

IL MESSAGGIO DELLA “CARITAS IN VERITATE” DI PAPA RATZINGER

Stefano Zamagni

Quale è, in buona sostanza, il grande contributo di pensiero di Benedetto XVI al consolidamento e alla dilatazione della portata d’azione della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC)? Mi riferisco qui, in *primis*, alla *Caritas in Veritate* (CV, 2009) e *in secundis*, all’enciclica in un certo senso preparatoria, *Deus Caritas Est* (2005), oltre che ai non pochi discorsi pronunciati da questo papa nel corso del suo breve pontificato. Lo spazio che ho a disposizione non mi consente che poche sottolineature, peraltro di straordinaria rilevanza, sia dottrinale sia pratica. Prima, però, una annotazione di carattere generale. Una novità rilevante dell’opera di papa Ratzinger è di natura metodologica, quella di suggerire un metodo per leggere le *res novae* di questo nostro tempo, connotato come è da due eventi di portata epocale: la globalizzazione dell’economia e della finanza e la quarta rivoluzione industriale. Alla luce dei quattro pilastri – da sempre gli stessi – della DSC, la CV legge la realtà odierna offrendoci una interpretazione affatto originale: la Chiesa non può limitarsi – pur dovendolo fare – a denunciare i guasti di un certo modello di ordine asociale e ad offrire suggerimenti pratici per lenirne gli effetti, talvolta devastanti. Essa deve altresì spingersi fino a svelare le cause dei tanti paradossi che ci è dato di constatare e a indicare quali alternative, tra quelle realisticamente possibili, sono maggiormente in linea con l’anima del messaggio cristiano. Il Cristianesimo, infatti, è una religione incarnata nella storia, non una religione “incartata”, fissata cioè sulla “carta” una volta per tutte. Il grande valore aggiunto della CV è quello di portare a compimento quelle linee di pensiero già presenti nella *Populorum Progressio* di Paolo VI e nella *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo VI e ciò alla luce della *res novae* cui sopra ho fatto riferimento. Si può allora ben dire che la CV è la prima enciclica sociale della post-modernità, così come la *Rerum Novarum* (1891) di Leone XIII è stato il primo documento magistrale, sempre in ambito sociale, della modernità.

Un primo punto degno di attenzione è l’ampliamento della nozione tradizionale di giustizia, la quale non può essere ristretta al giudizio sul momento distributivo della ricchezza, ma deve spingersi fino al momento della sua produzione. Non basta, cioè,

reclamare la “giusta mercede all’operaio” come ci aveva raccomandato la *Rerum Novarum* (1891). Occorre anche chiedersi se il processo produttivo si svolge o meno nel rispetto della dignità del lavoro umano; se accoglie o meno i diritti umani fondamentali; se è compatibile o meno con la norma morale. Già nella *Gaudium et Spes*, al n. 67, si era letto: “Occorre dunque adattare tutto il processo produttivo alle esigenze della persona e alle sue forme di vita” e non viceversa. Il lavoro non è un mero fattore della produzione che, in quanto tale, deve adattarsi, anzi adeguarsi alle esigenze del processo produttivo per accrescerne l’efficienza. Al contrario, è il processo produttivo che deve essere organizzato in modo tale da consentire alle persone la loro fioritura umana e rendere possibile l’armonizzazione dei tempi di vita familiare e di lavoro.

Papa Benedetto ci dice che un tale progetto è oggi, nella stagione della società post-industriale, fattibile, purché lo si voglia. Ecco perché la CV invita con insistenza a trovare i modi di applicare nella pratica la fraternità come principio regolatore dell’ordine economico. Laddove altre encicliche parlano di solidarietà, la CV parla piuttosto di fraternità, dato che una società fraterna è anche solidale, mentre il viceversa non è vero, come tante esperienze ci confermano. L’appello è dunque quello di porre rimedio all’errore della cultura contemporanea, che ha fatto credere che una società democratica potesse progredire tenendo tra loro disgiunti il codice dell’efficienza – che basterebbe da solo a regolare i rapporti tra gli uomini entro la sfera dell’economico – e il codice della solidarietà – che regolerebbe i rapporti intersoggettivi entro la sfera del sociale. E’ questa dicotomizzazione ad avere impoverito, senza alcuna ragione oggettiva, le nostre società.

