

L'ETICA DELLA VITA ECONOMICA

INTRODUZIONE

ETICA ECONOMICA: l'espressione non è esatta. L'etica studia sempre che cosa possa essere bene o male morale, e la categoria del morale, in senso stretto, si può applicare solo alle singole decisioni di un singolo che sceglie con una certa libertà di fronte a possibilità alternative. Si dovrebbe parlare perciò di etica delle scelte in materia di economia; e si dovrebbe anche avere qualche idea generale di che cosa venga sotto il termine "economia".

L'economia è sempre un processo continuo, in cui la scelta di un singolo è condizionata e determinata dalla realtà economica in cui esso si trova a scegliere, e a sua volta condiziona in qualche misura le scelte di altri; e questa interazione fra scelta (e intenzione di scegliere) dei singoli agenti è sempre mediata da una qualche struttura (dalla Borsa di New York o dal piccolo mercatino), struttura che può essere modificata deliberatamente da scelte umane, e che di fatto si modifica costantemente attraverso la miriade di scelte dei singoli operanti nella struttura stessa.

Il modo più adatto di esprimere una discussione etica sistematica sulle scelte economiche dovrebbe dunque essere "etica del processo economico" o etica della vita economica. Cioè: discussione su tutto quell'ambito di scelte che si collocano consapevolmente all'interno del processo economico.

- Ora queste scelte possono riguardare direttamente l'attività economica personale del singolo agente: per esempio l'acquisto di una penna, o la vendita del pacchetto di controllo di una grande corporation o di una banca.
- Ma possono anche riguardare la modifica di determinate strutture: per esempio un sistema di tassazione o una legge che favorisca o freni le grandi concentrazioni di capitali. Fino ad oggi, o almeno – in teoria – fino alla *Gaudium et spes*, la teologia morale ha considerato suo oggetto proprio solo il primo tipo di scelte, mentre la dottrina sociale cristiana (o comunque la si voglia chiamare) ha iniziato, con la *Rerum novarum*, a occuparsi del secondo tipo di scelte, tanto che si è a lungo parlato giustamente di "economia sociale".

Ma la realtà economica odierna è talmente complessa che le scelte del primo tipo influiscono su quelle del secondo, e viceversa. Come abbiamo già accennato, non si può pensare a due capitoli diversi della morale, ciascuno regolato dai suoi principi.

Occorre invece conoscere la vita economica di oggi nella sua complessità, cercare di capirne il significato alla luce del Vangelo, e avere così principi guida ben chiari per ogni genere di scelta economica. Solo a questo punto sarà possibile, e necessario, studiare separatamente il significato morale di alcune scelte del primo e del secondo tipo.

IL FENOMENO ECONOMICO.

Dobbiamo ora domandarci che cosa voglia dire in generale "economia", e quali tipi di attività, e quindi di scelte, possono dirsi "economiche". A queste domande non c'è risposta comunemente accettata che abbia un qualche rigore scientifico. Studiosi diversi di scienza economica, appartenenti a scuole diverse o a epoche diverse, danno definizioni diverse.

Per il nostro scopo di studiosi di etica, interessa definire empiricamente quali tipi di scelte vengono percepite come scelte economiche dai singoli agenti nel mondo di oggi. *Considereremo dunque provvisoriamente scelta economica ogni scelta che riguardi la produzione, la distribuzione, o scambio di beni o di servizi capaci di soddisfare bisogno umani.*

Quando si usa il termine "**produzione**", si intende in genere una qualche modificazione o trasformazione di "cose" già esistente: solo Dio crea dal nulla.

La produzione è l'attività tipica dell'homo faber, e comporta il rappresentarsi qualcosa che non c'è ancora, ma che è possibile far venire ad esserci partendo da altre cose già esistenti. Produzione indica dunque

sempre una combinazione di almeno due cosiddetti “fattori”:

- l’attività umana (uomo)
- qualcosa che materialmente esiste (natura).

Produzione implica scelta di fini e scelta di mezzi e di diverse possibili combinazioni di più mezzi o fattori: ciò è in sostanza scelta di fini e di mezzi fra varie possibilità alternative. Si tratta di scegliere quali oggetti non immediatamente disponibili per l’uso umano rendere disponibili e attraverso quali mezzi.

Ma tale trasformazione richiede in genere l’uso di strumenti, anche rozzi: per esempio una zappa o un aratro. Questi mezzi sono anch’essi “fattori” della produzione (anche se anch’essi sono a loro volta “prodotti”), ed ebbero il nome di “beni capitali”, o più brevemente “capitale”.

Oggi la stessa parola si usa comunemente per indicare anche la ricchezza monetaria disponibile per procurarsi tali mezzi, cioè il denaro che non viene destinato all’acquisto di beni finali (di uso, come computer, o di consumo come un bistecca), ma alla produzione di altri beni. Così i “fattori della produzione” classici sono tre:

- natura,
- lavoro,
- capitale.

Ma il concetto di produzione deve essere ampliato. Un qualcosa che può essere utile ad esseri umani può già esistere, ma non essere disponibili per loro perché si trova altrove: si ha ancora produzione, nel senso di trasformazione nello spazio. Oppure un qualche oggetto utile può essere presente oggi, ma non più domani: così avviene per molti prodotti agricoli. Il grano è disponibile in estate, ma noi vogliamo pane anche d’inverno: occorre allora un’altra trasformazione, una trasformazione nel tempo, che si deve ancora considerare produzione. Occorrerà costruire granai o silos o congelatori. Giuseppe in Egitto trasformò nel tempo il grano dei sette anni di abbondanza, per renderlo disponibile negli anni della carestia.

Quando si parla di distribuzione e di scambio non si parla necessariamente della stessa cosa. Se la distribuzione avviene in un mercato, allora essa prende forma di scambio; ma la distribuzione di alcuni oggetti utili – in genere di prima necessità – può avvenire in altre forme, in genere gestite da consuetudini societarie (la legna disponibile in un villaggio alpino) o da leggi civili. Un servizio sanitario nazionale può distribuire medicine prodotte direttamente dallo stato, e può distribuire – questa volta nel senso di rendere disponibile – strumenti chirurgici o letti in ospedale nel momento in cui qualcuno ne ha bisogno.

Infine occorre dire qualcosa sul **concetto di “bene” in economia**. Un qualcosa capace di essere utile, di soddisfare un bisogno di esseri umani, può essere un oggetto materiale ben definito, ma può essere anche altro. Un bene è la cultura in ogni forma: scuola, arte, scienza. Non è oggetto preciso, ma un servizio. Così è un servizio il trasporto di persone o di cose; è un servizio la tutela del cittadino operata dalla polizia, o la tutela della giustizia operata dalla magistratura.

Non si tratta di beni materiali, ma sempre di beni che richiedono uso di altri beni che hanno sempre un qualche supporto materiale. La lezione di un professore o la musica di un pianista richiedono almeno due cose: che il professore e il pianista sopravvivano (cioè mangino) e che abbiano studiato e siano in grado di studiare ancora (cioè dispongano di libri, strumenti, locali, etc). Servizi sono così anche, per esempio, tutte le centrali di informazione di ogni tipo, e le attività di cura di beni già esistenti (una casa, un museo, una macchina). Nell’uso comune si indica come:

- “primario” il campo della produzione di materie prime e dei beni della terra;
- “secondario” il campo della trasformazione dei beni naturali (più o meno ciò che si chiama attività manifatturiera, la fabbrica);
- “terziario” il campo della produzione di servizi.

Un bene economico è quindi ogni bene capace di soddisfare un qualunque bisogno, e che richieda una qualche attività umana (produzione) perché sia disponibile. L’aria non è un bene economico perché risponde alla prima condizione (soddisfa un bisogno) ma non alla seconda. Ma se sono in fondo al mare, per poter respirare ho bisogno di un’attività umana (mia o di altri) che produca o renda comunque disponibile

aria dove l'aria non c'è.

Ogni scelta economica, piccola o grande, in qualunque degli ambiti della vita economica sopra descritti, potrà essere orientata dal singolo agente sostanzialmente verso due soli traguardi finali alternativi, che funzionano così da regolatori dell'attività economica come concepita dall'agente stesso; e precisamente:

1. l'attività economica è considerata primariamente come espressione della libertà del singolo, in genere volta a proprio vantaggio;
 2. l'attività economica è considerata primariamente come realizzazione della sussistenza del gruppo a cui il singolo si sente legato, e da cui trae la possibilità di vita associata.
- Nel primo caso l'attività economica, che per sua natura si svolge in un costante rapporto sociale, non potrà essere regolata che dallo scontro e dall'incontro di interessi e di convenienze o vantaggi diversi fra diversi sceglienti (per esempio fra chi compra e chi vende). Il luogo teorico – che nel passato era un vero e proprio “luogo”: una piazza, un edificio – in cui avviene l'incontro fra volontà e interessi diversi è ciò che si chiama mercato. Nel primo caso dunque il regolatore della vita economica di un gruppo è il mercato.
 - Nel secondo caso la scelta e anche il vantaggio di ogni singolo scegliente viene vista nel quadro globale delle necessità del gruppo e delle priorità di bisogni da soddisfare al suo interno. Il termine “sussistenza di gruppo” non indica qui la pura sopravvivenza, ma la possibilità di tutti i membri del gruppo di vivere a un certo livello – il più elevato possibile – di soddisfazione di bisogni sia dei singoli sia del gruppo come tale. In questo caso l'elemento regolatore della vita economica è il bisogno, o meglio la soddisfazione migliore dei bisogni all'interno del gruppo

È importante osservare che ciascuna delle due priorità può prevedere o provvedere, al suo interno, all'altro elemento regolatore; ma il giudizio di valore è diverso: l'elemento secondario deve sempre essere compatibile col primario. Entro questo preciso contesto l'elemento secondario può servire da correttore di quello primario. Così la scelta dell'una o dell'altra finalità non coincide con la scelta fra capitalismo e socialismo, o fra libertà e collettivismo. È pensabile un'economia regolata primariamente dal mercato e dalle sue leggi (spesso più proclamate che conosciute, come vedremo), che tenga conto dei bisogni vitali di chi non sia in grado di entrare in competizione nel mercato; come è pensabile un'economia non di mercato, ma con mercato, cioè un'economia di sussistenza che – entro limiti compatibili con la sussistenza del gruppo – si svolga anche attraverso il mercato.

Si vede chiaramente come il significato di “vita economica” sia dipendente dalla logica di convivenza di un gruppo o di uno stato o anche della famiglia umana, e quindi come la scienza economica non sia, in genere, neutrale; ma condizionata da scelte previe (consapevoli o no) di tipo non economico.

Noi vedremo come la morale economica, nella tradizione dei manuali fra il XVII e il XX secolo, si sia sempre mossa secondo il primo modello; vedremo anche come il magistero sociale della Chiesa cattolica, a partire dalla *Rerum novarum* (ma a livello di Chiese locali già da circa la metà del XIX secolo), si sia mosso, almeno tendenzialmente, nella direzione del secondo modello. Per conto nostro è questa la ragione per cui in materia economica teologia morale e magistero sociale non si sono mai fusi, ma solo giustapposti, così da costituire due ambiti separati (e in pratica non comunicanti) della morale cristiana.

LA MORALE ECONOMICA NELLA TRADIZIONI PRECONCILIARE

Dottrina recepita dalla chiesa cattolica dal XVII al XX secolo.

Questa morale economica non ha molto a che vedere con la grande tradizione dei Padri e della prima e seconda scolastica, ma è identica, nella sua struttura di fondo, in tutti i manuali di teologia morale lungo quattro secoli. Le varianti fra autore e autore possono vertere su un punto particolare, sulla risposta a una questione di dettaglio; ma la struttura profonda, la logica organizzatrice dei tanti problemi connessi con la vita economica, restano immutate.

Come è ben noto, i testi tradizionali di teologia morale si dividono in due gruppi:

- i testi in cui la morale speciale viene esposta “per precetti”, seguendo i precetti del decalogo con in

più le leggi della Chiesa e la morale sacramentaria. La morale economica nei manuali per precetti viene organizzata intorno al VII precetto del decalogo “non rubare”

- i testi in cui la morale speciale è esposta “per virtù”, variamente elencate, con annessa la descrizione dei vizi opposti; nei manuali per virtù invece viene organizzata all’interno della virtù della giustizia. Ma il diverso punto di partenza conduce a un elemento centrale comune, e a una struttura espositiva identica; in pratica, in questa materia, tutti i manuali sono uguali.

Se infatti io muovo dal VII precetto del decalogo “non rubare”, devo definire che cosa sia “rubare”. Rubare viene definito come togliere a qualcuno ciò che è suo; alcune specificazioni e alcune estensioni del concetto generale non ci interessano in questo momento (tipo l’usura, non pagare un’imposta). Per dire che qualcosa è il “suo” di qualcuno occorre vedere come uno può acquisire un jus o un dominio su qualcosa. Così l’esposizione del VII precetto acquista il nome ormai classico di *Tractatus de iustitia et iure*. Se invece muovono dalla virtù della giustizia, e la definiscono come la virtù che dispone a “rendere a ciascuno il suo”, sono ancora di fronte al problema centrale di che cosa vuol dire “suo”; il furto, il non rubare, appare come la violazione tipica della virtù della giustizia. In ogni caso i temi centrali sono giustizia e il “suo”.

