

Fraternità e Bene comune alla luce della Caritas in Veritate

Intervento in videoconferenza di **Luigino Bruni** nell'ambito del [Congresso Sociale](#) organizzato dalla Pontificia Università Cattolica del Cile, "La persona al centro dello Sviluppo" - Santiago del Cile, 9 maggio 2012

Il Bene comune è una categoria classica della Dottrina sociale cristiana, ma anche del pensiero politico, un concetto che deriva direttamente dalla filosofia e dalla teologia. E' anche una categoria chiave della CV.

La fraternità è uno dei principi della modernità ma, se si eccettua l'importante uso che di questo principio ne ha fatto il filosofo della politica John Rawls, la fraternità come principio per la prassi civile è oggi un principio dimenticato, che invece la CV ha rimesso al centro della sua visione antropologica e civile.

Iniziamo dal Bene comune.

Il concetto è già presente nella riflessione sulla polis dei filosofi greci, e in quella dei romani (Cicerone, Seneca). L'idea che ispira e origina il concetto di Bene comune quasi naturalmente è la visione della società o della comunità (cittadina, familiare, del clan) come un corpo, come un organismo. Il bene della mano è direttamente il bene dell'intero corpo, come il bene dell'intero corpo è anche il bene della mano. Questa visione classica della società è ancora ben presente nella Dottrina Sociale della Chiesa, dove il Bene comune è posto a pietra angolare del discorso dei cristiani sulla politica, ma anche sul civile e – anche se meno esplicitamente – sull'economico. Viene definito come segue: *“Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro.”* (Compendio della Dottrina Sociale, 164).

Si capisce allora immediatamente che la Modernità segna una profonda crisi dell'idea stessa di Bene comune, proprio per il venir meno dell'idea stessa di “corpo” sociale o politico e per l'emergere dell'individuo. C'era infatti un problema legato al concetto di classico di Bene comune, messo in evidenza per primo in modo evidente da Hobbes (ma in un certo senso anche da Lutero), e cioè la natura essenzialmente gerarchica di quel concetto di società cristiana e di Bene comune. Come la stessa metafora del corpo mette direttamente in luce, nel corpo sebbene tutte le membra siano legate e interdipendenti, il ruolo e l'essenzialità della testa e del cuore non sono quelli del dito mignolo (un dito che può essere anche sacrificato se il tutto, se il Bene comune appunto, lo richiede).

La modernità non ha più voluto questa idea di Bene comune “corpo”, sebbene – e qui sta l'ambivalenza – continui a non poterne farne a meno, soprattutto nei momenti di crisi, quando il Bene comune è evidente perché chiarissimo è il suo opposto: il *male* comune (default, crollo sistema finanziario, ecc.). Colpisce, infatti, come in questi tempi capi di stato e di governo usino spesso l'espressione “bene comune”, un termine che fino a pochi anni fa sarebbe stato considerato astratto e un po' retorico.

L'economia moderna ha tentato una sua versione del bene comune. E ha anche inventato nuove metafore per esprimere quel suo bene comune: non più corpo, ma “mano invisibile” (Adam Smith) o “muro a secco”, e cioè un bene comune che non ha bisogno di nessuna appartenenza forte, di nessun cemento: bastano gli interessi. Il “bene comune” è assente dalla teoria economica moderna e contemporanea, che lo ha sostituito con i concetti di “bene pubblico” o di “commons”, che però, a guardar bene, sono esattamente l'opposto di quanto la tradizione classica e cristiana chiama “bene comune”, poiché sia i “beni pubblici” che i “commons” possono restare una faccenda individualistica, senza che tra le persone coinvolte nell'atto di consumo sia implicato nessun tipo di *rapporto*, tantomeno di legame. Siamo in presenza di un bene pubblico, ad esempio, quando due o

più persone ammirano lo stesso quadro in un museo: i due possono “consumare” il quadro indipendentemente, senza che tra di loro ci siano “interferenze”. È l’assenza dell’interferenza, la “mutua indifferenza” tra i consumatori che rende il bene pubblico (e non privato): una definizione in negativo, senza che venga richiesta nessuna azione interpersonale positiva ai soggetti coinvolti nel consumo del bene. Inoltre, il bene pubblico è associato dall’economia moderna ad un problema: la “pubblicità” di un bene è problematica, e la ricetta dell’economista moderno alla “tragedia” dei beni comuni e collettivi è tentare la trasformazione dei beni pubblici in beni privati, dove la possibilità dell’interferenza è eliminata alla radice. Una tendenza che oggi è particolarmente evidente nei beni ambientali (dei tipici beni comuni), dove è in atto un processo di trasformazione di beni pubblici in beni privati (si pensi all’acqua, per un esempio), in modo a rimuovere la possibilità stessa del conflitto.

