir Atrous²⁷

«La mia scelta di entrare in politica è stata dettata dalla mia voglia di proporre il mio punto di vista, di dimostrare che avevo delle idee, e sdoganare quella narrativa per cui lo straniero è solo un “operaio”. Io sono nato in Sicilia, per esempio, e gli immigrati sono visti come persone che si devono occupare solo di agricoltura. Io ho studiato, mi sono formato, e volevo mettere a disposizione le mie competenze non solo per gli stranieri ma per tutta la collettività, così mi candidai con il Popolo della Libertà per il mio Comune a 19 anni, non fui eletto ma fu un test comunque positivo. Da giovane ho avuto diverse esperienze nel supporto a livello burocratico di centri islamici e moschee, perché sono comunità ancora disorganizzate, in mano ancora a immigrati della prima generazione, spesso con difficoltà linguistiche; quindi, insieme ad altri ragazzi aiutavamo queste strutture in varie attività (ad esempio scrivere uno Statuto, e-mail istituzionali, etc.). La mia esperienza politica è sicuramente “particolare” perché, quando ho deciso, da musulmano con origini straniere, di schierarmi nel centro-destra, fu visto con stupore dato che solitamente, un immigrato di seconda generazione che vuole impegnarsi in politica lo fa all’interno del centro-sinistra. Però poi frequentando i colleghi del mio partito (Forza Italia) non ho mai avuto nessun tipo di problema, ad esempio sono “cresciuto” politicamente con il supporto della deputata Maria Stella Gelmini, la quale non mi ha chiesto nulla sulla mia origine etnica o religiosa, ma mi ha sempre valutato sulla base del mio impegno e competenze, tanto da candidarmi alle Europee del 2019. All’interno del partito sono sempre stato considerato un valore aggiunto, mi hanno sempre valorizzato e lasciato spazio. È vero che la quasi totalità dei giovani musulmani in politica sono in schieramenti di centro-sinistra, ma a mio modo di vedere non si tratta di “comunanza di valori”, perché il musulmano medio è una persona che si rifà a valori conservatori, per la famiglia

²⁷ Nato a Castelvetro (Trapani) nel 1992 da genitori tunisini, ha una laurea in Management pubblico e una in Commercio internazionale, entrambe conseguite presso l’Università degli Studi di Milano. Vanta esperienze lavorative nell’ambito del settore del commercio ittico, e diverse collaborazioni con l’Università di Milano per assistenza agli studenti nell’ambito dell’orientamento formativo. Attualmente ricopre l’incarico di tecnico informatico presso il ministero dell’Istruzione.

tradizionale, contro la legalizzazione delle droghe e la sua collocazione ideale sarebbe quella in un centro-destra moderato. Secondo me il motivo²⁸ è da ricercarsi nel fatto che pensano di ottenere qualcosa in quanto il centro-sinistra, apparentemente, è più "sensibile" ai temi dell'immigrazione; poi, però, non vengono mai eletti perché li propongono come candidature "last-minute" per fargli raccogliere un po' di voti tra le proprie comunità. Sicuramente all'interno del centro-destra la Lega ha un approccio fortemente islamofobo e xenofobo, però poi per pragmatismo politico, si sono resi conto che un candidato di origine sikh a Brescia avrebbe raccolto tantissimi voti e così anche loro cercarono un candidato con queste caratteristiche. Il problema dei musulmani è che anche chi ha il diritto al voto poi non lo esercita, motivo per cui i partiti di centro-destra non li vedono come potenziali elettori; ma quando capiranno che anche un candidato musulmano può prendere tantissimi voti, sono sicuro che anche il Salvini di turno andrà a fare campagna elettorale nelle Moschee. Registro che oggi spesso le candidature di musulmani, soprattutto nel centro-sinistra, rischiano di essere solo delle figure per dimostrare che i partiti sono "inclusivi", ma proprio per ovviare a queste problematiche, insieme ad altri politici con background migratorio, in modo trasversale, stiamo creando un network di formazione, Idem Network, per spiegare a coloro di seconda generazione che vogliono candidarsi come va organizzata una campagna elettorale, il tema delle preferenze, etc. A livello etico-morale devo dire che la mia militanza in Forza Italia non mi ha mai messo in contrapposizione con i miei valori religiosi; l'unica volta in cui mi sono trovato distante rispetto alle posizioni del partito è stato il recente voto sul quinto quesito referendario²⁹ sulla cittadinanza, in cui ho espresso pubblicamente la mia posizione favorevole³⁰. Tra l'altro io sono responsabile del Dipartimento immigrazione, che onesta-

²⁸ Per cui la maggior parte dei giovani musulmani in politica si situa nel centro sinistra.

²⁹ Il quinto referendum abrogativo proponeva di dimezzare da 10 a 5 anni dei tempi di residenza legale in Italia per la richiesta di concessione della cittadinanza italiana, ripristinando un requisito introdotto nel 1865 e rimasto invariato fino al 1992.

³⁰ https://milano.repubblica.it/cronaca/2025/06/07/news/amir_atrous_forzista_votera_si_quesito_cittadinanza_vissuto_mia_pelle-424653974/.

mente mi dà anche una certa visibilità mediatica, ma se fossi stato nel centro-sinistra non lo avrei mai accettato, perché sarei stato schiacciato nella narrativa che "lo straniero si deve occupare di immigrazione" sull'onda dell'inclusività. In conclusione, la politica è fondamentale per un giovane musulmano, che non può pensare di stare ad aspettare che qualcuno farà le cose per lui, penso alla mancanza di un accordo con lo Stato, alla possibilità del menù halal nelle scuole, è ora di impegnarsi attivamente, anche se purtroppo la comunità musulmana per certi aspetti è ancora dormiente.