La giustizia è fondamentalmente il rispetto dello ius: di norma si tratta del rispetto dello ius o dominio che qualcuno ha su qualcosa. Vi sono vari tipi di ius o dominio che qualcuno ha su qualcosa. Vi sono vari tipi di ius: notiamo che uno ius può riguardare qualcosa di immateriale (p. es. un diritto di passaggio); può essere distribuito, con varia efficacia, a vari livelli di una gerarchia (p. es. il diritto sulla terra in regime feudale); il diritto del privato può essere in qualche modo limitato dal diritto del principe. Si ha una sostanziale lesione della giustizia solo quando si violi il diritto pieno del privato, e per giungere a questa conclusione la giustizia viene distinta in tre specie:

1. la giustizia commutativa che riguarda il passaggio di dominio fra privati, il cambiamento del soggetto del “suo”;
2. la giustizia distributiva che riguarda il dovere dell’autorità di distribuire equamente beni e servizi vari (anche pene) ai sudditi;
3. la giustizia legale, che riguarda il dovere del privato cittadino di pagare allo Stato ciò che esso richiede, e più in generale di ottemperare alle disposizioni di legge in materia economica.

In sostanza si hanno:

- doveri nei rapporti fra privati (singoli o gruppi);
- doveri dell’autorità verso i cittadini: doveri dei cittadini verso l’autorità. Recentemente, dopo la *Rerum novarum*, si introduce la “giustizia sociale”: ma gli autori non sanno ancora come sistemarla nello schema recepito, e tanto meno come tradurla in precetti precisi.

In realtà la giustizia sociale corrisponde a quella che s. Tommaso chiamava “giustizia generale”: per lui, e prima di lui per i Padri, non era concepibile una giustizia commutativa fuori del quadro del bene comune.

Ma per questi autori, e per motivi di cambiamento di modelli culturali che dovremo studiare, le cose non stanno così: la vera giustizia, la giustizia in senso stretto, si ha solo quando vi è un “suo” ben preciso da rispettare. E siccome lo Stato fino agli inizi del XX secolo non ha un “suo” in senso stretto, non fa parte della giustizia in senso stretto né il dovere di dare il suo allo Stato, né il dovere dello stato di dare ai cittadini. Ambedue le cose potranno anche essere moralmente doverose, entro certi limiti, ma non derivano dalla vera giustizia. La vera giustizia è solo quella fra privati, che sono capaci di essere titolari di un “suo”: la giustizia nel senso stretto di dare a ciascuno il suo è perciò in pratica la sola che interessa la teologia morale.

La giustizia distributiva e legale (e tanto più quella sociale) trova un’esposizione più adatta nei trattati di filosofia sociale, in cui si studiano i doveri reciproci fra stato e cittadino: essa è fuori dell’ottica propriamente teologica, come lo è tutta la tematica sociale; né, in genere, la violazione di giustizia non commutativa comporta l’obbligo della restituzione, riservato solo alla violazione della stretta giustizia, cioè della giustizia commutativa.

La prima assoluta necessità logica è quella di definire che cosa sia il “suo” di qualcuno. Dato che nessuna

cosa nasce con un marchio di appartenenza ontologica a un essere umano, occorrono criteri di giudizio su che cosa possa essere suo; e il criterio è questo: una cosa è “sua” quando qualcuno ne è venuto in possesso in modo legittimo, sia secondo la legge naturale sia secondo le giuste consuetudini o leggi umane. È dunque essenziale definire i modi di acquisto della proprietà. Ma con questo si introduce un termine nuovo, la “proprietà”, che richiede una precisazione subito.

La proprietà non è la stessa cosa del possesso.

- Possedere qualcosa è averla a disposizione di fatto: un ladro “possiede” l’auto che ha da poco rubato, ma non ne ha la proprietà.
- La proprietà è – nel senso più generale usato dai manuali – il “dominio” su qualcosa, cioè il diritto di qualcuno a disporre come di cosa propria, per i suoi usi privati e la sua privata convenienza, ivi compreso il diritto di qualcuno a disporre come di cosa propria, per i suoi usi privati e la sua privata convenienza, ivi compreso il diritto a distruggere la cosa stessa.

Nessun diritto, né umano né divino, proibisce di applicare i propri beni a proprio vantaggio. Ogni essere umano, e solo lui, può essere dominus di qualcosa: in senso stretto, la proprietà è sempre “privata”, legata a una singola persona (anche le persone giuridiche sono capaci di dominio, ma anche in questo caso la disposizione dei beni è legata a singole persone e ad atti di volontà di esseri umani). Il principe, o l’autorità civile, potrà in casi particolari, limitare il diritto del privato, ma solo in via eccezionale e a condizioni ben limitate e precise. Ne segue che il vero nodo intorno al quale si organizza tutta la morale economica dei manuali è la proprietà privata. La difesa strenua della proprietà privata come di un diritto sacro e inviolabile occupa pagine e pagine nei manuali della prima metà del XX secolo: e ben a ragione, perché da tale diritto così inteso deriva tutta la logica di manuali stessi.

Come si acquista tale diritto? Si possono distinguere:

- *modi naturali*. I modi naturali riguardano soprattutto una società contadina e con terre ancora senza proprietario alcuno. La cosa non è poi tanto remota nel tempo, se si pensa alla corsa all’Ovest nell’America del nord, se si tiene presente che gli indiani non conoscevano questo concetto di proprietà, e perciò le terre da loro usate non potevano esser considerate vera proprietà agli occhi della cultura occidentale. I principali modi naturali sono:
 1. la occupatio, la presa di possesso di qualcosa che non è nessuno: terra o animali selvaggi;
 2. la inventio, la presa di possesso di qualcosa che si trova per caso, come una cosa abbandonata da altri, e soprattutto un tesoro;
 3. la praescriptio, cioè il possesso senza diritto di qualcosa, quando tale possesso si protragga a lungo, in buona fede (senza sapere che la cosa è in realtà di un altro), senza che il proprietario cerchi di rivendicarla;
 4. la accessio, l’aggiungersi di qualcosa ad altra che è già nostra, come la nascita di animali da animali nostri, l’apporto di terreno per alluvione, la costruzioni di qualunque cosa sul terreno nostro etc...
- *modi convenzionali di acquisto della proprietà*. Al di fuori di questi casi, l’acquisto di proprietà riguarda sempre due persone, e non può avvenire passaggio di diritto dall’una all’altra senza una convergenza di consensi. Nessuno è tenuto a dare del suo, o a permettere che un altro prenda del suo contro la sua volontà. Vedremo fra poco due eccezioni. Ne segue che, salvi i modi naturali, l’unico modo di acquisto della proprietà è la conventio, il convenire libero di due volontà: è ciò che in senso lato viene indicato dai manuali come contratto. Vi sono molte specie di contratti che, essendo sempre convenzioni fra privati, potranno essere regolate da leggi civili, e in genere lo saranno: ma la legge civile potrà dettare regole circa la formalità del contratto, limiti per la sua validità e la tutela dei contraenti, e anche – in casi eccezionali di bene comune – vincoli sulla materia del contratto (p. es. non alienare un’opera d’arte). Non potrà in genere sostituirsi alla volontà dei contraenti, ma solo regolare e in parte vincolare a determinate condizioni il passaggio di proprietà.

In prima approssimazione, dunque, i modi naturali sono regolati dalla legge naturale, quelli convenzionali dalle leggi civili, che p. es. in genere stabiliscono il tempo necessario perché si abbia prescrizione, o

sottraggono alla inventio alcuni tipi di beni. A loro volta, i modi convenzionali fanno sempre la loro radice nella legge naturale, cioè nel diritto naturale di disporre dei propri beni a proprio piacimento, p. es. vendendoli. Ecco perché, se il primo centro di interesse dei manuali è l'inviolabilità del diritto naturale di proprietà, il secondo è l'obbedienza alle leggi civili che regolano la materia economica, senza peraltro poter violare nella sua sostanza l'inviolabile diritto di proprietà del privato.

A tale sacra inviolabilità si danno alcune eccezioni, più apparenti che reali.

1. La prima eccezione è la condizione di estrema necessità. Tutta la tradizione, e anche il diritto comune, ha sempre ritenuto che in estrema necessità omnia sunt communia. La morale tradizionale ha mantenuto il principio, ma ne ha modificato il significato profondo, adattandolo al suo concetto di diritto di proprietà. Estrema necessità vuol dire in pratica essere sul punto di morire di fame: viene accuratamente esclusa la necessità grave (non di immediato pericolo di morte; vi è tempo per elemosinare il necessario etc.); alcuni autori, ma non tutti, ammettono una necessità quasi-estrema, non definita in modo univoco e rigoroso. In tali casi per molti autori il dovere di stretta giustizia del proprietario non è quello di dare, ma solo quello di non impedire al misero di prendere del suo, e solo in misura minima per non morire. Altri autori ritengono che non si tratti qui di appropriarsi di cosa altrui, ma di prendere a prestito qualcosa che, se e quando sarà possibile, dovrà essere restituita. Tutti gli autori tengono ben fermo che il dovere di dare, per il proprietario, è solo un dovere di carità e non di giustizia; per alcuni anche in caso di estrema necessità.
2. La seconda eccezione è l'esproprio per il bene comune. In genere i manuali avevano presente la necessità di strade o fortificazioni, e in seguito di ferrovie. Le condizioni sono però severissime; l'atto è riservato alla autorità civile, in quanto responsabile del bene comune, deve avvenire solo per grave necessità pubblica; l'espropriato deve essere reso indenne: cioè si può togliere la proprietà di una cosa (un terreno, una casa), ma non la ricchezza ad essa corrispondente. Cioè non si concepisce un esproprio di ricchezza, neppure per gravi motivi di bene comune.
3. Vi è una terza eccezione, il caso di occulta compensazione. Quando io non ho il diritto di proprietà su qualcosa che è di altri, ma ho acquistato il diritto ad averla (è questo lo *ius ad rem*), come nel caso di un salario, allora – quando ogni altra via legale o amichevole sia vana, e solo allora – potrò prendere di nascosto quanto mi spetta: il caso presente agli autori era quello del servo a cui non veniva pagato il salario, e che si compensava occultamente p. es. facendo la "cresta" sulla spesa. In questo caso però non si tratta di togliere a qualcuno il suo, ma di togliere il possesso di qualcosa di cui un altro ha maturato un diritto.

Questi tre casi, in cui solo apparentemente è violato il diritto di proprietà, sono certo molto più complessi di quanto qui è stato esposto. Quello che a noi interessa è che nessuno è mai tenuto per giustizia a dare del suo. Il "suo" è suo e basta. Da qui segue subito la logica della morale economica dei manuali: ciascuno ha il diritto a usare del suo come crede e a proprio vantaggio. Da qui a concepire l'attività economica come quella in cui è perfettamente razionale compiere tutte le scelte economiche in vista della massimizzazione del proprio vantaggio economico il passo è breve. E la teologia morale si incontrerà senza problemi col postulato fondamentale della scienza economica: che per natura l'essere umano è *homo oeconomicus*, agisce razionalmente quando massimizza la propria convenienza economica. Le ripercussioni che tale comportamento può avere sulla comunità, sulla vita associata, sulla qualità della vita altrui, sono temi che non hanno mai interessato la teologia morale: in nessun caso tutto ciò può aver rilevanza per la giustizia in senso stretto.

Vedremo subito che questa teologia morale oggi non risponde ad alcuno dei grandi problemi della giustizia a cui l'annuncio morale cristiano deve oggi dare una risposta. I singoli problemi affrontati dalla teologia morale del passato restano, e le singole risposte possono ancora avere un loro validità. È l'impostazione di fondo, la concezione stessa della vita economica all'interno della fede cristiana che va seriamente ripensata. Occorre ricondurre l'etica economica all'interno dell'etica di una pacifica convivenza umana. Ciò però vuol dire, necessariamente, storicizzazione del problema morale, e quindi conoscenza della realtà "vita economica oggi", realtà certamente molto diversa da quella conosciuta dai manuali di ieri.

Condizione oggettiva della vita economica di oggi, migliore comprensione della Parola sul rapporto fra

uomo e beni terreni nel quadro globale del Vangelo di pace, sono questi dunque i temi che dobbiamo affrontare nei prossimi paragrafi. Solo dopo questo studio dell'esperienza umana e della luce del Vangelo in materia economica, sarà possibile tentare una sistemazione normativa.

LA VITA ECONOMICA DAL PASSATO AL PRESENTE

La realtà della vita economica in tutte le sue manifestazioni concrete è una realtà fluida, in continuo divenire: non si può perciò dire che cosa è vita economica: si può tentare di studiare che cosa sia stata nel passato, e quali tendenze di sviluppo e quali variazioni siano oggi in atto. È un'operazione che rischia di essere arbitraria, e che è sempre un poco etnocentrica: noi studiamo la vita economica all'interno della cultura occidentale, e poi la universalizziamo. Sia il margine di arbitrarietà, sia la limitazione etnocentrica sono però inevitabili. Lo studente ne terrà in debito conto.