Il bene pubblico o il commons è allora un rapporto *diretto* tra gli individui e il bene consumato, mentre il rapporto tra le persone è quanto meno *indiretto* e non necessario; il Bene comune classico, invece, è esattamente il contrario: un rapporto diretto tra persone, mediato indirettamente dall’uso dei beni in comune. In questo senso il bene comune è una categoria *personalista*, mentre il concetto economico di bene “comune” è essenzialmente *materialista* (centrato sulle cose e non sulla persona). Il Bene comune è in sostanza un bene relazionale.

L’economia ha oggi un grande bisogno di porre al centro i beni comuni visti come relazioni e non come merci, altrimenti si cade, e sempre di più, nella nota **tragedia dei beni comuni**, cioè che i beni comuni vengono distrutti per un consumo eccessivo da parte dei tuoi utilizzatori.

La tragedia dei beni comuni – che è sempre tragedia anche del Bene comune – oggi si verifica per le foreste, per l’acqua, per l’energia, per l’ambiente, per i territori e la terra, per il cibo.

Sappiamo (dalla Nobel Elinor Ostrom) che quando si sopprime un’antica convenzione e si distrugge un bene comune, è molto complicato, se non impossibile, ricostituirla. Per valorizzare i beni comuni (e il Bene comune: oggi il Bene comune dipende principalmente dalla cura dei beni comuni), c’è bisogno di lentezza, di una *slow economy* e *slow finance*, per pensare meglio e più in profondità.

E ora passiamo alla fraternità.

La fraternità

L’umanità si è spesso trovata di fronte ad un bivio decisivo, quello che nella storia dei popoli ha spesso indicato da una parte la fraternità e dall’altra il fratricidio. La prima comunità di cui ci parla la grande tradizione ebraico-cristiana, e quindi occidentale, davanti a quel primo bivio scelse il fratricidio: "Sei ancora quello della pietra e della fionda, uomo del mio tempo. Eri nella carlinga, con le ali maligne, le meridiane di morte, t’ho visto – dentro il carro di fuoco, alle forche, alle ruote di tortura. T’ho visto: eri tu. ... E questo sangue odora come nel giorno quando il fratello disse all’altro fratello: «Andiamo ai campi» (S. Quasimodo)". Davanti al medesimo bivio, altre volte persone, comunità e popoli hanno invece imboccato la direzione della fraternità, spesso dopo esperienze tragiche, come fecero gli italiani nella ricostruzione dopo il fascismo, l’India di Gandhi, il Sudafrica di Mandela. Anche oggi se vogliamo uscire da questa crisi grande e profonda (ben più che finanziaria o economica, perché crisi delle relazioni interpersonali, politiche, religiose, con la natura) ci troviamo di fronte a questo stesso bivio.

Siamo ormai entrati nell’era dei beni comuni, e la fraternità deve diventare una virtù del mercato, poiché le sole classiche virtù del mercato, che sono le virtù individuali della prudenza, innovazione, responsabilità, indipendenza, etc, non sono più sufficienti. Ma in quale senso la fraternità può e deve diventare allora anche una virtù del mercato per i beni comuni e il Bene comune?

Possono essere tante le traduzioni del principio di fraternità in economia, che però va intesa correttamente. Antonio Genovesi, ad esempio, l’economista napoletano del Settecento (compaesano di Nello Gargiulo) che possiamo considerare il fondatore della tradizione dell’Economia civile, poneva la

categoria della fraternità al cuore del suo sistema economico. Ma oggi, che cosa vuol dire parlare di fraternità in economia? e come cambia la visione dell'economia e del mercato, se prendiamo sul serio la fraternità?

