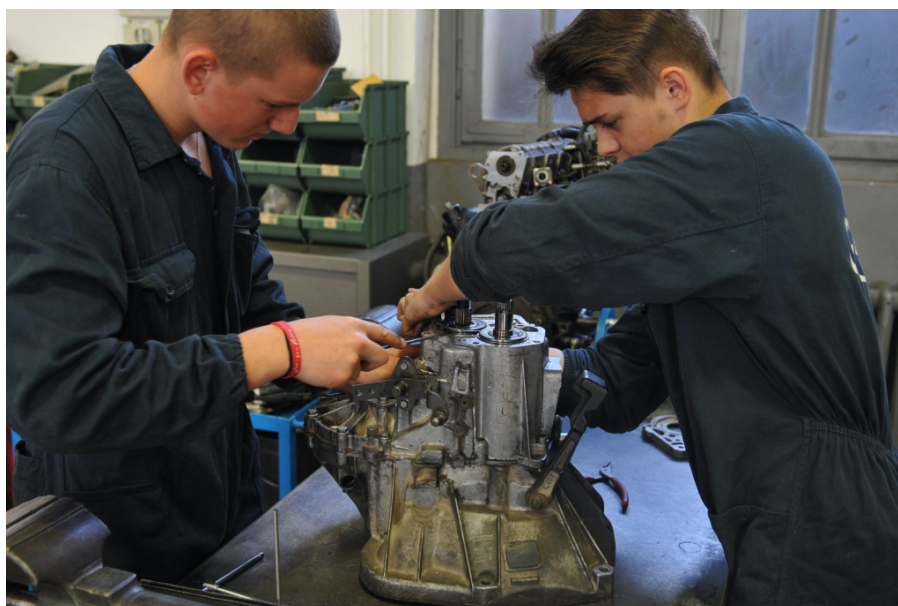


AMBITI E VOCI DEL SOCIALE /2

IL LAVORO E LA TRASFORMAZIONE DEL MONDO

L'uomo che costruisce, produce, crea e si realizza



Introduzione generale

Sette sguardi su un'unica realtà

Un progetto educativo sul sociale poteva essere costruito in molti modi: per temi trasversali, per problemi urgenti, per aree disciplinari. Si è scelto invece di organizzarlo in *ambiti* – una parola che dice qualcosa di più di «argomento» o «tema». Un ambito è uno spazio che si abita, un territorio con confini permeabili, un campo in cui si vive prima ancora di rifletterci. I sette ambiti di *Abitare il mondo insieme* non sono capitoli di un manuale: sono sette modi di stare nel mondo sociale, sette dimensioni dell'esistenza condivisa che ogni giovane già vive – spesso senza saperlo – e che questo progetto vuole aiutare a vedere, a nominare, a scegliere consapevolmente.

La sequenza non è casuale. Si comincia dall'interno – dalla struttura relazionale dell'esistenza, dall'io-con-l'altro come fondamento di tutto – e si allarga progressivamente verso l'esterno: il lavoro, la comunità, la giustizia, le istituzioni democratiche, il conflitto e la pace, la responsabilità verso il pianeta e il futuro. È un movimento centrifugo, dall'intimo al cosmico, dall'incontro faccia a faccia alla responsabilità intergenerazionale. Ma ogni ambito esterno rimanda sempre a quello più interno: non c'è politica senza la capacità di incontrare l'altro, non c'è ecologia senza giustizia, non c'è pace senza la grammatica del perdono imparata nelle relazioni quotidiane.

Ciascuno dei sette ambiti è sviluppato in un **saggio fondativo** – un testo lungo, rigoroso, narrativo, che costituisce il cuore teorico per gli educatori – e in un insieme di **voci del dizionario** che approfondiscono le parole-chiave dell'ambito con il metodo fenomenologico e testimoniale descritto nella sezione successiva. I sette ambiti sono anche il riferimento strutturale dei **laboratori pedagogici**:

ogni percorso esperienziale è radicato nell'ambito corrispondente, ne riprende le domande fondamentali e le porta a contatto con il territorio concreto in cui i giovani vivono.

I sette ambiti non esauriscono la realtà sociale: nessun progetto lo può fare. Ma insieme disegnano una mappa sufficientemente ampia e sufficientemente dettagliata da orientare il cammino – una mappa che non dice «qui c'è la risposta» ma dice «qui vale la pena di fermarsi a guardare».

SAGGIO FONDATIVO

I. APERTURA NARRATIVA

Ivrea, 1956. Adriano Olivetti percorre i reparti della sua fabbrica di macchine da scrivere. Non è un'ispezione: è il suo modo di stare in fabbrica. Si ferma, parla con gli operai, chiede dei figli, discute dei problemi di produzione come se fossero problemi comuni. Alle pareti dei reparti ci sono riproduzioni di Picasso e di Mondrian. C'è una biblioteca a disposizione degli operai. C'è un asilo nido per i figli dei dipendenti. C'è un servizio medico. Ci sono case operaie progettate da architetti.

I manager delle altre aziende lo guardano come un visionario eccentrico, forse come un ingenuo. Gli azionisti a volte si lamentano. Ma gli operai di Ivrea sanno qualcosa che i manager non sanno: che andare al lavoro la mattina non è soltanto produrre oggetti. È appartenere a qualcosa. È fare parte di una comunità che ha un senso.

Olivetti scriveva: «Può l'industria darsi dei fini? Io credo di sì». I fini che immaginava non erano solo economici: erano umani. La fabbrica come luogo dove l'uomo non si aliena ma si realizza. Il lavoro non come punizione o come merce ma come espressione della persona, come contributo al bene comune, come partecipazione alla costruzione del mondo.

Questo sogno – parzialmente realizzato, poi interrotto dalla morte prematura di Olivetti nel 1960 e dall'acquisizione industriale degli anni successivi – rimane uno dei più fecondi esperimenti del Novecento italiano sul significato del lavoro. Non perché sia riuscito pienamente: ma perché ha posto la domanda giusta. La domanda che questo secondo ambito raccoglie e sviluppa: che cosa significa lavorare in modo davvero umano?

II. L'ESPERIENZA VISSUTA

Chiedete a un gruppo di adolescenti cosa vogliono fare da grandi. Le risposte oscillano tra due estremi: alcuni indicano una professione precisa, spesso influenzata dai genitori o da un'esperienza concreta; molti dicono «non lo so ancora». Ma se cambiate la domanda – «cosa vorreste che il vostro lavoro vi desse?» – le risposte diventano più ricche e più rivelatrici: voglio fare qualcosa che conti, voglio non annoiarmi, voglio guadagnare abbastanza, voglio aiutare le persone, voglio essere bravo in quello che faccio, voglio avere tempo per vivere.

In queste risposte ci sono già tutte le tensioni del tema: il lavoro come fonte di reddito e come fonte di senso, come obbligo e come vocazione, come mezzo e come fine. I giovani sentono istintivamente che il lavoro non è neutro – che il tipo di lavoro che faranno dirà qualcosa di loro, li formerà o li deformerà, li libererà o li imprigionerà.

L'esperienza vissuta del lavoro nel mondo contemporaneo presenta alcune caratteristiche che la rendono particolarmente complessa per le nuove generazioni. La precarietà – contratti a tempo

determinato, lavoro a chiamata, gig economy – spezza il legame tra lavoro e identità stabile che le generazioni precedenti davano per scontato. L'automazione minaccia intere categorie di lavoro tradizionale mentre ne crea di nuove, spesso accessibili solo a chi ha competenze molto specifiche. Il confine tra tempo di lavoro e tempo libero si dissolve nell'era del lavoro remoto e della connessione permanente.

Ma c'è anche un'altra esperienza vissuta, altrettanto reale: quella del lavoro che dà senso. L'artigiano che vede nascere dalle sue mani qualcosa che prima non esisteva. L'insegnante che dopo anni incontra un ex allievo e scopre di aver lasciato una traccia. L'operaia tessile che nel prodotto finito riconosce la propria competenza e il proprio orgoglio. Il medico che ha trovato la diagnosi giusta. Il contadino che raccoglie quello che ha seminato. In queste esperienze il lavoro non è soltanto un mezzo per vivere: è un modo di essere nel mondo, di lasciare un'impronta, di partecipare alla trasformazione della realtà.

III. LE RADICI FILOSOFICHE

Il lavoro come auto-realizzazione: Hegel e Marx

Georg Wilhelm Friedrich Hegel è stato il primo filosofo moderno a prendere sul serio il lavoro come categoria filosofica centrale. Nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), nella celebre dialettica signore-servo, mostra che è il servo – colui che lavora – a sviluppare la coscienza di sé attraverso il rapporto con la natura che trasforma. Il signore, che consuma senza lavorare, rimane dipendente dal servo e dalla sua capacità produttiva. Il lavoro non è degradazione: è il percorso attraverso cui lo spirito umano si oggettiva nel mondo, si riconosce nelle proprie opere, si realizza come soggetto.

Karl Marx ha ripreso e radicalizzato questa intuizione hegeliana, spostando però l'attenzione dalle condizioni ideali alle condizioni storiche concrete. Nel *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, introduce il concetto di *alienazione*: il lavoratore capitalistico non si realizza nel suo lavoro ma vi si aliena. Il prodotto del suo lavoro non gli appartiene, gli viene strappato e diventa una forza estranea che lo domina. Il lavoro – che dovrebbe essere espressione della libertà umana – diventa nella fabbrica capitalistica l'opposto della libertà: costrizione, ripetizione meccanica, negazione della soggettività. La diagnosi marxiana dell'alienazione rimane straordinariamente attuale, anche al di là della cornice ideologica complessiva del pensiero marxista. Il lavoro che non lascia spazio alla creatività, che riduce il lavoratore a funzione intercambiabile, che separa il prodotto dalla persona che lo ha creato – è un lavoro alienante nel senso preciso che Marx intendeva. E l'alienazione lavorativa produce alienazione sociale: chi non si riconosce nel proprio lavoro fa fatica a riconoscersi nelle proprie relazioni, nella propria comunità, nella propria vita.

Simone Weil: il lavoro come condizione e come vocazione

Simone Weil ha percorso un cammino filosofico e spirituale unico sul tema del lavoro. Nel 1934-35, con un gesto intellettuale straordinario, si è fatta assumere come operaia in una fabbrica Renault – non per studiare il proletariato dall'esterno, ma per capire dall'interno cosa significa lavorare in quelle condizioni. Il diario che ne è risultato, *La condizione operaia*, è uno dei documenti più lucidi e più dolorosi del Novecento sul significato del lavoro industriale.

Weil non si è limitata alla denuncia: ha elaborato una teologia del lavoro in cui la fatica e il limite sono letti come forma di partecipazione alla condizione di Cristo che si abbassa, che si svuota, che accetta il peso della materia. Il lavoro manuale, per Weil, ha una dignità spirituale propria che il pensiero filosofico tende a ignorare. «Il lavoro fisico è una mortificazione quotidiana. Perché non lo trattiamo come tale? Perché non ricerchiamo in esso la stessa grazia che cerchiamo nell'umiliazione?» Il lavoro come *kenosis* – svuotamento di sé – diventa luogo di incontro con il divino.

Hannah Arendt: *labor, work e action*

Hannah Arendt, in *Vita activa* (1958), distingue tre forme fondamentali dell'attività umana: il *labor* – il lavoro biologico di sopravvivenza, legato al ciclo della natura, che non lascia opere durature; il *work* – la fabbricazione di oggetti che durano e costruiscono il «mondo», lo spazio artificiale in cui l'uomo abita; e l'*action* – l'agire politico, l'unica attività che non usa intermediari e si svolge direttamente tra gli uomini.

Questa tripartizione è preziosa perché impedisce di ridurre il lavoro a un'unica categoria. Il *labor* dell'operaio alla catena di montaggio, il *work* dell'artigiano che costruisce un mobile, l'*action* del sindacalista che negozia un contratto – sono tre forme diverse di rapporto tra l'uomo e il mondo, con dignità e implicazioni diverse. La modernità, secondo Arendt, ha progressivamente ridotto tutto al *labor* – all'attività ripetitiva e consumistica – perdendo la ricchezza del *work* e dell'*action*. Il recupero della dignità del lavoro passa anche per il recupero di questa differenziazione.

IV. LA TRADIZIONE BIBLICA

Genesi: il mandato della cura

Il racconto della creazione in Genesi 1-2 contiene il primo documento biblico sul lavoro. Dopo aver creato l'uomo, Dio gli affida un mandato: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela» (Gen 1,28) e «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gen 2,15). Il lavoro precede la caduta: non è una punizione del peccato originale, ma una vocazione originaria.

I due verbi del mandato sono rivelatori: *coltivare* (*abad* in ebraico – letteralmente «servire») e *custodire* (*shamar* – «proteggere, vegliare su»). L'essere umano è chiamato a *servire* la terra e a *proteggerla*. Non a dominarla in modo predatorio, non a sfruttarla senza limiti: a prendersene cura come un giardiniere si prende cura del giardino che gli è stato affidato. Il lavoro è, nella prospettiva biblica originaria, una forma di custodia del creato – tema che anticipa tutta la riflessione ecologica contemporanea e che tornerà nel settimo ambito.

Dopo la caduta, il rapporto con il lavoro si complica: «Con fatica ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita [...] Con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (Gen 3,17-19). La fatica, il sudore, la resistenza della materia entrano nella condizione lavorativa. Ma anche questa fatica non è soltanto punizione: è la condizione storica concreta in cui l'uomo esercita la sua vocazione di coltivatore e custode del mondo. La redenzione non elimina la fatica del lavoro: la reintegra in una prospettiva di senso.

I profeti: lavoro, giustizia, diritti dei lavoratori

I profeti dell'Antico Testamento sono tra i primi «sindacalisti» della storia. Amos denuncia con durezza i mercanti che «comprano il povero per un paio di sandali» (Am 8,6) e che adulterano i pesi e le misure per frodare i lavoratori. Geremia maledice «chi costruisce la sua casa senza giustizia e i suoi piani senza diritto, che fa lavorare il suo prossimo senza pagarlo» (Ger 22,13). Il Levitico stabilisce: «Il salario del bracciante non resti la notte presso di te fino al mattino» (Lv 19,13) – uno dei primi diritti del lavoro della storia.

La giustizia del lavoro non è, nella tradizione biblica, una questione economica separata dalla questione religiosa: è una questione teologica. Sfruttare il lavoratore è offendere Dio, perché il lavoratore porta in sé l'immagine di Dio. Pagare un salario equo è un atto di culto. Costruire relazioni lavorative giuste è partecipare al progetto di Dio per il mondo.

Gesù artigiano: la dignità del lavoro manuale

Gesù di Nazareth è stato un artigiano. Marco lo chiama esplicitamente «il falegname» (*tektōn* in greco – che include il lavoro del legno, della pietra, della costruzione in generale) (Mc 6,3). Non ha iniziato la sua vita pubblica da adolescente: ha lavorato, probabilmente per vent'anni, nella bottega di Giuseppe. Ha conosciuto il calore del legno, il peso degli strumenti, il rapporto con il committente, la soddisfazione del lavoro ben fatto.

Questa scelta – il Figlio di Dio che lavora con le mani per vent'anni prima di predicare – non è un dettaglio biografico irrilevante: è una affermazione teologica sul valore del lavoro manuale. In una cultura che tendeva a disprezzare il lavoro fisico come attività servile, Gesù lo ha assunto pienamente. La dignità del lavoro manuale è garantita dalla sua incarnazione nel lavoro.

Le parabole di Gesù sono intrecciate di riferimenti al lavoro: il seminatore, il contadino, il pescatore, la donna che impasta il pane, il pastore, il vignaiolo, il servo che amministra i talenti. Il lavoro non è lo sfondo delle parabole: è il loro tessuto, il linguaggio attraverso cui il regno di Dio viene descritto e compreso.

V. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Il lavoro come co-creazione

La teologia del lavoro più ricca e più originale del Novecento è quella sviluppata da Giovanni Paolo II nella *Laborem Exercens* (1981): «Il lavoro è un bene dell'uomo – è un bene della sua umanità – perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura, adattandola alle proprie necessità, ma anche realizza se stesso come uomo, ed anzi in un certo senso diventa più uomo».

Ma la *Laborem Exercens* va oltre: introduce esplicitamente il concetto di lavoro come partecipazione alla *creatio continua* – alla creazione continua di Dio. «L'uomo, creato a immagine di Dio, partecipa mediante il suo lavoro all'opera del Creatore». Il lavoro umano non è soltanto trasformazione della natura: è co-creazione. L'uomo che lavora partecipa, in modo limitato ma reale, all'atto creativo con cui Dio continua a generare e a sostenere il mondo.

Questa prospettiva teologica eleva il lavoro a una dignità straordinaria: ogni atto lavorativo onesto – dal pane che il panettiere impasta al mattino presto, alla cura che l'infermiera presta al paziente nella notte, al codice informatico scritto con competenza e responsabilità – è una forma di partecipazione al progetto creativo di Dio. Non in modo mistico-metaforico: in modo ontologico reale.