La parola chiave che oggi meglio di ogni altra esprime l’esigenza di superare tale dicotomia è quella di fraternità, parola già presente nella bandiera della Rivoluzione Francese, ma che l’ordine post-rivoluzionario ha poi abbandonato - per le note ragioni - fino alla sua cancellazione dal lessico politico-economico. E’ stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che esso ha conservato nel corso del tempo. Che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e l’esaltazione del principio di solidarietà. Infatti mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli eguali di esser diversi. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l’800 e soprattutto il ‘900, sono state

caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, a aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica , ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile del grande trade-off tra efficienza ed equità.

Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il “dare per avere” oppure il “dare per dovere”. Ecco perché ci dice Benedetto XVI , né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate. Da ciò consegue l'invito a cercare una via d'uscita pervia dalla soffocante alternativa che vede, su un fronte, la tesi neoliberista secondo cui i mercati funzionano quasi sempre bene – e dunque non vi sarebbe bisogno di invocare speciali interventi regolativi – e sull'altro fronte la tesi neostatalista secondo cui i mercati quasi sempre falliscono – e pertanto non resterebbe che affidarsi alla mano visibile dello Stato. Invece, proprio perché i mercati – di cui non si può fare a meno - spesso non funzionano bene, è urgente intervenire sulle cause dei tanti malfunzionamenti, soprattutto in ambito finanziario, piuttosto che limitarsi a correggerne gli effetti. E' questa la via che è favorita da chi si colloca nell'alveo dell'economia civile di mercato – un alveo nel quale papa Ratzinger pare muoversi, in sintonia con l'insegnamento dei suoi ultimi due predecessori.

Il mercato, in verità, non è solo un meccanismo efficiente di regolazione degli scambi. E'soprattutto un ethos che induce cambiamenti profondi delle relazioni umane e del carattere degli uomini che vivono in società. Di qui l'insistenza del papa sul principio di fraternità che deve trovare un posto adeguato *dentro* l'agire di mercato e non fuori, come vorrebbero i corifei del “capitalismo compassionevole”. Si osservi che Benedetto non si scaglia affatto contro la ricchezza di per sé né si dichiara a favore del pauperismo. Peraltro, ciò sarebbe incompatibile con l'idea cristiana di creazione e con quanto papa Giovanni XXII nel 1318, nella bolla *Gloriosam Ecclesiam*, già aveva

chiaramente precisato al riguardo. Il suo giudizio severo riguarda piuttosto i *modi* in cui la ricchezza viene generata e i *criteri* con cui essa viene distribuita tra i membri del consorzio umano – modi e criteri che un cristiano non può non sottoporre al giudizio morale.

Di un secondo punto desidero dire. Nella CV, i termini impresa e imprenditore sono quelli che ricorrono più frequentemente. Nulla di simile si riscontra nelle encicliche precedenti, dove il termine impresa viene evocato solo di sfuggita. Perché? Benedetto XVI dimostra di aver afferrato il proprium dell'attività imprenditoriale, che è quello non di mirare alla massimizzazione del profitto, ma del valore condiviso – come oggi lo si chiama. Il profitto è la misura, non il fine di fare impresa. Ecco perché nella CV si rifiuta l'identificazione dell'imprenditore con la figura del capitalista e quindi si riconosce che, accanto alla forma capitalistica di impresa, debbano poter trovare posto, nel mercato, altre forme di impresa, da quella cooperativa a quella sociale, a quella di comunione, a quella non profit. (E' la prima volta che in un documento magisteriale di DSC queste tipologie di impresa ricevono un riconoscimento ufficiale).