Conclusioni: verso una nuova generazione politica

La presenza dei musulmani ormai si è gradualmente radicata sul territorio da più 50 anni, eppure questi fanno ancora fatica a far emergere ed eleggere in politica membri delle proprie comunità. I motivi sono diversi, sicuramente ci troviamo di fronte a una comunità islamica che, nel suo complesso, tutto sommato ancora è giovane, che solo da pochi anni vede una seconda generazione quantitativamente significativa, composta da ragazzi e ragazze nati e/o cresciuti qui, e che non accetta più di essere "relegata" o considerata solo come conseguenza fortuita delle migrazioni dei propri genitori, ma che rivendica i propri spazi e i propri diritti in tutti i settori della società. Sono sempre più i giovani musulmani che in Italia riescono ad imporsi in vari ambiti, nel mondo accademico, del business, dello sport, della musica, della cultura, senza rinunciare alla propria identità culturale e religiosa, eppure il "mondo della politica" per la maggior parte di loro rimane ancora chiuso, ermetico, impossibile da penetrare. Ma i casi-studio qui analizzati rappresentano un segnale incoraggiante di possibilità di emergere, di portare le proprie istanze – come musulmani e come cittadini – soprattutto a livello locale, dove vi è un maggior contatto diretto tra il politico e gli elettori, e vi sono più spazi e possibilità di inserimento. Tuttavia, le diverse interviste hanno sollevato una serie di questioni che necessitano di essere ribadite. Ad esempio, Raisa Labaran, Marwa Mahmoud, Si Mohamed Kaabour e Amir Atrous richiamano l'attenzione sul rischio di una partecipazione che rimane meramente simbolica, in cui la presenza di giovani musulmani nelle

liste elettorali non si traduce poi in una concreta capacità di incidere. Oppure che, laddove vengano eletti, gli siano spesso affidati ruoli o attività sempre legate a questioni riguardanti i fenomeni migratori, senza tenere conto delle loro competenze ed esperienze, partendo dal presupposto che in quanto "italiani musulmani di seconda generazione" conoscono soprattutto (o solamente) cose relative ai migranti. Nonostante queste problematiche, i quattro politici intervistati sostengono che sia fondamentale per le nuove leve di giovani musulmani partecipare attivamente alla politica, in quanto ritengono che sia uno strumento fondamentale per incidere e migliorare la qualità della vita dei musulmani rispetto a tutta una serie di tematiche quali ad esempio quello dei luoghi di culto, dei cimiteri islamici, di menù halal nelle mense scolastiche. Allo stesso tempo tutti e quattro hanno un approccio molto laico verso la politica; infatti, dalle interviste emerge che il loro impegno politico è rivolto verso gli interessi di tutta la collettività, anche se vi sono casi in cui alcune azioni politiche o provvedimenti da varare possono entrare in contrasto con il proprio credo religioso, lasciando poi agli stessi di decidere rispetto alla propria morale e coscienza. Quello che è possibile ipotizzare per il futuro è che, nonostante la crisi generale che la politica sta attraversando (si veda il calo continuo dell'affluenza al voto), per molti giovani musulmani la politica diventi un terreno sempre più appetibile. Infatti, una volta superata la diffidenza latente che ancora permane in sede ai partiti politici rispetto al loro coinvolgimento, potranno far valere le loro capacità, ma al tempo stesso dovranno sapersi adattare e districarsi tra i propri valori religiosi e la necessità di dover prendere posizioni rispetto a tutta una serie di temi relativi ai diritti civili (quali ad esempio il fine-vita, le unioni gay e lgbt, legalizzazioni delle droghe leggere etc.). Vi è però ancora un grandissimo nodo da sciogliere da parte della politica italiana, ossia il tema della mancata riforma della cittadinanza, la cui attuale legge ad oggi penalizza ancora moltissimi giovani musulmani, nati e cresciuti in Italia ma per la legge ancora stranieri³¹. Tuttavia non è così

³¹ In Italia la cittadinanza è regolata principalmente dal principio *ius sanguinis*, per cui i figli di genitori stranieri nati e cresciuti nel paese non acquisiscono automaticamente la cittadinanza. La legge prevede percorsi di naturalizzazione complessi e lunghi, spesso soggetti a condizioni burocratiche e limiti di età, con conseguenze

lontano il giorno in cui anche in Italia, come ad esempio succede già in alcuni paesi europei come, ad esempio, in Gran Bretagna o Francia, vedremo leader di partito o sindaci di grandi città di fede islamica e nati all'interno di contesti migratori, come la recente elezione del Sindaco di New York Zohran Mamdani.

Bibliografia

- Abdel Qader S., *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Sonzogno, Venezia 2008.
- Acocella I., Pepicelli R. (a cura di), *Giovani musulmane in Italia: percorsi biografici e pratiche quotidiane*, il Mulino, Bologna 2015.
- Allievi S., Dassetto F., *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma 1993.
- Allievi S., *I musulmani e la società Italiana: percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*, Franco Angeli, Milano 2009.
- Chaouki K., *Salaam Italia*, Aliberti, Roma 2005.
- Ciocca F., *L'Islam italiano: un'indagine tra religione, identità e islamofobia*, Meltemi, Milano 2019.
- Ciocca F., *Musulmani in Italia: elementi di demografia*, «Occhiali», 13/2023.
- Colucci M., *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci editore, Roma 2018.
- Di Mauro N., *I marocchini e l'islam in Italia. Un campo da contendere*, Istituto per l'Oriente C. Nallino, Roma 2021.
- Frisina A., *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma 2007.
- Guolo R., *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Livi Bacci M., *Musulmani in Europa (1). Gli immigrati, 1990-2050*, «Neodemos», 2018.
- Naso P., *Per un Islam "italiano". Tra stop and go*, in M. El Ayoubi, C. Paravati (a cura di), *Dall'Islam in Europa all'Islam europeo. La sfida dell'integrazione*, Carocci editore, Roma 2019.
- Marhaba S., Salama K., *L'anti-islamismo spiegati agli italiani. Come smontare i principali pregiudizi sull'islam*, Erickson, Trento 2003.
- Pepicelli R., *Né Oriente Né Occidente. Vivere in un mondo nuovo*, Carocci editore, Roma 2024.
- Ricucci R., *Protagonisti di un paese plurale. Come sono diventati adulti i figli dell'immigrazione*, Edizioni SEB27, Torino 2021.

sull'inclusione sociale, l'accesso a diritti civili e politici e la piena partecipazione alla vita della comunità.

Ricucci R., *Religione e politica nell'Islam territoriale. Differenze tra le prime e le seconde generazioni*, «Quaderni di sociologia», 2014.