La libertà e l'uguaglianza erano stati per secoli o millenni (se vogliamo partire dai greci) al centro della riflessione di filosofi come Grozio, Hobbes, Locke, che avevano creato le nuove categorie e sistemi filosofici e politici della modernità proprio a partire da nuove interpretazioni della libertà e dell'uguaglianza. Perché allora scomodare una parola, fraternità, che era rimasta molto sullo sfondo del dibattito filosofico e politico, anche perché associata alle categorie dell'*ancien régime* (come quella del sangue)? In realtà una duplice risposta c'è del perché l'Europa rivoluzionaria volle aggiungere la fraternità ai principi di libertà e di uguaglianza. Quei rivoluzionari sapevano o quantomeno intuivano che senza un principio, un valore e un codice simbolico che sottolineasse il legame *tra* le persone, i pur fondamentali principi di libertà e di uguaglianza (che da soli dicono soprattutto status e diritti individuali) non erano sufficienti a costruire la nuova società degli uomini liberi e uguali. In secondo luogo, e forse con una valenza ancora più forte, l'Europa moderna sapeva che la fraternità delle società di *ancien régime* non era la nuova fraternità civile su cui fondare la nuova società moderna.

Quando la fraternità si affiancò ai moderni principi di libertà e di uguaglianza, si disse, simbolicamente, che *quella* fraternità era nuova come lo erano quelle libertà e uguaglianza. Una nuova fraternità che, quindi, superasse i vincoli di sangue e di appartenenza esclusiva ed escludente che caratterizzava e caratterizza ogni esperienza umana fondata solo o principalmente sulla fraternità naturale. Anche la nuova fraternità doveva e voleva essere un progetto culturale, politico e civile, una realtà tutta da costruire e non da *salvare* come un valore dell'*ancien régime*.

Potremmo anche affermare, parafrasando Benjamin Constant, che come esistono una "libertà degli antichi" e una "libertà dei moderni", esistono anche una *fraternità degli antichi* e una *fraternità dei moderni*, ben distinte e in radicale tensione tra di loro (più che nel caso della libertà). Una profezia e un'anticipazione mitica di questa distinzione e in un certo senso opposizione tra i due tipi di fraternità (del sangue, e civile), ci viene da una delle tante letture della fondazione da parte di Romolo della *civitas* di Roma (che da questo punto di vista non è semplicemente la traduzione della greca *polis*, poiché meno legata all'etnia e al sangue). Quando il mito ci narra dell'uccisione di Remo perché in virtù di un rapporto di sangue, di un supposto privilegio dato dalla fraternità naturale, voleva oltrepassare il solco del limite della nuova città segnato da Romolo, dice con la forza del mito, che la nuova *civitas* deve basarsi su un nuovo patto di cittadinanza, su un nuovo tipo di fraternità in rottura con la fraternità naturale della famiglia, dei clan, delle tribù.

La modernità nel rifondarsi su nuovi principi, sente allora che non bastavano i diritti di libertà e di uguaglianza per fondare la nuova società. La fraternità doveva anch'essa diventare (almeno nella versione mediterranea dell'Illuminismo) un principio fondamentale nella nuova idea di Bene comune, poiché dice "legame", relazione, patto. Ma essendo un legame, un rapporto, un "bene relazionale", la fraternità è potenzialmente una "ferita", poiché in un rapporto di fraternità non si controlla mai la parte degli altri ai quali liberamente e su un piano di uguaglianza sostanziale mi lego. Per questa sua natura tragica, la fraternità è rimasta sullo sfondo della società moderna, sempre più in ombra. Sono stati il principio di uguaglianza, e soprattutto quello di libertà, che hanno costruito il "nuovo mondo", le democrazie e i mercati. E anche quando essa riappare (anche con Rawls) non ci ritorna come *bene di legame*, ma ancora all'interno del giusto e dell'equità, dei diritti individuali, perché troppo carica di vulnerabilità. La sfida che oggi deve affrontare chiunque voglia parlare di fraternità è parlarne insieme o "dopo" l'uguaglianza e la libertà, senza ritornare all'ambigua metafora del corpo, dove né la libertà né l'uguaglianza possono essere espresse (è importante saper usare anche nuove metafore, quando si vuole lanciare un nuovo progetto culturale).