E' a partire da quanto detto al punto precedente che il papa si spinge, con un'audacia fuori dal comune, fino ad affermare che il principio del dono come gratuità – non tanto il dono come regalo – deve entrare nell'ordinaria attività economica. Questa è la "bestemmia" che i poteri forti del mercato, soprattutto finanziario, non gli hanno perdonato. Cosa ha mai a che fare la dimensione dell'economico con il dono? Non è forse vero che l'agire economico è retto dalle "ferree" leggi del mercato? Non è per caso più che sufficiente che l'impresa pratichi la filantropia, il welfare aziendale per dirsi socialmente responsabile? Il papa, raffinato teologo, nel rispondere con un deciso no ad interrogativi del genere, viene a ribadire che la logica della gratuità non può essere ridotta ad una dimensione puramente etica, perché la gratuità non è una virtù. La giustizia è una virtù etica e non si dirà mai abbastanza della sua importanza; la gratuità riguarda piuttosto la dimensione sovra-etica dell'agire umano, perché la sua logica è la sovrabbondanza – mentre quella della giustizia è la logica dell'equivalenza.

E' in ciò il novum dell'economia civile di mercato, un modello questo diverso sia dall'economia sociale di mercato sia dall'economia liberista di mercato. Prendendo posizione a favore della concezione civile del mercato, secondo la quale il legame sociale non può venire ridotto al solo "cash nexus", la CV suggerisce che si può vivere

l’esperienza della socievolezza umana all’interno di una normale vita economica e non già al di fuori di essa, come esige il modello dicotomico di cui ho detto poco sopra. La sfida allora è quella di vedere l’economico né in endemico e ontologico conflitto con la vita buona, perché giudicato come luogo dello sfruttamento e dell’alienazione, né pensarla come il luogo in cui possono trovare soluzione tutti i problemi degli uomini che vivono in società, come ritengono coloro che si riconoscono nelle posizioni dell’individualismo libertario. Blaise Pascal, celebre filosofo francese ha scritto che tre sono gli ordini delle cose: l’ordine dei corpi cui corrisponde lo spirito di geometria (*l’esprit de geometrie*); l’ordine dei cuori cui corrisponde lo spirito di finezza (*l’esprit de finesse*); l’ordine della carità cui corrisponde lo spirito di profezia. La CV ci fa comprendere che la pochezza di voci profetiche presenti nelle nostre società di oggi dipende proprio dall’affievolimento dell’ordine della carità.

Passo ora ad un terzo tema di grande attualità presente nella CV. Esso riguarda il sottotitolo: “Per lo sviluppo umano integrale”. La parola chiave è qui “integrale”. Lo sviluppo umano accoglie tre dimensioni: la crescita (misurata oggi dal PIL); la dimensione socio-relazionale; la dimensione spirituale. Ebbene, lo sviluppo umano è integrale quando le tre dimensioni sono prese in modo congiunto, cioè in forma moltiplicativa e non additiva, come invece si ritiene comunemente. Ciò significa che non è lecito, allo scopo di aumentare la crescita, sacrificare una o entrambe le altre dimensioni. Ad esempio, non sono legittimi leggi o decreti che, nel tentativo di corto respiro di aumentare il PIL, annullino la festa, il cui senso è radicalmente diverso da quello del riposo. Ovvero, non è lecito varare provvedimenti che, per aumentare le entrate fiscali, sanciscano, di fatto, la legalizzazione delle ludopatie. O ancora, intervenire sul mercato del lavoro con misure che, al fine lodevolissimo di migliorare la partecipazione della donna all’attività lavorativa, mettano a repentaglio la tenuta del progetto educativo della famiglia. E così via.

Ora, a prescindere dal fatto che – come si dimostra – provvedimenti del genere conseguono effetti desiderati solo nel breve termine, la questione centrale che va sottolineata è quella della libertà. Sviluppo, letteralmente, significa assenza di “viluppi”, di impedimenti di varia natura. Battersi per lo sviluppo vuol dire allora battersi per l’allargamento dello spazio di libertà delle persone: libertà intesa, però, non solo in senso negativo come assenza di impedimenti, e neppure solo in senso positivo come possibilità di scelta. Bisogna aggiungervi la libertà “per”, cioè la libertà di perseguire la propria vocazione. È questa prospettiva di discorso che, nelle condizioni