Tacchini D., *Italy*, in *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. XI, Brill, Leida 2020.

Sitografia

<https://www.istoreto.it/2021/09/ventanni-di-guerra-al-terrore/>.

<https://lanuovabq.it/it/giovani-musulmani-linciano-chaouki-troppo-moderato>.

<https://www.ilgiornale.it/news/politica/kalid-chaouki-ammette-lislam-cerca-vendetta-1203949.html>.

<https://www.oasiscenter.eu/it/intervista-sumaya-abdel-qader>.

<https://www.aljazeera.com/features/2016/7/7/sumaya-abdel-qader-milans-first-muslim-councilwoman>.

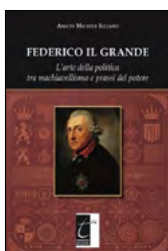
<https://www.milanotoday.it/politica/sumaya-islam-radicale.html>.

<https://www.lastampa.it/milano/2018/06/28/news/sumaya-rinuncia-alla-nomina-a-presidente-della-commissione-cultura-dopo-le-polemiche-1.34028150/>.

<https://stefanoallievi.it/anno/covid-e-dintorni-i-musulmani-e-il-diritto-alla-sepolitura/>.

https://milano.repubblica.it/cronaca/2025/06/07/news/amir_atrous_forzista_votera_si_quesito_cittadinanza_vissuto_mia_pelle-424653974/.

Libri consigliati



Amato Michele Iuliano

*Federico II Grande. L'arte della politica
tra machiavellismo e prassi del potere*

Terebinto edizioni, Avellino 2025, pp. 268

Perché parlare di un sovrano settecentesco come Federico II – illuminato forse ma illuminista di certo, con tutti i limiti che la definizione si porta dietro quando è accompagnata dalla condanna del pensiero alla rigidità antistorica – e vieppiù della sua caratura machiavellica, cioè riferita a un ispiratore che sta appena alle soglie della modernità pur attraversandola completamente? Cosa mai potrà dire al nostro tempo il pensiero politico machiavelliano interpretato da un monarca che si autoproclama illuminato ma presenta tutti i caratteri del despota paternalista? Eppure il grande problema etico-politico posto dalla modernità proprio da Machiavelli sta appunto nell'aver separato le sorti dell'individuo dalla sorte della collettività, per poter affermare la centralità del Principe e l'allontanamento della comunità – sia essa la Repubblica fiorentina o lo Stato prussiano – dai vincoli della morale (accantonando la interpretazione foscoliana).

Orbene un libro può essere valutato in tanti modi, sottoponendolo a una minuta analisi autoptica o assumendolo come mera occasione per parlar d'altro. Invece un libro di studio come questo di Iuliano interroga – sulla base delle conoscenze raccolte e documentate in esso – sulla contemporaneità dei temi esaminati, come del resto ci spinge a fare esplicitamente il conclusivo Capitolo IV. È lo stesso autore nella

Introduzione a porre la questione su che cosa valga la pena di studiare per riproporre Federico e l'antimachiavellismo ancor oggi. Certo il protestantesimo di Federico II – così attentamente ricostruito nel volume - deve orientarci nel comprendere quanto l'anticattolicesimo di Federico abbia sicuramente inciso nella sua considerazione dell'antimachiavellismo di marca cattolica, rendendolo in ogni caso distante da ogni posizione che potesse rendere la politica subalterna alla morale, ma al tempo stesso gettando luce vivida su una concezione profondamente realistica del potere che certo non portava a concordare comunque con le posizioni cattoliche. Allora come può esservi un antimachiavellismo di ispirazione protestante. Però anche l'Inghilterra scismatica detestava e condannava *Old Nick* (come lo chiama persino Shakespeare nell'*Enrico IV*) quale emblema della perfidia dell'italiano, inevitabilmente papista, maestro nell'adottare ogni possibile, immorale nefandezza in politica. Del resto l'adozione del machiavellismo in Federico è palese: si pensi alle frequenti proclamazioni della libertà di espressione o di stampa che però non incidono mai sulla decisione politica, che spetta sempre e soltanto al sovrano, il quale, per quanto si dichiari e voglia mostrarsi illuminato e "liberale", resta un sovrano illuminista che non intende mettere mai in discussione il suo potere assoluto, dichiarato persino convenzionale e su base pattizia, ma riservato comunque esclusivamente al re. Il machiavellismo di Federico raggiunge il culmine proprio nel suo ripudio del machiavellismo, affinché il re appaia il primo servitore dello Stato, del quale però resta padrone assoluto (il culmine del machiavellismo reale, in pratica).

Ho svolto quarant'anni fa un corso di Storia delle dottrine politiche su machiavellismo ed antimachiavellismo nell'età moderna, dall'antimachiavellismo della Controriforma e della critica cattolica fino ai contemporanei machiavellici italiani (Pareto, Michels, Mosca, Guglielmo Ferrero, sul cui machiavellismo ho pubblicato un saggio) e americani (Burnham) del Novecento, fino alla riflessione su Mussolini e Gramsci, per non citare la insuperabile lezione di Meinecke sulla *Ragion di Stato e Federico*. L'individualismo, che dal cartesianesimo e dalla riforma luterana in poi segna il pensiero moderno, ha iniziato un processo che giunge fino a sconvolgere ogni riferimento etico che non sia riducibile alla cifra singolaristica. Sparito il radicamento dell'etica comune, la socialità ha dovuto sfidare e regolare la forza

degli egoismi. Questa è stata la grande sfida che ha riguardato il dibattito sulla politica da Machiavelli in poi, come appunto Meinecke ci ha mostrato, e la costante tensione tra particolare ed universale. Come raccordare l'interesse individuale e l'azione dello Stato senza sacrificare l'uno all'altra? Volontà generale e sovranità popolare hanno dovuto in età contemporanea rispondere a questo dilemma, come il pensiero di Rousseau ha tentato di fare. I movimenti collettivi, che riguardano non più singoli individui, ma le masse (la vera novità della società moderna, come percepì Mannheim), sono stati generati a costituire un "ponte" tra volontà dell'individuo e volontà collettivamente formulata e conseguita. Il pluralismo democratico si nutre proprio di questa complessità. La ricostruzione attenta della biografia tormentata di Federico da giovane e alle prese con un padre autoritario – nel capitolo I – spiega molte delle questioni affrontate nel volume, e come la sorte individuale possa incidere su quella collettiva.