Prendiamo *l'Europa del XII-XIII secolo*: è un punto di partenza utile per due motivi.

- Prima di tutto è un momento in cui l'economia europea risorge da un periodo di sonno, ed è quindi un vero punto di partenza;
- in secondo luogo perché la riflessione morale di s. Tommaso – la prima sistemazione organica della materia – si esercita su una situazione di fatto legata a questi primi sviluppi di una economia europea;

A partire da questo momento della storia dell'occidente, cominciano a svilupparsi alcune tendenze di fondo che ancora oggi sono attive, e sempre più importanti nel determinare certe trasformazioni della realtà economica, e quindi del significato morale delle scelte economiche del singolo. A soli fini pratici espositivi, in modo del tutto empirico, pensiamo che queste tendenze di fondo, e le conseguenti trasformazioni, possono essere colte in tre nodi che potrebbero così indicarsi:

1. la dimensione geografica dei sistemi economici;
2. la variazione del concetto di ricchezza;
3. il rapporto tra poveri economici e poveri politici.

PRIMO: La dimensione geografica dei sistemi economici

Nell'Europa del XII secolo, troviamo una vita economica che si svolge tutta entro un raggio territoriale molto limitato:

- una città e il suo contado,
- un feudo,
- un'abbazia.

L'intera gamma delle attività economiche (produzione, scambio, distribuzione, consumo) si svolge all'interno di un ambito geografico determinato e assai piccolo. Contatti o scambi occasionali con altri ambiti possono esservi, ma non incidono in modo significativo e stabile sull'economia. Un ambito di questo genere può chiamarsi un sistema chiuso, in genere organizzato intorno a un polo e con una periferia (in cui si sta tanto peggio quanto più si è distanti dal polo). Un tale sistema economico può anche definirsi una "economia-mondo": dal punto di vista dell'attività economica, le sue frontiere sono il limite fisico entro cui si svolge una vita economica di sussistenza.

S. Tommaso ha presente questo modello di vita economica. in esso

- il potere politico – comunque configurato: p. es. l'abate di un'abbazia o il feudatario – può controllare produzione e scambi e distribuzione;
- si può provvedere con facilità ai bisogni del più debole, lo straniero (il pellegrino) trova cibo e riparo, lo scambio può avere anche carattere di baratto e la moneta ha importanza relativa.

Con XII e soprattutto il XIII secolo nasce lo scambio di apertura fra economie-mondo come fattore stabile.

- Le fiere dello Champagne vedono annualmente venditori e compratori di diverse regioni europee,
- gradualmente ogni economia-mondo cessa di essere indipendente – *sistema chiuso* – per inserirsi in aree di influenza economica a raggio più vasto.
- Infine si sente la necessità di non legare scambi – incontro tra domanda e offerta di beni – alla

periodicità nel tempo e alla fluttuazione nello spazio tipica delle fiere.

- Nasce un nuovo tipo di polo, in cui i beni offerti vengono immagazzinati per essere poi venduti a chi li desidera quando questi li desidera.

Con lo svilupparsi del commercio via mare con il Medio Oriente, la creazione di tale polo diviene una necessità assoluta. Emerge così il **polo di Venezia** con due caratteristiche nuove:

- le navi non arrivano tutti i giorni, e neppure quando è presente un compratore per il carico, e quindi nasce il bisogno di magazzini intorno al porto;
- i compratori divengono clienti fissi, e le navi uno strumento indispensabile alla nuova economia: di qui lo sviluppo di reti e sistemi di trasporto stabili e affidabili.

Magazzini e trasporti sono però dei “beni economici” di nuovo tipo: sono strumenti per procurarsi beni direttamente utili. Costruirli, mantenerli, gestirli, tutto ciò richiede ricchezza di nuovo genere, che esamineremo nel punto seguente.

Quello che ora ci interessa è che queste centrali di scambio tendono a divenire poli di nuove economie-mondo: il sistema chiuso a piccolo raggio sparisce. Il raggio si amplia, il polo (dove si è più ricchi) è sempre più lontano dalla periferia; e i veri poli sono in minor numero. Resta, certo, l'economia locale di una città o di un feudo, ma non è più un sistema chiuso: essa dipende da altre economie, da altri sistemi che possono essere anche molto distanti, e che non sono controllabili dal potere politico locale.

Mentre fra il XII e il XIV secolo il ruolo di Venezia diviene sempre più importante, la navigazione nell'Atlantico apre alle economie altre possibilità di scambio:

- con le coste atlantiche dell'Africa,
- con l'India,
- con l'Estremo Oriente
- con le Americhe.

Vediamo emergere volta a volta nuovi poli, che altro non sono che le centrali di arrivo e di raccolta di beni provenienti da molto lontano.

Così acquista importanza Genova, presto soppiantata da Lisbona.

ma cresce l'importanza del polo olandese, che con Anversa prima, e con Amsterdam poi, dominerà i mercati del mondo intero.

Con Amsterdam nel XVII-XVIII secolo si può ormai pensare a un sistema economico a raggio planetario; un immenso portomagazzino raccoglie e ridistribuisce beni di ogni genere.

Tale funzione passò nel XIX secolo a Londra, e nel XX a New York.

Non si dice con questo che non vi siano sistemi economici diversi nel mondo, ma che nessuno è del tutto indipendente dagli altri, e che il luogo di regolazione fra sistemi tende sempre più ad essere unico. Il crollo della borsa di New York nel 1929 ebbe conseguenze di notevole intensità in tutto il pianeta, come la crisi economica scoppiata nel 2008.

Oggi, con il sistema di internet, non esiste neppure un luogo geografico di controllo della nuova economia-mondo planetaria: esistono centrali di potere economico senza luogo definito, da cui dipende tutto l'andamento delle economie delle varie aree del pianeta.

Il problema morale è di tipo nuovo: ogni scelta economica di qualsiasi tipo, piccola o grande, può ripercuotersi su tutta la famiglia umana. Una variazione del cambio del dollaro USA rispetto allo Yen giapponese o all'Euro alla borsa di Hong Kong può indurre terremoti economici in Italia o in Grecia. Così talune scelte produttive di una multinazionale statunitense possono avere conseguenze in Congo come in Indonesia: conseguenze che alla fine significano sopravvivenza per moltitudini di persone, in quanto possono risolversi in crisi di occupazione, in spese militari in Paesi poverissimi, in riduzione di terre coltivabili per la sussistenza, in disastri ecologici.

Viviamo dunque in un unico sistema a raggio planetario, e sia la politica economica di uno stato, sia la modesta scelta economica di un privato cittadino, è condizionata da, e condiziona a sua volta la situazione economica del pianeta. L'idea di una libertà, o non sindacabilità morale, delle scelte del privato in ordine all'uso delle sue ricchezze – idea basilare per la teologia morale dei manuali – poteva essere accettabile in economie-mondo a raggio limitato, dove meccanismi automatici di regolazione del mercato o interventi del potere politico erano comunque in grado di assicurare la sussistenza del gruppo. Oggi ciò non è più vero.

Libertà di disporre delle proprie ricchezze e sussistenza della famiglia umana sono incompatibili, e tutto lascia pensare che sempre più lo siano in futuro. Ogni scelta economica dunque avviene all'interno di un unico sistema, in cui convivono ricchi e poveri, potenti e vulnerabili, e in cui non vi è autorità politica (sulla "polis" famiglia umana) in grado di assicurare la sussistenza – e forse la sopravvivenza stessa – dei singoli membri e gruppo facenti parte del sistema

La dottrina tradizionale, con l'impostazione che abbiamo visto non conosce per principio questo problema, né ha strumenti per affrontarlo. Ma il sistema economico planetario è costituito da strutture, come in generale ogni sistema. Sussiste perciò anche la responsabilità morale per ogni singolo, e non solo dei politici, di operare perché le strutture, al cui interno avvengono le scelte dei singoli, siano tali da promuovere la sussistenza della famiglia umana e dei suoi membri, o almeno permettano al singolo operatore di essere consapevole di tale responsabilità e di compiere scelte conformi a tale consapevolezza: si pensi ad esempio a come è difficile oggi che il titolare di un conto in banca riesca a sapere la destinazione del denaro depositato.

Il problema morale delle scelte del singolo si pone oggi così: con una certa scelta io massimizzo la mia convenienza economica, ma posso recare danno a molti. Nella logica di un sistema economico regolato dal mercato, io mantengo il mio diritto a massimizzare la mia convenienza: ciò è parte essenziale delle regole del mercato. Il danno che possono arrecare può essere valutato – nel migliore dei casi – col principio del volontario in causa: ma si tratta sempre di un limite esterno, occasionale e molto elastico alla libertà delle mie scelte. Nella logica della sussistenza della famiglia umana, l'impatto su altri gruppi umani di una mia scelta è elemento essenziale e primario del giudizio morale: questa è la via dell'operatore di pace; questa la solidarietà che la Sollicitudo richiede al n. 45.

SECONDO: la variazione del concetto di ricchezza.

A causa della trasformazione sopra descritta, e parallelamente ad essa, cambiò il significato del termine "ricchezza":

- fino al XII secolo ricchezza era possesso di cose: campi, bestiame, edifici (per uso proprio), foreste.
- Con lo svilupparsi di un complesso sistema di scambi, e con l'uscita della vita economica dal chiuso di una piccola economia-mondo, acquistò sempre più importanza il denaro, sia nella forma monetaria, sia nella forma di ciò che oggi diremmo "assegni". Non si può pagare il carico di una nave intera in moneta metallica; si può invece pagare con un documento che autorizza il venditore a farsi consegnare oro o argento già depositati presso una casa o una persona o un istituto, di cui il venditore può fidarsi.

Questa lettera di credito potrà passare per diverse mani, e avrà un valore oscillante a seconda della reputazione di solidità e di affidabilità della persona che lo ha firmato e della famiglia o istituto depositario del denaro.

Il denaro acquista così una vita propria: vi sono persone che operano nel cambiare, con un loro personale interesse, tali carte. Così il denaro, in qualsiasi forma, diviene ricchezza, perché è capace di essere trasformato in beni di ogni genere; ma soprattutto il denaro si forma un mercato proprio: commerciare in denaro arricchisce come commerciare in qualsiasi altro bene. Si ha per conseguenza che la ricchezza è sempre più concepita in forma astratta: oggi la ricchezza di ognuno è misurata in denaro, e le stesse "cose" sono considerate ricchezze solo in quanto sono vendibili, e misurate in base al denaro che se ne può ricavare. E la stessa attività umana, il lavoro, verrà mercificato verso il XVIII-XIX secolo, e considerata non più come capacità di arricchimento della persona, ma solo come capacità di procurarsi denaro.

Il fatto che la ricchezza venga misurata in denaro, e che il denaro abbia un suo mercato, produce alcune gravi conseguenze.

Il denaro ha un mercato: non è che si venda propriamente denaro, salvo che al mercato dei cambi ove si scambia un tipo di denaro con un altro (dollari contro euro). Si vende la disponibilità di denaro per un certo tempo: la disponibilità di denaro ha dunque un prezzo, che può chiamarsi interesse. La ricchezza astratta è così capace di produrre nuova ricchezza: ciò non ha più niente a che vedere con l'usura. L'usura è ricavare un guadagno da un prestito fatto a chi è nel bisogno grave, sfruttando proprio la gravità del bisogno per

imporre un prezzo. Gradualmente l'usura e il prestito a interesse si sono radicalmente diversificati. Il prestito a interesse non è fatto a chi versa nel bisogno urgente; è fatto a chi vuol produrre ricchezza. Se io ritengo di ricavare da una somma di denaro una ricchezza nuova che superi l'interesse che devo pagare per disporre di quella somma, mi conviene pagare il prezzo, l'interesse. Anche chi è già ricco sarà interessato a questa operazione, perché ne trarrà nuova ricchezza: anzi al più ricco, che è più affidabile, si faranno interessi minori che al più povero.

In sostanza: cercare denaro per avere ulteriore ricchezza costa meno al ricco che al povero (qui nel senso di meno ricco). E questa è la logica che governa l'intero sistema bancario, e che tutti accettiamo pacificamente: favorire i ricchi a spese dei poveri. È questa la realtà economica in cui oggi viviamo.

La conseguenza immediata è che la ricchezza serve a produrre nuova ricchezza: questa nuova ricchezza è la differenza fra ciò che ho speso globalmente (ricchezza mie e interesse di prestiti) e ciò che ho potuto ricavare; si tratta semplicemente di una differenza fra input e output globali, che oggi può essere indicata col termine di "profitto". Il profitto può nascere dall'impegno di ricchezza per produrre beni da vendere sul mercato:

- l'input corrisponderà al costo dei fattori della produzione,
- l'output al ricavo delle vendite del prodotto. Il profitto può nascere da attività commerciali: l'input corrisponderà al costo dei beni da commercializzare, al loro magazzino (o stoccaggio: silos, aree e edifici per immagazzinare, frigoriferi, lavoro necessario), alla eventuale catena distributiva dall'ingrosso al dettaglio, l'output consisterà nel ricavo lordo dell'operazione.