La distinzione fondamentale: lavoro soggettivo e oggettivo

La *Laborem Exercens* introduce anche una distinzione filosofica fondamentale che ha implicazioni enormi: quella tra il senso *oggettivo* e il senso *soggettivo* del lavoro. In senso oggettivo, il lavoro è l'insieme dei prodotti, delle tecniche, delle trasformazioni materiali che l'uomo opera sul mondo. In senso soggettivo, il lavoro è ciò che il lavoro fa all'uomo che lavora – come lo forma, lo sviluppa, lo realizza o lo aliena.

Giovanni Paolo II sostiene con forza che il soggettivo prevale sull'oggettivo: «La fonte della dignità del lavoro va cercata principalmente non nella sua dimensione oggettiva, bensì in quella soggettiva».

Questo ha conseguenze pratiche immediate: un lavoro umilissimo – pulire i pavimenti, raccogliere i rifiuti, lavare i piatti – ha una dignità piena se chi lo compie vi porta la propria umanità, la propria cura, la propria responsabilità. Un lavoro socialmente prestigioso – il manager, il professionista – può essere profondamente alienante se è vissuto come pura performance senza coinvolgimento personale.

Il sabato come teologia del riposo e del limite

La teologia biblica del lavoro non sarebbe completa senza la teologia del *sabato*. Il quarto comandamento – «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo» (Es 20,8) – non è soltanto una norma

religiosa: è una affermazione antropologica e teologica profonda. L'uomo non è definito dal lavoro: ha un centro di gravità che sta altrove, in una relazione con Dio e con gli altri che precede e supera ogni produzione.

Il sabato protegge l'uomo dal rischio di ridursi alla sua funzione lavorativa. Protegge il lavoratore dallo sfruttamento – anche dalla propria dipendenza dal lavoro come unica fonte di identità. E protegge la creazione: «Il settimo giorno è il sabato del Signore tuo Dio: non fare alcun lavoro, tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che è dentro le tue porte» (Es 20,10). Tutti riposano: liberi e schiavi, uomini e animali, cittadini e stranieri. Il sabato è il grande equalizzatore, il giorno in cui la struttura gerarchica del lavoro si sospende e tutti stanno davanti a Dio come creature.

La teologia del sabato fonda quella che oggi chiamiamo «conciliazione vita-lavoro» – ma la radica in una prospettiva molto più profonda: non si tratta soltanto di distribuire meglio il tempo, ma di ricordare che l'essere umano non si esaurisce nel produrre.

Il lavoro nella prospettiva escatologica

La prospettiva escatologica cristiana pone il lavoro in una luce particolare. Se il destino dell'uomo è la comunione con Dio nella «nuova creazione», che senso ha il lavoro storico? La risposta teologica classica, sviluppata soprattutto da Teilhard de Chardin e poi ripresa dal Concilio nella *Gaudium et Spes*, è che il lavoro umano «prepara la materia del regno dei cieli» – non nel senso che i prodotti del lavoro vengono trasferiti automaticamente nell'aldilà, ma nel senso che il lavoro autentico – che rispetta la dignità, che costruisce comunità, che cura il creato – partecipa alla trasformazione del mondo verso la sua forma definitiva.

La *Gaudium et Spes* lo dice con una formula che vale la pena citare: «Il valore umano della società, nella misura in cui può essere in relazione con il valore del regno di Dio, supera di gran lunga quella utilità temporale». Il lavoro ben fatto, il lavoro giusto, il lavoro che rispetta la persona – ha un valore che non si misura soltanto nei suoi risultati economici.

VI. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Leone XIII e la *Rerum Novarum*: il punto di partenza

La *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) è il documento inaugurale della dottrina sociale della Chiesa moderna. Scritta nel pieno della rivoluzione industriale, in un'Europa attraversata da conflitti sociali acutissimi, essa prende posizione contro due errori opposti: il socialismo, che nega la proprietà privata e annulla la persona nella collettività; e il liberismo sfrenato, che riduce il lavoro a merce soggetta alle sole leggi del mercato.

Il principio fondamentale che introduce – e che rimarrà il cardine di tutta la dottrina sociale successiva – è la dignità inalienabile del lavoratore come persona. Il lavoro non è una merce: è l'espressione di una persona umana dotata di diritti. Di qui discendono il diritto al salario equo, il diritto all'associazione sindacale, il diritto al riposo. Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha esplicitamente ripreso questo filo: ha scelto il suo nome in riferimento alla *Rerum Novarum* proprio per indicare la continuità tra la denuncia delle ingiustizie dell'Ottocento industriale e quella delle ingiustizie del capitalismo digitale contemporaneo.

La *Laborem Exercens* e il primato del lavoro sul capitale

Giovanni Paolo II, nella *Laborem Exercens* (1981), afferma con forza il principio del «primato del lavoro sul capitale». Non nel senso marxista – non è una confisca del capitale – ma nel senso che il capitale è uno strumento al servizio del lavoro, e non il contrario. Il capitale non ha diritti propri: ha

funzioni al servizio delle persone. Quando il sistema economico inverte questa relazione – quando le persone diventano strumenti del capitale invece che il contrario – si produce alienazione e ingiustizia. Questo principio ha conseguenze concrete per valutare le trasformazioni economiche contemporanee: l'automazione, la delocalizzazione, la finanziarizzazione dell'economia – devono essere valutate alla luce della domanda: servono al lavoro e alle persone, oppure sacrificano le persone al profitto?

Il Concilio Vaticano II: il lavoro nella *Gaudium et Spes*

La *Gaudium et Spes* (1965) dedica un intero capitolo (nn. 33-39) al significato del lavoro umano. Afferma che «il lavoro umano, anche quello ordinario, assume una dignità che supera il suo mero valore economico» e che attraverso il lavoro l'uomo «può giustamente considerarsi continuatore dell'opera del Creatore». Il Concilio legge esplicitamente il lavoro nella prospettiva dell'*imago Dei*: lavorare è esercitare la capacità creativa che Dio ha donato all'uomo.

Il Concilio introduce anche una critica alla separazione tra lavoro e vita spirituale che aveva caratterizzato certa tradizione ascetica cristiana: «Lungi dal pensare che le opere costruite dall'ingegno e dalle forze umane siano in opposizione alla potenza di Dio, [...] i cristiani sono persuasi che le vittorie del genere umano sono un segno della grandezza di Dio» (GS 34).

Francesco e Leone XIV: il lavoro dignitoso come diritto

Papa Francesco ha ripreso e attualizzato il tema del lavoro in numerosi interventi. Nella *Laudato si'* (2015) ha collegato la questione del lavoro a quella ecologica: un'economia che distrugge il lavoro dignitoso distrugge anche l'ambiente, perché entrambi sono espressioni della medesima logica dello scarto. Nell'*Evangelii Gaudium* ha denunciato la «cultura dello scarto» che colpisce sia i lavoratori sia la natura.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha riaffermato che «la terra, la casa e il lavoro sono diritti sacri, vale la pena lottare per essi». E ha aggiunto: «I poveri non sono oggetti della nostra pastorale, ma soggetti creativi». Il lavoratore escluso, il disoccupato, il migrante che cerca lavoro – non sono problemi da gestire ma persone con dignità propria, con capacità creative, con diritti inalienabili.

VII. LE TENSIONI

La tensione tra lavoro come realizzazione e lavoro come necessità. Il lavoro può essere fonte di realizzazione personale – ma non sempre lo è. Molti lavori sono ripetitivi, faticosi, alienanti. Non tutti hanno il privilegio di fare un lavoro che amano. Come si concilia l'ideale del lavoro come vocazione con la realtà del lavoro come necessità economica? La risposta non è romantica: occorre distinguere tra le condizioni strutturali – che si possono e si devono migliorare – e la disposizione interiore con cui si affronta il lavoro nelle condizioni date.

La tensione tra efficienza e dignità. Il sistema economico contemporaneo tende a valutare il lavoro in termini di produttività e di efficienza. La dottrina sociale della Chiesa afferma il primato della dignità della persona sulla produttività. Ma come si gestisce questa tensione nella pratica? Un'impresa che non è economicamente sostenibile non può dare lavoro a nessuno: l'efficienza non è il nemico della dignità, ma il suo presupposto. La sfida è non trasformare il presupposto in fine assoluto.

La tensione tra automazione e lavoro umano. L'intelligenza artificiale e la robotica stanno trasformando radicalmente il mercato del lavoro. Alcune categorie di lavoro scompaiono; altre nascono. Questa trasformazione può essere liberatoria – se libera l'uomo dai lavori più meccanici e ripetitivi – o devastante – se lascia senza lavoro milioni di persone senza fornire alternative. La teologia del lavoro non può ignorare questa trasformazione: deve aiutare a valutarla alla luce del principio della dignità della persona.

La tensione tra lavoro retribuito e lavoro di cura. Nella cultura dominante, «lavoro» significa quasi esclusivamente lavoro retribuito. Ma il lavoro di cura – crescere i figli, assistere gli anziani, fare volontariato, costruire comunità – è altrettanto reale e spesso più prezioso per la società. Il suo non essere retribuito non lo rende meno lavoro: rivela invece i limiti di un sistema che misura il valore in termini monetari.

VIII. LA DIMENSIONE SPIRITUALE

Il lavoro può essere vissuto come preghiera. Non in senso metaforico consolatorio – «offri le tue sofferenze» – ma in senso strutturale e teologico. Quando il lavoro è compiuto con quella qualità di attenzione piena che è il cuore della vita spirituale, quando si porta al lavoro la cura per le persone e per le cose che si toccano, quando si lavora con coscienza e responsabilità – si compie un atto che ha la struttura della preghiera: presenza, dono, apertura all'altro.

La tradizione benedettina ha elaborato questo in modo insuperabile: *ora et labora* – prega e lavora – non come alternanza di due attività separate, ma come due forme di una medesima orientazione verso Dio. La regola di Benedetto non separa il tempo della preghiera dal tempo del lavoro: li innerva entrambi con la medesima qualità di attenzione e di presenza. Il monaco che coltiva l'orto e il monaco che canta i salmi compiono due azioni diverse ma con la medesima intenzione.

Simone Weil ha espresso questa intuizione in modo molto diretto: il lavoro manuale, nella sua fatica e nella sua ripetitività, è una forma di *kenosis* – di svuotamento di sé – che può diventare il luogo dell'incontro con il Cristo che si è svuotato (Fil 2,7). Non ogni lavoro diventa automaticamente preghiera: dipende dalla disposizione interiore, dalla qualità dell'attenzione, dalla coscienza con cui si compie. Ma la possibilità è strutturalmente presente in ogni atto lavorativo onesto.

Per i giovani, questa dimensione spirituale del lavoro ha una conseguenza pedagogica precisa: la scelta del lavoro non è soltanto una scelta professionale – è una scelta di vita, una risposta alla domanda su come si vuole stare nel mondo e cosa si vuole costruire con le proprie mani, la propria mente, il proprio tempo.

IX. ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Questo saggio fonda le voci dell'Ambito 2 nei seguenti modi:

Le voci **Lavoro, Vocazione, Fatica, Creatività, Tecnica, Professione, Disoccupazione, Sfruttamento, Dignità lavorativa, Sindacato e Impresa** trovano qui la loro radice filosofica (Hegel, Marx, Weil, Arendt), biblica (il mandato del Giardino, i profeti, Gesù artigiano), teologica (co-creazione, soggettività del lavoro, sabato, escatologia del lavoro) e magistrale (*Rerum Novarum*, *Laborem Exercens*, *Gaudium et Spes*, Francesco, Leone XIV).

La tensione pedagogica centrale che questo saggio consegna alle voci è questa: i giovani devono essere aiutati a distinguere il lavoro che realizza dal lavoro che aliena – non in astratto, ma nell'esperienza concreta. Le voci dovranno proporre strumenti per leggere criticamente la propria esperienza lavorativa presente e futura, per valutare le scelte professionali alla luce della dignità e della vocazione, e per riconoscere nel lavoro quotidiano una dimensione di partecipazione al progetto creativo di Dio.



«Il lavoro è un bene dell'uomo – è un bene della sua umanità – perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura, ma realizza se stesso come uomo.» – Giovanni Paolo II, *Laborem Exercens*, 9, 1981

DIZIONARIO DEL SOCIALE: LE VOCI

Introduzione generale

Le parole che aprono il mondo

Le parole non sono contenitori neutri in cui si versa il significato: sono esse stesse produttrici di significato, modellatrici di sguardo, formatrici di coscienza. Chi non ha la parola per dire ciò che vive, non riesce a viverlo pienamente – non riesce a elaborarlo, a comunicarlo, a trasformarlo in esperienza condivisa. Chi invece ha le parole giuste – precise, profonde, cariche di storia – vede il mondo con occhi diversi, più ricchi, più liberi.

Il Dizionario del Sociale nasce da questa convinzione. Non è un glossario di termini tecnici né un'enciclopedia di nozioni da memorizzare. È un corpus di voci – tra le trentasei e le quarantadue, distribuite nei sette ambiti – in cui alcune delle parole più importanti del vivere insieme vengono aperte, esplorate, interrogate fino alla loro profondità. Parole come *alterità*, *giustizia*, *cura*, *democrazia*, *perdono*, *speranza*: parole che tutti credono di conoscere e che invece, quando le si guarda davvero, rivelano complessità insospettate, tensioni irrisolte, ricchezze dimenticate.

Ogni voce è costruita secondo uno schema omogeneo in otto momenti, che rispetta il metodo fenomenologico e narrativo del progetto. Si apre con una **soglia narrativa** – un racconto, una scena, un volto concreto – che non illustra la tesi ma apre la domanda. Segue la **descrizione fenomenologica**: come si manifesta questa realtà nell'esperienza quotidiana dei giovani, come la incontrano, come la soffrono, come la cercano? Poi le **radici**: l'etimologia della parola, la profondità storica e filosofica del concetto – perché le parole portano in sé la memoria di chi le ha pensate prima di noi, e restituire questa memoria è già un atto educativo. Poi le **tensioni**: le domande difficili, i paradossi interni al concetto, le antinomie che non si possono risolvere con una formula ma che bisogna imparare ad abitare. Poi le **voci dei pensatori** – filosofi, teologi, sociologi, letterati – come compagni di strada da ascoltare, non come autorità da citare. Poi la **parola biblica e cristiana**, offerta come ricchezza e non come precetto, come luce e non come obbligo. Poi il **testimone** – una figura concreta del Novecento o del tempo presente che ha incarnato il valore in questione con la propria vita, pagando un prezzo reale: la prova vivente che il valore non è un'utopia ma una vocazione realizzabile. Infine, **per i giovani oggi**: come questa voce parla alla loro vita concreta, e la domanda aperta che rimane dopo la lettura, per continuare a pensare e a vivere.

Questo schema non è una gabbia: è una grammatica. Come ogni grammatica, una volta interiorizzata, non si sente più – diventa il modo naturale di entrare in una parola, di abitarla, di uscirne più ricchi. Il lettore che attraversa dieci, quindici, venti voci di questo dizionario sviluppa senza accorgersene una competenza – un modo di stare davanti alle parole e alle realtà che esse nominano – che è, a ben pensarci, la competenza fondamentale di ogni persona capace di vivere insieme agli altri con consapevolezza e con libertà.

Una nota sull'ordine di lettura. Le voci sono distribuite nei sette ambiti e possono essere lette seguendo quella sequenza. Ma possono anche essere lette in ordine diverso, seguendo le risonanze interne – *alterità* chiama *incontro*, *giustizia* chiama *dignità*, *pace* chiama *perdono* – perché il dizionario non è un

percorso obbligato ma una rete di connessioni, in cui ogni voce illumina le altre e viene illuminata da esse. L'educatore sceglierà il percorso più adatto al proprio contesto, sapendo che qualunque porta si apra, conduce sempre verso il centro della stessa realtà: la vita condivisa degli esseri umani e il senso che in essa si nasconde.

LAVORO

1. La soglia narrativa

Nicolò ha diciotto anni e quest'estate, per la prima volta, lavora davvero. Non un lavoretto saltuario: quaranta ore a settimana in un magazzino di logistica alla periferia della città, smistamento pacchi, turno dalle sei alle due del pomeriggio. Lo ha fatto per pagarsi il patentino e mettere da parte qualcosa. Tre mesi.

La prima settimana è stata uno shock fisico: i piedi, la schiena, la stanchezza alle due del pomeriggio che non passa nemmeno dopo il pranzo. La seconda settimana ha cominciato a capire come funziona il magazzino, a trovare un ritmo, a conoscere i colleghi. C'è Marius, romeno, quarantadue anni, che lavora lì da sette e conosce ogni angolo del capannone come se fosse casa sua. C'è Samira, ventisei anni, che studia di sera per la laurea magistrale e porta il manuale in pausa pranzo.

A luglio, un pomeriggio che il capo era assente, Nicolò e Marius hanno riorganizzato da soli una sezione del magazzino che nessuno aveva mai sistemato bene. Ci hanno messo due ore. Alla fine i pacchi scorrevano più velocemente e gli errori di smistamento si erano quasi azzerati. Il capo, il giorno dopo, non ha detto niente – non aveva notato, o non gliene importava. Ma Marius ha guardato Nicolò e ha detto: «Abbiamo fatto una cosa buona».