storiche attuali, mentre permette di superare sterili diatribe a livello culturale e dannose contrapposizioni a livello politico, permetterebbe di trovare il consenso necessario per nuove progettualità. E' all'interno di questo contesto di discorso che si pone la questione del lavoro. I limiti dell'attuale cultura del lavoro sono ormai divenuti evidenti ai più, anche se non c'è convergenza di vedute sulla via da percorrere per giungere al loro superamento. La via che la CV favorisce inizia dalla presa d'atto che il lavoro, prima ancora che un diritto, è un bisogno insopprimibile della persona. E' il bisogno che l'uomo avverte di trasformare la realtà di cui è parte e, così agendo, di edificare se stesso. Riconoscere che quello del lavoro è un bisogno fondamentale è un'affermazione assai più forte che dire che esso è un diritto. E ciò per la semplice ragione che, come la storia insegnà, i diritti possono essere sospesi o addirittura negati; i bisogni, se fondamentali, no. E' noto, infatti, che non sempre i bisogni possono essere espressi direttamente in forma di diritti politici o sociali. Bisogni come fraternità, amore, dignità, senso di appartenenza, non possono essere rivendicati come diritti. Piuttosto, essi sono espressi come pre-requisiti di ogni ordine sociale.

Per cogliere il significato del lavoro come bisogno umano fondamentale ci si può riferire alla riflessione classica, da Aristotele a Tommaso d'Aquino, sull'agire umano. Due le forme di attività umana che tale pensiero distingue: l'azione transitiva e l'azione immanente. Mentre la prima connota un agire che produce qualcosa al di fuori di chi agisce, la seconda fa riferimento ad un agire che ha il suo termine ultimo nel soggetto stesso che agisce. In altro modo, il primo cambia la realtà in cui l'agente vive; il secondo cambia l'agente stesso. Ora, poiché nell'uomo non esiste un'attività talmente transitiva da non essere anche sempre immanente, ne deriva che la persona ha la priorità nei confronti del suo agire e quindi del suo lavoro. Duplice la conseguenza che discende dall'accoglimento del principio-persona. (Cfr. C. Caffarra, "Il lavoro come opera", Bologna, 2005).

La prima conseguenza è bene resa dall'affermazione degli Scolastici "operari sequitur esse": è la persona a decidere circa il suo operare; quanto a dire che l'autogenerazione è frutto dell'auto-determinazione della persona. Ha scritto, al riguardo, K. Woityla: "Il termine autodeterminazione significa che l'uomo, in quanto soggetto della sua azione, non solo la determina come agente (come causa efficiente), ma che attraverso questo atto egli determina contemporaneamente anche se stesso". (*Metafisica della persona*, Bompiani, Milano, 2004, p.1440). Quando l'agire non è più sperimentato da chi lo compie come propria auto-determinazione e quindi propria auto-realizzazione, esso cessa di essere umano. Quando il lavoro non è più espressivo della

persona, perché non comprende più il senso di ciò che sta facendo, il lavoro diventa schiavitù. L'agire diventa sempre più transitivo e la persona può essere sostituita con una macchina quando ciò risultasse più vantaggioso. Ma in ogni opera umana non si può separare ciò che essa significa e ciò che essa produce.

La seconda conseguenza cui sopra accennavo chiama in causa la nozione di giustizia del lavoro. Il lavoro giusto non è solamente quello che assicura una remunerazione equa a chi lo ha svolto, ma anche quello che corrisponde al bisogno di autorealizzazione della persona che agisce e perciò che è in grado di dare pieno sviluppo alle sue capacità. In quanto attività basicamente trasformativa, il lavoro interviene sia sulla persona sia sulla società; cioè sia sul soggetto sia sul suo oggetto. Questi due esiti, che scaturiscono in modo congiunto dall'attività lavorativa, definiscono la cifra morale del lavoro. Proprio perché il lavoro è trasformativo della persona, il processo attraverso il quale vengono prodotti beni e servizi acquista valenza morale, non è qualcosa di assiologicamente neutrale. In altri termini, il luogo di lavoro non è semplicemente il luogo in cui certi input vengono trasformati, secondo certe regole, in output; ma è anche il luogo in cui si forma (o si trasforma) il carattere del lavoratore.