Ma il profitto può nascere anche dalla pura manovra di ricchezza astratta, ciò che si può chiamare "attività finanziaria": tale attività non produce beni di alcun genere, ma produce ricchezza solo con la manovra di ricchezza astratta raccogliendola, trasferendola da un impiego a un altro o da un centro di controllo a un altro, facendone eventualmente fallire uno per avvantaggiare un altro.

Fino a pochi decenni fa si poteva ragionevolmente distinguere *un capitale industriale, un capitale commerciale, un capitale finanziario*. Già nelle Venezia del XIV secolo vi era una forte concentrazione di capitale industriale (costruzione e manutenzione delle navi, con cantieri e migliaia di operai) e di un capitale commerciale (magazzini, merci immagazzinate, gestione della flotta mercantile); il capitale finanziario era altrove, soprattutto a Firenze: un "ciclo nave" – il tempo che passa dall'inizio dell'investimento nel noleggio della nave, al viaggio e all'acquisto della merce, alla sua giacenza nei magazzini fino alla vendita della merce – poteva durare circa due anni, ed erano due anni di input senza output. Di qui la necessità di disporre di grandi quantità di denaro per due anni: a questa necessità risponde il capitale finanziario. Le tre forme di capitale erano necessarie l'una all'altra, ma facevano capo a soggetti distinti che in qualche modo si condizionavano a vicenda. Ciò è stato vero fino alla prima metà del nostro secolo, ma oggi non è più vero.

Oggi la produzione e il commercio hanno bisogno di capitali enormi: basti pensare a una compagnia aerea, o a un'impresa di grandi costruzioni, o alla ricerca e sperimentazione necessarie per produrre beni ad alta tecnologia etc. I capitali vengono raccolti con la vendita di azioni o altri simili strumenti. Ma solo le finanziarie o le banche sono in grado di possedere un numero di azioni sufficiente per controllare la gestione di una grande impresa. Così le forme tradizionali del capitale sono ormai una sola: una grande multinazionale può controllare una banca, o una grande finanziaria può controllare – tramite il possesso di pacchetti azionari – imprese e banche di ogni genere. Ma una multinazionale o una finanziaria possono a loro volta dipendere da altri enti di livello superiore, capaci di intervenire contemporaneamente sulla finanziaria e sulle controllate dalla finanziaria.

Il risultato, a cui dovremo abituarci sempre di più, è che la ricchezza è un qualcosa di completamente astratto, convenzionale, governato da un numero sempre più piccolo di centrali di potere al di fuori di ogni controllo politico e sociale, che agiscono esclusivamente in base alla massimizzazione del loro (e nostro) profitto (dato che anche noi investiamo i nostri risparmi!).

Un'altra osservazione è importante: abbiamo detto ora che la ricchezza è qualcosa di astratto e convenzionale. Lo studente sprovveduto potrebbe pensare alla moneta (euro, dollaro etc.). Ma il valore delle diverse monete – o meglio valute, divise – non è ancorato a nulla. Esisteva fino alla seconda guerra mondiale un metro teorico, relativamente indipendente, di misura delle valute: la loro parità aurea. In

seguito il valore delle diverse valute fu ancorato al valore del dollaro, impegnato a mantenersi fisso e in qualche modo ancora legato all'oro. Dal 1970 gli USA hanno rinunciato a questo impegno: non esiste alcun punto fisso di aggancio per il valore delle varie valute. Una moneta vale solo, e in un preciso momento che può essere di giorni o anche di ore, in rapporto a un'altra moneta. Il dollaro, essendo per ora la valuta per ogni operazione internazionale, ha importanza preminente: ma il dollaro può salire o scendere a piacimento delle autorità USA con la variazione del tasso di interesse; ma può essere fatto variare anche da altre autorità o da centri di potere economico, per esempio comprando o vendendo grosse quantità di dollari sul mercato dei cambi. Oggi si va sempre più profilando l'importanza dello yuan cinese, specialmente nei commerci nell'area del Pacifico, e questo complica ancora la possibilità di un metro unico per tutte le valute, che restano sempre più esposte alle prepotenze dei potenti.

L'unica cosa sicura che si può dire della ricchezza è questa: la ricchezza serve a produrre nuova ricchezza, che a sua volta serve a produrre nuova ricchezza, e così via. Produzione di beni o servizi, scambio, distribuzione sono solo strumenti, e non certo i soli, per questo processo, e vengono usati solo se e nella misura in cui servono a tale fine. Il controllo di questo processo è sempre più nelle mani di sempre meno controllori: chi ha più ricchezza si arricchisce più velocemente di chi ne ha meno, e il processo di accumulazione e di concentrazione del controllo delle ricchezze è inevitabile. Ogni singolo, in ogni sua scelta economica, è costretto a muoversi all'interno di questo processo anche contro la propria volontà. E questo processo globale, a scale planetaria, è in sostanza l'arricchimento dei ricchi e l'impoverimento dei poveri. Ciò pone il doppio gravissimo problema morale del tutto ignoto ai manuali, di come scegliere all'interno di queste strutture di peccato, e di come cercare di trasformarle.

TERZO: Prevalenza del potere economico su quello politico

Quando abbiamo studiato il concetto di bene comune, come fine proprio della società civile, abbiamo visto che compito della società civile è quello di coordinare tutte le attività dei singoli e del gruppo esistenti all'interno di uno stato, in modo che fossero perseguite e realizzate alcune finalità fondamentali. Questa dottrina presuppone che il potere politico abbia potere e strumenti per controllare e coordinare l'esercizio delle varie attività economiche. Ora l'indipendenza del potere politico da quello economico è un'astrazione o un'illusione che non trova – da secoli – alcuna rispondenza nella realtà. In passato nei Paesi dell'area di potere sovietica potere politico ed economico, per principio, coincidevano: solo negli ultimi decenni si è notata una tendenza a modificare questa coincidenza. Ma al di fuori di tale area, e anche all'interno di essa quando essa si apre all'economia internazionale, il potere politico non è mai una variabile indipendente dal potere economico.

Questa presunzione di indipendenza ha caratterizzato tutto il pensiero sociale cristiano fino ad oggi; e ne è prova chiarissima il consueto e sempre inutile appello ai governanti perché incidano sull'esercizio del potere economico. Sono da ricordarsi solo alcune eccezioni di grande rilievo dottrinale, ma di scarso peso complessivo:

- la denuncia dell'imperialismo internazionale del denaro di Pio XI, all'epoca della grande depressione;
- alcune espressioni della Octogesima adveniēns sul legame fra politica ed economia;
- la dottrina del «datore di lavoro indiretto» nella *Laborem exercens*.
- La denuncia di strutture di peccato contenuta nella *Sollicitudo rei socialiss* si spera possa avere frutti più consistenti.

Ma l'assunto di partenza è sempre che il potere politico può e deve regolare la vita economica, come se il potere politico fosse una realtà a se stante.

Questo non è vero. Dai prestiti delle banche fiorentine ai vari governanti si è fatta molta strada. Non è questo il luogo per una ricerca storica, basterà indicare alcune realtà di oggi, realtà che sono sotto gli occhi di tutti, ma vista da pochi.

La via più semplice del controllo del potere economico su quello politico è quella di comprarlo. Decine di multinazionali hanno bilanci superiori a quelli di molti stati, specie dei più poveri: possono comprare un

governo intero. Grossi centri di potere economico possono agevolmente ricattare uno Stato:

- che succederebbe se la FCA (ex Fiat) chiudesse gli stabilimenti italiani e licenziasse tutti i dipendenti suoi e delle sue controllate? E lo potrebbe fare benissimo, perché in Italia vi è solo una parte degli stabilimenti FCA, la vera FCA multinazionale non ha la sua sede in Italia.
- E se altre multinazionali abbandonassero i loro investimenti in Italia (o in qualunque altro Paese)?

Ma dovunque vi sia un regime democratico vi sono altri efficaci sistemi (in regimi dittatoriali, la dittatura non può fare a meno di allearsi al potere economico). L'elezione di un parlamentare o di un presidente costa denaro: l'ultima campagna presidenziale americana ha richiesto decine di milioni di dollari. Questo denaro proviene da chi ne ha, ed ha interesse a usarlo per questo scopo. Ma il denaro non è offerto gratis: la contropartita è un certo indirizzo politico che sia confacente all'interesse del potere economico.

Vi è poi il sistema della lobbies: lobby è la sala o l'atrio dove i parlamentari americani incontrano altre persone prima di andare a votare in aula. Ogni grande impresa economica (e molti Paesi stranieri) ha persone stipendiate solo per fare le dovute pressioni – più o meno lecite: dal ricatto di non dare denaro per la rielezione alla promessa di vantaggi economici o di posizioni bene retribuite allo scadere del mandato, o altre cose simili – sui parlamentari. La professione di lobbyist è riconosciuta negli USA, ma è ormai diffusa ovunque.

Vi è poi la pressione sui governanti e sugli organi dello stato, pressioni di cui tutti purtroppo siamo a conoscenza. Facciamo solo due esempi:

1. imprese operanti nel campo della droga possono avere profitti annui di centinaia di milioni di dollari, mentre un poliziotto thailandese guadagna 50 dollari al mese;
2. un generale del Pentagono sa che, se sceglierà certi tipi di armi prodotte da una certa corporation, al momento della pensione avrà assicurato un posto di consulente in un'impresa del gruppo. Le armi di ricatto e di pressione, al di qua e al di là della legalità, sono molte per chi dispone di potere economico sufficiente.

Per l'Italia è noto che vi è un nesso fra mafia o camorra e apparati dello stato: quali siano i meccanismi di tale nesso non è invece di pubblica ragione; ma rientrano comunque in questa tipologia. Ciò che chiamiamo corruzione è solo la punta emergente di un'attività costante dei centri di potere privato – legali o illegali – sul potere politico, sia su singoli sia su partiti sia su istituzioni o settori di esse; un controllo che ormai viene accettato socialmente come inevitabile, o anche come ragionevole. In un sistema economico regolato primariamente dal mercato, e perciò dalla conflittualità fra interessi intesa come logica di convivenza, il conflitto può naturalmente aversi anche sul terreno del controllo del potere politico.

La corruzione è un fenomeno assai diffuso, e la cui immoralità è scarsamente percepita. Qui non si tratta solo della corruzione in senso stretto, colpita dal codice penale. Qui si tratta più in generale di scelte non buone, o anche solo meno buone di altre possibili, compiute in vista di acquistare ricchezza. È ovvio che una scelta moralmente non buona compiuta al solo scopo di arricchirsi è una forma di idolatria del denaro, che viene preferito alla fedeltà a Dio o al bene comune.

Ma vi è di peggio: con le strutture economiche attuali un potere politico, anche se volesse, non potrebbe essere indipendente dal potere economico. Sappiamo che il potere economico è planetario, o almeno transnazionale: nessuno stato avrebbe la possibilità giuridica di coordinare al bene comune del proprio popolo attività economiche che vengono decise altrove, o in nessun luogo identificabile, e comunque al di fuori dell'ambito della sua sovranità.

Oggi siamo di fronte a problemi del tutto nuovi, se solo pensiamo – come la morale cristiana deve pensare – al bene comune del genere umano. Il potere politico non può, e neppure è abilitato a occuparsi direttamente di tal genere di bene comune. E perciò legislazioni e governi, nella migliore delle ipotesi – oggi assai remota – guarderanno al bene comune del proprio popolo, mentre i grandi centri di potere economico, ormai tutti trans-nazionali, attuano strategie economiche a scala mondiale a esclusivo proprio vantaggio. Basta pensare a tutte le guerre che ancora oggi si combattono nel mondo.

Nella impossibilità pratica di gran parte dei governi occidentali di sottrarsi all'influenza del potere

economico, che ha scopi del tutto estranei al bene comune di uno stato singolo e della famiglia umana, nasce il problema morale dei singoli di cercare quelle scelte economiche che possano sottrarsi a tale influenza, e quelle scelte politiche che si oppongano a tale prevalente tendenza. Non è compito facile, ed è in pratica impossibile per la teologia morale risolvere questi problemi in indicazioni precise di comportamento. E tuttavia anche questo tipo di problema deve essere in qualche modo affrontato.

UOMO E RICCHEZZA NELLA SCRITTURA

Essa si è in genere limitata a due temi: **il furto e l'usura**. Ora è vero che nella Scrittura si parla di furto e di usura; ma non si parla certo solo di questo, e soprattutto non si parla principalmente di questo. Noi riteniamo che il tema biblico principale sia il rapporto fra uomo e beni terreni (ricchezze in generale), e più precisamente quale significato debba avere per la vita dell'uomo l'acquisto, e il possesso dei beni terreni. Potremmo subito indicare due diversi problemi morali:

1. il problema del modo in cui l'uomo debba valutare il suo rapportarsi alle ricchezze: averne o non averne, cercarle o rifiutarle etc.;
2. il problema delle ricchezze intese come strumento di relazione fra l'uomo e l'altro uomo: la giusta distribuzione, la giustizia in genere, la liberalità.