Tornando a casa in autobus, quella sera, Nicolò ha pensato a quella frase. «Abbiamo fatto una cosa buona». Non: «siamo stati efficienti», non «abbiamo guadagnato di più». Una cosa buona. Come se il magazzino sistemato fosse una piccola vittoria non soltanto pratica ma – in qualche modo che non sapeva spiegarsi – anche morale.

In quell'estate Nicolò ha capito qualcosa sul lavoro che nessun libro di scuola gli aveva insegnato: che il lavoro fatto bene, anche il lavoro umile, anche il lavoro che non ti scegli, ha una dignità propria che non dipende da quanto ti pagano. E che quella dignità la costruiscono insieme le persone che lavorano, non le strutture che le impiegano.

2. L'esperienza vissuta

Il lavoro è una delle prime grandi soglie che i giovani devono attraversare. Non il lavoro dei sogni – quello viene dopo, se viene – ma il primo lavoro vero: il turno in cassa al supermercato, il servizio ai tavoli del bar, il magazzino estivo, il tirocinio in ufficio. Questi lavori spesso non c'entrano nulla con ciò che si studia o con ciò che si vorrebbe fare. Eppure insegnano qualcosa che lo studio non riesce a insegnare nello stesso modo: che il mondo reale ha una consistenza fisica, che le cose si fanno con il corpo oltre che con la mente, che il tempo di lavoro è diverso dal tempo scolastico.

I giovani di oggi entrano nel mercato del lavoro in un contesto strutturalmente diverso da quello delle generazioni precedenti. La precarietà non è un'eccezione: è la norma per i primi anni di lavoro, spesso per il primo decennio. I contratti a tempo determinato, i tirocini sottopagati, il lavoro su piattaforma senza tutele – producono una forma di incertezza identitaria che va oltre la questione economica. Se il

lavoro contribuisce a formare l'identità, che cosa succede quando il lavoro non è stabile, non è riconoscibile, non è neanche nominabile con un titolo preciso?

E tuttavia – e questo è il paradosso interessante – molti giovani mostrano rispetto al lavoro una serietà e una domanda di senso che le generazioni precedenti non sempre avevano. La cosiddetta «Great Resignation» – il fenomeno di dimissioni di massa nel post-pandemia – ha mostrato che molte persone, anche giovani, preferiscono lasciare un lavoro ben retribuito piuttosto che continuare a fare qualcosa che non ha senso per loro. Non è pigrizia: è una domanda sul significato. «Non mi basta guadagnare: voglio sapere perché lavoro, per cosa, per chi».

3. Le radici

La parola *lavoro* ha un'etimologia che dice già qualcosa di essenziale sulla condizione lavorativa. Viene dal latino *labor*, che significa fatica, sforzo, pena – ma anche opera, frutto dello sforzo. Il latino *laborare* è il verbo del faticoso: non semplicemente «fare», ma fare con sforzo, fare superando resistenza. C'è in questa radice una tensione costitutiva: il lavoro è fatica, ma la fatica produce qualcosa di reale.

Alcune lingue europee distinguono in modo illuminante tra le due facce del lavoro. Il tedesco ha *Arbeit* (lavoro come fatica, sforzo) e *Werk* (opera, prodotto del lavoro – da cui il *Werkmeister*, il maestro d'opera). L'inglese ha *labour* (che corrisponde all'*Arbeit* tedesco, la fatica) e *work* (che corrisponde al *Werk*, l'opera). Hannah Arendt ha costruito sulla distinzione inglese tutta la sua analisi di *Vita activa*: il *labour* è il lavoro che non lascia traccia duratura, legato al ciclo biologico; il *work* è la fabbricazione di oggetti che costruiscono il mondo umano.

In ebraico il lavoro è *melakhah* – che compare già in Genesi 2,2 quando Dio «riposò da tutto il lavoro che aveva fatto». La parola indica l'opera, la realizzazione, il prodotto finito: ciò che rimane dopo che il lavoratore ha finito. Il *melakhah* di Dio è la creazione; il *melakhah* dell'uomo è la sua partecipazione a quella creazione. La radice semantica lega il lavoro umano all'opera divina non per analogia poetica ma per struttura ontologica: entrambi producono qualcosa di reale che prima non c'era.

La filosofia moderna ha ripreso e approfondito questa ricchezza semantica. Hegel ha mostrato che il lavoro è il percorso attraverso cui lo spirito umano si oggettiva nel mondo e si riconosce nelle proprie opere. Marx ha mostrato che il lavoro alienato – separato dal lavoratore, strappato alla sua soggettività – è la malattia fondamentale del capitalismo. Arendt ha mostrato che la modernità ha ridotto tutto al *labour* – all'attività consumistica e ripetitiva – perdendo la ricchezza del *work* creativo e dell'*action* politica.

4. Le tensioni

Il lavoro porta in sé alcune tensioni che nessuna buona intenzione riesce a eliminare e che l'educazione deve imparare a nominare onestamente.

La prima è la tensione tra *lavoro come vocazione* e *lavoro come necessità*. Il lavoro può essere fonte di realizzazione, di senso, di identità. Ma non sempre lo è, e non per tutti. Molti lavori sono ripetitivi, faticosi, alienanti – e molte persone non hanno il privilegio di scegliere un lavoro che amano. Come si parla di vocazione lavorativa senza diventare ideologici, senza far sentire più povero chi fa un lavoro che non ha scelto? La risposta non è romantica: occorre distinguere tra le condizioni strutturali che si devono migliorare e la disposizione interiore con cui si affronta il lavoro nelle condizioni date. La dignità del lavoro non dipende soltanto dalle condizioni esterne.

La seconda tensione è tra *efficienza* e *dignità della persona*. Il sistema economico tende a misurare il lavoro in termini di produttività. La dottrina sociale della Chiesa afferma il primato della persona sulla produttività. Ma un'impresa che non è economicamente sostenibile non può dare lavoro a nessuno:

l'efficienza è il presupposto, non il nemico, della dignità. La sfida è non trasformare il presupposto in fine assoluto: non permettere che la persona venga sacrificata all'efficienza, ma riconoscere che l'efficienza è necessaria per mantenere le condizioni in cui la persona può lavorare.

La terza tensione è tra *lavoro retribuito e lavoro di cura*. La cultura dominante chiama «lavoro» quasi esclusivamente il lavoro retribuito. Ma il lavoro di cura – crescere i figli, assistere gli anziani, costruire comunità, fare volontariato – è altrettanto reale, spesso più prezioso per la società, e sistematicamente ignorato dalle statistiche economiche. Il suo non essere retribuito non lo rende meno lavoro: rivela i limiti di un sistema che misura il valore in termini monetari e che – non casualmente – tende a svalutare il lavoro tradizionalmente femminile.

La quarta tensione, urgente per i giovani, è quella tra *automazione e lavoro umano*. L'intelligenza artificiale e la robotica stanno trasformando radicalmente il mercato del lavoro. Alcune categorie scompaiono; altre nascono. Questa trasformazione può essere liberatoria se libera l'uomo dai lavori più meccanici; può essere devastante se lascia senza lavoro milioni di persone senza costruire alternative. La domanda giusta non è «come sopravvivere all'automazione?» ma «come costruire un sistema in cui la tecnologia serva le persone e non le sostituisca senza compensazione?»

5. Le voci dei pensatori

Karl Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, ha elaborato il concetto di *alienazione lavorativa* che rimane straordinariamente attuale: il lavoratore capitalistico non si riconosce nel suo prodotto, che gli viene strappato e diventa forza estranea che lo domina. Il lavoro – che dovrebbe essere espressione della libertà umana – diventa costrizione, ripetizione meccanica, negazione della soggettività. La diagnosi marxiana non richiede di condividere la soluzione marxista per essere utile: descrive una patologia reale che il capitalismo contemporaneo continua a produrre.

Hannah Arendt, in *Vita activa* (1958), distingue *labour*, *work* e *action* – tre forme diverse di attività umana con dignità e implicazioni diverse. Il *labour* è il lavoro biologico-consumistico che non lascia opere durature; il *work* è la fabbricazione di oggetti che costruiscono il mondo; l'*action* è l'agire politico direttamente tra gli uomini. Il problema della modernità, per Arendt, è la riduzione progressiva di tutto al *labour*: la perdita del *work* come fabbricazione di qualcosa che dura, e dell'*action* come partecipazione alla vita comune.

Simone Weil, ne *La condizione operaia* (1951, postumo) e in *Attesa di Dio*, ha elaborato una teologia del lavoro manuale come forma di *kenosis* – svuotamento di sé che può diventare luogo di incontro con il divino. La sua esperienza diretta in fabbrica la porta a una visione che non romanticizza la fatica ma la prende sul serio come condizione spirituale: il lavoratore che porta il peso della materia partecipa, in qualche modo, alla condizione di Cristo che si abbassa.

Giovanni Paolo II, nella *Laborem Exercens* (1981), sintetizza la tradizione teologica sul lavoro in una formula che ha il rigore di una definizione filosofica: «Il lavoro è un bene dell'uomo – è un bene della sua umanità – perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura, ma realizza se stesso come uomo, ed anzi in un certo senso *diventa più uomo*». Il lavoro non è soltanto mezzo: è luogo di realizzazione e di co-creazione.

6. La parola biblica e cristiana

Il Salmo 128 apre con una frase che riassume una visione del lavoro come luogo di benedizione: «Beato chi teme il Signore e cammina nelle sue vie. Della fatica delle tue mani ti nutrirai, sarai felice e

avrà ogni bene». La formula *yegia kappekha* – letteralmente «la fatica delle tue mani» – indica il lavoro come forma di partecipazione al progetto divino: non la fatica come punizione, ma la fatica come cammino di vita buona.

Il mandato del Giardino in Genesi 2,15 – «coltivarlo e custodirlo» – è il testo fondativo del lavoro come vocazione originaria, prima della caduta. I due verbi ebraici *abad* (servire) e *shamar* (proteggere, custodire) indicano una relazione di cura responsabile con la creazione: non dominio predatorio, ma giardinaggio attento. Il lavoro umano è, in questa prospettiva, un atto di fedeltà al Creatore che si prende cura del giardino affidato.

Marco 6,3 chiama Gesù esplicitamente «il falegname» – *ho tektōn* in greco. Non è un dettaglio biografico irrilevante: è una scelta teologica. Il Figlio di Dio ha lavorato con le mani per vent'anni prima di iniziare la sua vita pubblica. Ha conosciuto il calore del legno, il peso degli strumenti, la soddisfazione del lavoro ben fatto. La dignità del lavoro manuale è garantita, nella tradizione cristiana, dall'incarnazione stessa.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha riaffermato con forza che la terra, la casa e il lavoro sono diritti sacri, vale la pena lottare per essi, riprendendo esplicitamente il filo della *Rerum Novarum* e indicando la continuità tra le ingiustizie lavorative dell'Ottocento industriale e quelle del capitalismo digitale contemporaneo.

7. Il testimone

Adriano Olivetti (1901–1960) *L'imprenditore che cercò di dare un'anima alla fabbrica*

Adriano Olivetti nasce a Ivrea nel 1901, figlio di Camillo Olivetti – fondatore dell'azienda di macchine per ufficio – e di Luisa Revel, di famiglia valdese. Studia ingegneria chimica a Torino, poi trascorre un periodo negli Stati Uniti per studiare i metodi industriali americani. Torna in Italia con la convinzione che la fabbrica debba essere qualcosa di più di un meccanismo di produzione.

Diventa direttore generale dell'Olivetti nel 1933 e ne trasforma profondamente la cultura. Introduce salari superiori alla media industriale italiana; costruisce case operaie progettate da architetti di qualità; crea asili nido, biblioteche, ambulatori medici per i lavoratori e le loro famiglie; porta nelle fabbriche riproduzioni di grandi opere d'arte; invita scrittori, filosofi e artisti a parlare agli operai. Non come paternalismo: come convinzione che il lavoratore è una persona intera, non una funzione produttiva. La sua visione teorica – espressa in opere come *L'ordine politico delle comunità* (1945) e *Città dell'uomo* (1960) – è quella di una «comunità concreta» costruita attorno all'impresa come soggetto sociale e culturale, non soltanto economico. Olivetti crede che l'industria possa e debba avere fini che vanno oltre il profitto: fini culturali, sociali, umani. La fabbrica non come luogo in cui l'uomo si aliena, ma come luogo in cui l'uomo si riconosce, costruisce legami, partecipa a qualcosa di più grande di sé. Muore improvvisamente sul treno Losanna-Milano nel febbraio del 1960, a cinquantanove anni, lasciando incompiuto il suo progetto. La Olivetti verrà progressivamente assorbita dalla logica finanziaria che lui aveva cercato di tenere a distanza. Ma il modello che ha costruito – l'impresa come comunità, il lavoro come realizzazione, il profitto come mezzo e non come fine – è rimasto un riferimento per chiunque pensi che un'altra economia sia possibile.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi si trovano davanti alla questione del lavoro con un peso di incertezza che le generazioni precedenti non conoscevano nella stessa forma. Non è soltanto precarietà economica: è precarietà di senso. Se il lavoro contribuisce a formare l'identità, che cosa succede quando il lavoro non è stabile, non è scelto, non è riconoscibile? Come si costruisce un'identità lavorativa in un mercato che cambia più velocemente delle competenze che si acquisiscono?

Il lavoro parla alla vita dei giovani in almeno tre dimensioni. La prima è quella della scelta: quale lavoro voglio fare, per che cosa, per chi? Questa domanda non ha risposta semplice, e pretendere di averla a diciassette anni è spesso un'illusione. Ma la domanda stessa è educativa: aiuta a capire quali valori si vogliono esprimere nel proprio modo di stare nel mondo.

La seconda dimensione è quella della dignità: ogni lavoro – anche il più umile, anche quello che si fa provvisoriamente – merita di essere fatto bene, con cura, con responsabilità. Non per obbedienza a un'autorità esterna, ma perché la qualità del lavoro dice qualcosa di chi lo compie. Fare bene anche ciò che non si è scelto è una forma di rispetto di sé.

La terza dimensione è quella della giustizia: i giovani saranno i lavoratori, i sindacalisti, gli imprenditori, i politici del futuro. Le scelte che faranno – su come trattare chi lavora per loro, su quali diritti sostenere, su quale visione dell'economia votare – formeranno il paesaggio lavorativo delle generazioni successive.

La domanda aperta

Hai già fatto un'esperienza di lavoro – anche piccola, anche breve? Che cosa ha insegnato al tuo corpo, alla tua mente, alla tua idea di te stesso? E quale lavoro vorresti fare – non solo per le competenze che richiede, ma per il tipo di persona che ti aiuterebbe a diventare?



«Il lavoro è un bene dell'uomo – è un bene della sua umanità – perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura, ma realizza se stesso come uomo.» Giovanni Paolo II, *Laborem Exercens*, 1981

VOCAZIONE

1. La soglia narrativa

Elena ha sedici anni e da tre suona il violoncello. Non vuole fare la musicista di professione – o almeno non lo sa ancora. Ma quando suona, accade qualcosa che non accade in nessun altro momento della sua giornata: sente che il tempo ha un'altra consistenza, che le sue mani fanno qualcosa che la sua testa non sa ancora spiegare, che il suono che produce è insieme suo e di qualcosa che la supera.

A febbraio, la sua insegnante di violoncello le propone di suonare in un ospizio, nell'ambito di un progetto di musica per anziani. Elena va contro voglia – immagina un pomeriggio imbarazzante davanti a persone distratte. Invece succede qualcosa di inaspettato: un uomo di ottantaquattro anni, che non parlava da settimane secondo le infermiere, comincia a muovere leggermente la testa seguendo il ritmo. Alla fine del pezzo ha gli occhi lucidi.

Elena non sa cosa sia successo esattamente. Sa che la sua musica ha toccato qualcosa in quell'uomo – qualcosa di molto più profondo di ciò che avrebbe potuto fare con le parole. E sa che quella cosa – la capacità di toccare qualcuno con il suono – non è sua nel senso che se la sia guadagnata. È qualcosa che le è stato dato, e che lei porta avanti.

Tornando a casa, dice alla madre: «Credo che la musica non sia solo per me». Non sa ancora cosa significhi questa frase. Ma sa che cambia qualcosa nel modo in cui pensa al futuro.

2. L'esperienza vissuta

La parola *vocazione* appartiene, nel senso comune, al lessico religioso: si parla di vocazione sacerdotale o religiosa, di qualcuno che «ha la vocazione» nel senso che è chiamato a una vita consacrata. Ma nel suo senso originario e più ampio, la vocazione è la domanda che ogni essere umano porta dentro di sé: a che cosa sono chiamato? Che cosa so fare in modo che sembri un dono e non solo un'acquisizione? Che cosa, quando lo faccio, mi fa sentire più me stesso?