Quel che precede ci consente ora di afferrare la portata della grande sfida che è di fronte a noi: come realizzare le condizioni per una autentica libertà *del* lavoro, intesa come possibilità concreta che il lavoratore ha di realizzare non solo la dimensione acquisitiva del lavoro – la dimensione che consente di entrare in possesso del potere d'acquisto con cui soddisfare i bisogni materiali – ma anche la sua dimensione espressiva. Dove risiede la difficoltà di una tale sfida? Nella circostanza che le nostre democrazie liberali mentre sono riuscite a realizzare (tanto o poco) le condizioni per la libertà *nel* lavoro – grazie alle lunghe lotte del movimento operaio e sindacale – paiono impotenti quando devono muovere passi verso la libertà *del* lavoro. La ragione è presto detta. Si tratta della tensione fondamentale tra la libertà dell'individuo di definire la propria concezione della vita buona e l'impossibilità per le democrazie liberali di dichiararsi neutrali tra modi di vita che contribuiscono a produrre e quelli che non vi contribuiscono. In altri termini, una democrazia liberale non può accettare che qualcuno, per vedere affermata la propria visione del mondo, possa vivere sul lavoro di altri. La tensione origina dalla circostanza che non tutti i tipi di lavoro sono accessibili a tutti e pertanto non c'è modo di garantire la congruità tra un lavoro che genera valore sociale e un lavoro che interpreti la concezione di vita buona delle persone.

Come osserva G. Mori ("Diritto alla libertà del lavoro", *Iride*, 36, 2002), la riforma protestante per prima ha sollevato la questione della libertà del lavoro. Nella teologia luterana, la cacciata dall'Eden non coincide tanto con la condanna dell'uomo alla fatica e alla pena del lavoro, quanto piuttosto con la perdita della libertà del lavoro. Prima della caduta, infatti, Adamo ed Eva lavoravano bensì, ma le loro attività erano svolte in assoluta libertà, con l'unico scopo di piacere a Dio. Che le condizioni storiche attuali siano ancora alquanto lontane dal poter consentire di rendere fruibile il diritto alla libertà del lavoro è cosa a tutti nota. Tuttavia ciò non può dispensarci dalla ricerca di strategie credibili di avvicinamento a quell'obiettivo. Secondo R. Muirhead (*Just work*", Harvard University Press, 2004), la proposta di A. MacIntyre di concettualizzare il lavoro come opera è quella che appare come la più realisticamente praticabile.

Un'attività lavorativa si qualifica come opera quando riesce a far emergere la motivazione intrinseca della persona che la compie. Estrinseca è la motivazione che induce ad agire per il risultato finale che l'agente ne trae (ad esempio, per la remunerazione ottenuta). Intrinseca, invece, è la motivazione che spinge all'azione per la soddisfazione diretta che essa arreca al soggetto quando questi percepisce che essa è orientata al bene. E' noto che la qualità che un individuo può esprimere nel suo lavoro è di due tipi: codificata, l'una, tacita, l'altra. La prima è la qualità che può essere accertata, sulla base di protocolli e codici previamente fissati, anche da una parte terza che può sanzionare, se del caso, comportamenti devianti o opportunistici. Tacita, invece, è la qualità di una prestazione lavorativa che non è verificabile da parti terze. Ora, mentre per ottenere un'elevata qualità codificata si può intervenire con adeguati schemi di incentivo (monetari o non), per conseguire livelli elevati di qualità tacita non c'è altra via che quella di far leva sulla motivazione intrinseca del lavoratore. (Si osservi che in non pochi contesti produttivi la qualità tacita è, oggi, assai più rilevante di quella codificata, perché è dalla prima che deriva la capacità di innovare).

Si pone la domanda: cosa è necessario fare per rendere praticabile la strategia del lavoro come opera? Che si abbia il coraggio, oltre che l'intelligenza, di andare oltre il modello ford-taylorista di organizzazione del lavoro introdotto all'epoca della seconda rivoluzione industriale. E' questo un modello centrato sul postulato della rigida divisione e specializzazione fra chi dirige e chi esegue; tra chi è autorizzato a pensare e chi è addetto a mansioni routinarie e alienanti. Non si fa fatica a comprendere come restando all'interno della gestione scientifica del lavoro tipica del taylorismo – o

anche del neo-taylorismo – mai potrà realizzarsi la libertà del lavoro. Quest’ultima, infatti, non è compatibile con nessuno dei due principali schemi organizzativi per gestire il processo lavorativo. Né con quello del mercato interno che idealizza l’organizzazione d’impresa come se fosse un microcosmo basato sulla logica meritocratica; né con quello della gerarchia, come è appunto lo schema tayloristico, oggi ancora largamente applicato.