Questa sfida appare ardua specie in un tempo in cui la fiducia nel destino ineluttabile della democrazia sembra messo in discussione dalla crisi della rappresentanza (e quindi della sovranità popolare), determinata da uno scenario in cui crisi dello Stato nazionale e globalizzazione economica sembrano sovvertire il rapporto tra etica ed economia, politica e finanza. Cosicché interrogarsi sul bene comune significa interrogarsi ineluttabilmente sui temi centrali della convivenza organizzata. Il *Federico II* di Iuliano tocca il punto delicato di questo machiavellismo che si proclama antimachiavellico per poter meglio governare e quindi assumendo in tutta la sua profondità il realismo politico di Machiavelli (non a caso, come ricordavo di sfuggita, fu Benito Mussolini a commentare proprio *Il Principe* (nel *Preludio a Machiavelli* nel 1924), seguito nel 1932 dalle *Note sul Machiavelli ed il moderno principe* (cioè il partito comunista di Antonio Gramsci) come breviario del vero uomo di potere che – dichiarando al popolo sottoposto di assumersi il peso di cercare il bene comune – esercita il più totale dei poteri mentre si interroga su come si conquisti e soprattutto come si mantenga lo Stato.

Quasi quarant'anni fa, nel 1984, Norberto Bobbio coglieva i segni della crisi del modello di rappresentanza che aveva accompagnato lo sviluppo delle istituzioni liberaldemocratiche. Quella riflessione sulle società divenute policentriche si mostra oggi capace di aiutarci ad in-

tendere come il processo descritto abbia accentuato ulteriormente i suoi caratteri nel quadro della globalizzazione, che ha depotenziato il ruolo dello Stato e la incidenza della politica nella ricerca di un punto di equilibrio collettivo (nazionale) degli interessi in conflitto. Le ragioni di Federico sono le stesse ragioni degli autocrati che oggi generano una torsione delle democrazie verso regimi autoritari confortati da un forzato consenso popolare.

Il progressivo abbandono delle forme assolutistiche, che hanno lasciato posto alla crescente affermazione del “modello di stato democratico”, ha consolidato nel Novecento i nuovi assetti grazie al monopolio legittimo della forza (nella accezione weberiana), come per Federico viene documentato in questo volume, e che ritroviamo in Gramsci come in Mussolini che si sforzano di meditare il pensiero di Machiavelli per poterne usare spunti e suggestioni. Il punto delicato riguarda dunque proprio la sovranità popolare, giacché la sua affermazione storica – coincisa con la decadenza dell'assolutismo e la riduzione dei privilegi, e rafforzatasi nel difficile confronto con i totalitarismi e le relative teorie del consenso – ha favorito la identificazione del bene comune con la vittoria di una democrazia capace di conseguire giustizia sociale, libertà personale ed eguaglianza per tutti i cittadini, contrastando ogni frazionamento nei ceti e nelle corporazioni dell'unico *corpo sovrano* e riaffermando il *primato della politica* nei confronti dell'economia (e delle sue parzialità). Cosicché le forme della politica, quando hanno teso a rafforzare, a danno della sovranità popolare, l'incidenza delle élites, o addirittura degli Illuminati autoreferenziali nell'investirsi della autorità necessaria - in competizione tra di loro ma non tutte dotate di eguali mezzi e di posizioni di partenza favorevoli - hanno tradito non solo il mandato democratico, ma lo stesso bene comune, e la produzione unitaria del diritto non è stata più rivolta alla legge generale ed egualitaria, ma a norme che rispecchiassero – nel caso migliore – i puri rapporti di forze tra gruppi ed i conseguenti squilibri sociali, se non addirittura interessi e privilegi particolari. Una società policentrica può dunque essere una società non più aperta e libera, ma produrre un assetto sociale in cui gli individui più forti operano per il proprio vantaggio a danno della collettività, così che i clan e i gruppi che esprimono le posizioni più forti possano modellare la vita pubblica (servendosi di leggi elettorali

ad usum delphini) a danno degli interessi popolari, trovando equilibri che soddisfano solo gli appetiti parziali ed individuali o di clan, ignorando il bene comune.

Da tutto ciò discende anche la radicata convinzione che occorra impadronirsi del comando politico (il Principe benevolo, il primo servitore del popolo, come si definiva il compiaciuto Federico, che però continuava ad esercitare un potere assoluto, come dimostra Michele Iuliano) per poter avere ricadute positive nella democrazia dei corpi sociali, giacché solo attraverso la legge si possano disciplinare le relazioni, a vantaggio dei ceti privilegiati nelle *teorie conservatrici*, oppure a vantaggio di quelle popolari nelle *teorie progressiste o addirittura rivoluzionarie*. Si veda la vicenda del Mugnaio Arnold, qui ricostruito come raramente è stato fatto, e dove Federico rileva in pieno la natura di *despota populista*, che sbeffeggia lo Stato di diritto per il quale invece Voltaire lo esalta servilmente. Invece la democrazia contemporanea si poggia sul pluralismo della società delineata su basi costituzionale e sulla sovranità popolare esercitata, non sulla predominanza del Principe. È questa infatti la risposta che viene dal costituzionalismo democratico del XX secolo allorché, confermata la fiducia nei corpi e nelle società intermedie, si delinea una democrazia pluralista, nella quale il libero dispiegarsi delle forze sociali concorre agli istituti della democrazia.

La democrazia si rivela in effetti inclusione progressiva nell'area delle libertà e dei diritti di *fasce sempre più ampie* di popolazione, ponendo al centro la questione sociale e del Welfare, al di là delle considerazioni meramente contabili del suo costo e della spesa sociale nel contesto dato. Il limite della democrazia sta dunque proprio nella constatazione delle difficoltà incontrate nell'estensione effettiva a strati sempre più larghi della popolazione dei diritti fondamentali e di cittadinanza. La *società liquida* (come a molti piace di chiamarla, anche al di là delle intenzioni di Baumann), mette in crisi le solidarietà collettive e i legami sociali, e costituisce il più grande pericolo per la tenuta delle nazioni. Il processo di mondializzazione ha il suo inatteso riscontro in quello della esasperata individualizzazione che limita le identità nazionali esaltando le solidarietà di gruppo, di etnia, di clan, di interesse.