I giovani incontrano questa domanda spesso in modo confuso e talvolta doloroso. La pressione sociale a «sapere già cosa fare», a scegliere il percorso giusto, a non sbagliare – produce ansia invece che apertura. La vocazione non si trova nella fretta: si scopre nell'esposizione a esperienze diverse, nel dialogo con chi ci conosce bene, nell'ascolto di ciò che ci fa sentire vivi invece di ciò che ci fa sembrare efficienti.

C'è però un altro ostacolo: la confusione tra vocazione e passione. «Segui la tua passione» è il consiglio più diffuso nelle cerimonie di diploma. Ma la passione è volatile – dipende dall'umore, dalle circostanze, dall'energia del momento. La vocazione è qualcosa di più profondo e di più stabile: non necessariamente ciò che piace di più, ma ciò che si è chiamati a fare con le proprie capacità specifiche, in risposta a un bisogno reale del mondo. A volte la vocazione si scopre facendo cose faticose. A volte si manifesta in un momento inaspettato, come per Elena in un ospizio.

3. Le radici

La parola *vocazione* viene dal latino *vocatio*, derivato dal verbo *vocare* – chiamare. Una vocazione è una *chiamata*: qualcuno o qualcosa chiama, e qualcuno risponde. Questa struttura dialogica è iscritta nell'etimologia stessa: la vocazione non è un dato psicologico interno, un talento che si possiede; è una relazione tra chi chiama e chi risponde. La domanda «qual è la mia vocazione?» presuppone che ci sia qualcuno che chiama.

Il greco *klēsis* – da cui «ecclesiastico», «ecclesia», la comunità dei *chiamati* – ha la stessa struttura: la chiamata precede la risposta, e la risposta non è mai solo personale ma sempre in rapporto con una comunità e con un mondo che ha bisogno di ciò che si porta. San Paolo usa *klēsis* per descrivere non soltanto la chiamata alla vita cristiana in generale, ma la posizione concreta in cui ciascuno si trova: «Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando è stato chiamato» (1 Cor 7,20) – formula che la tradizione ha talvolta usato per giustificare l'immobilismo sociale, ma che nella sua intenzione originaria dice qualcosa di diverso: la vocazione non sempre richiede un cambiamento radicale di vita; a volte chiede di vivere meglio, con più senso, ciò che già si è.

Il pensiero protestante ha sviluppato in modo originale il concetto di vocazione come *Beruf* – termine tedesco che significa insieme «professione» e «chiamata» – mostrando che ogni lavoro onesto può essere una forma di risposta a Dio, non solo quello esplicitamente religioso. Lutero ha contestato la divisione medievale tra vita contemplativa (superiore) e vita attiva (inferiore): la chiamata di Dio raggiunge l'uomo nella sua vita concreta, nel suo lavoro ordinario. Max Weber, in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), ha analizzato le conseguenze storiche di questa visione – con luci e ombre che ancora si discutono.

4. Le tensioni

La vocazione porta con sé alcune tensioni che l'educazione non può risolvere ma deve imparare a nominare e ad abitare.

La prima è la tensione tra *vocazione e libera scelta*. Se c'è una chiamata, chi chiama? Un Dio? Il caso? La propria natura profonda? La risposta dipende dalla propria visione del mondo. Ma la tensione

rimane anche all'interno di una visione laica: sento che sono portato verso qualcosa – che ho competenze o inclinazioni che sembrano indicare una direzione – ma questa inclinazione non mi appartiene completamente. Non l'ho scelta: è come se mi fosse data. Come si vive questa «datità» in modo libero, senza sentirla come costrizione né come arbitrio?

La seconda tensione è quella tra *vocazione individuale e bisogno del mondo*. Una vocazione autentica non è soltanto ciò che mi realizza come individuo: è ciò che posso offrire al mondo. La formula più celebre è quella del teologo americano Frederick Buechner: «La tua vocazione è il luogo dove i tuoi talenti più profondi incontrano il bisogno più urgente del mondo». Ma i talenti di ciascuno non sempre corrispondono ai bisogni più urgenti. Come si bilanciano questi due poli senza schiacciarne uno sull'altro?

La terza tensione è quella tra *vocazione e contesto economico*. Molti giovani scoprono una vocazione che il mercato del lavoro non remunera sufficientemente, o che è accessibile soltanto a chi ha risorse familiari per permettersi anni di formazione. La vocazione non dovrebbe dipendere dal censo – ma nella realtà concreta spesso dipende. Come si parla di vocazione senza ignorare le disuguaglianze strutturali che ne condizionano l'esercizio?

La quarta tensione è quella tra *vocazione singola e molteplicità di chiamate*. La cultura tradizionale tendeva a immaginare la vocazione come qualcosa di unico: sei chiamato a fare una cosa, e quella è. La vita contemporanea mostra invece che molte persone sentono chiamate diverse in momenti diversi della vita, che la vocazione può evolvere, che ciò che si era a ventidue anni non è necessariamente ciò che si sarà a quaranta. Come si vive questa molteplicità senza perdersi nel cambiamento?

5. Le voci dei pensatori

Martin Luther King Jr., nel suo celebre discorso tenuto a Barratt Junior High School nel 1967, aveva detto ai ragazzi: «Se non puoi essere un pino sulla cima della collina, sii un arbusto nella valle – ma sii il migliore piccolo arbusto sulla riva del ruscello. Se non puoi essere una strada maestra, sii un sentiero. [...] Non è necessario che tu sia al primo posto per essere importante».

Questa intuizione – che la vocazione non consiste nel fare cose grandi ma nel fare bene ciò che si è chiamati a fare, a qualunque scala – è una delle risposte più feconde alla pressione del successo che schiaccia i giovani.

Viktor Frankl, in *Uno psicologo nei lager* e in *La sofferenza di una vita senza senso*, ha mostrato che il bisogno di trovare un senso alla propria esistenza – di percepire che la propria vita è chiamata a qualcosa – è uno dei bisogni psicologici più profondi dell'essere umano. Frankl chiama questo bisogno «volontà di significato» (*Wille zum Sinn*): non la volontà di potenza né la volontà di piacere, ma la volontà di trovare una ragione per cui vale la pena vivere e agire. La vocazione, in questa prospettiva, è la risposta concreta alla domanda del senso.

Ignazio di Loyola, nei suoi *Esercizi spirituali* (1548), ha elaborato un metodo di *discernimento* della vocazione che è rimasto uno dei più sofisticati strumenti pedagogici della tradizione cristiana. Il discernimento ignaziano non è una tecnica di decisione razionale: è un'arte di ascolto – di sé stessi, della realtà, di Dio – che si esercita nel tempo, attraverso l'esperienza, nella comunità. *L'consolazione* e la *desolazione* – le due direzioni in cui lo spirito si muove – sono i segnali da imparare a leggere.

6. La parola biblica e cristiana

Il racconto della chiamata di Samuele (1 Sam 3,1-10) è uno dei testi biblici più belli e più evocativi sul tema della vocazione. Samuele è un ragazzo che dorme nel tempio. Tre volte sente chiamare il suo

nome e tre volte corre dal sacerdote Eli credendo che sia lui a chiamarlo. Eli capisce e gli dice: «Se ti chiama ancora, di': Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta». Samuele risponde così alla quarta chiamata.

Questo testo dice molte cose sulla vocazione. Primo: la chiamata ha un nome – chiama *te*, non qualcuno in generale. Secondo: la chiamata spesso non viene riconosciuta subito – ci vuole qualcuno più saggio che aiuti a discernerla. Terzo: la risposta giusta non è «sì, vengo» – è «parla, ti ascolto». La vocazione non è un programma già scritto che si tratta soltanto di eseguire: è un dialogo in cui la risposta si costruisce nell'ascolto.

Il Vangelo di Giovanni riporta la scena della chiamata dei primi discepoli (Gv 1,35-39) con un dettaglio straordinario. Due discepoli di Giovanni Battista seguono Gesù. Gesù si volta e chiede: «Che cosa cercate?». Loro rispondono con una domanda: «Rabbi, dove abiti?». E Gesù: «Venite e vedete». Non spiega, non argomenta, non presenta un programma. Invita a un'esperienza: *vieni, stai con me, e capirai*.

Questa struttura – «vieni e vedi» – è la pedagogia della vocazione: non si comunica con argomenti, si trasmette con l'esperienza condivisa. L'educatore che vuole aiutare i giovani a scoprire la propria vocazione non li istruisce sulla vocazione: crea le condizioni perché la sperimentino.

7. Il testimone

Chiara Lubich (1920–2008) *La maestra di Trento che scoprì la vocazione nei rifugi antiaerei*

Silvia Lubich – Chiara è il nome che assumerà più tardi – nasce a Trento nel 1920. Studia filosofia, insegna alle elementari. Durante i bombardamenti del 1943, insieme a un gruppo di amiche si rifugia nelle cantine e nelle grotte: è lì, in mezzo alla distruzione, che nasce la sua vocazione. Non in un momento di pace e di raccoglimento: nel caos della guerra.

La sua intuizione fondamentale è semplice e radicale: in mezzo a tutto ciò che crolla, l'unica cosa che non crolla è Dio – e il modo concreto di stare con Dio è costruire unità con le persone intorno a sé.

Questa intuizione non è solo mistica: è un programma di vita sociale. La vocazione di Chiara non è la contemplazione: è la costruzione di comunità, il dialogo tra culture e religioni diverse, l'impegno per una fraternità che supera i confini.

Il Movimento dei Focolari – che conta oggi cinque milioni di persone in tutto il mondo, di ogni religione e cultura – nasce da questa vocazione scoperta nei rifugi antiaerei. Non pianificata, non studiata a tavolino: trovata nell'ascolto di una chiamata che si è manifestata nell'urgenza della storia.

Chiara Lubich muore a Rocca di Papa nel 2008. La sua causa di beatificazione è in corso. Per i giovani, la sua figura dice che la vocazione non si trova nelle condizioni ideali: si trova spesso nelle situazioni più difficili, quando tutto ciò che era secondario è stato tolto e rimane soltanto l'essenziale.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

La domanda sulla vocazione è forse la più carica di ansia per i giovani contemporanei, non perché la domanda sia nuova – è antica come l'umanità – ma perché il contesto in cui si pone è cambiato radicalmente. In una società in cui il mercato del lavoro cambia così velocemente che le professioni di domani non esistono ancora, in cui la pluralità di opzioni è schiacciante, in cui la pressione a «trovare la propria strada» arriva molto presto – la vocazione rischia di diventare fonte di paralisi piuttosto che di libertà.

La domanda della vocazione parla ai giovani in almeno tre modi. Il primo è quello del talento: che cosa so fare in modo che sembri naturale, che cosa mi riesce senza che me ne accorga, che cosa mi fa sentire vivo? Il talento non è solo abilità tecnica: include la capacità di relazione, di cura, di pensiero, di creazione.

Il secondo modo è quello del bisogno del mondo: a che cosa rispondo quando mi chiedo di cosa ha bisogno il mondo intorno a me? Non il mondo astratto – tutti i problemi del pianeta – ma il mondo concreto della mia città, del mio quartiere, della mia scuola. Il bisogno a cui sono in grado di rispondere è spesso più vicino di quanto immagini.

Il terzo modo è quello del tempo: la vocazione non si trova in un pomeriggio. Si scopre nell'esposizione, nell'esperienza, nel rischio di provarci. Le esperienze di volontariato, di servizio, di lavoro – anche umili, anche provvisorie – sono laboratori di vocazione: rivelano qualcosa di sé che l'aula non può rivelare.

La domanda aperta

C'è qualcosa che sai fare in modo che ti sembra naturale, quasi ovvio – e che invece per altri è difficile? E c'è qualcuno intorno a te che ha bisogno esattamente di quella cosa? L'incrocio tra questi due punti potrebbe essere il luogo dove comincia a prendere forma la tua vocazione.



«Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta.» 1 Samuele 3,10

FATICA

1. La soglia narrativa

Lorenzo ha quattordici anni e da settembre fa atletica leggera: mezzofondo, gli ottocento metri. L'allenatore è un uomo di poche parole che non promette niente di facile. Tre settimane dopo l'inizio degli allenamenti, Lorenzo vorrebbe smettere: le gambe fanno male, il fiato non basta mai, i compagni più esperti sembrano di un'altra specie.

Un pomeriggio, dopo un allenamento particolarmente duro, resta seduto in pista da solo. L'allenatore gli si siede accanto senza dire niente per un po'. Poi dice: «La fatica che senti adesso non è il tuo nemico. È il segnale che stai diventando qualcosa che non eri».

Lorenzo non capisce subito. Anzi, inizialmente gli sembra una di quelle frasi fatte che gli adulti usano per evitare di ammettere che è dura. Ma nelle settimane successive quella frase continua a tornare. Soprattutto quando nota – e lo nota con sorpresa – che la stanchezza che sente a fine allenamento ha una qualità diversa dall'esaurimento. È una stanchezza che ha dentro qualcosa di buono: il corpo sa che ha fatto qualcosa. Non c'è soddisfazione senza quella fatica. La fatica non è il prezzo della soddisfazione: è parte di essa.

A marzo, agli assoluti giovanili regionali, Lorenzo fa il suo personal best. Non vince. Ma sente, tagliando il traguardo, qualcosa che non ha parole precise: che il corpo che ha adesso è il risultato di tutto il dolore dell'inverno, e che quella trasformazione – quella specifica, faticosa, concreta trasformazione – è qualcosa che nessuno può togliergli.

2. L'esperienza vissuta

La fatica è una delle esperienze più universali dell'esistenza umana, eppure nella cultura contemporanea viene trattata come un fastidio da eliminare, un limite da superare con la tecnologia giusta, un segnale di inefficienza da correggere. Il culto della velocità, della comodità e della frizione zero produce una generazione che fatica a fare i conti con la fatica: che si aspetta risultati rapidi, che abbandona quando

la curva di apprendimento rallenta, che interpreta la difficoltà come un segnale di inadeguatezza piuttosto che come una fase normale del crescere.

I giovani vivono la fatica in forme diverse. C'è la fatica fisica – del lavoro manuale, dello sport, della malattia. C'è la fatica intellettuale – dello studio che non entra, del problema che non si risolve, del testo che non si capisce. C'è la fatica emotiva – delle relazioni difficili, del dolore che non passa, dell'ansia che non ha oggetto preciso. C'è la fatica esistenziale – la sensazione di non sapere dove si va, di non avere un senso che sostenga gli sforzi quotidiani.

Ma c'è anche – e questa è la scoperta che molti giovani fanno con sorpresa – una fatica che dà soddisfazione, che trasforma, che lascia qualcosa. La fatica del musicista che finalmente suona bene un pezzo difficile. La fatica dell'atleta che batte il proprio record personale. La fatica dello studente che capisce finalmente un concetto che sembrava inaccessibile. La fatica del volontario che tiene il punto in una situazione difficile. In queste esperienze, la fatica non è il contrario della soddisfazione: è la sua condizione.

3. Le radici

La parola *fatica* viene dal latino medievale *fatiga*, derivato dal verbo *fatigare* – stancare, affaticare – che ha la stessa radice dell'aggettivo *fatigatus* (sfinito). Il latino classico usa prevalentemente *labor* (fatica, sforzo produttivo) e *taedium* (fatica nel senso di noia, di stanchezza esistenziale). La distinzione è interessante: il *labor* ha una direzione, produce qualcosa; il *taedium* è fatica senza meta, esaurimento senza senso.

Il greco antico ha *kópos* – stanchezza, fatica del corpo – e *ponos* – sforzo, dolore, ma anche lavoro intenso. *Ponos* è la parola usata nelle tradizioni mistiche greche per descrivere l'ascesi come fatica fruttuosa: il dolore che trasforma. Da *ponos* viene *poneros* – il «cattivo» nel Vangelo (il «Maligno» del Padre Nostro) – che letteralmente significa «colui che causa fatica, che porta sforzo». La fatica, in questa radice, ha già in sé una dimensione morale: può essere generativa o distruttiva a seconda di come si manifesta e di chi la porta.

In ebraico, il termine più ricco è *amal* – fatica, lavoro duro, ma anche afflizione, miseria. È la parola usata dal Qoèlet: «Ho visto tutta la fatica (*amal*) e tutta l'abilità con cui si lavora sotto il sole: anche questo è vanità e un correre dietro al vento» (Qo 4,4). Il Qoèlet non disprezza la fatica: la interroga. La fatica ha senso soltanto se si sa per che cosa si fatica. La fatica senza senso è *vanità* – *hèvel*, soffio che si disperde.

4. Le tensioni

La fatica porta con sé tensioni che nessuna pedagogia risolve facilmente, e che meritano di essere nominate con onestà.

La prima è la tensione tra *fatica generativa e fatica distruttiva*. Non tutta la fatica trasforma in meglio: esiste la fatica che spezza, che logora, che distrugge senza costruire. Il lavoratore che sgobba sedici ore al giorno senza riposo, lo studente che studia fino all'esaurimento per paura di deludere, il caregiver che non si prende mai un giorno libero – non stanno costruendo se stessi attraverso la fatica: si stanno consumando. Educare alla fatica significa educare anche al limite, al riposo, alla capacità di distinguere quando fermarsi.