La forma organizzativa verso cui tendere è piuttosto quella della comunità: l’impresa come comunità, né dunque come merce, né come gerarchia e nella quale le *non-cognitive skills* ricevono adeguata considerazione. H. Mintzberg (“Rebuilding Companies as Communities”, *Harvard Business Review*, Agosto, 2009) ha bene chiarito, che i principi fondativi del modello della comunità sono il dialogo, la trasparenza, la condivisione. Sono questi gli stessi principi che definiscono compiutamente il lavoro come opera. In quanto centrato sulla persona – e non sull’individuo – il modello della comunità consente la piena valorizzazione della creatività di chi lavora, esaltandone il potenziale umano. Non si tratta di qualcosa di utopico, perché ormai parecchie, anche se ancora in posizione minoritaria, sono le organizzazioni di impresa che vanno adottando un tale modello conseguendo risultati di eccellenza. E’ agevole darsene conto. Nella società della conoscenza, le tecniche diventano obsolete sempre più in fretta, trascinando nell’area dell’obsolescenza anche le abilità umane troppo rigidamente circoscritte all’ambito di pertinenza di queste tecniche. Ecco perché l’impresa ha sempre maggiore bisogno di creatività, ma è evidente che ciò è possibile se il senso del lavoro viene spostato sempre di più verso comportamenti non istintivi e non abituali. Vale a dire se l’impresa non limita le relazioni tra gli individui che in essa agiscono a stili di pensiero e di azione basati su routines e su comportamenti meccanizzabili.

Prima di chiudere, di un’altra grossa questione mi preme dire. Essa concerne la relazione tra la pace e lo sviluppo integralmente umano quale viene trattata nell’ultima parte della *CV*. E’ questo un tema che la *Populorum progressio* di Paolo VI ha reso popolare con la celebre frase: “lo sviluppo è il nuovo nome della pace”. Ebbene, in piena linea con tale posizione, Benedetto XVI sistematizza un pensiero che sintetizzo nei termini seguenti: a) la pace è possibile, perché la guerra è un evento e non già uno stato di cose. La guerra e’ dunque una emergenza transitoria, per quanto lunga essa possa essere, non una condizione permanente della società umana; b) la pace, però, va costruita, perché non è qualcosa di spontaneo, dato che essa è frutto di opere tese a

creare istituzioni di pace; c) nell'attuale fase storica, le istituzioni di pace più urgenti sono quelle che hanno a che vedere con la problematica dello sviluppo umano.

Quali sono le istituzioni di pace che oggi meritano priorità assoluta? Per abbozzare una risposta, conviene fissare l'attenzione su alcuni fatti stilizzati che connotano la nostra epoca. Il primo concerne lo scandalo della fame. E' noto che la fame non è una tragica novità di questi tempi; ma ciò che la rende oggi scandalosa, e dunque intollerabile, è il fatto che essa non è la conseguenza di una "production failure" a livello globale, di una incapacità cioè del sistema produttivo di assicurare cibo per tutti. Non è pertanto la scarsità delle risorse, a livello globale, a causare fame e deprivazioni varie. E' piuttosto una "institutional failure", la mancanza cioè di adeguate istituzioni, economiche e giuridiche, il principale fattore responsabile di ciò. Si considerino i seguenti eventi. Lo straordinario aumento dell'interdipendenza economica, che ha avuto luogo nel corso dell'ultimo quarto di secolo, comporta che ampi segmenti di popolazione possano essere negativamente influenzati, nelle loro condizioni di vita, da eventi che accadono in luoghi anche parecchio distanti e rispetto ai quali non hanno alcun potere di intervento. Accade così che alle ben note "carestie da depressione" si aggiungano oggi le "carestie da boom", come A. Sen ha ampiamente documentato. Non solo, ma l'espansione dell'area del mercato – un fenomeno questo in sé positivo – significa che la capacità di un gruppo sociale di accedere al cibo dipende, in modo essenziale, dalle decisioni di altri gruppi sociali. Per esempio, il prezzo di un bene primario (caffè, cacao, ecc.), che costituisce la principale fonte di reddito per una certa comunità, può dipendere da quello che accade al prezzo di altri prodotti e ciò indipendentemente da un mutamento nelle condizioni di produzione del primo bene.