I fini sociali più significativi – entro i quali sono maturati progressivamente, segnando le conquiste sociali negli stati democratici, i diritti

sostanziali della persona (i diritti sociali) soppiantando e integrando quelli individuali già patrimonio della sola borghesia – finiscono per essere accantonati e addirittura demonizzati come causa della crisi, diffondendosi una concezione della libertà non più basata sul principio di eguaglianza, che ha reso centrali i diritti umani, ma intesa come libertà incontrollata dei più forti, assertrice delle libertà individuali senza vincoli sociali. Se infatti la libertà e la giustizia sociale sono state finora considerate le condizioni essenziali per il godimento dei diritti fondamentali, nei nostri tempi, al contrario, siamo di fronte ad una radicale mutazione, in virtù della quale il godimento dei diritti singolari costituisce l'unico parametro per valutare lo stesso mondo sociale, prescindendo da ogni considerazione del fondamento etico che riconduca l'azione umana alla giustizia e alla affermazione dei diritti fondamentali per ogni essere umano.

Viene identificata la libertà *tout court* con la libertà economica, facendo divenire questa il criterio imperante per la definizione della stessa comunità. Ogni considerazione etica finisce per essere bandita, e con essa il fondamento stesso dell'ordinamento giuridico come regolatore della vita economica in vista di fini di giustizia, fino a lacerarne il rapporto con la libertà. Nel libro di Michele Iuliano il machiavellismo è, per così dire, messo alla prova anche per i nostri giorni, e proprio il pensiero politico di Federico II (non si dimentichi, il primo sovrano promotore del ciclo delle codificazioni illuministe) ne scolpisce la sostanza: la forza, le armi sono al tempo stesso condizione e strumento di guerra giusta e di pace giusta nell'ottica di Machiavelli e dei suoi discepoli di ogni tempo.

Giuseppe Acocella



Maria Luisa Iavarone

L'educazione patetica. Tra disorientamento, crisi ed errori educativi del nostro tempo

Franco Angeli, Milano 2025, pp. 132

John Henry Newman metteva l'accento, a proposito dell'Università – nel giustamente famoso saggio *The Idea of University* del 1852 – sul significato complesso dell'educazione come missione essenziale dell'istruzione, in specie di quella universitaria, ma comunque sempre da riferire alla indispensabile trasmissione del sapere. Il Card. Newman poneva in evidenza che – essendo il sapere fine a se stesso – ogni istruzione è educazione al sapere non motivata da scopi utilitaristici, ma indirizzata alla persona e quindi al suo bene. Il volume della Iavarone indaga infatti la questione della relazione tra morale ed educazione (pp. 25-26), benché sia necessario aver presente che Newman si sforzava di ribadire che la conoscenza autentica non si misura sulla capacità di accumulare nozioni e dati, ma acquisendo la capacità di organizzarli e giudicarli, riconducendoli dunque ad un principio, comprendendone le relazioni e dando loro una forma coerente.

La lezione di Newman appare esemplare ancor oggi, e in grado di guidarci nell'approfondimento del tema che è il centro di interesse di questo volume, in specie se si comprende che, proprio escludendo fini egoistici e strettamente utilitaristici si può accedere ad una considerazione della dimensione etico-sociale della scuola e del sapere. La civiltà del consumo ha soppiantato la civiltà della sobrietà come ricorda l'autrice (p. 41), e i bisogni sono sfrattati dai desideri (pp. 92-93) con conseguenze immaginabili. Forse è conveniente ricordare come imposta la questione Olivier Reboul, autorevole studioso di temi educativi, il quale si è posto l'interrogativo di cosa possa avere valore nell'istruzione. Cosa abbia valore comporta chiedersi in primis quale sia l'aspetto etico dell'insegnare e, di conseguenza, dell'apprendere. Reboul afferma che ha *valore* ciò che *valga* la pena di essere compiuto, e che la pena implicata corrisponda al sacrificio di qualcosa, cosicché

ciò che viene sacrificato abbia un valore ¹. Dunque, scrive Reboul, occorre pervenire alla conclusione che «vale la pena di essere insegnato ciò che unisce e ciò che libera»², cioè da un lato tutto ciò che integra la personalità di chi apprende nella comunità, e dall'altro tutto ciò che rende la persona responsabile e capace di realizzare la sua umanità. Anche le forzature sui processi di inclusione standardizzata – fino al punto di sottolineare le diversità a spese dell'eguaglianza, infine tradita dal conformismo – finiscono per esaltare l'individualismo più becero (p. 86).

A chi pensasse che la visione rebouliana di una educazione in grado di perseguire il doppio intento valoriale possa costituire un tributo a mode recenti che vantano riscoperte di identità comunitarie, vorrei ricordare un pensatore – annoverato tra coloro che hanno maggiormente influito sui caratteri della scuola italiana, autore della prima grande riforma della scuola elementare nell'Italia unificata – che con essa concorda: Aristide Gabelli³. Secondo Gabelli, il fine dell'istruzione va molto oltre la pura funzione rivolta alla formazione professionale⁴, giacché la formazione della persona ed il potenziamento delle sue capacità costituiscono il vero scopo dell'istruzione scolastica, in specie quella pubblica.

Anche per Gabelli vale la pena di insegnare ciò che libera («formar uomini di testa chiara») e ciò che unisce («formar uomini, formare italiani») come per Reboul, a conferma della possibilità di delineare

¹ O. Reboul, *La philosophie de l'éducation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989; tr. it. *La filosofia dell'educazione*, Roma, Armando editore, 1997, p. 82.

² Id., *cit.*, p. 83.

³ Mi permetto di rinviare a G. Acocella, *Le tavole della legge. Educazione, società e Stato nell'etica civile di Aristide Gabelli*, Napoli, Liguori editore, 2000.