L'Antico Testamento

Questi due temi, in forme diverse, appaiono chiari e distinti nell'AT.

Ma maneggiare l'AT in questo argomento è sempre molto pericoloso, per diversi motivi.

a. Prima di tutto le norme sulle ricchezze e in genere sulla vita economica sono al tempo stesso norme morali e civili: debbono perciò rispondere a esigenze strutturali che non sono le nostre, ed è ben difficile distinguere ciò che è parola di Dio per sempre da quello che è parola di Dio per il suo popolo in una precisa situazione storica.

b. In secondo luogo l'AT è la sedimentazione della memoria storica di un popolo che si estende per l'arco di almeno un millennio, tenendo presenti le tradizioni orali; e che in questo arco di tempo si è passati da una civiltà nomade a una stanziale, si sono recepite tradizioni e norme di altre esperienze di organizzazione della polis, si sono sviluppate scuole diverse di pensiero filosofico e teologico (si pensi alla teologia sacerdotale e a quella del deuteronomista) sul rapporto uomo-natura.

Occorre perciò, ai nostri fini e nei limiti imposti da un corso di questo genere, fermarsi a poche costanti essenziali: queste poche costanti corrispondono appunto ai due temi sopra enunciati, e derivano da un principio unico basilare. L'unico vero Signore della terra e di quanto essa contiene è Dio: il dono della terra è libera e gratuita scelta di Dio, a cui deve corrispondere un uso coerente col piano divino sulla creazione intera. Per ricordare questo *dominium altum* di Dio è istituito l'anno sabbatico e quello del giubileo. Questo complesso istituto, che nella sua idea di fondo va considerato come unico, non permette l'accumulo di ricchezze terriere, prevede periodiche remissioni dei debiti e liberazione degli schiavi. Non è che Israele abbia osservato molto fedelmente questi precetti. Comunque all'interno di questo riconoscimento del dominio di Dio emergono due preoccupazioni circa un uso dei beni della terra non conforme al disegno del Signore: una preoccupazione che potremmo chiamare "sapienziale" e una che potremmo chiamare "profetica"

Il tema sapienziale è questo: il possesso di beni è frutto della benevolenza divina, ed è una buona cosa; ma il possesso di troppi beni è pericoloso, perché può distogliere da Dio, e trasformare la ricchezza in idolo. Bisogna non desiderare troppo, e bisogna saper dare sempre al bisognoso. Questo principio è sempre operante, in varie forme, nelle diverse legislazioni delle diverse epoche; ma trova un'espressione più precisa a contatto con la filosofia greca, negli ultimi secoli prima di Cristo. Non avere né troppo né poco: è in sostanza una logica atarattica, una logica in cui si deve evitare ciò che disturba o crea ansie, una vita buona intesa come vita tranquilla.

Il tema profetico è questo: il possesso dei beni è sempre condizionato dal dovere di amore del prossimo (ebreo) e anche dello straniero. È il tema della giustizia distributiva, come diremmo noi oggi; il tema della

giustizia di Dio che è sempre giustizia resa al povero e che deve divenire la giustizia all'interno del popolo stesso. Israele, leggendo nella storia le grandi opere di benevolenza e di misericordia di Dio nei suoi confronti, deve adeguare a questa benevolenza e misericordia le regole della sua sussistenza come popolo. Occorre ricordare che il "piccolo credo" deuteronomista è un atto di fede riconoscente in un Dio che ha liberato, sfamato, dissetato, perdonato e guidato il popolo fino al dono supremo della terra. Non avere fatto ciò è il grande rimprovero dei profeti al popolo, a cominciare dal più antico di essi, Amos. La giustizia di Dio è sempre giustizia per il misero, il vulnerabile, l'oppresso: è tale il significato globale del "povero" biblico. Questa giustizia è la giustizia che il popolo eletto non ha saputo compiere, e che sarà compito del messia, e dello Spirito di Dio, riportare sulla terra.

Il Nuovo Testamento.

In esso non vi sono preoccupazioni o prescrizioni particolari di carattere etico-giuridico. Il NT esclude esplicitamente ogni aspirazione a costituire un regno terreno. Inoltre la varietà degli autori e dei destinatari dei singoli libri, sia come ambito culturale sia come ambito politico, e il fatto che la chiesa primitiva abbia voluto consegnarci tutti questi libri presi insieme come espressione adeguata del Vangelo, esclude ogni preoccupazione di fondare una legislazione civile e religiosa.

Il tema del rapporto fra uomo e beni terreni è dunque esclusivamente morale, e i testi neotestamentari in cui appare questo tema sono davvero moltissimi, e stupisce come la teologia morale degli ultimi secoli li abbia ignorati del tutto, tenendosi ferma al "non rubare", che invece sia nell'AT sia nel NT ha scarsissima importanza nel grande quadro del rapporto uomo-beni. Noi tenteremo un approccio sistematico a questa mole di testi, scegliendo quelli più rilevanti per lo studio del significato dei beni terreni per l'uomo che voglia essere seguace del Signore.

In prima approssimazione si può usare lo stesso schema che appare nell'AT: testi sapienziali e testi profetici appaiono abbastanza ben caratterizzati, in specie nei quattro Vangeli.

Sono ad esempio sapienziali

- Mt 13,22: nella spiegazione della parabola del seminatore la ricchezza soffoca la parola, pur ricevuta con buon animo;
- ugualmente sapienziale è l'incontro di Gesù col giovane ricco in Mt 19,21-23, sia nella necessità di lasciare le ricchezze per seguire il Signore, sia nella difficoltà per il ricco di entrare nel Regno.
- Lo stesso deve dirsi della parabola del ricco stolto in Lc 12,15-21: il tema è un tema tipico dei salmi (Sal 37 e 73), il tema del ricco che non può portarsi nella tomba i suoi averi;
- ma è subito rafforzato (Lc 12,22-34) dall'ampio brano sull'abbandonarsi alla provvidenza di Dio, e dalla conclusione «Là dove è il vostro tesoro, sarà anche il vostro cuore».
- Ancora sapienziale è il testo di 1Tm 6,7-11.17-19 sul come essere possessori di ricchezze senza allontanarsi da Dio; e forse anche Gv 12,1-8, in cui Maria spende ricchezza solo per rendere onore al Signore.

Sono invece profetici tutti i testi in cui la ricchezza viene confrontata con la povertà degli altri.

- Lc 1,53: «Ha colmato di beni gli affamati e ha mandato i ricchi a mani vuote», in cui il detto profetico di Sal 107,9 viene rafforzato con parallelismo inverso;
- le beatitudini di Lc 6,20-25, in cui alla beatitudine per i poveri, gli affamati, i piangenti viene contrapposto il "guai" per i ricchi, i sazi, i gaudenti;
- profetico è il testo del povero Lazzaro di Lc 16,19-31.
- lettera di Giacomo (Gc 2,5-6 e 5,1-6).

Ma il NT sembra indicare qualcosa di più profondo, una logica nel rapporto uomo-ricchezza che va molto al di là della visione antico-testamentaria.

Un primo indizio si ha nel fatto che Gesù e gli apostoli ebbero amici e seguaci ricchi, o almeno non poveri.

- Ricco era sicuramente Giuseppe di Arimatea, discepolo di Gesù in Mt 27,57;
- ricco era e rimase Zaccheo, anche dopo aver dato la metà dei suoi beni ai poveri (Lc 19,1-10).
- Ricco era Lazzaro di Betania e la sua famiglia: alla sua morte infatti accorre tutta la "Gerusalemme per bene" (Gv 12,17-19.45).

- Ricche sono certo le «donne distinte» di At 17,12.
- Ricco era Filemone per il solo fatto che possedeva chiavi; in 1Tm 6,17 viene detto come essere ricchi buoni.

Questo primo indizio ci fa capire che l'alternativa di fondo nel NT non è fra la ricchezza e la povertà, ma fra la ricchezza e il Signore.

La vera radicale prospettiva in cui il NT valuta il rapporto uomo-ricchezza non è dunque né sapienziale né profetica; non è né atarattica né socio-economica: la prospettiva è religiosa. «Nessuno può servire a due padroni... non potete servire Dio e la ricchezza»:

Mt 6,24, che fa seguire subito il tema dell'abbandono a Dio – come Lc 6 subito dopo il «guai ai ricchi» – ha il suo parallelo in Lc 16,13, di cui vedremo il contesto fra poco. Tale prospettiva religiosa si può cogliere bene in **Lc 11,37-42**: la purificazione religiosa con abluzioni della persona e lavanda delle stoviglie viene bruscamente sostituita dal Signore col dare in elemosina quello che si ha: «ed ecco, tutto sarà mondo per voi». Questo testo ha, crediamo, singolare importanza ai nostri fini.

L'essere puri davanti a Dio non dipende da gesti rituali, ma dal cuore: la vera dedizione a Dio si compie nel dare quello che si ha. Riappare, in forma concreta, la massima generale dell'alternativa Dio-ricchezza. È importante certo dare in elemosina, ma la cosa veramente importante è essere capaci di dare i nostri beni come gesto di dedizione a Dio. Il testo prosegue: «Voi pagate le decime (gesto di osservanza cultuale)... e poi trasgredite la giustizia e l'amore di Dio» (v. 42). Diremmo che il doppio tema sapienziale e profetico qui si fonde nell'unico tema del rapporto con Dio, dell'adesione totale a Dio: questo infatti è il significato normale biblico dell'essere puri di cuore.

Il nostro testo va letto insieme ad altri due.

Uno è il testo quasi parallelo di **Mc 7,1-13**: lo stesso punto – la critica a Gesù per le mancate purificazioni – ha una risposta diversa, ma simile nella sostanza a quella di Lc: «Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me... siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio per osservare la vostra tradizione». E la loro tradizione consiste nell'usare le regole cultuali per evitare di dare del proprio per aiutare i genitori bisognosi. Diremmo, in forma sintetica, che non vi è purezza di cuore senza prontezza nel dare del nostro.

Il senso profondo del tema dei due padroni sembra dunque essere questo: per il credente l'unica vera ricchezza è Dio. Ogni altra cosa desiderabile da possedere o da conservare, non è ricchezza per il cristiano. Il cristiano non desidera né avere di più, né tenersi quello che si trova ad avere, perché i beni terreni non sono ricchezze per il cristiano.

Ciò è detto espressamente in **Lc 16**: da rilevare che Lc 16 è un capitolo interamente dedicato al tema del rapporto uomo-ricchezza, se si mettono fra parentesi i soli vv. 16-18; la sequenza diviene allora:

- 1) parabola dell'amministratore infedele,
- 2) buon uso delle ricchezze,
- 3) contrasto coi farisei amanti del denaro,
- 4) parabola del povero Lazzaro.

«Se dunque non siete stati fedeli nella ricchezza disonesta, chi vi affiderà quella vera? E se non siete stati fedeli nella ricchezza altrui (una che non è vostra) chi vi darà la vostra» (Lc 16,11-12).

È singolare la netta contrapposizione fra ricchezza disonesta e ricchezza vera, fra ricchezza non-vostra e ricchezza vostra; una contrapposizione che da un lato offre il senso della parabola precedente, dall'altro lato si apre al «Nessun servo può servire due padroni...» (v.13): solo così la frase acquista il suo senso teologico. Significato che viene subito ribadito in negativo: *«I farisei, che erano attaccati al denaro, ascoltavano.... e si beffavano di lui. Egli disse: Voi vi ritenete giusti davanti agli uomini, ma Dio conosce i vostri cuori: ciò che è esaltato davanti agli uomini è detestabile davanti a Dio» (vv. 14-15).*

Dopo di che la sezione "economica" si chiude con la parabola del povero Lazzaro.

In sintesi potremo dire che:

i beni terreni – la ricchezza – non hanno alcun valore in sé per il discepolo di Cristo. Per lui l'unica ricchezza è il Signore, l'unica gioia l'appartenere al Regno e compiere la giustizia del Regno. La giustizia del Regno ci è nota: è la giustizia di Dio, che è carità, dono di sé, vivere per gli altri. Ricordiamo la bella espressione del

Concilio Vaticano II: «l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24).

E perciò il rapporto dell'uomo con i beni terreni è un rapporto di pura strumentalità in vista di un fine preciso: la convivenza nella pace. In questo quadro di senso supremo della umana esistenza, i beni terreni hanno valore solo se e in quanto sono strumenti del servizio ai fratelli. Se li cerco, lo faccio solo quando ciò sia utile a un migliore servizio: l'unica richiesta al Padre è quella del «pane per l'oggi».