Infine, questa fraternità civile e fragile comporta, da parte dei membri di una comunità, il sentirsi parte di un destino comune, di essere uniti da un legame meno esclusivo ed elettivo dell'amicizia, ma che però è capace di suscitare sentimenti di simpatia reciproca, e che può e deve esprimersi anche nelle ordinarie transazioni di mercato. Ma c'è di più: la costruzione di

un'economia di mercato era intesa, dagli economisti illuministi, dai riformatori italiani in modo tutto particolare, come una preconditione perché la fraternità non restasse un principio astratto ma diventasse prassi quotidiana e generalizzata.

Quando allora i rivoluzionari moderni annunciano il tritico del loro nuovo umanesimo (*liberté, égalité, fraternité*) ci volevano dire più cose. Innanzitutto che quei tre principi *dovevano essere coniugati assieme*, e che quindi non si poteva accettare più una fraternità senza libertà e senza uguaglianza (che era proprio quella fraternità ineguale e illiberale contro la quale, a partire da Hobbes, i moderni hanno reagito); al tempo stesso, ci volevano dire qualcosa che abbiamo presto, troppo presto, dimenticato nella modernità: che non si poteva e doveva concepire una società libera e di uguali *senza* fraternità. E questo perché la *civile fraternità* aggiunge alla vita in comune la dimensione di rapporto, di legame, di reciprocità, di una certa idea di comunità alla nuova società di persone libere e uguali.

Il “trattico della modernità” è stato capace nella storia dei popoli, ed è capace ancora oggi di generare quasi come ‘fatto emergente’ anche la quarta grande parola della modernità, *felicità*, solo quando non lascia lungo la strada uno o più dei tre principi.

Come cambia la visione dell'economia e del mercato se prendiamo sul serio il principio di fraternità? Come possiamo cioè riconciliare l'idea del mercato visto come fraternità con le leggi e con la natura del mercato? Un'economia civile della fraternità è possibile solo per piccole comunità pre-moderne o ai margini dell'economia di mercato ordinaria? Ovviamente no, e il lavoro di tanti economisti (anche alcuni cileni) è, e sarà, dar ragione che il principio di fraternità è anche un principio economico.

Ad esempio, la categoria della fraternità tradotta nella vita economia dovrebbe consentirci di pensare che una relazione di mercato possa essere, *al tempo stesso*, mutuamente vantaggiosa e genuinamente sociale. La virtù della fraternità consente, infatti, di superare anche questa visione dualistica (da una parte il mercato, regno del mutuo vantaggio e del contratto; dall'altra la fraternità, regno del sacrificio e del dono), che finora non ha giovato né al mercato, che a forza di considerarlo non morale lo sta diventando sempre più, né al non-mercato, dove il voler associare la famiglia e l'amicizia alla pura gratuità e al disinteresse spesso ha nascosto rapporti di potere e patologie di ogni genere: basterebbe pensare solo alla questione femminile nelle comunità tradizionali.

La fraternità porta a vedere la vita sociale come un insieme di opportunità da cogliere assieme: il mercato è un sistema che ci consente di cogliere queste opportunità per crescere insieme agli altri, non contro di loro. L'economia di mercato diventa allora un insieme di tanti rapporti cooperativi, un mondo popolato di team temporanei, dove ciascuno legge se stesso in rapporto agli altri. Porta, cioè, a scoprire che il mercato e l'impresa, prima di essere luoghi competitivi, sono network cooperativi sui quali poggia la legittima competizione. Senza questo primato della cooperazione (e quindi del Bene comune), neanche i beni privati possono essere raggiunti.

Se allora dovessimo in sintesi qualificare il principio di fraternità in rapporto ai ben più noti e affermati principi di uguaglianza e libertà, e lo volessimo estendere anche alla dinamica economica, dovremmo dire (a tratti distanziandoci anche dalla visione dei rivoluzionari francesi) che la fraternità, se presente in una società libera e ugualitaria, fa sì che i membri si sentano parte di un destino comune, che sviluppino una cultura della *communitas* e non dell'*immunitas*, che tra di loro si affermino sentimenti di simpatia e di amicizia civile, senza che tutto questo entri in conflitto con la libertà e con l'eguaglianza di tutti e ciascuno. Al tempo stesso la fraternità non è né il solo mutuo vantaggio né la semplice amicizia, se con questo termine intendiamo una relazione intima dove il rapporto “personale” viene inteso in modo esclusivo, elettivo e non transitivo. La fraternità, come vedremo, è invece *transitiva* tra i membri di una comunità, aperta non solo al “tu” ma anche al “lui” che non conosco personalmente ma che sento fratello in senso civile.