Un secondo fatto stilizzato fa riferimento alla mutata natura del commercio e della competizione tra paesi ricchi e poveri. Nel corso degli ultimi vent'anni, il tasso di crescita dei paesi più poveri è stato più alto di quello dei paesi ricchi: il 4% circa contro l'1,7% circa all'anno sul periodo 1980-2000. Si tratta di un fatto assolutamente nuovo, dal momento che mai in passato era accaduto che i paesi poveri crescessero più rapidamente di quelli ricchi. Questo vale a spiegare perché, nel medesimo periodo, si sia registrato il primo declino nella storia del numero di persone povere in termini assoluti (quelle cioè che in media hanno a disposizione meno di un dollaro al giorno, tenuto conto della parità del potere di acquisto). Prestando la dovuta attenzione all'incremento dei livelli di popolazione, si può dire che il tasso dei poveri assoluti nel mondo è passato dal 62% nel 1978 al 29% nel 1998. (Va da sé che, tale

risultato notevole non ha interessato, in modo uniforme, le varie regioni del mondo. Ad esempio, nell’Africa Sub-Sahariana, il numero dei poveri assoluti è passato da 217 milioni nel 1987 a 301 milioni nel 1998). Al tempo stesso, però, la povertà relativa, vale a dire la disuguaglianza – così come misurata dal coefficiente di Gini o dall’indice di Theil – è aumentata vistosamente dal 1980 ad oggi. E’ noto che l’indice di disuguaglianza totale è dato dalla somma di due componenti: la disuguaglianza tra paesi e quella all’interno di un singolo paese. Gran parte dell’aumento della diseguaglianza totale è attribuibile all’aumento della seconda componente sia nei paesi densamente popolati (Cina, India e Brasile) che hanno registrato elevati tassi di crescita, sia nei paesi dell’Occidente avanzato. Ciò che significa che gli effetti redistributivi della globalizzazione non sono univoci: non sempre guadagna il ricco (paese o gruppo sociale che sia) e non sempre ci rimette il povero. (Cfr. B. Milanovic, *Global inequality*, Harvard Univ. Press, 2016).

Di un terzo fatto stilizzato conviene dire in breve. La relazione tra lo stato nutrizionale delle persone e la loro capacità di lavoro influenza sia il modo in cui il cibo viene allocato tra i membri della famiglia – in special modo, tra maschi e femmine – sia il modo in cui funziona il mercato del lavoro. I poveri possiedono solamente un potenziale di lavoro; per trasformarlo in forza lavoro effettiva, la persona necessita di adeguata nutrizione. Ebbene, se non adeguatamente aiutato, il malnutrito non è in grado di soddisfare questa condizione in un’economia di libero mercato. La ragione è semplice: la qualità del lavoro che il povero è in grado di offrire sul mercato del lavoro è insufficiente a “comandare” il cibo di cui ha bisogno per vivere in modo decente. Come la moderna scienza della nutrizione ha dimostrato, dal 60% al 75% dell’energia che una persona ricava dal cibo viene utilizzata per mantenere il corpo in vita; solamente la parte restante può venire usata per il lavoro o altre attività. Ecco perché nelle società povere si possono creare vere e proprie “trappole di povertà”, destinate a durare anche per lunghi periodi di tempo.

Quel che è peggio è che una economia può continuare ad alimentare trappole della povertà anche se il suo reddito cresce a livello aggregato. Ad esempio, può accadere – come in realtà accade – che lo sviluppo economico, misurato in termini di PIL pro-capite, incoraggi i contadini a trasferire l’uso delle loro terre dalla produzione di cereali a quella della carne, mediante un aumento degli allevamenti, dal momento che i margini di guadagno sulla seconda sono superiori a quelli ottenibili dai primi. Tuttavia, il conseguente aumento del prezzo dei cereali andrà a peggiorare i livelli nutrizionali delle fasce povere di popolazione, alle quali non è comunque

consentito accedere al consumo di carne. Il punto da sottolineare è che un incremento nel numero di individui a basso reddito può accrescere la malnutrizione dei più poveri a causa di un mutamento della composizione della domanda di beni finali. Si osservi, infine, che il collegamento tra status nutrizionale e produttività del lavoro può essere “dinastico”: una volta che una famiglia o un gruppo sociale sia caduto nella trappola della povertà, è assai difficile per i discendenti uscirne, e ciò anche se l’economia cresce nel suo complesso.