Se li ho, li ho per usarli come strumento di carità e di servizio a Dio e al prossimo: anche se ne ho possesso legittimo, non li ho per me, non li ho per tenerli, non li ho per moltiplicarli a mio vantaggio, perché non li considero qualcosa in sé desiderabile. L'etica del mio rapporto coi beni terreni è dunque sostanzialmente fondata nel NT, in un'adesione di fede al Regno di Dio e alla sua giustizia. Tale giustizia deve inserirsi nel più ampio contesto del progetto di Dio creatore: si apre il problema del rapporto fra l'uomo e il creato, cioè l'aspetto teologico del problema ecologico.

Volendo cercare un principio normativo generalissimo per tutta l'etica teologica in materia economica, riteniamo che esso possa esprimersi con le parole stesse del Signore: non cercare tesori per sé, ma «arricchire davanti a Dio» (Lc 12,21). Questo principio generale può scindersi in due precetti che sono derivati direttamente dalla lettura del Vangelo:

- Non cercare di arricchirti, di avere sempre di più;
- Se hai, hai per dare, o in generale per poter meglio servire.

Il lettore noterà come questi due precetti generali, che sono le due facce dell'arricchirsi davanti a Dio, sono in aspro contrasto con quella che abbiamo chiamato la realtà economica attuale. Dovremmo dunque confrontarci con il problema di offrire una guida alle scelte dei singoli in materia economica, in una realtà di vita e di strutture economiche che è basata su principi assai distanti, e in parte diametralmente opposti, al Vangelo in cui i singoli credono di riconoscersi, e al quale desiderano restare fedeli.

IL LAVORO

Il momento in cui l'uomo "produce", cioè modifica il cosmo e anche se stesso per rendere disponibili – a sé o ad altri – beni e servizi.

Questo tema non ha una storia etica e teologica, nell'ambito cristiano, se non per alcuni aspetti assai limitati. Dopo la prima industrializzazione sono emersi problemi nuovi, non studiati in precedenza.

Altri problemi sono sorti nel XX secolo, più o meno legati alla grande recessione; infine oggi, a partire dal secolo scorso, ulteriori nuovi e gravissimi problemi sono scaturiti da due eventi: la rivoluzione informatica e la globalizzazione.

È questa una schematizzazione riduttiva e in parte arbitraria; ma serve a far capire subito quanto complesso, e quanto variabile di anno in anno, sia il problema di collocare il lavoro nell'orizzonte globale di significato di un'esistenza cristiana.

- Per prima cosa osserviamo come sia difficile definire oggi il concetto di lavoro: esso è certo un'attività umana, ma non ogni attività umana rientra nel termine "lavoro". Se si dice, come abbiamo detto sopra, che è un'attività mirante a produrre beni o servizi a sé o agli altri, allora il lavoro è anche quello del poeta o del libero professionista. Ma nell'uso quotidiano – per esempio nell'espressione "pastorale del mondo del lavoro", o anche nelle encicliche sociali – lavoro sta per lavoro dipendente, stipendiato. Nella recente tradizione del magistero sociale della Chiesa, i problemi del lavoro sono quasi sempre i problemi del lavoro salariato all'interno di una struttura produttiva.
- Una seconda difficoltà, che qui possiamo solo accennare, è la variazione storica della realtà "lavoro" intesa come inerente a una condizione sociale subordinata. Nel mondo greco-romano il lavoro manuale era il lavoro degli schiavi, e serviva a mantenere in efficienza la vita buona e intellettualmente ricca dei liberi (non necessariamente dei padroni). Con l'avanzare della società cristianizzata, il lavoro ritrova una sua dignità, almeno nel senso che il lavoratore manuale non è puro strumento per gli operatori dello spirito; ma resta la distinzione fra lavoro servile e attività di ordine superiore. Il divieto di opere servili nei giorni festivi ne è ineludibile testimonianza. Ma

bisogna stare attenti: il lavoro servile non è ancora necessariamente, e neppure primariamente, il lavoro salariato; è invece un lavoro manuale umile. Fino alla rivoluzione industriale, il lavoro servile definisce sempre, in modi diversi, l'appartenenza a una casta o classe inferiore, sia esso o no salariato. Un esempio chiarisce la nostra affermazione.

Nel sistema mezzadrile veneto, come in quello inglese dei "tenants" e come in altri simili il contadino a cui era affidato in vari modi un pezzetto di terra non era un salariato, e si distingueva accuratamente dagli "operai" che lavoravano dietro compenso. Ancora nella campagna veneta alla metà del XX secolo vi era una netta distinzione di condizione sociale fra contadino (mezzadro) e operaio agricolo (salariato): ma ambedue, sia per la teologia morale sia per la nostra società classica, erano addetti ad opere servili.

La dominanza del concetto di "salariato" all'interno della nozione generica di "lavoratore" nasce certo con la rivoluzione industriale. Praticamente ogni lavoratore vuol dire lavoratore dipendente: il salariato esisteva anche prima, ma non costituiva il grosso dell'attività produttiva. Invece, con l'avvento delle macchine e delle grandi fabbriche, la produzione avviene attraverso l'uso di capitale (o mezzi di produzione) molto costoso, tanto che solo poche centrali di ricchezza possono acquistarlo; così il lavoro in fabbrica non può che essere salariato. Del resto anche l'industrializzazione dell'agricoltura ha decretato la fine del contadino, e la creazione di grandi aziende o cooperative agricole, capaci di gestire macchine e impianti costosi e complessi.

Oggi dunque, quando si parla di lavoro, si intende di norma lavoro dipendente, salariato o stipendiato: oggi è così, ma già sta nascendo un domani non ancora esattamente prevedibile. Dunque oggi la questione morale si pone così: che significato può e deve assumere il lavoro nella vita del lavoratore nel quadro dell'annuncio cristiano, e come le complesse strutture della produzione favoriscono o impediscono l'assunzione di tale significato?

Il lavoro nella scrittura e nella Tradizione.

L'AT ci presenta il lavoro come una benedizione o dono di Dio: il «dominare la terra» di Gn 1,28 non è in nessun modo da intendersi come un ordine, ma una partecipazione alla stessa opera creatrice di Dio, una componente essenziale dell'essere uomo e donna ad immagine e somiglianza del Creatore.

Il castigo del peccato non è il lavoro, ma la fatica connessa al lavoro: quella che è la normale occupazione dell'uomo diventa penosa, così come lo diventa quella della donna, il partorire e l'attendere alla casa.

Il lavorare è la normalità della vita umana: lavoro manuale sulla terra, ma anche lavoro per il Tempio. I leviti non hanno una terra loro da lavorare, ma hanno ugualmente diritto a vivere decorosamente. Non c'è una rigorosa connessione fra lavoro e diritto ai mezzi di sussistenza: è autoevidente, pacifico, che l'uomo lavori, così come è pacifico che ogni israelita abbia il necessario per sostenersi.

Ma il lavoro non esaurisce il senso dell'esistenza. Accanto al lavoro vi è il **riposo**: l'alternanza lavoro-riposo è un ritmo fondamentale, e al riposo è connessa la vita familiare. Ma accanto al lavoro vi è la contemplazione della bontà di Dio, che ha dato all'uomo il dono di lavorare e possedere la terra: il sabato è destinato a questo, e anche qui si ha una visione "ritmica" dell'esistenza umana, che si rispecchia nel riposo divino del settimo giorno della creazione. Lavorare troppo per avere troppo, questo è sicuramente male: gli anni sabbatici avrebbero dovuto provvedere ad evitare l'accumulo di ricchezze. È infine da notare, negli ultimi secoli prima di Cristo, una tendenza (grecizzante) a dare maggiore importanza al lavoro intellettuale del rabbino o di chi comunque si dedica allo studio (e l'unico studio era quello della Scrittura), così che esso costituisce una dignità superiore al lavoro manuale. Ma non è questa l'idea generale dell'AT.

Nel NT, nei Vangeli non troviamo nessuna trattazione diretta del tema lavoro, quale invece esiste per il tema "ricchezza". Vi sono però due dati essenziali e molti dati accessori od occasionali, che servono a inquadrare il lavoro umano nella logica e nella giustizia del Regno.

1. Il primo dato è semplice: il Signore ha esercitato per tutta la sua vita un lavoro manuale, prima di dedicarsi a un lavoro spirituale. Il che mette subito fuori dubbio due cose:
 - non vi è differenza di dignità fra lavoro manuale e intellettuale;
 - lavorare è connaturale all'uomo: il Signore, pienamente uomo, ha lavorato con fatica per tutta

la sua vita, e gran parte delle parabole sono legate al lavoro, cioè alla normale condizione di vita dell'uomo e della donna.

1. Il secondo dato essenziale nasce dal confronto con l'AT.
 - Nell'AT il tema del lavoro è inserito nel problema più generale del rapporto uomo-natura: la ricaduta del lavoro in bene per gli altri riceve un'attenzione secondaria.
 - Nel NT invece il tema del lavoro va letto nella logica del Regno, cioè come parte del problema del rapporto uomo-uomo. Se il Figlio dell'uomo è venuto per servire e non per essere servito, se il grande tema della pace implica servizio reciproco e solidarietà, allora qualunque forma di attività umana trova senso solo in questa logica. Il lavoro deve dare l'onesto sostentamento quotidiano: ogni ansia per il futuro, per accumulare beni, è bandita. Qualunque sia l'attività che compiamo, attraverso essa dobbiamo «cercare il Regno e la sua giustizia». Ma né Mt 6,33 né Lc 12,31, pur con piccole sfumature e incertezze testuali, vedono la vita del discepolo come disincarnata. Non è legittimo vedere nell'abbandono alla Provvidenza una sorte di manifesto contro una civiltà del lavoro: i discepoli sono inviati a vivere con integrità la loro relazione di fede col Padre celeste anche nell'ambito delle umili e feriali necessità della vita. È dunque dalla carità, dalla logica del vivere insieme, che nasce per il cristiano (e il dovere) del lavoro.

Nelle lettere del NT il tema viene affrontato in via occasionale:

- l'attesa della parusia non dispensa dal lavoro;
- si deve lavorare per non essere di peso alla comunità (cfr. 1Ts 2,9; 2Ts 3,6-12);
- si deve lavorare per poter meglio sovvenire alle necessità dei poveri, singoli e comunità (Ef 4,28);
- si deve lavorare – nel senso lato di agire sul creato – perché l'intera creazione realizzi il progetto iniziale del Creatore, e perché del raggiungimento di tale traguardo siamo noi, esseri umani, i responsabili (Rm 8,19-23);
- anche il disprezzato lavoro dello schiavo ritrova tutta la sua dignità nell'essere compiuto per amore del Signore, unico padrone dello schiavo e del suo padrone (Col 3,22-4,1).

Il tema morale del lavoro – e del suo significato cristiano – è ignorato o quasi a livello di teoria nella Patristica e nella Scolastica, ma il lavoro umano – compreso quello manuale – è vissuto molto intensamente come espressione piena del proprio stare di fronte a Dio e al prossimo. Così può intendersi la regola benedettina: nel monastero non solo si lavorerà, ma si organizzerà il lavoro di molti come cemento di vita comunitaria, e il lavoro di ciascuno contribuirà al bene della comunità (quanto meno in teoria). Manca comunque una riflessione propriamente teologica.

Questa riflessione teologica cristiana nascerà invece con la riforma protestante, in due varianti.

1. La variante luterana-puritana vede nel lavoro e nella sua pena il prezzo del peccato: nascono così le tipiche virtù del lavoro, e cioè diligenza, puntualità, operosità: nasce un'etica del lavoro che resta dominante nell'area di tradizione tedesca, anche se oggi sembra si stia affievolendo. Queste virtù sono considerate virtù in se stesse, senza diretto riferimento all'amore del prossimo.
2. La derivazione calvinista, la quale è particolarmente forte nella spiritualità e nella prassi protestante nord-americana: il lavoro, e il successo della fatica, sono inizialmente segno di predestinazione; in seguito la fatica professionale mirante al successo diviene virtù in sé, ed è di qui che nasce l'etica del lavoro nord-americana, e oggi la stessa etica degli affari.

Durante il XIX secolo, in tutta la cristianità occidentale, si comincia a capire la devastazione umana creata dall'industrializzazione. Le denunce della tragedia umana creatasi in Inghilterra sono da leggersi sia nel 1° libro del Capitale di Marx, sia in Dickens: di quest'ultimo si raccomanda la lettura di *Tempi difficili*, pubblicato nel 1854. La tragedia investe tutto l'uomo e tutta la comunità – la città industriale: dalla miseria materiale dei salari di fame, alla totale spersonalizzazione, per cui ogni momento della vita è dominato dalla fabbrica. Famiglia, istruzione, rapporti sociali, religione, tutto viene stritolato e strumentalizzato alla produzione.

Il significato del lavoro è invertito: non si lavora più per il bene della comunità, ma la comunità viene costruita e dimensionata intorno al modo di lavorare necessario a massimizzare il profitto del padrone. La

testimonianza di Dickens o di Marx non ha nulla di esagerato.