Guardare il mondo economico da questa prospettiva ci aiuta a comprendere una parte di azioni umane, anche economiche, che restano misteriose o, più frequentemente, non viste da chi osserva la

vita economica e sociale solo con la lente della ricerca del tornaconto individuale, ma anche a chi la guarda con quella già più adatta del mutuo vantaggio. Tutte le volte che noi ritroviamo la dimensione del dono-gratuità all'interno di una ordinaria transazione o organizzazione economica basata anche (ma non solo) sul mutuo vantaggio, per poterla capire e spiegare adeguatamente dobbiamo ricorrere alla categoria della fraternità civile.

E qui penso alle tante esperienze di economia sociale, ma soprattutto di economia civile e di comunione (CV 46), che non si spiegano senza chiamare in gioco la fraternità civile, e quindi senza chiamare in causa l'altra grande categoria della CV: la gratuità, la *charis* – va notato che nei primi codici cristiani, la *charitas* si scriveva con la h, perché si voleva dire che quella parola latina traduceva ad un tempo due parole greche: *agape* e *charis*.

Esiste, ovviamente, un rapporto profondo tra Bene comune e fraternità: entrambi hanno bisogno di dono e di gratuità. Il Bene comune, incorpora l'idea di dono nel nome stesso: *cummunus*, dono reciproco. Non bastano i contratti e gli interessi per gestire i beni comuni e creare Bene comune: c'è bisogno, vitale, di gratuità.

Ma che cos'è veramente la gratuità?

La gratuità è una *dimensione*, o anche un atteggiamento o disposizione della persona che agisce, che può accompagnare potenzialmente ogni tipo di azione, anche quelle doverose (contratto, regole ...), che consiste nell'accostarsi agli altri, a se stesso, alla natura, alle cose non per usarli utilitaristicamente a nostro vantaggio, ma per riconoscerli nella loro alterità, rispettarli e servirli. Per questo esiste uno stretto rapporto tra gratuità e motivazioni intrinseche dell'azione, come non esiste una coincidenza tra gratuità e relazionalità interumana, poiché mentre da una parte la gratuità è per sua natura una categoria relazionale, la relazione della gratuità può esprimersi anche nei confronti di se stessi, della natura, di Dio.

La nostra politica e la nostra economia hanno un bisogno estremo di gratuità: senza di questa i partiti diventano solo macchine di potere, e le imprese falliscono. Ma l'economia e la politica oggi stanno consumando gratuità (virtù), ma non sono capaci di generarla, e la stanno esaurendo come le energie non rinnovabili. La famiglia ha in tema della gratuità un ruolo essenziale da svolgere. La nostra civiltà non capisce il dono perché non comprende il rischio della vera gratuità, che se è vera è sempre potenzialmente una ferita, ma come ci dice il grande racconto del Genesi del combattimento di *Giacobbe con l'angelo*, ogni ferita può nascondere una benedizione. Perdere ed evitare le ferite del dono, produce la perdita delle benedizioni e della gioia legate al vero dono.

Oggi la nostra cultura del consumo e della finanza non conosce i premi, ma solo gli incentivi. Ma con gli incentivi, paradossalmente, non si rafforzano i nessi di fiducia all'interno delle organizzazioni, ma si deteriorano, perché muovono dal presupposto antropologico che l'essere umano non è capace di virtù ma di vizio. Ma senza virtù le imprese falliscono, e lo fanno o almeno lo sperimentano di fatto. In questi anni, in realtà, le organizzazioni consumano un patrimonio di virtù civili e di gratuità generato soprattutto dalle famiglie; ma se il mondo del lavoro oggi non riconosce e non premia le virtù, le famiglie non potranno farcela da sole, con i gravi danni dell'economia che già vediamo (questa crisi non è, forse, anche creata da lavoratori e managers poco virtuosi, anche quando, o forse *proprio* quando, escono da scuole di business e università nelle quali si studia e si cresce alla stessa cultura dell'incentivo, e poi arrivano nei luoghi di lavoro e non sono capaci di vera cooperazione e di vera gestione delle relazioni complesse? La cultura tradizionale insegnava un modo di stare al mondo basato sull'etica delle virtù che poi si trasmetteva direttamente alle imprese e agli uffici: oggi questo patrimonio civile fondamentale è in crisi, perché solo le famiglie, e non tutte, continuano ad educare alla gratuità, ma non basta più. Se non si è capaci di gratuità non si è neanche capaci di capire il contratto e di essere buoni lavoratori né imprenditori.