Quale conclusione trarre da quanto precede? Che la presa d’atto di un nesso forte tra “institutional failures”, da un lato, e scandalo della fame e aumento delle diseguaglianze globali, dall’altro, ci ricorda che le istituzioni non sono – come le risorse naturali – un dato di natura, ma regole del gioco economico che vengono fissate in sede politica. Se la fame dipendesse – come è stato il caso fino agli inizi del Novecento – da una situazione di scarsità assoluta delle risorse, non vi sarebbe altro da fare che invitare alla compassione fraterna ovvero alla solidarietà. Sapere, invece, che essa dipende da regole, cioè da istituzioni, in parte obsolete e in parte sbagliate, non può non indurci ad intervenire sui meccanismi e sulle procedure in forza dei quali quelle regole vengono fissate e rese esecutive.

Non v’è chi non veda la difficoltà che la realizzazione di interventi istituzionali quali quelli implicati pone. E’ per questo che la CV parla dell’urgenza di dare vita ad una Autorità politica globale, che però ha da essere di tipi sussidiario e poliarchico. Ciò implica, per un verso, il rifiuto di dare vita ad una sorta di superstato e, per l’altro verso, la volontà di aggiornare in modo radicale l’opera svolta nel 1944 a Bretton Woods quando venne disegnato il nuovo ordine economico internazionale al termine di un lungo periodo di guerre.

Vado a terminare. Il XV secolo è stato il secolo del primo Umanesimo; all’inizio del XXI secolo sempre più forte si avverte l’esigenza di un nuovo Umanesimo. Allora fu la transizione dal feudalesimo alla società cittadina il motore decisivo del mutamento; oggi, è un passaggio d’epoca altrettanto radicale: quello dalla società industriale a quella post-industriale. Questione migratoria, aumento endemico delle diseguaglianze sociali; conflitti identitari; questione ambientale; problemi di biopolitica e biodiritto sono solamente alcune delle espressioni che dicono dell’attuale “disagio di civiltà” (S. Freud). Di fronte a tali sfide, il mero aggiornamento di vecchie categorie di pensiero o il ricorso a raffinate tecniche di decisione collettiva non servono

alla bisogna. Occorre osare vie nuove. E' questo l'invito insistente e paterno che ci viene dalla *Caritas in Veritate*.

Mi piace chiudere con un cenno fugace alla questione dell'emergenza educativa sulla quale mai, durante il suo pontificato, Benedetto XVI ha mancato di intervenire in forme e toni diversi. Nel discorso del 17 gennaio 2008 all'Università Sapienza di Roma, chiarì in modo original, e da par suo, la differenza tra educazione da un lato e formazione-istruzione dall'altro. Prendendo le mosse dalla celebre affermazione di Agostino secondo cui vi sarebbe una reciprocità tra *scientia* e *tristitia* – il puro sapere rende tristi – papa Ratzinger precisò che verità significa assai più che un mero sapere. Infatti, la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. Il che è anche il senso dell'interrogativo socratico: “qual è quel bene che ci rende veri?”. La verità ci rende buoni e la bontà è vera. E' questo l'ottimismo cristiano, perché alla fede cristiana è stata concessa la visione del *Logos*, della Ragione creatrice che, nell'Incarnazione, si è rivelata insieme come il Bene stesso. Quando dunque il sapere, anziché rendere tristi, dà gioia? Quando esso è conoscenza del bene. Di qui la differenza profonda tra educazione e formazione-istruzione. La prima promuove la conoscenza del bene; la seconda si ferma al saper fare. Se la formazione mira a far diventare bravi, l'educazione mira piuttosto a far diventare buoni. Di quanto il mondo dell'Università avrebbe bisogno, oggi, di porre al centro delle proprie preoccupazioni un tale consiglio non v'è bisogno di dire, tanto è a tutti palese il bisogno di riprendere il cammino della *Sophia*, cioè del pensiero pensante.