⁴ A. Gabelli, *L'Italia e l'istruzione femminile*, in «Nuova Antologia», settembre 1870, ora in *Educazione positiva e riforma della società*, Firenze, 1972, p. 241: «il sapere viene consolidato e pregiato, secondo le opinioni e le abitudini dei tempi andati, soltanto come il mezzo indispensabile per prepararsi ad una professione. L'istruzione sembra buona alla maggior parte della gente, in quanto serve a fare degli avvocati, degli ingegneri, dei ragionieri, dei farmacisti, dei medici, e dopo quindici o venti anni di studio conchiude a mettere al mondo una ricetta, il disegno d'un granaio, un conto in doppia partita od un memoriale. Fuori di questi grandiosi fini non si comprende a che giovi, se pure non la si riguarda come una distrazione od un perditempo». Si pensi alle riflessioni recenti della M. Nussbaum.

un riconoscibile percorso della funzione etica della scuola, personale e sociale al tempo stesso. Alla domanda relativa a «cosa valga la pena di insegnare» si accompagna simmetricamente un'altra domanda non meno impegnativa ed inevitabile su «cosa valga la pena di imparare», in specie di fronte alla pressione crescente di orientamenti che svalutano la formazione critica e l'istruzione generale nel quadro di un coerente processo educativo per esaltare il solo apprendimento funzionale, utilitaristico e dunque rivolto alla mera dimensione occupazionale, peraltro nemmeno assicurata in un tempo che piuttosto privilegia la creatività e la flessibilità delle conoscenze e delle competenze. Insomma la figura del cittadino come *critico sociale*, capace di libertà che sa introdurre miglioramenti nella vita associata (per dirla con Michael Walzer) sembra bandita dall'orizzonte delle nuove tendenze, con un danno irreparabile proprio per la funzione educativa (e quindi per l'etica pubblica) assicurata dalla scuola, e dunque per il costume democratico.

La istruzione e l'educazione intese a suggerire che lo studio debba essere onorato in nome dell'etica del dovere e del rispetto del proprio status, capace di preparare all'etica, sembra idea svanita e soffocata dai nuovi idoli. Ma può dunque la soluzione passare quella che si può definire "educazione emotiva" (pp. 91-92)? L'autrice confida nella *empatia interattiva*, se è consentito sintetizzarla così, ed il pathos consegue così il suo significato più denso e più razionale.

Per tornare alla "doppia dimensione" dell'istruzione - generale e personale da un lato, comunitaria ed identitaria dall'altro - il tema può essere affrontato ricorrendo ad una visione "inclusiva" come quella che si compendia nell'educazione della *persona*. Orbene, se una formazione scolastica strettamente orientata ad un sapere finalizzato all'acquisizione di competenze tecniche o professionali conduce ad una accentuazione individualistica ed atomistica, fino ad essere antisociale, una finalizzazione omogenea e collettiva dell'istruzione pubblica può giungere fino alla visione totalitaria dei processi educativi, come di fatto storicamente si è verificato nell'esperienza dello *Stato etico*, cioè di una entità sovrapersonale che si ritiene depositaria di valori morali omogenei da imporre ai cittadini (p. 27).

Insomma: ciò che *vale* la pena di insegnare non è ciò che conven- ga (p. 38), poiché non *vale* la pena di insegnare solo ciò che serva al

successo professionale del singolo perché il bene sacrificato – l'eguaglianza sottesa alla coesione sociale e alla relazione tra i cittadini – è sicuramente maggiore dell'esito cercato della egoistica affermazione di sé. Del resto mentre nel primo caso i costi sarebbero sostenuti comunque dalla collettività e dunque dai cittadini ma con scarso vantaggio comune, nel secondo i costi non sarebbero giustificabili come sacrificio pubblico a vantaggio dei singoli e al di fuori di una eguaglianza sostanziale.

Un libro che parla di scuola, e dunque di etica pubblica, dal momento che l'istruzione costituisce un obiettivo primario della comunità.

Giuseppe Acocella



Fiorenza Taricone (a cura di)

Oltre il tempo patriarcale.

La lungimiranza di Anna Kuliscioff

Scaffale del femminismo, Tab edizioni, Roma 2025, pp. 188

Il richiamo, nel titolo, alla lungimiranza ci sembra quanto mai opportuno, trattandosi di una pensatrice dello spessore di Anna Kuliscioff: la lungimiranza, infatti, è stata il filo conduttore delle intenzioni degli studiosi e delle studiose che hanno lavorato a questo volume, il cui scopo è stato quello di condurre una riflessione su alcuni aspetti spesso trascurati, nella storiografia ufficiale, dell'intellettuale russa. Questo libro scaturisce da una tavola rotonda dal titolo "Alle radici dell'emancipazione femminile del Novecento. Dialogo su Anna Kuliscioff", svoltasi a Modena nel marzo 2023 presso il Dipartimento di giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia–Unimore. Il risultato di un lavoro collettivo: così lo definisce la curatrice Fiorenza Taricone nella sua Introduzione, dove ognuno e ognuna ha disegnato «una tessera nuova nella composita vita privata e pubblica della personaggio senza la quale il primo socialismo non sarebbe stato quello che abbiamo conosciuto, come pure il vivace universo femminista e femminile di fine Ottocento».

La peculiarità del suo modo di concepire la relazione tra sentimenti e politica e la dimensione privata; i suoi rapporti non privi di controversie con l'associazionismo femminile e femminista; la sua costante attenzione alle condizioni dei bambini e delle bambine, alla questione dello sfruttamento del lavoro minorile, all'importanza del diritto all'istruzione: sono questi, in particolare, gli aspetti meno noti e indagati di Anna Kuliscioff, come spiega Thomas Casadei. Queste tematiche costituiscono anche i tre saggi di cui si compone il libro: Il privato e i sentimenti della politica, di Fiorenza Taricone, Convergenze parallele? Anna Kuliscioff e i congressi femministi del 1908, di Liviana Gazzetta, Anna Kuliscioff e la cosiddetta questione minorile, di Isabel Fanlo Cortés.