Guai allora ad usare la logica dell'incentivo all'interno delle famiglie, poiché finiremo per distruggere uno degli ultimi generatori di gratuità, il bene sempre più scarso anche nell'economia di

oggi. Il denaro in famiglia, soprattutto nei confronti dei bambini e dei ragazzi (ma con tutti), va usato sempre come premio e come riconoscimento, mai come prezzo e come incentivo, altrimenti si determinano due effetti deleteri. Se un ragazzo inizia ad essere pagato (5 euro) dai genitori per sparecchiare o accompagnare il cane in giardino, il primo effetto che si produce è che quel ragazzo inizia a pensare che quel suo atto di gratuità vale 5 euro, cioè molto poco. In secondo luogo, in breve tempo c'è un effetto di contagio, e il ragazzo chiederà denaro anche per gli altri lavori continui (sparecchiare, riassetto il letto ...). E se un giorno questo incentivo viene tolto, tutti i lavori vengono interrotti: quando in un rapporto retto dalla gratuità si introduce il denaro, non si torna più indietro. Se invece quel denaro viene usato come premio e come riconoscimento, quella stessa somma rafforza le motivazioni intrinseche e la gratuità.

Una gratuità, una *charis*, che, come ci insegna San Francesco, non è un prezzo zero, ma un "prezzo infinito" (Bruni e Smerilli 2008). La dimensione del dono non è infatti qualcosa di simpatico ma tutto sommato inutile alla vita in comune che conta, come spesso si pensa: non è il 2% delle "anime belle", ma è una dimensione del 100% della vita in comune. Il dono è fondativo della vita sociale, dà vita ai popoli, ai patti sociali, ai grandi momenti sorgivi delle civiltà e delle comunità. La grande sfida oggi è liberare il dono-gratuità dai confini troppo angusti, e irrilevanti, nei quali la nostra cultura del consumo e della finanza l'ha relegata.

Pensiamo, ad esempio, come non sia compreso da questa cultura il lavoro che si svolge all'interno delle mura domestiche, il quale non passando attraverso il mercato non può avere un prezzo, e quindi neanche un valore. Come non si valorizzano più i rapporti di prossimità e di vicinato non monetari, sui quali si sono costruiti le corallità produttive dei territori, dove anche il mercato è fiorito dalla gratuità (e non viceversa). E anche oggi continua a fiorire da essa, dall'eccedenza rispetto al contratto, quando rifiorisce.

La cultura che legge la gratuità come "prezzo zero" o come la cultura del gratis, ad esempio, porta anche a teorizzare che i lavori di cura e di assistenza debbono essere pagati di meno, proprio per salvaguardare la loro natura di gratuità. È questo un grave errore economico e civile, che porta, tra l'altro, a giustificare stipendi più bassi per molti lavori educativi e di cura (a maggioranza femminili): non dobbiamo necessariamente associare indigenza e gratuità: la povertà scelta è beatitudine, ma l'indigenza subita da una cultura sbagliata rende la vita molto difficile, a volte impossibile, a chi vuol coltivare una propria vocazione lavorativa nei settori dell'educazione e della cura, e non ha un coniuge ricco o rendite. Tutto ciò non è giusto, e grave. Oggi una buona battaglia di civiltà è quella che distingue la gratuità dal gratis, che non contrappone contratto a dono, una equa remunerazione alla gratuità. Nella nostra civiltà si pone un grande problema di redistribuzione del reddito: non dobbiamo restare inermi e silenziosi di fronte ad un sistema economico-politico che remunera con stipendi milionari manager privati e pubblici, e lascia indigenti maestre e infermieri. E' una questione di giustizia, e quindi oltre che politica, anche etica e spirituale.