La seconda tensione è quella tra *la fatica come merito e la fatica come disuguaglianza*. La cultura del merito tende a valorizzare chi ha faticato di più, chi si è impegnato di più, chi ha «guadagnato» il proprio successo con lo sforzo. Ma non tutte le fatiche sono uguali: chi parte da condizioni svantaggiate deve faticare molto di più per raggiungere gli stessi risultati di chi parte avvantaggiato. La fatica

individuale non spiega tutto: le strutture sociali producono fatiche ingiuste che non dipendono dall'impegno personale.

La terza tensione è tra *valorizzare la fatica e non romanticizzarla*. Esistono tradizioni culturali e spirituali che glorificano la fatica in sé – come se soffrire fosse un valore intrinseco. Questa visione è pericolosa: può giustificare la sopportazione di condizioni ingiuste, può produrre masochismo culturale, può impedire di lottare per il miglioramento delle condizioni di lavoro e di vita. La fatica ha valore non in sé ma in relazione a un senso: quando serve a qualcosa, quando trasforma, quando è scelta e non subita.

5. Le voci dei pensatori

Simone Weil, ne *La condizione operaia*, descrive con precisione quasi clinica la differenza tra la fatica che distrugge – quella del lavoro industriale alienato, che spegne il pensiero e la sensibilità – e la fatica che potrebbe essere generativa se vissuta con consapevolezza spirituale. La sua esperienza in fabbrica è la descrizione di una fatica che il sistema ha reso distruttiva, e insieme l'intuizione che quella stessa fatica potrebbe essere redenta da una diversa qualità di presenza e di intenzione.

Ernest Hemingway – scrittore più che filosofo, ma con una visione della fatica che merita attenzione – ha costruito tutta la sua poetica sul tema dell'integrità di fronte alla fatica e alla sconfitta. Nel *Vecchio e il mare* (1952), il vecchio pescatore Santiago lotta per tre giorni con un enorme pesce spada, lo porta a riva, e lo vede divorato dagli squali. Torna a casa con lo scheletro. Non ha vinto nel senso ordinario del termine. Ma non è stato sconfitto nel senso che conta: ha faticato fino in fondo, con tutto se stesso, senza cedere. La fatica come misura dell'integrità.

Viktor Frankl, sopravvissuto ad Auschwitz e fondatore della logoterapia, ha mostrato che la fatica diventa insopportabile quando perde il senso. Chi aveva un «perché» – uno scopo, una persona amata, una ragione – sopportava condizioni di fatica estrema. Chi aveva perso ogni «perché» si spegneva. La fatica non è un valore in sé: è trasformativa nella misura in cui è orientata verso qualcosa che vale.

6. La parola biblica e cristiana

Il libro di Giobbe è la meditazione biblica più profonda sulla fatica e sulla sofferenza. Giobbe – uomo giusto, colpito da ogni male senza averlo meritato – rifiuta le spiegazioni facili degli amici che cercano di giustificare la sua sofferenza come punizione o come prova. La sua fatica non ha spiegazione razionale: è il peso dell'esistenza in un mondo che non risponde sempre alle domande che si pongono. Eppure la risposta di Giobbe non è la rassegnazione: è il grido, la protesta, il dialogo furioso con Dio. «Griderò all'oltraggio senza ottenere risposta, chiamerò aiuto senza che vi sia giustizia» (Gb 19,7). Giobbe non accetta la fatica come ovvia: la interroga, la denuncia, la presenta a Dio come questione. E alla fine – non attraverso una spiegazione intellettuale ma attraverso un incontro – trova qualcosa che non è la risposta alle sue domande ma è più di ogni risposta: la presenza di Dio stesso nel cuore della fatica.

L'epistola ai Romani di Paolo afferma: «Ci vantiamo anche nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza» (Rm 5,3-4). La sequenza paolina non glorifica la fatica in sé: la colloca in una direzione. La tribolazione *produce* qualcosa: non automaticamente, non magicamente – ma nella condizione di chi porta la fatica con quella qualità di apertura che Paolo chiama *hypómonē* – pazienza attiva, resistenza che non si chiude ma rimane aperta al futuro.

7. Il testimone

Alex Zanardi (1966–) *L'atleta che ha trasformato la perdita in forza*

Alessandro Zanardi nasce a Bologna nel 1966. Diventa pilota di Formula 1, poi passa alle monoposto americane della CART – una delle serie automobilistiche più competitive del mondo. Nel settembre del 2001, durante una gara in Germania, un incidente devastante lo priva di entrambe le gambe. Le probabilità di sopravvivenza erano minime. Sopravvive.

Quello che fa nei diciotto anni successivi è qualcosa che sfida ogni logica ordinaria del limite. Decide di non lasciarsi definire da ciò che ha perso. Impara a usare le protesi, poi scopre l'handbike – la bicicletta a mano per atleti con disabilità. Comincia ad allenarsi. Nel 2012, alle Paralimpiadi di Londra, vince tre medaglie d'oro. Nel 2016, a Rio, vince ancora. Nel 2019 vince la medaglia d'oro ai Mondiali di paraciclismo percorrendo 127 chilometri in poco più di due ore.

Quello che rende Zanardi un testimone della fatica – e non semplicemente un esempio di coraggio – è il modo in cui parla di questa esperienza. Non come eroismo, non come negazione della perdita. Ha detto in più occasioni: «Ho perso le gambe, ma ho trovato le ali». Non è retorica ottimistica: è la descrizione di una trasformazione reale. La fatica devastante dell'incidente e della riabilitazione non ha cancellato la persona che era: ha rivelato – attraverso la crisi – qualcosa che non sapeva di avere.

Nel giugno del 2020, Zanardi è vittima di un gravissimo incidente in handbike durante un'evento.

Subisce un trauma cranico severo e rimane per mesi in condizioni critiche. Si riprende, lentamente. La storia continua: non come trionfo facile, ma come la storia di qualcuno che ha imparato a vivere con e attraverso la fatica, senza negarne il peso ma senza lasciare che il peso diventi l'ultima parola.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi crescono in una cultura che ha un rapporto ambivalente e spesso distorto con la fatica. Da un lato, la cultura della performance – lo sport agonistico giovanile, la pressione scolastica, l'ansia da successo – produce fatiche enormi che non sempre hanno il senso che le giustificherebbe. Dall'altro, la cultura del comfort – l'intrattenimento immediato, la gratificazione rapida, la frizione zero dei servizi digitali – produce un'intolleranza crescente per la fatica necessaria: quella dello studio profondo, della relazione difficile, dell'impegno che non dà risultati subito.

La fatica parla alla vita dei giovani in almeno tre dimensioni. La prima è quella del corpo: imparare ad ascoltare la propria fatica fisica – a distinguere la fatica che trasforma da quella che distrugge – è una forma di intelligenza corporea che la scuola raramente insegna ma che l'esperienza sportiva, artigianale, lavorativa può trasmettere.

La seconda dimensione è quella dello studio: la fatica intellettuale – il momento in cui un concetto non entra, in cui il testo resiste, in cui la soluzione non si trova – è spesso il momento più fertile dell'apprendimento. Chi non impara a stare nella difficoltà senza fuggire perde la parte più preziosa del processo.

La terza dimensione è quella esistenziale: ci sono fatiche che fanno parte del vivere – la perdita, il lutto, la delusione, la malattia – e che non si risolvono con la tecnologia giusta o con l'atteggiamento positivo. Imparare a portare queste fatiche – a non negarle, a non farsene schiacciare, a trovare in esse, talvolta, una forma di trasformazione – è uno dei compiti più difficili e più umani della maturità.

La domanda aperta

C'è qualcosa che stai facendo – o che hai fatto – che è costato fatica vera, e che ti ha lasciato qualcosa che prima non avevi? E c'è una fatica che stai evitando, che sai di dover attraversare, e che forse stai rimandando perché la sola idea ti pesa?



«Ci vantiamo anche nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza.» Romani 5,3-4

CREATIVITÀ

1. La soglia narrativa

Giulia ha quindici anni e frequenta il liceo artistico. Da un anno il suo professore di pittura le ripete che ha talento – e lei ha imparato a non sentire questa parola. Il talento le sembra una categoria esterna, qualcosa che appartiene agli altri più che a lei: lei vede soltanto ciò che non riesce a fare, la distanza tra il quadro che ha in testa e quello che esce dalla mano.

A novembre, per un progetto di arte pubblica nel quartiere, la classe deve dipingere un murale su un muro grigio vicino alla scuola. Il professore lascia libertà totale: soggetto, stile, tecnica – decidono loro. Per tre settimane, la classe litiga, cambia idea, ricomincia da capo. Giulia, un pomeriggio, si trova da sola davanti al muro con i pennelli e improvvisa: comincia a dipingere una figura che non aveva pianificato, che nasce dalla mano prima che dalla testa.

Quando il murale è finito, Giulia lo guarda e non riesce a spiegarsi esattamente da dove viene. Sa che è suo – riconosce le sue scelte, i suoi colori, la sua mano. Ma sente anche che è venuto da qualcosa che non controlla completamente: come se la creatività non fosse soltanto una competenza che possiede, ma una forza che passa attraverso di lei quando le condizioni sono giuste.

I passanti si fermano a guardare il murale. Un'anziana che abita nel palazzo di fronte bussava alla porta della scuola per sapere chi l'ha fatto. Giulia capisce qualcosa che non sapeva: che ciò che ha creato non le appartiene più soltanto. Appartiene anche al quartiere. La creatività non è un atto privato: è un dono che si immette nel mondo.

2. L'esperienza vissuta

La creatività è spesso pensata come dono riservato agli artisti, ai «creativi» nel senso professionale del termine. Ma la creatività è una capacità umana universale che si esprime in forme diverse: non soltanto nell'arte, ma nel modo in cui si risolve un problema, in cui si organizza uno spazio, in cui si trova una parola nuova per dire qualcosa che sembrava indicibile, in cui si cucina, in cui si costruisce qualcosa con le mani.

I giovani incontrano la creatività come domanda e come dono in numerosi contesti. La scuola, spesso, la scoraggia – privilegiando la riproduzione corretta di contenuti già dati rispetto all'elaborazione originale. Il mondo digitale offre strumenti creativi straordinari ma rischia di ridurre la creatività al remix – alla ricombinazione di materiali altrui – senza spazio per l'invenzione radicale. La cultura della performance premia il risultato e non il processo, il prodotto finito e non l'esplorazione incerta che lo precede.

Eppure i giovani cercano spazi di creatività con un'urgenza che rivela quanto questo bisogno sia profondo. La musica – non solo ascoltarla, ma farla. La scrittura – non solo leggerla, ma produrla. Il videomaking, l'artigianato, la cucina sperimentale, il coding come forma di costruzione di mondi. In tutte queste pratiche c'è qualcosa di più di un passatempo: c'è il bisogno di lasciare un'impronta, di produrre qualcosa che prima non esisteva, di partecipare alla creazione del mondo.

3. Le radici

La parola *creatività* è relativamente recente: deriva dal latino *creare* – che in latino classico non significa creare dal nulla ma generare, produrre, far crescere. Il senso di *creatio ex nihilo* – creazione dal niente – è un'elaborazione teologica cristiana, non originariamente latina. La *creatio ex nihilo* è propria di Dio; la creatività umana è sempre *creatio ex aliquo*: si crea a partire da qualcosa, si trasforma il dato, si ricombina in forme nuove ciò che già esiste.

Il greco *poiēsis* – da cui «poesia» – indica l'atto del fare, del produrre, del portare all'esistenza qualcosa che prima non c'era. Aristotele nella *Poetica* distingue *poiēsis* (produzione, imitazione artistica) da *praxis* (azione, condotta etica) e da *theōria* (contemplazione, conoscenza). La *poiēsis* è la forma di attività umana orientata alla produzione di un oggetto – un'opera, un artefatto – che persiste dopo l'atto che lo ha prodotto. In questo senso, la creatività è sempre un atto di permanenza: si produce qualcosa che rimane.

Hannah Arendt riprende questa distinzione nel suo *work* – la fabbricazione di oggetti che costruiscono il mondo umano artificiale – come distinto dal *labour* biologico-consumistico. Il *work* è l'attività attraverso cui l'essere umano lascia nel mondo qualcosa di duraturo: non solo sfugge alla mortalità del singolo, ma costruisce il mondo comune in cui le generazioni successive abiteranno. La creatività è, in questa prospettiva, un atto di responsabilità verso il futuro.

4. Le tensioni

La creatività porta con sé tensioni che meritano di essere abitate con lucidità piuttosto che risolte artificialmente.

La prima è la tensione tra *creatività e tradizione*. Si crea sempre a partire da qualcosa: dalla lingua che si è imparata, dalla tradizione artistica in cui si è formati, dalle influenze che si è assorbite. L'originalità assoluta è un mito: ogni atto creativo è al tempo stesso rottura e continuità. Il problema non è scegliere tra tradizione e innovazione: è capire quali tradizioni meritano di essere continuate e quali aspettano di essere trasformate.

La seconda tensione è quella tra *creatività individuale e creatività collettiva*. La cultura romantica ha valorizzato il genio solitario – l'artista che crea da solo, contro il mondo, incompreso dai contemporanei. Ma la ricerca contemporanea sulla creatività mostra che le grandi innovazioni nascono spesso dalla collaborazione, dall'incrocio di idee diverse, dalla tensione produttiva tra persone con prospettive differenti. La creatività non è solo un atto solitario: è anche un processo sociale.

La terza tensione è quella tra *creatività e mercato*. Nell'economia contemporanea, la «creatività» è diventata una parola del marketing: le «industrie creative», l'«economia della conoscenza», il «creative worker» come figura ideale del capitalismo cognitivo. Questa valorizzazione economica della creatività ha conseguenze ambivalenti: da un lato, crea spazio per attività che prima non avevano riconoscimento economico; dall'altro, rischia di misurare la creatività con il metro del profitto, di valutare i prodotti creativi in base alla loro vendibilità.

5. Le voci dei pensatori

Mihaly Csikszentmihalyi, psicologo ungherese-americano, ha elaborato il concetto di *flow* – flusso – per descrivere lo stato mentale in cui la creatività si esprime al meglio: uno stato di completo assorbimento nell'attività, in cui la sfida è calibrata sulle capacità, il tempo si sospende, e il senso del sé si dissolve nell'azione. Il *flow* è la condizione ottimale non soltanto per la creatività artistica ma per qualsiasi attività che richiede competenza e impegno. L'educazione alla creatività è, in larga misura, l'educazione a creare le condizioni per l'esperienza di *flow*.

Hannah Arendt, nella sua riflessione sul *work*, ha mostrato che la creatività – la fabbricazione di oggetti duraturi – è una delle forme più alte dell'attività umana perché costruisce il «mondo» in cui le generazioni successive abiteranno. Non si tratta solo dell'arte: ogni opera ben fatta – un tavolo costruito con cura, un codice informatico elegante, una canzone, un saggio – aggiunge qualcosa al mondo comune. La creatività è un atto di responsabilità verso chi viene dopo.

Romano Guardini, in *Mondo e persona* (1939) e in *Lo spirito della liturgia* (1918), ha riflettuto sulla creatività come partecipazione alla creatività divina: l'essere umano, creato a immagine di un Dio creatore, porta in sé un impulso alla creazione che è strutturalmente teologico. Non nel senso che ogni atto creativo è esplicitamente religioso: ma nel senso che ogni atto autentico di creazione – che porta qualcosa di nuovo nell'essere – è una traccia dell'*imago Dei* nell'uomo.

6. La parola biblica e cristiana

Il primo capitolo della Genesi è la grande narrazione della creatività divina: Dio crea parlando, separando, nominando. «Dio disse: Sia la luce. E la luce fu». La creazione è atto di parola, di separazione, di ordinamento del caos. E al termine di ogni giornata, Dio «vide che era cosa buona»: il giudizio estetico è parte integrante dell'atto creativo. Non basta produrre: occorre che ciò che si produce sia buono, bello, armonioso.

Quando Genesi 1,26-27 dice che l'essere umano è creato «a immagine e somiglianza di Dio», la tradizione teologica ha progressivamente compreso che questa immagine include la capacità creativa. Non si è fatti a immagine di un Dio giudice, o di un Dio legislatore: si è fatti a immagine di un Dio creatore. Portare in sé l'*imago Dei* significa portare in sé un impulso alla creazione che è strutturalmente costitutivo dell'umano.

La parabola dei talenti (Mt 25,14-30) è, tra i testi evangelici, quello che più direttamente affronta la questione della creatività come responsabilità. Il servo che ha ricevuto un talento e lo nasconde per paura di perderlo – non investe, non rischia, non produce – viene condannato non per aver rubato ma per aver conservato senza creare. I talenti non si conservano: si moltiplicano. La creatività è un'obbligazione morale: chi ha ricevuto qualcosa ha la responsabilità di farlo fruttificare.

7. Il testimone

Bruno Munari (1907–1998) *Il designer che insegnò che la creatività non ha età*

Bruno Munari nasce a Milano nel 1907. È designer, artista, scrittore, inventore di giochi, teorico della creatività. La sua opera attraversa mezzo secolo di cultura italiana e internazionale con una coerenza di metodo e una leggerezza di tocco che lo rendono unico. Non ha mai separato l'arte dal progetto, il gioco dalla serietà, la forma dal contenuto.