L'intreccio fra pubblico e sentimenti della politica, oltre l'agiografia che ha circondato le vicende sentimentali di Kuliscioff, è l'angolazione

prescelta da Taricone nel suo contributo: «un connubio inusitato per il genere femminile che nel XIX secolo si affaccia non solo sulla scena pubblica, ma nella politica militante». Il fervore dell'associazionismo femminile che caratterizza la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, interpretato alla luce delle motivazioni personali e psicologiche, ha molto a che fare con i sentimenti della politica. Attraverso la scelta, operata da Taricone, di fare di questo connubio il campo d'indagine privilegiato, è possibile far emergere relazioni e reciproche influenze. La spinta inedita a creare e mantenere rapporti non solo nella sfera domestica parentale, ma al di fuori, voleva dire anche «scegliere in base alle affinità, inclusi naturalmente i matrimoni fino ad allora quasi tutti combinati. Le scelte, apparentemente solo private, sono inscindibili dall'influenza che l'associazionismo ha avuto sull'acquisizione dei propri diritti». Anche l'incessante lavoro per mobilitare le donne italiane all'impegno politico e associativo ha evidentemente le sue origini nelle esperienze russe, nell'attenzione che ha dedicato da sempre alle condizioni di vita della maggior parte di loro, ai limiti della sopravvivenza.

Nel suo saggio, Gazzetta problematizza una nota vicenda alla luce di una lettura più complessa e originale dei rapporti di Kuliscioff col movimento femminista. La nota vicenda è la sua assenza dal primo Congresso nazionale delle donne italiane, svoltosi a Roma nell'aprile del 1908, che la accomunò ad altre esponenti di primo piano di area socialista, quali Annamaria Mozzoni ed Emilia Mariani. Kuliscioff fu assente anche ad un secondo convegno svoltosi a pochi giorni di distanza a Milano, il Congresso nazionale di attività pratica femminile, voluto dall'Unione femminile nazionale. La problematizzazione operata dall'autrice riguarda la presa di distanza da un'interpretazione che ha generalmente letto questa assenza come scetticismo, se non come indiretta critica alle strategie del femminismo, in sintonia con altre sue precedenti prese di posizione. Tesi dell'autrice, invece, la quale, agli interventi ufficiali, affianca altre fonti di carattere privato, è che «la rilevanza di quei convegni indusse a una revisione, se non proprio delle teorie generali, dell'approccio alla questione, aprendo ad una maggiore attenzione "scientifica" verso il femminismo come movimento sociale e politico». Per Kuliscioff, infatti, fuori dall'impostazione classista le battaglie per l'emancipazione femminile erano un

fatto del tutto minoritario, sottostimando però, a giudizio dell'autrice, il coevo movimento femminista: una posizione «“viziata” da strutturalismo marxista e forse anche da scarsa informazione rispetto alle diverse componenti dello stesso femminismo». Del resto, ricorda ancora Gazzetta, «come intellettuale della Seconda internazionale, Kuliscioff non poteva non ritenere che al centro del cambiamento fosse il nodo del lavoro: nell'organizzazione e nella mobilitazione dei lavoratori e delle lavoratrici era il “destino” dell'intera società».

La “dottora dei poveri”: è stata definita anche così Anna Kuliscioff. La sua vita è stata segnata da un profondo interesse per la condizione sociale di bambine e bambini, di cui la pensatrice russa si è occupata in varie vesti, come ci ricorda Fanlo Cortés, innanzitutto come ginecologa. Dall'essere stata a contatto con la miseria e malattia in cui versava la classe operaia del suo tempo e «sulle basi di una risalente sensibilità marxista», matura l'impegno politico di Kuliscioff, in veste anche di esponente di spicco del Partito socialista italiano, contro lo sfruttamento lavorativo di bambini e giovani donne. Come già ricordato da Taricone, i concetti moderni di infanzia e adolescenza sono invenzioni relativamente recenti e comunque erano ancora poco diffusi nel vocabolario comune del tempo: «non stupisce, pertanto, scrive Fanlo Cortés, che quando, anche nei discorsi politici, si parlava genericamente di donne, molto spesso ci si riferiva in realtà a bambine e ragazze». Su altre lungimiranze, poi, invita a riflettere l'autrice: sulla scissione tra dimensione materna, meritevole di tutela e valorizzazione, e dimensione domestica, sinonimo invece di confinamento e oppressione, quale condizione, anche, per plasmare nei propri figli la «coscienza di uomini liberi». Lo ha dimostrato anche nella sua vita privata, in qualità di madre, assecondando, al contrario del padre Andrea Costa, deluso dal disinteresse dimostrato dalla figlia Andreina verso la politica, il desiderio di quest'ultima di sposare con rito religioso un giovane della buona e cattolica borghesia milanese.

Completa e valorizza il volume il materiale documentale curato da Marina Cattaneo, vicepresidente della Fondazione Anna Kuliscioff: un'antologia di testi di Kuliscioff (ma non solo) e un'appendice fotografica.

Maria Chiara Mattesini

Note biografiche

Giuseppe Acocella

Professore Emerito di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi "Federico II" di Napoli. Vincitore della "Sezione Giuridica" per il 2011 del X Premio Internazionale "Giuseppe Sciacca", è stato Vice Presidente del Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro nell'VII Consiliatura (2005-2010) e Rettore dell'Università degli Studi di Roma LUSPIO nel triennio 2009-2012. Socio Ordinario residente dell'Accademia Pontaniana e della Società di Scienze Lettere e Arti in Napoli (Accademia di Scienze morali e politiche), membro del Consiglio scientifico dell'Istituto "V. Bachelet", è Coordinatore dell'Osservatorio sulla Legalità promosso dall'Istituto di Studi Politici "S. Pio V" e componente di numerosi Consigli scientifici. È attualmente Rettore dell'Università "Giustino Fortunato".

Cristiano Barbieri

Ha conseguito cum laude la laurea magistrale in Scienze filosofiche presso l'Università di Bologna ed è autore di diversi studi di storia della scienza e storia del pensiero politico. In particolare spiccano le due recenti monografie: *Il tramonto dei saperi definitivi*, Prefazione di Antonio Del Vecchio, Efestò, Roma 2023, e *Edgar Zilsel: ricerche di Storia della scienza e della filosofia*, Prefazione di Paolo Savoia, Presentazione di Henrique Leitão, Efestò, Roma 2025.