Si capisce, allora, che senza gratuità non si dà né Bene comune né fraternità, né, ed è questo il tema con cui voglio concludere, lavoro.

Per concludere: il lavoro e i giovani

Il lavoro che una persona svolge è molto più di un mezzo per procurarsi il necessario per vivere: il lavoro dice a noi stessi e agli altri anche *chi* siamo, non solo che *cosa* facciamo. E in una cultura dove i luoghi identitari tradizionali sono in crisi (comunità, famiglia), il lavoro resta tra i pochi linguaggi sociali per trovare e raccontare il nostro posto al mondo. Ciò è vero sempre, addirittura anche quando si è in pensione; ma vale soprattutto, e in modo tutto speciale, per un giovane. Ma chi oggi osserva il mondo dei giovani scopre una grande sofferenza anche su questo terreno identitario, per una università sempre meno capace di formare lavoratori e per politiche miopi che hanno moltiplicato quei contratti di lavoro precari e frammentati che stanno caratterizzando questa fase del capitalismo. È molto triste vedere tanti laureati che a distanza di

dieci anni dalla laurea fanno una gran fatica a dire ad amici e parenti, e a se stessi, quali siano il proprio lavoro e le proprie competenze, quale sia il proprio *mestiere*. La società tradizionale era stata capace di creare una forte etica del lavoro basata sui mestieri, che ha retto la nostra civiltà per secoli: fabbri, panettieri, maestre, operai e dottori hanno dato serietà e ordine non solo all'economia ma all'Umanesimo dell'occidente. E', infatti, il *mestiere* il grande tema che va posto al centro del dibattito sul lavoro, senza guardare nostalgicamente indietro, ma con la consapevolezza che senza mestieri, antichi, nuovi e nuovissimi, non c'è sviluppo. Ma che mestiere fa oggi un laureato in economia che ha trascorso due anni in stage, uno in amministrazione di una impresa, due in una società di consulenza, tre in una assicurazione? Che cosa sa fare e in che cosa è competente? Se un giovane quando si affaccia sul mondo del lavoro non ha davanti alcuni anni nei quali apprendere un mestiere, dal falegname al professore universitario, corre fortemente il rischio di ritrovarsi in età matura a non avere nessun mestiere, a non essere quindi competente in nulla. Dagli studi sul benessere lavorativo sappiamo che il sentirsi competente è ciò che più pesa nella felicità di una persona, anche più dello stipendio.

Non riuscire ad acquisire un mestiere da giovani ha allora enormi effetti sull'identità delle persone, e sulla qualità della vita. Ecco perché in questa fase critica del nostro tempo, per i giovani è fondamentale sapere che un'impresa o una istituzione sta investendo in loro, e loro in essa, dando loro del tempo per poter apprendere un mestiere, ed essere così davvero utili all'impresa e alla società civile. E se si è precari e senza competenze da giovani lo si sarà ancora di più da adulti, quando perdere il lavoro diventa un dramma anche perché il valore del proprio capitale umano è molto basso. Occorre, infatti, ricordare che il nostro valore in quanto lavoratori, quello che l'economia chiama il "capitale umano" (che è solo un sotto-insieme del valore globale di una persona), lo si accumula solo in minima parte a scuola, perché la parte più consistente di esso la si acquisisce lavorando. Un ottimo studente universitario che a distanza di cinque anni è ancora precario, si ritrova con un capitale umano deteriorato e minore di quello che aveva il giorno della laurea. E questo è un grave fallimento per la persona, ma soprattutto per un sistema-Paese che se non *apprezza* (anche nel senso di aumentarne il valore) i suoi giovani, sta sperperando la sua ricchezza più grande. I giovani oggi hanno bisogno di fiducia, soprattutto in questo tempo di crisi, che loro non hanno causato ma di cui subiscono le gravi conseguenze. E il primo atto di fiducia verso un giovane è dargli la possibilità di coltivare la sua vocazione lavorativa, da cui dipende la felicità (*eu-daimonia*) individuale e pubblica.

Sia il Bene comune sia la fraternità oggi passano per il lavoro, e passano per i giovani, perché una società non creerà mai Bene comune né sarà fraterna finché non porrà il lavoro e i giovani al centro del patto sociale.