Ma è soprattutto il suo lavoro con i bambini che lo rende un testimone insostituibile per questa voce. A partire dagli anni Settanta, Munari sviluppa i *laboratori tattili* per bambini: spazi in cui si sperimenta la creatività con le mani, con i materiali, con il corpo – non come addestramento tecnico ma come esperienza di scoperta. «La creatività non si insegna», diceva, «si può soltanto educare all'osservazione, alla curiosità, al non aver paura di sbagliare».

Il suo metodo pedagogico è rivoluzionario nella sua semplicità: togliere vincoli invece di imporli, fare domande invece di dare risposte, creare spazio invece di riempirlo. I suoi *Laboratori Munari* – nati a Milano e poi diffusi in tutto il mondo – sono ancora oggi praticati in musei e scuole come uno dei modelli più efficaci di educazione alla creatività.

Per i giovani, Munari dice qualcosa di essenziale: che la creatività non è un dono riservato a pochi eletti, ma una capacità che appartiene a tutti e che si sviluppa attraverso la pratica, la curiosità e la disponibilità a non sapere già la risposta.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi vivono in un'epoca in cui gli strumenti per la creatività non sono mai stati così accessibili: uno smartphone in tasca permette di fare fotografie, video, musica, grafica a un livello tecnico che trent'anni fa richiedeva attrezzature professionali. Eppure questa accessibilità tecnica non ha prodotto automaticamente più creatività autentica: ha prodotto più produzione, ma non necessariamente più invenzione.

La creatività parla alla vita dei giovani in almeno tre dimensioni. La prima è quella dell'espressione: ogni giovane ha qualcosa che vorrebbe dire – su di sé, sul mondo, su ciò che sente – e la creatività è il linguaggio più potente per dirlo quando le parole ordinarie non bastano.

La seconda dimensione è quella della trasformazione del mondo: la creatività non è solo espressione individuale. È strumento di cambiamento sociale, di innovazione culturale, di costruzione di alternative. I problemi del mondo – ambientali, sociali, politici – non hanno soluzioni già pronte: richiedono pensiero creativo, capacità di immaginare ciò che non esiste ancora.

La terza dimensione è quella spirituale: creare – portare nell'essere qualcosa che prima non c'era – è una delle esperienze umane in cui la dimensione trascendente si fa più vicina. Non necessariamente in senso esplicito: ma nell'atto creativo autentico c'è qualcosa che sfugge al controllo, che sorprende anche chi lo compie, che sembra provenire da altrove. Questa «alterità» del prodotto creativo rispetto all'intenzione iniziale è forse la traccia più concreta dell'*imago Dei* nell'esperienza quotidiana.

La domanda aperta

C'è qualcosa che hai creato – con le mani, con la voce, con le parole, con il corpo – che ti ha sorpreso, che è venuto in modo diverso da come avevi previsto? E c'è qualcosa che vorresti creare – che hai in testa o nel cuore – e che non hai ancora trovato il coraggio o il modo di fare?



«Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona.» Genesi 1,31

DIGNITÀ LAVORATIVA

1. La soglia narrativa

Hamid ha diciannove anni e lavora da sei mesi in un bar del centro come barista. Ha il permesso di soggiorno, lavora regolarmente, parla italiano quasi senza accento. Ogni mattina apre il locale alle sei, prepara i caffè per i primi clienti, sorride, ringrazia, pulisce il bancone cento volte al giorno.

Un sabato mattina arriva un cliente che, dopo aver sorseggiato il cappuccino, lo rimanda indietro: «È freddo». Hamid si scusa, lo rifà. Il cliente rimanda indietro anche il secondo: «Non sa fare il caffè, questo». Il titolare, che è in cassa, non dice niente. Hamid rifà il caffè per la terza volta, in silenzio.

Quella sera, tornando a casa, Hamid parla con il padre. Non è arrabbiato – o almeno non soltanto arrabbiato. È confuso. Non sa come nominare quello che ha sentito. Non è stato insultato esplicitamente. Ma qualcosa era accaduto in quel modo di parlare, in quel tono, in quella mancanza di

rispetto del titolare – qualcosa che aveva comunicato: non sei importante come persona, sei soltanto la funzione che svolgi.

Il padre gli dice: «Quello che hai provato ha un nome: è la mancanza di dignità. Non è la stessa cosa di un insulto, non si querela in tribunale. Ma è reale. E il tuo lavoro – ogni lavoro fatto onestamente – ha una dignità che nessuno può toglierti, anche se non la riconosce».

Hamid non è del tutto convinto. Ma quella frase – «una dignità che nessuno può toglierti» – rimane con lui. E comincia a capire che difenderla non è arroganza: è giustizia.

2. L'esperienza vissuta

La dignità lavorativa è un'esperienza che i giovani incontrano spesso nelle prime esperienze di lavoro, e che raramente hanno gli strumenti per nominare. Non si tratta soltanto di salario equo o di condizioni fisiche dignitose – anche se queste sono fondamentali. Si tratta di qualcosa di più sottile e di più pervasivo: il modo in cui si è trattati come persone nell'ambiente di lavoro, se il proprio contributo viene riconosciuto, se si ha voce in capitolo, se si è visibili come individui o invisibili come funzioni.

I giovani lavoratori – spesso precari, spesso in posizioni di potere contrattuale debole, spesso in settori a bassa sindacalizzazione come la ristorazione, la logistica, il commercio – sperimentano violazioni della dignità lavorativa in forme che vanno dall'esplicito all'implicito. L'esplicito: il datore che urla, che umilia, che non rispetta gli orari di riposo, che non paga i contributi. L'implicito: il tono condiscendente, l'invisibilità del lavoratore come persona, la presupposizione che il lavoro precario non meriti lo stesso rispetto del lavoro stabile.

Ma i giovani sperimentano anche il contrario: ambienti di lavoro in cui si sentono rispettati, valorizzati, riconosciuti. E questa esperienza – spesso inaspettata, spesso trovata in posti improbabili – dice loro qualcosa di importante: che la dignità lavorativa non è soltanto una questione di leggi e di contratti, anche se le leggi e i contratti sono necessari. È anche una questione di cultura, di stile, di modo in cui chi ha più potere sceglie di esercitarlo.

3. Le radici

La parola *dignità* viene dal latino *dignitas* – che nel latino classico non indica soltanto un valore interiore ma anche uno status sociale: la *dignitas* era la considerazione, il rispetto, l'autorità di cui una persona godeva nella comunità. Era, in un certo senso, guadagnata – attraverso la virtù, il servizio pubblico, le azioni compiute. La tradizione cristiana ha operato una trasformazione radicale: la *dignitas* non è qualcosa che si guadagna, ma qualcosa che si ha in quanto essere umano, per il solo fatto di essere creato a immagine di Dio.

Questa trasformazione ha conseguenze enormi per il concetto di dignità lavorativa. Se la dignità fosse proporzionale al ruolo o al salario, il lavoro umile avrebbe meno dignità del lavoro prestigioso. Ma se la dignità è inalienabile – se appartiene alla persona e non alla funzione – allora ogni lavoro onesto ha la stessa dignità fondamentale, indipendentemente da quanto viene retribuito o quanto è socialmente valorizzato.

Il latino *labor* – fatica, sforzo – portava in sé, nella tradizione romana, una connotazione di inferiorità: il lavoro manuale era attività servile, incompatibile con lo status del cittadino libero. L'etica cristiana ha contestato questa gerarchia fin dalle origini: Gesù era un artigiano, Paolo faceva il fabbricante di tende, i santi sociali lavoravano nei campi e nelle officine. La *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) ha formalizzato questa intuizione in dottrina: il lavoratore è persona, non strumento; il suo lavoro ha dignità propria, non derivata dal mercato.

4. Le tensioni

La dignità lavorativa porta con sé tensioni che la vita concreta rende visibili ogni giorno.

La prima è la tensione tra *dignità intrinseca e riconoscimento sociale*. La dignità è inalienabile: appartiene al lavoratore indipendentemente da come viene trattato. Ma il mancato riconoscimento – il modo in cui il sistema economico, i datori di lavoro, i clienti trattano certi lavoratori – produce una ferita reale che non si sana soltanto affermando che «la dignità è dentro di te». La dignità ha bisogno di essere riconosciuta socialmente per poter essere vissuta pienamente. La lotta per la dignità lavorativa non è soltanto un fatto interiore: è una lotta politica e sociale.

La seconda tensione è quella tra *dignità del lavoro e condizioni del lavoro*. Si può affermare la dignità del lavoro anche mentre le sue condizioni sono indegne? La tradizione cristiana dice di sì – la dignità è nella persona, non nelle condizioni – ma aggiunge immediatamente che le condizioni indegne devono essere cambiate, perché ostacolano l'esercizio concreto di quella dignità. L'affermazione della dignità non è rassegnazione alle condizioni esistenti: è il fondamento della lotta per migliorarle.

La terza tensione è quella tra *dignità individuale e solidarietà collettiva*. Un lavoratore può difendere la propria dignità individuale anche senza organizzarsi collettivamente? Probabilmente sì, in certi casi. Ma la storia del movimento operaio mostra che la dignità del lavoro si difende meglio insieme: i diritti che i lavoratori hanno oggi – il riposo settimanale, il salario minimo, la tutela contro i licenziamenti arbitrari – sono stati conquistati collettivamente, spesso a caro prezzo.

5. Le voci dei pensatori

Giovanni Paolo II, nella *Laborem Exercens* (1981), afferma con forza che «la fonte della dignità del lavoro va cercata principalmente non nella sua dimensione oggettiva, bensì in quella soggettiva». Il lavoro ha dignità non perché produce qualcosa di valore (dimensione oggettiva) ma perché è compiuto da una persona dotata di dignità inalienabile (dimensione soggettiva). Questa inversione ha conseguenze radicali: anche il lavoro più umile, fatto da una persona che porta la sua umanità in esso, ha una dignità piena.

Karl Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici* (1844), ha descritto con precisione la de-umanizzazione prodotta dal lavoro alienato: quando il lavoratore non si riconosce nel proprio prodotto, quando è trattato come funzione intercambiabile, quando la sua soggettività viene sistematicamente ignorata, si produce una forma di violenza che Marx chiama *alienazione* – separazione dell'uomo da se stesso, dagli altri, dalla natura, dalla propria attività. La diagnosi marxiana della mancanza di dignità lavorativa rimane acuta al di là della cornice ideologica.

Simone Weil, nell'esperienza diretta della fabbrica, ha documentato come la struttura del lavoro industriale tenda sistematicamente a spegnere il pensiero del lavoratore: «Quello che mi colpisce di più è che, entrando in fabbrica, ho perso il sentimento di essere una persona». Non è una metafora: è la descrizione di un processo reale in cui la ripetizione meccanica, la privazione di controllo, la riduzione a funzione producono una progressiva diminuzione della capacità di pensiero e di sentimento.

6. La parola biblica e cristiana

Il profeta Geremia denuncia con forza chi «costruisce la sua casa senza giustizia e i suoi piani senza diritto, che fa lavorare il suo prossimo senza pagarlo e non gli dà il suo salario» (Ger 22,13). Questa denuncia non è solo economica: è teologica. Sfruttare il lavoratore è offendere Dio, perché il lavoratore porta in sé l'immagine divina. Il salario equo è un atto di culto.

La lettera di Giacomo, nel Nuovo Testamento, riprende con forza quasi violenta questo tema: «Ecco, il salario dei lavoratori che hanno mietuto le vostre terre, e che voi non avete pagato, grida; e le grida dei mietitori sono giunte agli orecchi del Signore degli eserciti» (Gc 5,4). Il grido del lavoratore defraudato arriva a Dio: non come metafora, ma come realtà teologica. Il modo in cui si trattano i lavoratori è il modo in cui si risponde alla presenza di Dio nel mondo.

Leone XIII, nella *Rerum Novarum* (1891), ha formalizzato la tradizione biblica in dottrina: «Il salario non deve mai essere inferiore a quello che basta a mantenere un operaio sobrio e parsimonioso». Non è generosità: è giustizia. Il salario equo non è un dono del datore di lavoro: è un diritto del lavoratore che deriva dalla sua dignità di persona. Leone XIV, scegliendo il proprio nome in riferimento esplicito a Leone XIII, ha indicato la continuità di questa dottrina di fronte alle nuove forme di sfruttamento del lavoro nell'economia digitale.

7. Il testimone

César Chávez (1927–1993) *Il bracciante che divenne voce dei senza voce*

César Chávez nasce in Arizona nel 1927, figlio di braccianti agricoli messico-americani. Cresce spostandosi di fattoria in fattoria lungo la California, interrompendo la scuola ogni volta che la famiglia si trasferisce. Ha frequentato trentasette scuole diverse prima di abbandonare definitivamente gli studi alla terza media per lavorare nei campi. Conosce dall'interno le condizioni dei braccianti agricoli: salari da miseria, nessuna tutela sanitaria, alloggi indegni, assenza totale di diritti contrattuali.

Nel 1962 fonda la *National Farm Workers Association* – che diventerà poi il *United Farm Workers* – insieme a Dolores Huerta. Usa metodi gandhiani: digiuno, marce, boicottaggi. Nel 1965 organizza il celebre boicottaggio dell'uva californiana che durerà cinque anni e si trasformerà in un movimento nazionale. Non chiede privilegi: chiede dignità. Il diritto di organizzarsi in sindacato. Il diritto a bagni puliti nei campi. Il diritto a bere acqua fresca durante il lavoro. Il diritto a non essere avvelenati dai pesticidi.

La sua nonviolenza non è passività: è scelta strategica e spirituale insieme. Era un cattolico devoto che portava l'immagine della Vergine di Guadalupe nelle marce e iniziava le assemblee sindacali con la Messa. Per lui non c'era contraddizione tra fede e lotta: la dignità del lavoratore era una questione evangelica prima che politica.

Muore nel 1993, nella stessa Arizona dove era nato. Non ha mai avuto un salario superiore a quello di un lavoratore ordinario del sindacato. La sua eredità – il diritto dei braccianti agricoli americani alla contrattazione collettiva – è una conquista concreta di dignità lavorativa che ha cambiato la vita di milioni di persone.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi entrano nel mercato del lavoro in un momento in cui la dignità lavorativa è messa alla prova da trasformazioni profonde: la gig economy, il lavoro su piattaforma, i contratti zero-ore, il lavoro nero nelle consegne e nell'agricoltura. Queste forme di lavoro producono spesso invisibilità – il lavoratore è un account, non una persona – e isolamento – non c'è un posto di lavoro condiviso, non c'è un collega con cui costruire solidarietà.

La dignità lavorativa parla ai giovani in almeno tre modi. Il primo è quello dell'esperienza diretta: ogni giovane che lavora – anche in modo precario, anche per poco tempo – ha il diritto di essere trattato con rispetto, di ricevere ciò che gli spetta, di avere le condizioni minime di sicurezza e di dignità. Sapere i propri diritti non è arroganza: è il prerequisito per difenderli.

Il secondo modo è quello della solidarietà: la dignità lavorativa non si difende solo individualmente. Richiede forme di organizzazione collettiva – sindacati, associazioni di categoria, movimenti – che

parlino per chi non ha voce. I giovani sono spesso i più precari e i meno sindacalizzati: sono anche quelli che hanno più da guadagnare da forme di solidarietà collettiva.

Il terzo modo è quello delle scelte come consumatori e come cittadini: ogni acquisto, ogni voto, ogni scelta di dove lavorare o dove non lavorare è anche una scelta su quale tipo di economia si vuole costruire. La dignità lavorativa non riguarda solo chi lavora in condizioni indegne: riguarda tutti coloro che beneficiano – spesso inconsapevolmente – di quelle condizioni.

La domanda aperta

Hai mai vissuto – o visto da vicino – una situazione in cui la dignità di un lavoratore veniva calpestata? Che cosa ha prodotto in te? E hai mai visto qualcuno difendere la propria dignità lavorativa – o quella di un collega – con coraggio? Che cosa ti ha insegnato?



«Il salario dei lavoratori grida; e le grida dei mietitori sono giunte agli orecchi del Signore degli eserciti.» Giacomo 5,4

DISOCCUPAZIONE

1. La soglia narrativa

Il padre di Marco ha perso il lavoro a cinquantadue anni. La fabbrica ha delocalizzato. Marco ha sedici anni e vede suo padre – un uomo che ha sempre lavorato, che si alzava alle cinque ogni mattina da trent'anni – passare le giornate in casa senza sapere cosa fare. Non è arrabbiato. O non solo. È qualcosa di diverso e di più difficile da guardare: è come se una parte di lui si fosse spenta.

Marco, che non aveva mai pensato molto al lavoro del padre – lo dava per scontato, come si dà per scontata l'acqua calda – comincia a capire qualcosa che prima non aveva parole per dire. Capisce che il lavoro non è solo un reddito. È un'identità, una struttura del tempo, un luogo di riconoscimento sociale. Suo padre non sa come riempire le ore. Non sa come rispondere alla domanda «cosa fai?». Non sa come stare in mezzo agli altri senza quel ruolo che lo definiva.