In Inghilterra, agli inizi del XIX secolo l'orario di lavoro poteva essere di 16-17 ore; solo gradualmente durante il secolo fu stabilito per legge il divieto di lavoro per i bambini nei turni di notte, e in quelli diurni fu limitato a 12 ore. Solo nel 1847 bambini e donne ebbero limitato il lavoro a 10 ore. Un accordo generale nei paesi industrializzati per le otto ore lavorative si ebbe solo nel 1919. Vorremmo solo accennare che nei paesi oggi emergenti del Pacifico (Cina, Taiwan, Thailandia, Indonesia...), le ragazzine che lavorano a bassissimo costo per i componenti di base dei nostri apparecchi elettronici hanno turni di lavoro di 12 e anche di 16 ore al giorno: ciò sta a indicare che la nostra sensibilità per un lavoro a servizio dell'uomo è ben lungi dall'essere planetaria. Sulle miserie di quelle ragazzine noi prosperiamo.

Il lavoro nel Magistero sociale fino al Concilio

La situazione europea dell'800 dette luogo, nelle Chiese cristiane e in specie in quella cattolica, a iniziative pratiche di soccorso in un primo momento, e in seguito a una riflessione dottrinale del tutto nuova sul tema del lavoro.

Da questa riflessione, maturata in diversi paesi europei nella seconda metà del secolo, nasce la **Rerum novarum** e tutto lo sviluppo del pensiero e del magistero sociale riguardava principalmente la cosiddetta questione sociale che poi altro non era che la questione operaia.

In questo periodo, intorno al lavoro si sviluppa una riflessione morale importante, centrata intorno a tre temi. La forza contrattuale dei sindacati li ha oggi sostanzialmente superati, mentre non sembra ancora in grado di superare i problemi morali nuovi, posti dal Concilio e dal magistero susseguente, e a cui accenneremo in seguito. I temi sono:

1. **IL GIUSTO SALARIO.** Deve essere quello pattuito. Ma la logica interna all'economia liberista classica vedeva il salario come la contropartita fisica della forza-lavoro usata dall'operaio: il salario giusto era il minimo necessario per ridare all'operaio la forza di lavorare ancora. Questo livello teorico veniva ottenuto, con buona approssimazione, attraverso il seguente meccanismo: quando il salario supera quel livello, si ha una crescita nel tenore di vita, che porta a procreare di più; ciò vuol dire mettere sul mercato nuova offerta di lavoro (già i bambini erano forza-lavoro a basso prezzo). Aumentando l'offerta di forza-lavoro, cioè con un buon numero di disoccupati, si possono avere operai a salari più bassi; il salario così – seguendo la legge della domanda e dell'offerta – decresce progressivamente fin sotto il limite di sussistenza teorica. Gli operai si ammalano o muoiono, hanno meno prole, e l'offerta di forza lavoro diminuisce: occorre allora aumentare il salario fino a quando esso è abbastanza alto da far ricominciare il ciclo. Così il salario giusto – determinato dal mercato della forza-lavoro – oscilla sempre un po' sopra e un po' sotto il livello di pura sussistenza. Ora si comprende bene il legame della ricerca demografica di Malthus con l'economia liberista e la dinamica del mercato del lavoro; ed è chiaro l'origine del termine proletario, essendo la prole non solo l'unico bene dell'operaio, ma anche l'unico prodotto del sovrappiù di salario rispetto alla pura sopravvivenza. È anche ovvia la convenienza del datore di lavoro odierno a creare o importare disoccupazione: la condizione dei nordafricani in Italia, per fare solo un esempio, senza diritti o tutela sindacale, per i quali un salario misero da lavoro nero è comunque meglio della fame nera nel proprio Paese, è di grande ristoro per i datori di lavoro europei. È infine ovvia la convenienza dei datori di lavoro ad avere una massa operaia disorganizzata o frantumata in piccoli gruppi: la frantumazione indebolisce la forza contrattuale dell'operaio, dato che vi sarà sempre qualcuno o qualche gruppo più povero disposto a lavorare per un salario di miseria.
2. Di fronte a questa per noi allucinante logica del capitalismo del XIX secolo, la rivendicazione di un giusto salario, che tenesse conto delle esigenze dell'operaio e della sua famiglia, che permettesse un qualche modesto risparmio, e che non fosse solo il prodotto del mercato del lavoro, risuonò già nella *Rerum novarum* come qualcosa di rivoluzionario e di sommamente pericoloso al buon ordine sociale. Questa idea di giusto salario che non fosse determinato solo o primariamente dal mercato del lavoro avrebbe dovuto porre gravi problemi morali ai datori di lavoro, ma non li pose; il salario familiare non fu mai accettato, ma in alcuni Paesi si provvide col sistema degli assegni familiari, e più recentemente con adeguate detrazioni fiscali: cosa che nella cattolicissima Italia si è realizzata e

si realizza oggi in misura ridicola. Ma la stessa idea di giusto salario era, in forma implicita e probabilmente inconscia, l'accettazione della dura critica marxiana alla mercificazione del lavoro. Il principio che il lavoro è a servizio dell'uomo, e che il lavoro non può mai essere considerato un puro fattore della produzione è stato costantemente ribadito dal magistero e dall'insegnamento sociale della Chiesa, ed è stato del pari costantemente ignorato o dichiarato impraticabile da cristianissimi operatori economici.

3. **L'ASSOCIAZIONISMO OPERAIO.** Il tema dell'associazionismo operaio, che la *Rerum novarum* accetta come lecito, e che la *Quadragesimo anno* difende, collegandolo al principio di sussidiarietà, era un tema proibito nel XIX secolo; in parte esso era considerato un tema comunista, marxista, rivoluzionario; e in parte esso era un tema a cui ogni padrone – per i motivi sopra visti – era ostile. Ciò che, ancora al tempo in cui uscì la *Rerum novarum*, si poteva in qualche modo accettare era l'associazione mista di lavoratori e datori di lavoro, sul modello delle corporazioni medievali. Dato che la liceità di tali associazioni era considerata già una concessione arrischiata, si può capire come l'enciclica leoniana fu – sotto questo aspetto – una specie di bomba.

Ma la liceità del sindacato non è vista, nell'insegnamento sociale cristiano preconciliare, come alternativa all'associazionismo misto, detto normalmente corporativo. Anzi, quest'ultimo è considerato spesso essenziale, e per un preciso motivo. L'idea di lotta di classe spaventava i cristiani: essa creava la base di una conflittualità sociale permanente, con esiti comunque eversivi. Ciò a cui tutta la tradizione sociale preconciliare mira è la collaborazione fra classi, l'interclassismo tipico del programma democratico-cristiano in Italia dopo la seconda guerra mondiale. Alla base di questa idea interclassista vi è l'assunto che il bene dell'impresa è interesse comune del lavoratore come dell'imprenditore: il che in astratto è vero, ma in realtà dipende da che cosa si intenda per bene dell'impresa, e da chi lo determini in concreto. Questo problema morale sarà visto chiaramente solo col Concilio, e vi accenneremo fra breve.

4. **LE CONDIZIONI UMANE DELL'AMBIENTE LAVORATIVO E IL RIPOSO.**

- La preoccupazione principale, nella prima metà del secolo scorso, è probabilmente quella delle condizioni del lavoro femminile, facile preda delle voglie dei padroni e dei capi-reparto (e il problema rimane ancora oggi): ma non si capì che il problema non poteva risolversi che nel quadro di una reale parità fra i due sessi.
- Un'altra preoccupazione è quella del riposo festivo: non tanto né in primo luogo per assicurare un riposo. Quanto per assicurare la vita religiosa domenicale. Anche questa preoccupazione non poteva avere grandi effetti fino a che non la si fosse inquadrata entro una battaglia contro il lavoro alienato e alienante. Ma questa battaglia era ancora di là da venire nella prima metà del nostro secolo.

L'approfondimento del problema sociale nel Magistero sociale

E tuttavia il vero e più profondo problema morale posto dalle condizioni lavorative della prima e della seconda industrializzazione era un altro, ed era stato chiaramente visto e teorizzato da Marx, anche se le sue teorizzazioni e proposte di soluzione sono certo assai discutibili. Il vero problema morale è la mercificazione del lavoro e la sua funzione alienante; in più, dato che l'alienazione e la mercificazione sono conseguenza delle strutture in cui si svolge la vita economica e politica, sorge il problema morale di combattere tali strutture – certo strutture di peccato, per usare l'espressione di Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo* (n. 36). Occorre esaminare come il pensiero sociale cristiano sia giunto a configurare tale problema all'interno dell'orizzonte di fede che gli è proprio.

Una riflessione propriamente teologica sul lavoro comincia a svilupparsi nella prima metà del XX secolo; si sviluppa entro il tema globale di una teologia delle realtà terrene e di una teologia del sociale²⁶. Cercheremo ora di indicare la riflessione teologica sul lavoro che emerge nella *Gaudium et spes*, e che trova uno specifico sviluppo nell'enciclica *Laborem exercens*.

Nella prima parte di **GS** si ha un intero **capitolo (il III)** dedicato all'attività umana nell'universo: in questo capitolo lavoro e attività umana sono praticamente sinonimi; il termine lavoro viene inteso, con esattezza

teologica e biblica, come l'attività e la fatica con cui l'uomo in genere risponde alla benedizione originaria divina di Gn 1.

Il significato cristiano di tale lavoro, e i relativi richiami biblici, vengono collocati al termine di questo capitolo del documento (GS 37-39). Il tema specifico del lavoro, come attività umana finalizzata direttamente alla produzione di beni e servizi, trova invece il suo luogo nella seconda parte, nel capitolo dedicato alla vita economica: in esso il 67 ha per titolo Lavoro, condizioni di lavoro e tempo libero.

Ciò che occorre mettere in rilievo, e che è invece spesso trascurato, è che questa sezione del tema lavoro non è che l'applicazione del tema generale dell'attività umana al caso particolare di attività a fini direttamente economici. Non ha alcun interesse, per GS, che si tratti di lavoro autonomo o dipendente: esso è sempre attività umana, e di qui trae il suo significato le relative prescrizioni etiche.

Così «Tale lavoro, infatti, sia svolto indipendentemente che subordinatamente da altri, procede immediatamente dalla persona la quale imprime nella natura come il suo sigillo, e la sottomette alla sua volontà» (n. 67). È quindi teologicamente e sistematicamente corretto, e anzi necessario, fondare una riflessione morale sul lavoro partendo dal capitolo sull'attività umana.

Alla precisa domanda: «Qual è il senso e il valore dell'attività umana? Come vanno usate queste realtà? A quale scopo tendono gli sforzi sia individuali che collettivi?» (n.33)» viene data

- una prima risposta, generica ma impegnativa: «Per i credenti una cosa è certa: l'attività umana individuale e collettiva... considerata in se stessa, corrisponde al disegno di Dio. L'uomo infatti... ha ricevuto il comando di sottomettere in sé la terra... e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e... di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra.

Ciò vale anche per gli ordinari lavori quotidiani»: mentre si lavora per il necessario sostentamento, se si cerca al tempo stesso di servire la società, si prolunga l'opera del Creatore, e si dà un contributo personale al progetto di Dio sulla storia (n.34). Una prima cosa è dunque certa: l'attività umana fa parte della risposta libera di fede alla chiamata di Dio per ciascun essere umano, qualunque sia il genere di attività che si svolga.

- Ma una seconda cosa è anche messa subito in chiaro: «l'uomo, quando lavora, non soltanto modifica il cosmo e la società, ma anche perfeziona se stesso... sviluppa le sue facoltà, è portato a uscire da sé e a superarsi. Tale sviluppo... vale più delle ricchezze esteriori che si possono accumulare. L'uomo vale più per quello che è che per quello che ha (n.35)». Si hanno dunque due componenti essenziali del valore dell'attività umana: il servizio alla storia dell'umanità (alla società) e lo sviluppo delle capacità del singolo perché possa rispondere al meglio alla sua vocazione. «Pertanto questa è la norma dell'attività umana: che secondo il disegno di Dio e la sua volontà essa corrisponda al vero bene dell'umanità, e permetta all'uomo singolo o posto entro la società di coltivare e di attuare la sua integrale vocazione (n.35)».

Due sviluppi ulteriori di questa fondamentale posizione potrebbero essere i seguenti.

1. Vi è una crescita di umanità in ogni cooperazione: operare insieme è valore in sé, è offerta reciproca del proprio contributo a un fine comune e da perseguire in comune. Di conseguenza l'organizzazione del lavoro, con qualsiasi tecnologia, dovrebbe rispettare e favorire la forza socializzante del lavoro.
2. Un'altra immediata e inevitabile conseguenza è il dovere di lavorare per le finalità che il Concilio indica, indipendentemente dal bisogno di guadagnare: il benestante nulla facente è moralmente riprovevole

Si può però scavare ancora nel significato cristiano ultimo dell'attività umana, anche intesa nel senso stretto di attività produttiva. Non vi è arricchimento di se stesso, per l'uomo, se non nella carità; né l'inserirsi nella società e nella storia ha altro senso che la ricerca del regno e della giustizia di Dio, la ricerca di quella pace che – come ben sappiamo – è figura ed effetto della pace di Cristo (GS 78) e cammino verso la Gerusalemme celeste. E invece avviene che «sconvolto l'ordine dei valori... gli individui e i gruppi guardano solamente alle cose proprie e non a quelle degli altri, e così il mondo cessa di essere il campo di una genuina fraternità». L'impegno perché ciò non accada deve essere inteso come «lotta contro le potenze delle tenebre», contro il male assoluto; lotta in cui il cristiano è inevitabilmente inserito (se ha fede) e che

non conoscerà sosta fino alla parusia (GS 37).