Luca Barreca

Laureato con il massimo dei voti in Storia dell'arte moderna presso Sapienza Università di Roma, sotto la guida di Marisa Dalai Emiliani, con una tesi in storia della critica d'arte, e in particolare sulla divulgazione storico-artistica degli anni Trenta del Novecento. Ha poi

conseguito il dottorato di ricerca in Estetica e Teoria delle Arti, presso l'Università di Palermo, sotto la guida di Luigi Russo e Simonetta La Barbera, con un'indagine sui rapporti tra l'Estetica crociana e il purvisibilismo europeo, a cui è seguita la pubblicazione dei carteggi di Matteo Marangoni. Ha fondato e diretto dal 2007 al 2011 la Galleria d'Arte Contemporanea Interno Ventidue, con attività di curatela al Museo Nazionale d'Arte Orientale e al Museo Carlo Bilotti di Roma. Ha collaborato come autore e inviato per il programma di Raitre Art News e come autore e sceneggiatore per RaiStoria e Rai5 (L'opera italiana). È stato docente di Semiotica delle arti presso l'Università Telematica G. Marconi e ha la cattedra di Letteratura italiana e Storia presso il Polo Liceale "Alighieri-Caravillani" di Roma.

Gabriele Borghese

Dottore di ricerca in Humanities and Technologies (profilo pedagogico) presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli. I suoi interessi di ricerca sono rivolti principalmente alla filosofia dell'educazione, al rapporto tra pedagogia e politica e agli sviluppi del dibattito sulla scuola e la formazione in Italia, nonché all'incontro delle nuove tecnologie con le scienze umane.

Francesca Caprino

Ricercatrice di INDIRE (Istituto Nazionale di Documentazione, Innovazione e Ricerca Educativa). I suoi interessi di studio hanno come centro l'inclusione scolastica. Si è occupata di tecnologie assistive e per l'apprendimento, del gioco nei contesti educativi, di storia della scuola. Dal 2019 collabora con il gruppo di ricerca sulla valorizzazione del patrimonio storico.

Fabrizio Ciocca

Sociologo e dottore di ricerca in Storia dell'Europa. Si occupa delle dinamiche socio culturali e storiche relative alle comunità musulmane in Italia. Collabora con varie università italiane, relatore in conferenze nazionali e internazionali e autore di vari saggi e monografie quali: *Musulmani in Italia. Impatti urbani e sociali delle comunità islamiche a Roma* (Meltemi 2018), *L'Islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia*

(Meltemi 2019), *Islam e sport in Italia: il caso-studio del GMI* (edizioni al-Hikma 2024) e *Breve storia dell'Islam in Italia* (Le Penseur 2025).

Giulia Ena

Dottoressa in Relazioni Internazionali presso l'Università degli Studi di Cagliari, è attualmente Dottoranda del programma in *Investigaciones Humanísticas*, Dipartimento di Filosofia presso l'Università di Oviedo (Spagna). Tra le sue tematiche principali di ricerca: strategie educative e riproduzione sociale in Pierre Bourdieu; il corpo disciplinato: pratiche e teorie educative foucaultiane; la filosofia della prassi: Gramsci e il movimento per una nuova educazione; pedagogie restitutive: Lorenzo Milani e Danilo Dolci.

Massimo Gabella

Ha conseguito il Dottorato in Scienze storiche presso la Scuola Superiore di Studi Storici dell'Università di San Marino. Si interessa soprattutto di problemi legati alla formazione (dell'essere umano, della soggettività politica rivoluzionaria) nella storia del marxismo. Si è occupato in particolare di Antonio Labriola, pubblicando il volume *La rivoluzione come problema pedagogico. Politica e educazione nel marxismo di Antonio Labriola (1890-1904)* (il Mulino 2022) e diversi articoli apparsi e in corso di apparizione in riviste scientifiche e volumi collettanei.

Pedro García Guirao

Professore di Filosofia morale e politica presso l'Università di Malaga, e Ambasciatore per la Pace alla Universal Peace Federation. Laureato in Filosofia presso l'Università di Murcia, master in Bioetica (UNIR) e Ph.D in Filosofia all'Università di Southampton (Regno Unito), con una tesi sull'anarchismo. Ha coordinato e sviluppato insegnamenti e ricerche internazionali nelle università degli Stati Uniti, Regno Unito, Repubblica Ceca e Polonia. Le sue ricerche si concentrano su temi multidisciplinari come la storia delle idee politiche, l'educazione alla pace e la nozione della giustizia nel campo della bioetica. La sua pubblicazione più recente (dicembre 2025) è stata *Inteligencias imperfectas: Bioética, eugenesia liberal y selección embrionaria por cognición mejorada* (UMA Editorial).

Maria Chiara Mattesini

Ricercatrice in Storia del Pensiero Politico Contemporaneo (Università Tor Vergata, Roma), disciplina per la quale ha preso, nel 2024, l'Abilitazione Scientifica nazionale a professore di II fascia. Direttrice, dal 2023, della rivista «Prospettiva Donna» e membro del Comitato scientifico della rivista «Prospettiva Persona». Collabora all'attività di ricerca dell'Istituto Luigi Sturzo di Roma. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Forme di democrazia diffusa: buon governo e mondi vitali. Interventi e discorsi di Maria Paola Colombo Svevo*, Laterza, Roma-Bari 2023; *Massa, democrazia, autorità. Riflessioni su La nuova democrazia diretta di Giuseppe Capograssi*, in «Storia e Politica», n. 3, settembre-dicembre 2023; *Comunità emotive e politiche tra Vecchio e Nuovo continente. Margaret Fuller, una giornalista muckraker antelitteram*, in «Politica.eu», n. 2, dicembre 2023.

Claudia Spina

Professoressa associata presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale, dove insegna Storia della pedagogia e della letteratura per l'infanzia, Filosofia dell'educazione e per l'infanzia, Epistemologia pedagogica e Pedagogia della comunicazione riconosciuta. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Educarsi al meglio di sé. La pedagogia di Raffaele Resta* (Vita e Pensiero 2013); *Ascoltare l'educazione* (Scholé 2019); *Questioni di epistemologia pedagogica. Tra cambiamento, comunicazione ed educabilità* (Pensa MultiMedia 2024); *Riconoscimento* (Scholé 2025).

Finito di stampare nel mese di marzo 2026
presso Plan.ed s.r.l. – Roma