Una sera Marco sente il padre al telefono con un amico. Gli dice: «Mi sento inutile». Due parole. Marco non dimentica quella frase. Non perché sia drammatica – suo padre non sta crollando, sta tenendo. Ma perché in quelle due parole c'è qualcosa che sente come una ferita in una persona che credeva inattaccabile.

Qualcosa in Marco cambia. Non sa ancora cosa farà quando sarà grande. Ma sa che vuole fare qualcosa che abbia senso. E sa che il lavoro – qualunque lavoro – non è scontato.

2. L'esperienza vissuta

La disoccupazione è una delle esperienze più devastanti che un adulto possa attraversare – non soltanto per le conseguenze economiche, ma per le conseguenze identitarie, relazionali, psicologiche. Non avere lavoro non significa soltanto non avere reddito: significa perdere una struttura del tempo, un luogo di riconoscimento sociale, un'identità che si era costruita negli anni.

I giovani incontrano la disoccupazione in modo diretto – come la generazione con il tasso di disoccupazione più alto in Europa – e in modo indiretto – attraverso l'esperienza dei genitori, degli zii, dei fratelli maggiori. Entrambe le forme lasciano traccia. La disoccupazione giovanile – il non trovare

lavoro dopo la scuola o l'università, il passare anni in tirocini non retribuiti o contratti precari – produce una forma specifica di danno: l'impossibilità di costruirsi un'identità lavorativa stabile, di progettare il futuro, di diventare autonomi.

La disoccupazione di chi ha lavorato per decenni e perde il lavoro è diversa ma non meno grave: la perdita del lavoro in età matura produce una crisi di identità che spesso si trasforma in crisi relazionale, in depressione, in isolamento. I dati mostrano correlazioni forti tra disoccupazione prolungata e deterioramento della salute fisica e mentale, rottura delle relazioni familiari, aumento della mortalità.

3. Le radici

La parola *disoccupazione* è composta dal prefisso privativo *dis-* e da *occupazione* – dal latino *occupatio*, che indica il fatto di essere occupato, impegnato, preso da qualcosa. La disoccupazione è letteralmente il *non-essere-occupato*: il non avere qualcosa che riempia il tempo, che orienti l'energia, che dia una struttura alla giornata.

Il latino *otium* – da cui «ozio» – indicava il tempo libero dal lavoro: nella tradizione romana, *otium* era un privilegio aristocratico, il tempo della riflessione, della cultura, della relazione. Ma *otium* era sempre distinto dal *negotium* – il non-ozio, l'attività, il lavoro – e aveva senso soltanto in relazione ad esso. L'ozio senza lavoro – la disoccupazione – era invece *desidia*, pigrizia sterile, degradazione. La tradizione biblica ha una visione complessa dell'ozio e del lavoro. Il Qoèlet deplora la vanità della fatica senza senso; i Proverbi ammoniscono contro la pigrizia; ma il sabato istituzionalizza il riposo come sacro. La disoccupazione involontaria – il non trovare lavoro nonostante lo si cerchi – è una categoria che la Bibbia non tematizza esplicitamente, ma che la tradizione profetica indirettamente denuncia: quando Amos grida contro chi sfrutta i lavoratori, implicitamente difende il diritto di tutti al lavoro dignitoso.

4. Le tensioni

La disoccupazione porta con sé tensioni che l'educazione non può risolvere ma deve aiutare a nominare e ad attraversare.

La prima è la tensione tra *valore della persona e valore lavorativo*. In una cultura che tende a identificare le persone con ciò che fanno – «cosa fai?» è la domanda con cui ci si presenta – la disoccupazione produce una crisi di identità profonda. Chi non lavora rischia di sentirsi senza valore. L'affermazione che la dignità della persona non dipende dal lavoro è teologicamente e filosoficamente fondata – ma va vissuta, non soltanto affermata, nei momenti in cui la cultura circostante trasmette il messaggio opposto.

La seconda tensione è tra *responsabilità individuale e strutture sociali*. La cultura dominante tende a leggere la disoccupazione come fallimento individuale: chi non trova lavoro non si è abbastanza impegnato, non ha le competenze giuste, non ha saputo adattarsi. Questa narrativa è parzialmente falsa: esistono forme di disoccupazione strutturale – legate alla delocalizzazione, all'automazione, alla crisi economica – che non dipendono dall'impegno individuale. Affermare questo non significa togliere responsabilità: significa mettere la responsabilità individuale nel suo contesto giusto.

La terza tensione è quella tra *il diritto al lavoro e la realtà del mercato*. Le costituzioni democratiche affermano il diritto al lavoro – la Costituzione italiana all'art. 4. Ma il mercato del lavoro non garantisce automaticamente questo diritto a tutti. Come si concilia l'affermazione normativa con la realtà empirica? Non con la rassegnazione, ma con l'impegno politico e strutturale per costruire sistemi economici in cui il diritto al lavoro sia effettivo e non soltanto formale.

5. Le voci dei pensatori

Karl Marx ha visto nella disoccupazione strutturale – il «esercito industriale di riserva» – non un accidente ma una funzione del capitalismo: la presenza di lavoratori disoccupati mantiene bassi i salari e alta la disciplina nei confronti di chi lavora. La disoccupazione non è il fallimento del sistema: è uno dei suoi meccanismi. Questa analisi – al di là della sua coloritura ideologica – descrive dinamiche reali che i dati economici continuano a mostrare.

Zygmunt Bauman, in *Vite di scarto* (2004), ha mostrato come la modernità liquida produca «rifiuti umani» – persone che il sistema economico non riesce ad assorbire, che diventano invisibili, che vengono gestite come problema di ordine pubblico piuttosto che riconosciute come persone con diritti. I disoccupati cronici, i lavoratori anziani esclusi dal mercato, i migranti senza documenti – sono le figure di questa «umanità in eccesso» che la logica del mercato produce e poi tende a ignorare.

Giovanni Paolo II, nella *Centesimus Annus* (1991), ha affermato che «il lavoro è la chiave della questione sociale» – e che il diritto al lavoro è uno dei diritti fondamentali della persona umana che lo Stato ha il dovere di promuovere e tutelare. Non soltanto garantire la libertà di contratto: promuovere attivamente condizioni in cui tutti possano lavorare in modo degno.

6. La parola biblica e cristiana

La parabola degli operai nella vigna (Mt 20,1-16) è uno dei testi evangelici più densi e più sconcertanti. Un padrone esce di mattina ad assumere operai per la sua vigna. Poi esce ancora a mezzogiorno, poi alle tre, poi alle cinque del pomeriggio. Trova ancora uomini «in piazza»: «Perché ve ne state qui tutto il giorno senza far niente?». Loro rispondono: «Perché nessuno ci ha presi a giornata».

Questa scena – la piazza, gli uomini che aspettano, la fatica dell'attesa senza certezza – è una delle descrizioni più vive della disoccupazione che la letteratura mondiale abbia mai prodotto. «Nessuno ci ha presi»: non per mancanza di volontà, non per pigrizia. Perché nessuno li ha voluti. E il padrone li assume tutti – anche gli ultimi, anche quelli di un'ora – e paga tutti lo stesso salario.

La logica della parabola non è quella del mercato del lavoro: è quella del regno di Dio, in cui il valore di ogni persona non dipende dalla sua produttività. La parabola dice qualcosa di teologicamente fondamentale: nessuno è troppo in ritardo, nessuno è troppo marginale, nessuno è davvero scartato dalla prospettiva del Dio che continua a uscire in piazza per cercare chi non ha ancora trovato il suo posto.

7. Il testimone

Don Luigi Sturzo (1871–1959) *Il prete siciliano che inventò la politica sociale cristiana*

Luigi Sturzo nasce a Caltagirone nel 1871. Diventa sacerdote, si impegna nell'azione cattolica e nella vita pubblica siciliana. Nel 1919 fonda il Partito Popolare Italiano – il primo partito cattolico di massa in Italia – con un programma che mette al centro i diritti dei lavoratori, la riforma agraria, la tutela dei più deboli.

La sua analisi della disoccupazione e della povertà non è assistenzialistica: è strutturale. Sturzo capisce che la miseria non si risolve con la carità individuale – pur necessaria – ma con la trasformazione delle strutture economiche e politiche che la producono. Questa convinzione lo porta a un impegno politico che la gerarchia ecclesiastica guarda con sospetto: un prete che fa politica, che organizza partiti, che si scontra con il fascismo nascente.

Mussolini lo costringe all'esilio nel 1924. Sturzo vive a Londra, poi a New York, poi di nuovo in Europa, senza mai smettere di scrivere, pensare, costruire. Torna in Italia nel 1946 e partecipa, come senatore a vita, alla costruzione della Repubblica. Muore a Roma nel 1959.

La sua figura dice ai giovani qualcosa di essenziale: che la fede cristiana autentica non si rifugia nella pietà privata di fronte alle ingiustizie strutturali. Chiede di capire come funzionano le strutture che producono povertà e disoccupazione, e di impegnarsi per cambiarle. La carità non basta: occorre la politica. E la politica, fatta con onestà e con visione, è una delle forme più alte dell'amore del prossimo.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi sono la generazione che, in molti paesi europei, ha il tasso di disoccupazione più elevato di tutti i gruppi di età. Non è una statistica astratta: è la condizione concreta di milioni di giovani che dopo anni di studio non trovano lavoro, che accettano condizioni lavorative indegne perché non hanno alternative, che rimandano l'autonomia, la famiglia, i progetti di vita.

La disoccupazione parla ai giovani in almeno tre dimensioni. La prima è quella personale: chi ha vissuto – direttamente o nei propri cari – l'esperienza della disoccupazione, sa quanto pesa sull'identità, sulle relazioni, sulla speranza. Questa esperienza merita di essere nominata, non silenziata o minimizzata.

La seconda dimensione è quella sociale: la disoccupazione non è un fatto privato. È prodotta da scelte economiche, politiche, culturali. Richiede risposte collettive – politiche attive del lavoro, formazione, sostegno al reddito – che non si costruiscono senza impegno politico e civile.

La terza dimensione è quella spirituale: di fronte alla disoccupazione – propria o altrui – la risposta cristiana non è la rassegnazione né il moralismo. È la solidarietà concreta e la lotta per la giustizia. «Nessuno ci ha presi»: la parabola degli operai in piazza è anche un programma per chi ha la possibilità e la responsabilità di andare in piazza a cercarli.

La domanda aperta

Conosci qualcuno che ha perso il lavoro o che non riesce a trovarlo? Che cosa vedi in questa persona – al di là del problema economico? E che cosa potresti fare – anche in piccolo – per non lasciarla sola in quella piazza?



«Perché ve ne state qui tutto il giorno senza far niente? [...] Perché nessuno ci ha presi a giornata.»
Matteo 20,6-7

IMPRESA

1. La soglia narrativa

Valentina ha diciassette anni e da due anni gestisce, insieme ad altri quattro compagni di scuola, una piccola cooperativa studentesca che vende torte fatte in casa durante le ricreazioni. Era cominciata come uno scherzo: avevano bisogno di soldi per il viaggio di fine anno e qualcuno aveva detto «facciamo qualcosa». Hanno fatto domanda all'istituto, ottenuto l'autorizzazione, comprato gli ingredienti, iniziato a produrre.

Il primo mese è andato male: avevano calcolato i costi in modo sbagliato e guadagnavano meno di quello che spendevano. Il secondo mese hanno rianalizzato i conti, cambiato i prezzi, diversificato l'offerta. Il terzo mese sono andati in pareggio. Il quarto hanno guadagnato abbastanza da comprare una parte del materiale per il viaggio.

Ma il viaggio, alla fine, è diventato quasi secondario. Quello che Valentina ricorda come la vera scoperta è stata un'altra cosa: capire che un'idea può diventare realtà, che i problemi hanno soluzioni se ci si pensa abbastanza, che lavorare insieme verso un obiettivo ha un'energia diversa dal lavorare da soli. E capire – questo è il dettaglio che la sorprende ancora – che fare un lavoro per qualcuno che lo apprezza, che torna ogni settimana ad aspettare la tua torta, che ringrazia, che a volte chiede «la prossima settimana farete quella con le noci?» – ha una soddisfazione che non si spiega soltanto con il denaro.

Valentina non sa ancora se vorrà fare l'imprenditrice. Ma sa che ha capito qualcosa sul lavoro – sulla sua dimensione creativa, sulla sua dimensione comunitaria, sulla sua capacità di rispondere a bisogni reali – che nessun libro di economia le aveva trasmesso.

2. L'esperienza vissuta

La parola *impresa* ha in italiano una doppiezza semantica interessante: indica sia l'attività economica organizzata (l'azienda, la società, la cooperativa) sia il gesto ardito, la cosa difficile e coraggiosa che si decide di fare. Entrambi i significati dicono qualcosa di vero sull'impresa nel senso pieno del termine: fare impresa richiede coraggio, richiede la disponibilità a rischiare, a fallire, a ricominciare.

I giovani incontrano l'impresa – nel senso più ampio – in forme diverse. Il progetto scolastico che richiede di organizzarsi, dividersi i compiti, rispettare le scadenze. L'associazione giovanile che gestisce risorse e persone. L'attività in proprio – anche piccola, anche informale – che mette alla prova la capacità di trasformare un'idea in qualcosa di concreto. In tutte queste esperienze emerge la stessa sfida di fondo: come si costruisce qualcosa che funzioni, che duri, che rispetti le persone coinvolte e risponda ai bisogni reali?

La cultura dominante tende a presentare l'impresa attraverso due narrazioni opposte e entrambe parziali. La prima è quella della glorificazione dello *startup founder* – il giovane genio che ha l'idea brillante, raccoglie investimenti, diventa miliardario a trent'anni. La seconda è quella della demonizzazione dell'imprenditore come sfruttatore per definizione. Nessuna delle due aiuta i giovani a capire che cosa sia davvero un'impresa: un'organizzazione che produce valore – economico, sociale, culturale – attraverso il lavoro coordinato di persone, che ha responsabilità verso chi lavora in essa, verso chi la finanzia, verso la comunità in cui opera.

3. Le radici

La parola *impresa* viene dal latino medievale *imprehensa* – prendere in mano, intraprendere. La radice è *prehendere* – afferrare, prendere, cogliere. L'impresa è letteralmente ciò che si prende in mano, ciò che si decide di fare propria, di portare avanti. C'è nell'etimologia un senso di responsabilità attiva: non aspettare che le cose accadano, ma prenderle in mano e metterle in moto.

Il francese *entreprise* – da cui l'inglese *enterprise* – ha la stessa radice: *entreprendre*, intraprendere, prendere tra le mani. L'*entrepreneur* – l'imprenditore – è letteralmente «colui che intraprende»: chi prende l'iniziativa, chi accetta il rischio dell'azione, chi trasforma un'idea in una realtà concreta.

Il pensiero economico ha riflettuto a lungo sulla funzione dell'imprenditore. Joseph Schumpeter, nel suo *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), ha identificato nell'imprenditore il motore dell'innovazione economica: colui che introduce «combinazioni nuove» – nuovi prodotti, nuovi

processi, nuovi mercati – e in questo modo produce quella che chiama «distruzione creativa». L'imprenditore schumpetrianico non è solo un gestore di risorse: è un agente di trasformazione. La tradizione della dottrina sociale della Chiesa ha sviluppato una visione dell'impresa come comunità di persone – non soltanto come aggregato di capitali e di lavoro. L'impresa autentica non è una macchina per produrre profitto: è un'organizzazione sociale che ha responsabilità verso tutti i suoi *stakeholder* – i lavoratori, i clienti, i fornitori, la comunità locale, l'ambiente.

4. Le tensioni

L'impresa porta con sé tensioni che la vita concreta rende visibili ogni giorno, e che chi vuole fare impresa in modo autentico deve imparare ad abitare.

La prima è la tensione tra *profitto e bene comune*. L'impresa ha bisogno di essere economicamente sostenibile per sopravvivere e per continuare a dare lavoro. Ma il profitto non è il fine dell'impresa: è una condizione necessaria, non l'obiettivo ultimo. Un'impresa che persegue il profitto a scapito della dignità dei lavoratori, dell'ambiente, della comunità locale, tradisce la propria funzione sociale. Questa tensione non si risolve facilmente: richiede scelte continue, a volte dolorose, tra efficienza economica e responsabilità etica.

La seconda tensione è quella tra *libertà imprenditoriale e responsabilità sociale*. Chi fa impresa ha il diritto di prendere decisioni autonome su come organizzare la propria attività. Ma queste decisioni hanno conseguenze su persone e comunità che non hanno avuto voce nelle scelte. La libertà imprenditoriale non è assoluta: è sempre limitata e orientata dalla responsabilità verso gli altri.

La terza tensione è quella tra *innovazione e continuità*. Il cambiamento è spesso necessario per la sopravvivenza dell'impresa: nuovi mercati, nuove tecnologie, nuovi modelli di business. Ma il cambiamento ha costi umani reali – perdita di posti di lavoro, destabilizzazione di comunità, rottura di competenze accumulate. Come si bilanciano innovazione e continuità senza sacrificare le persone sull'altare del progresso?