Quanto abbiamo visto circa il modo odierno di concepire l'attività economica, e specialmente quella dipendente, ci fa comprendere dove è la radice odierna di ogni riflessione morale sul lavoro: vi è oggi una frattura totale fra attività umana in senso proprio e lavoro. Il lavoro mercificato, alienato e alienante, mirato esclusivamente alla ricerca di profitto, è il rovescio esatto di ciò che dovrebbe essere l'attività umana. L'uomo viene sempre più disumanizzato proprio in un momento essenziale per la sua crescita di fronte a Dio e per il suo servizio al prossimo.

Si ha una frattura fra attività umana e lavoro, frattura presente anche a livello di vocabolario ecclesiastico: parlando di "pastorale del mondo del lavoro" non si intende certo una pastorale per l'imprenditore o per il professore o l'artista. Tacitamente, e forse inconsciamente, anche nella Chiesa abbiamo accettato come pacifica, o almeno inevitabile, questa frattura. Sarebbe più corretto parlare di una "pastorale del lavoro alienato e alienante". Oggi il lavoro dipendente è molto più alienato e alienante di quanto K. Marx poteva pensare nel XIX secolo. Facciamo solo un breve cenno esplicativo di questa affermazione, che ci richiama al doppio livello di alienazione enunciato da Marx e ripreso nella sostanza da Giovanni Paolo II nella *Redemptor hominis* (n. 15).

Lavoro alienato indica il fatto che il frutto del lavoro viene tolto al lavoratore: ai suoi tempi, K. Marx spiegava il fenomeno con la tesi del plusvalore. Oggi ciò è ancora vero, ma è solo una piccola parte della verità. Vi è certo oggi una remunerazione del lavoro che va al di là della pura sussistenza e riproduzione della forza-lavoro: ma ciò vale solo per i Paesi ad alta industrializzazione. In America latina e nei paesi emergenti dell'oriente la retribuzione non va al di là della sopravvivenza: là il lavoro è alienato proprio nel senso marxiano.

Ma restando nell'Occidente, oggi il lavoratore non sa né per chi lavora, né spesso a che cosa lavora:

- Non sa per chi lavora, perché il controllo finanziario delle imprese è in mani bene lontane da quelle dell'imprenditore: le combinazioni e fusioni fra imprese e fra finanziarie, e le finalità produttive che nascono da tali combinazioni, sono in genere misteriose e mutano velocemente. Un tempo il lavoratore aveva di fronte a sé la figura del padrone; oggi ha di fronte sé il vuoto. Il lavoratore alla ruspa che demolisce la casa o il campo di uno sfrattato non sa se l'operazione è giusta o ingiusta: sa solo che è pagato per questo. Il misero è il lavoratore cacciato dalla terra, ma l'alienato è il lavoratore che lo deve cacciare.
- Non sa a che cosa lavora, quale bene economico stia realmente producendo, né è in genere interessato a saperlo. Il lavoratore cioè in alcuni casi non è assolutamente coinvolto nel processo produttivo; e nella maggior parte dei casi non è soggettivamente interessato ad esso. Nel processo produttivo il lavoratore non mette nulla di sé come intenzionalità, non riconosce nulla che lo arricchisca spiritualmente o che possa comunque avere un significato nel quadro della propria esistenza. Così il lavoratore è doppiamente alienato: è alienato del frutto della fatica, ed è alienato del significato e della finalità della fatica e delle capacità umane in esso spese. È in questo secondo senso che abbiamo parlato di lavoro alienato e alienante: esso spoglia il lavoratore di qualcosa che nasce da lui, e lo spoglia anche di se stesso, del suo esser persona che nell'agire realizza se stessa. Il lavoratore non sa a che cosa lavora: un caso tipico è la produzione per componenti, sia nel campo dei beni che dei servizi. Spesso un'impresa produce parte (componenti) di un prodotto, che possono servire a comporre prodotti molto diversi: dagli elettrodomestici agli armamenti. Questo è particolarmente vero nel campo delle telecomunicazioni e di tutta l'elettronica. Ma molti esempi si potrebbero fare in altri campi, e anche – ripetiamo – nel campo dei servizi.
- Non è neppure interessato a sapere che cosa stia facendo: l'unica cosa che interessa è il guadagno, e questo interessa perché permette attività libere e gradevoli nel tempo libero. Oggi, nei Paesi ad alta industrializzazione, si lavora per il tempo libero: ma occorre ricordare che la gestione del tempo libero è ormai in larga misura determinata dai messaggi e dai modelli che la stessa produzione di beni e servizi impone. Occorre ricordare anche che il tempo libero è dedicato di norma alla propria gratificazione, non al bene della comunità.

Una breve annotazione sulla *banalizzazione del lavoro*. È, questa, una osservazione emersa recentemente: un lavoro vale l'altro quando a parità di fatica si abbia parità di guadagno. Al tempo stesso, è difficile che uno mantenga o scelga un lavoro umanizzante e poco pagato, quando può avere maggior remunerazione con un lavoro alienante. La banalizzazione sta oggi acquistando un nuovo e più forte significato: il rapido sviluppo dell'informatica, nelle sue molteplici applicazioni, riconduce molti lavori diversi a un unico tipo di operazione, e cioè all'interazione fra operatore e video tramite una tastiera. Cambiano solo regole di interrogazione e di risposta reciproca fra operatore e video, ma in realtà un operaio che controlla una impianto meccanico robotizzato, un o un impiegato allo sportello di una banca fanno lo stesso lavoro.

Un ultimo aspetto morale del lavoro è il problema dell'*occupazione*. Se la quasi totalità dei lavoratori devono operare in condizioni di dipendenza, il fatto che possano avere un posto di lavoro dipende da scelte aziendali, e queste scelte non mirano mai a offrire posti di lavoro, ma piuttosto a creare quel preciso numero di lavoro che massimizzi il profitto. Grandi aziende, o meglio grandi centrali di potere economico, hanno tutto l'interesse a creare disoccupazione: ben sappiamo che ampie aree di disoccupazione creano condizioni di lavoro più remunerative. Ciò non solo perché consentono salari più bassi; il lavoratore malato andrà a lavorare anche con la febbre; il lavoratore impegnato politicamente e sindacalmente si imporrà un'autocensura, per non offrire alla direzione un qualsiasi pretesto di licenziamento.

E la disoccupazione è una tragedia morale, non solo e neppure principalmente perché crea miseria, ma perché impedisce a esseri umani la possibilità di costruire se stessi e di servire la comunità. È nota la condizione di umiliazione e di depressione, fino al suicidio, del disoccupato; egli è un uomo a cui viene negato un diritto fondamentale, e perciò è lesa la dignità umana. E le strutture produttive attuali, a raggio planetario, sono tali che la quantità, la qualità e l'ubicazione dei posti di lavoro vengono decise quasi esclusivamente in base alla convenienza economica (la massimizzazione del profitto) delle imprese o dei gruppi finanziari.

L'enciclica Laborem exercens si esprime al riguardo molto energicamente: «*La realizzazione dei diritti dell'uomo del lavoro non può essere condannata a costituire solamente un derivato di sistemi economici i quali... siano guidati soprattutto dal criterio del massimo profitto (LE n. 17)*». Questa è la tragica realtà odierna del lavoro dipendente; ed appare tanto più tragica quando la si consideri su scala planetaria, e non solo all'interno dell'Occidente industrializzato.

Vi sono rimedi possibili? Oppure si tratta di una situazione inevitabile e irreversibile? La visione di fede ci impedisce di arrenderci di fronte a una realtà strutturale che contraddice radicalmente, ed impedisce il cammino verso un lavoro che mantenga le caratteristiche essenziali di "attività umana". Impedisce inoltre di arrenderci di fronte a una situazione in cui vi sono:

- ampi bisogni umani veri, materiali e spirituali, non soddisfatti;
- ampia disponibilità di lavoro umano sterilizzato nella disoccupazione;
- amplissima disponibilità di capitali, i cui profitti vengono oggi usati esclusivamente per conseguire ulteriori profitti;
- enormi risorse agricole, di materie prime, di ingegno umano che restano inutilizzate o utilizzate per scopi che non sono alimentari (bio-combustibili).

Giova qui citare le dure parole di *Giovanni Paolo II*: «*Gettando lo sguardo sull'intera famiglia umana, sparsa su tutta la terra, non si può non rimanere colpiti da un fatto sconcertante di proporzioni immense; e cioè che mentre da una parte cospicue risorse della natura rimangono inutilizzate, dall'altra esistono schiere di disoccupati o di sottoccupati e sterminate moltitudini di affamati: un fatto che... sta ad attestare che, sia all'interno delle singole comunità politiche, sia nei rapporti fra esse su piano continentale e mondiale – per quanto concerne l'organizzazione del lavoro e dell'occupazione – vi è qualcosa che non funziona, e proprio nei punti più critici e di maggiore rilevanza sociale (LA n. 18)*»

L'impegno contro questa progressiva disumanizzazione dell'uomo proprio là dove esso dovrebbe e potrebbe arricchirsi di umanità, è così una parte essenziale dell'impegno ad essere operatori di pace. Le condizioni attuali del lavoro sono condizioni chiaramente oppressive. Un'oppressione brutale e da prima nel Sud e oggi ad Est, più subdola ma più profonda nel Nord. Tale complessa oppressione va combattuta su due fronti: sul fronte della comprensione che l'uomo ha di se stesso e della propria identità, cioè sul fronte della proposta di vita buona e sensata; e sul fronte delle strutture veramente di peccato che generano e accrescono questa

oppressione, e qui la battaglia non può essere che politica, e con una visione politica planetaria.

Un cristiano, come ogni uomo di buona volontà, non può arrendersi di fronte a una pretesa “modernità” o inevitabilità dell’oggi della storia. Accenniamo appena a due grandi direzioni di ricerca e di trasformazione che si impongono oggi su un piano morale, e sono indicate esplicitamente sia da GS che da LE.

1. Una prima direzione è indicata da GS: il lavoratore, dipendente o autonomo, è sempre un essere umano, e quindi fondamentale soggetto di scelte sulla propria esistenza, non oggetto di scelte altrui, in specie quando queste scelte riguardano l’attività con cui l’uomo si realizza e risponde alla chiamata divina.

E perciò è diritto naturale dell’uomo quello di partecipare attivamente alla gestione dell’impresa, e in specie alle scelte fondamentali: che cosa produrre, come produrre, quanto produrre, per chi produrre. Ciò è dichiarato seccamente dal n. 68 di GS.

Con ciò vengono superate di slancio le posizioni precedenti del magistero sociale e dei movimenti operai cattolici, che raccomandavano una qualche partecipazione, ma non ne affermavano il diritto, dato che tale diritto avrebbe violato il diritto della proprietà (dell’impresa) di disporre autonomamente dei suoi beni. Si cercava di aggirare l’ostacolo con l’azionariato operario (del tutto simbolico) o con la partecipazione agli utili (del tutto inadatta a risolvere il problema).

La dichiarazione perentoria di GS 68 è convenientemente indebolita nella traduzione italiana che traduce curatio con «vita», termine generico che può riferirsi alla mensa aziendale o all’assegnazione delle ferie; ma come il testo conciliare indica nella nota 145, il termine curatio è desunto dall’originale latino della Quadragesimo anno, in cui il significato è indubbiamente quello di gestione³⁰. Nella stessa nota si dice esplicitamente che vi è stata un’evoluzione della questione, anche rispetto ai citati testi di Pio XII. Si tratta perciò di un punto fermo e nuovo verso cui l’annuncio morale e la ricerca tecnica devono indirizzarsi. Ed è questo forse il tema centrale di tutta la Laborem exercens: il diritto del lavoratore a restare anche al suo modesto banco di lavoro dipendente.

2. La seconda direzione, che è indicata espressamente nella Laborem exercens, è l’internazionalizzazione del problema del lavoro. Il calo demografico dei paesi del Nord e la necessaria ed utile immigrazione dal Sud-Est al Nord, con il conseguente vergognoso sfruttamento in qualità di lavoro e in termini salariali: lo sviluppo di alcuni paesi dell’Est e le condizioni disumane imposte ai lavoratori – con l’uso di polizia di stato e di polizie private dei padroni; e infine le condizioni di disoccupazione e di miseria create nelle megalopoli del Sud: tutto ciò è ormai sotto gli occhi di tutti, e non correggibile se non con autorità politiche ed enti finanziari e sindacali a livello internazionale. L’enciclica di Giovanni Paolo II espone chiaramente l’urgenza di una internazionalizzazione dei problemi del lavoro ai nn. 17-18 e 23.