5. Le voci dei pensatori

Adriano Olivetti – già incontrato come testimone nella voce *Lavoro* – ha elaborato la visione più ricca e più originale dell'impresa come comunità. La sua idea di «comunità concreta» costruita attorno all'impresa – con funzioni culturali, sociali, educative oltre che economiche – è una risposta alla domanda: può l'impresa essere qualcosa di più di un meccanismo di produzione del profitto? Olivetti risponde di sì, e lo dimostra con l'esperienza concreta di Ivrea.

Muhammad Yunus, fondatore della Grameen Bank e premio Nobel per la pace nel 2006, ha elaborato il concetto di *social business* – impresa sociale – come alternativa sia al capitalismo puro sia allo Stato assistenziale. L'impresa sociale di Yunus non distribuisce profitti agli azionisti: reinveste tutto nella propria missione sociale. Ha dimostrato che questa forma di impresa è economicamente sostenibile e socialmente trasformativa, soprattutto per i più poveri.

La dottrina sociale della Chiesa, dalla *Rerum Novarum* alla *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (2009), ha sviluppato una visione dell'impresa come soggetto sociale dotato di responsabilità che vanno oltre il contratto: verso i lavoratori, verso la comunità, verso l'ambiente, verso le generazioni future.

Benedetto XVI introduce il principio della «gratuità» anche nell'ambito economico: le imprese che introducono elementi di gratuità – di dono, di solidarietà – nelle loro relazioni non sono

economicamente irrazionali; sono espressione di una logica più ricca e più umana della sola logica del contratto.

6. La parola biblica e cristiana

La parabola dei talenti (Mt 25,14-30) – già incontrata nella voce *Creatività* – dice qualcosa di fondamentale anche sull'impresa. Il padrone affida a ciascuno dei servi una somma di denaro proporzionale alle sue capacità, e parte per un viaggio. Quando torna, chiede conto. Chi ha preso rischi, chi ha investito, chi ha fatto fruttare il dono ricevuto – viene lodato. Chi ha sepolto il talento per paura – viene condannato.

Questa parabola non è un manifesto capitalista: è una descrizione della responsabilità che accompagna ogni dono ricevuto. Il talento – qualunque risorsa, capacità, opportunità – non si conserva: si investe, si rischia, si mette al servizio di qualcosa. L'impresa, in questa prospettiva, è una forma di risposta responsabile ai doni ricevuti: le risorse, le competenze, le relazioni, il contesto storico favorevole. Il libro dei Proverbi contiene una delle descrizioni più antiche di una imprenditrice di successo – la «donna forte» del capitolo 31: «Considera un campo e lo acquista, con il frutto delle sue mani pianta una vigna. [...] Confeziona stoffe di lino e le vende, fornisce cinture ai mercanti». Non è un modello di subordinazione: è il ritratto di una persona che gestisce risorse, prende decisioni, assume responsabilità economiche con competenza e con etica.

Leone XIV, nel discorso ai Movimenti Popolari del 2025, ha descritto i movimenti popolari come «poeti sociali»: chi costruisce solidarietà dal basso, chi inventa forme nuove di convivenza umana, non sta semplicemente risolvendo problemi pratici – sta creando. L'impresa sociale – la cooperativa, il social business, l'economia solidale – è una delle forme in cui questa creatività si traduce in organizzazione economica concreta.

7. Il testimone

Brunello Cucinelli (1953–) *L'imprenditore che ha cercato il capitalismo umanistico*

Brunello Cucinelli nasce a Castel Rigone, in Umbria, nel 1953, figlio di un contadino che si trasferisce in città e lavora in fabbrica. Cucinelli cresce vedendo la fatica e la mancanza di rispetto nei confronti dei lavoratori operai. Studia ingegneria, poi lascia e comincia a lavorare nel settore della moda – cashmere, colori vivaci, qualità artigianale. Nel 1978 fonda la sua azienda a Solomeo, un piccolo borgo medievale in Umbria che restaura e trasforma nel quartier generale della sua impresa.

Il modello di Cucinelli è deliberatamente diverso dalla norma. Paga i propri collaboratori il trenta per cento in più rispetto alla media del settore. Investe in cultura: ha restaurato il teatro del paese, creato una scuola di arti e mestieri, costruito una biblioteca. Stabilisce che nessuno deve rispondere alle email di lavoro dopo le cinque e mezza del pomeriggio. Nella sua fabbrica non ci sono telecamere di sorveglianza: «Un uomo sorvegliato non è dignitoso».

La sua visione – che ha esposto nel libro *Il sogno di Solomeo* (2012) e in numerosi discorsi – si ispira esplicitamente ai filosofi greci, a Marco Aurelio, a Francesco d'Assisi. Parla di «capitalismo umanistico» e di «profitto non eccessivo»: l'impresa che vuole durare nel tempo deve guadagnare, ma non guadagnare troppo a spese di qualcosa che conta più del denaro.

Che il suo modello sia pienamente replicabile è questione aperta: Cucinelli opera in un segmento di lusso con margini elevati che non tutti i settori possono permettersi. Ma la sua figura dice ai giovani qualcosa di importante: che un'altra idea di impresa è possibile, che l'efficienza e il rispetto non sono incompatibili, che costruire qualcosa di bello è un modo di stare nel mondo.

8. Per i giovani oggi – e una domanda aperta

I giovani di oggi crescono in un'epoca in cui l'imprenditorialità è allo stesso tempo glorificata e resa più difficile. Glorificata: mai come oggi si parla di startup, di innovazione, di spirito imprenditoriale come soluzione a tutti i problemi del mercato del lavoro. Resa più difficile: l'accesso al credito per i giovani è scarso, le reti di supporto sono disomogenee, il rischio del fallimento è alto e socialmente stigmatizzato.

L'impresa parla alla vita dei giovani in almeno tre modi. Il primo è quello della responsabilità: fare impresa significa prendere decisioni che hanno conseguenze su altre persone. Questa responsabilità – che sia verso i colleghi di una cooperativa studentesca, i clienti di un piccolo negozio, i lavoratori di un'azienda – è una forma di maturità che si impara facendo.

Il secondo modo è quello dell'innovazione sociale: molti dei problemi più urgenti del nostro tempo – la crisi ambientale, la disoccupazione giovanile, l'esclusione sociale – richiedono non solo politiche pubbliche ma anche imprese che inventino soluzioni nuove. L'impresa sociale, la cooperativa, il social business sono forme in cui i giovani possono coniugare impegno civile e attività economica.

Il terzo modo è quello del senso: un'impresa non è soltanto un meccanismo economico. È un luogo in cui le persone passano la maggior parte del proprio tempo. Il tipo di impresa che si sceglie di costruire – o di sostenere come lavoratore o come consumatore – dice qualcosa del tipo di mondo che si vuole abitare.

La domanda aperta

C'è qualcosa che vorresti costruire – un progetto, un'iniziativa, un'attività – che risponde a un bisogno reale intorno a te? E c'è qualcosa che ti blocca dal farlo – la paura di sbagliare, la mancanza di risorse, il non sapere da dove cominciare – che potresti affrontare con qualcuno invece di da solo?



«Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse.»
Genesi 2,15.

APPENDICE

Voci possibili di approfondimento

TECNICA

Senso della voce. La tecnica è il modo in cui l'essere umano trasforma il mondo attraverso strumenti, procedure, saperi applicati. Non è neutra: ogni tecnica porta con sé una visione del mondo, un rapporto con la natura, una concezione dell'efficienza e del controllo. La voce serve a interrogare il rapporto tra tecnica e umanità in un'epoca in cui la tecnologia digitale e l'intelligenza artificiale stanno trasformando radicalmente non solo il lavoro ma il modo stesso in cui si pensa, si comunica, si abita il mondo.

Contenuti essenziali. La distinzione heideggeriana tra tecnica come *poiēsis* – far venire all'essere qualcosa che prima non c'era, rivelare la verità del mondo – e tecnica come *Gestell* – inquadratura,

imposizione di un ordine calcolante sulla realtà che riduce tutto a risorsa disponibile. La riflessione di Umberto Galimberti in *Psiche e techne* (1999) sulla «questione della tecnica» come questione antropologica fondamentale: quando la tecnica non è più strumento dell'uomo ma l'uomo diventa strumento della tecnica. Il pensiero di Hans Jonas in *Il principio responsabilità* (1979) sulla necessità di un'etica del futuro che tenga conto delle conseguenze a lungo termine delle scelte tecnologiche. La visione cristiana: la tecnica come espressione dell'*imago Dei* – la capacità creativa e trasformativa dell'uomo – e insieme come rischio di hybris, di superamento del limite.

Tensioni. Tecnica come liberazione (dalla fatica, dalla malattia, dalla povertà) e tecnica come alienazione (dalla natura, dal corpo, dalla relazione). Innovazione tecnologica e disoccupazione strutturale. Intelligenza artificiale e domanda di senso: cosa rimane specificamente umano quando le macchine fanno meglio quasi tutto?

Possibile testimone. **Adriano Olivetti** – già usato, ma il suo rapporto con la tecnica come strumento di umanizzazione del lavoro, non di sua sostituzione, è particolarmente pertinente. Oppure **Steve Jobs** – figura controversa ma capace di mostrare come design, tecnica e umanità possano incontrarsi – con la necessaria attenzione critica alle ombre della sua figura imprenditoriale.

Testo biblico di riferimento. Genesi 11,1-9 (la Torre di Babele): la tecnica come aspirazione all'assoluto e come rischio della hybris. Da leggere non come condanna della tecnica ma come avvertimento sulla confusione tra mezzo e fine.

PROFESSIONE

Senso della voce. La professione è il lavoro nel suo aspetto di identità pubblica e di impegno dichiarato verso una comunità. Il termine viene dal latino *professio* – dichiarazione pubblica, confessione. Chi esercita una professione non solo svolge un lavoro: si impegna pubblicamente a farlo secondo certi standard, a servire certi valori, a rispondere a chi lo riceve. La voce serve a interrogare il rapporto tra competenza tecnica ed etica professionale, tra servizio e carriera, tra vocazione e ruolo.

Contenuti essenziali. L'etimologia di *professio* come dichiarazione pubblica – chi si professa medico, avvocato, insegnante assume un impegno davanti alla comunità, non solo un'attività economica. Il giuramento di Ippocrate come archetipo dell'etica professionale: la professione come servizio prima che come reddito. La distinzione tra *job* (lavoro come fonte di reddito), *career* (carriera come ascesa), e *calling* (vocazione come risposta a una chiamata) – tripartizione elaborata dalla psicologia positiva che illumina tre modi radicalmente diversi di vivere il lavoro. La riflessione di Alasdair MacIntyre in *Dopo la virtù* (1981) sulle pratiche professionali come luoghi in cui si sviluppano le virtù: chi esercita bene una professione – non solo tecnicamente ma eticamente – sviluppa carattere, non solo competenze.

Tensioni. Professione come servizio e professione come status sociale. Etica professionale e pressioni economiche (il medico che deve limitare i tempi, l'avvocato che deve produrre fatturato). Professionalizzazione e perdita di vocazione: il rischio che il professionismo diventi un guscio tecnico svuotato di senso.

Possibile testimone. **Giorgio Ambrosoli (1933–1979)** – avvocato milanese nominato commissario liquidatore della Banca Privata Italiana di Michele Sindona. Sa dal 1975 che la sua fedeltà

professionale gli costerà la vita – lo scrive in una lettera alla moglie. Non si ritira. Viene ucciso nel luglio del 1979. La sua figura incarna la professione come vocazione e come sacrificio: «Qualunque cosa succeda, ho fatto il mio dovere».

Testo biblico di riferimento. Matteo 25,14-30 (la parabola dei talenti): il talento come competenza affidata, da far fruttare in modo responsabile – non da conservare per sicurezza.

SINDACATO

Senso della voce. Il sindacato è una delle forme più originali di organizzazione collettiva che la storia moderna abbia prodotto: la risposta dei lavoratori all'asimmetria di potere tra chi possiede i mezzi di produzione e chi vende il proprio lavoro. La voce serve a illuminare la dimensione comunitaria e politica del lavoro – il fatto che i diritti lavorativi non siano mai stati doni dei potenti ma conquiste dei deboli organizzati – e a interrogare il futuro della rappresentanza collettiva in un'epoca di lavoro frammentato e precario.

Contenuti essenziali. La storia del movimento sindacale come storia di conquiste concrete: il riposo domenicale, le otto ore lavorative, la tutela contro i licenziamenti arbitrari, la sicurezza sul lavoro – tutto ciò che oggi si dà per scontato è stato strappato attraverso decenni di lotta collettiva. La *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891) come primo documento ufficiale della Chiesa che riconosce il diritto di associazione sindacale: «È lecito ai lavoratori unirsi tra loro, per provvedere da sé ai bisogni propri». La distinzione tra sindacalismo conflittuale (che vede la relazione tra capitale e lavoro come strutturalmente antagonista) e sindacalismo partecipativo (che cerca la collaborazione nella distinzione di ruoli). Le sfide contemporanee: la sindacalizzazione dei lavoratori della gig economy, il sindacalismo nei settori dominati da piattaforme digitali.

Tensioni. Solidarietà collettiva e libertà individuale. Sindacato come strumento di giustizia e sindacato come corporazione che difende i garantiti a scapito dei precari. Il futuro della rappresentanza collettiva in un mercato del lavoro frammentato.

Possibile testimone. **Giuseppe Di Vittorio (1892–1957)** – figlio di braccianti pugliesi, analfabeta fino all'adolescenza, diventa il più grande sindacalista italiano del Novecento, segretario generale della CGIL dal 1945 al 1957. La sua storia – dalla campagna pugliese al Parlamento europeo, passando per il confino fascista e l'esilio – è la storia del movimento operaio italiano in forma di vita individuale. Oppure **César Chávez** – già usato per *Dignità lavorativa*, ma fondatore di un sindacato e quindi ancora più pertinente qui.

Testo biblico di riferimento. Qoèlet 4,9-12: «Meglio essere in due che soli. [...] Se uno cade, l'altro lo rialza. [...] Una corda a tre capi non si rompe tanto presto». L'immagine della solidarietà come forza strutturale, non soltanto sentimentale.

SFRUTTAMENTO

Senso della voce. Lo sfruttamento è la forma in cui il lavoro viene negato nella sua dignità più radicale: quando una persona viene usata come mezzo, quando il suo tempo e la sua fatica vengono presi senza

adeguato compenso o riconoscimento, quando la sua vulnerabilità viene sistematicamente utilizzata come leva di profitto. La voce serve a dare ai giovani gli strumenti per riconoscere lo sfruttamento – nelle sue forme esplicite e in quelle più sottili – e per capire che la lotta contro di esso non è optional ma esigenza morale e spirituale.

Contenuti essenziali. Le forme contemporanee di sfruttamento lavorativo: il lavoro nero (soprattutto nell'agricoltura e nell'edilizia), il caporalato, il lavoro minorile nelle filiere globali, le condizioni nei magazzini della logistica, il lavoro su piattaforma senza tutele. La distinzione marxiana tra *plusvalore* (la parte del lavoro non retribuita che va al capitale) come struttura sistemica dello sfruttamento – da valutare criticamente ma da non ignorare. Il concetto di «filiera sporca»: quando lo sfruttamento avviene lontano – in Bangladesh, in Cina, nelle campagne del Sud Italia – ma beneficia consumatori europei ignari o consapevolmente distratti. La riflessione sulla *complicità involontaria*: in che misura le nostre scelte di consumo ci rendono complici di sfruttamenti lontani?

Tensioni. Sfruttamento esplicito e sfruttamento strutturale – quello incorporato nei prezzi bassi della grande distribuzione, nelle condizioni dei lavoratori invisibili delle filiere globali. La tensione tra denuncia dello sfruttamento e tutela concreta di chi lo subisce: spesso chi denuncia rischia di più di chi sfrutta. La differenza tra carità (aiutare il singolo sfruttato) e giustizia (cambiare le strutture che producono lo sfruttamento).

Possibile testimone. **Yvan Sagnet (1984–)** – camerunense, viene in Italia con una borsa di studio al Politecnico di Torino. Per mantenersi lavora nell'estate del 2011 nei campi di pomodori in Puglia, dove scopre le condizioni di sfruttamento dei braccianti sotto il sistema del caporalato. Organizza il primo sciopero dei braccianti africani in Puglia. La sua storia – raccontata nel libro *Ama il tuo sogno* (2012) – è la storia di qualcuno che ha trasformato l'esperienza dello sfruttamento in azione collettiva e in impegno permanente per la dignità dei lavoratori migranti.

Testo biblico di riferimento. Giacomo 5,1-6: «Ecco, il salario dei lavoratori che hanno mietuto le vostre terre, e che voi non avete pagato, grida; e le grida dei mietitori sono giunte agli orecchi del Signore degli eserciti». Il grido del lavoratore sfruttato come grido che arriva a Dio – non come metafora, ma come realtà teologica.