

# Il concetto di lavoro in Marx alla luce di Lutero

di Massimo De Angelis

Nell'ultimo scorcio del secolo scorso mutò, quasi all'improvviso, la *struttura politica* del mondo. Crollò uno dei due imperi che avevano retto dal 1945 l'ordine mondiale, l'Unione sovietica; si passò dal bipolarismo a un unipolarismo. Si passò a un unipolarismo di potenza ma soprattutto di *valori*. Con la fine di quell'assetto, venne cioè meno anche una sorta di *bipolarismo antropologico* che aveva accompagnato quello ideologico e politico nei decenni di guerra fredda. Nell'Occidente si era infatti affermato unilateralmente il valore della libertà fondato sul capitalismo e sugli istituti della democrazia politica, rimanendo trascurato bensì quello dell'uguaglianza tra gli uomini. A Oriente si era invece affermato proprio il valore dell'uguaglianza poggiato su di un'economia pianificata e su un sistema politico totalitario che negava quindi il valore della libertà.

Libertà, fraternità, uguaglianza erano stati i valori proclamati dalla Rivoluzione francese agli esordi della contemporaneità. Valori che affondavano le loro radici nella civiltà cristiana europea. Libertà e uguaglianza hanno però finito per contrapporsi, come si è detto, mentre il terzo valore, quello della fraternità, è rimasto negletto.

Obiettivo della riflessione seguente sarà quello di illuminare la genealogia ideale di tale processo, seguendo l'ipotesi che essa abbia al centro il tema del *lavoro umano*. Nella parte conclusiva cercheremo, altresì, di dare uno sguardo alle prospettive che sono aperte dinanzi a noi. Aggiungo che nello sviluppare l'argomentazione ci si gioverà delle elaborazioni di due pensatori, Franco Rodano e Vittorio Tranquilli, esponenti di spicco del filone politico-culturale dei cattolici comunisti italiani, e in particolare si terrà conto della loro opera *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino* (Riccardo Ricciardi editore, Milano-Napoli, 1979, pp.630), della quale il primo fu ispiratore e il secondo autore.

## 1. Alle origini

Per lunghi secoli, il lavoro è stato la pietra d'inciampo per ogni discorso sull'uguaglianza tra gli uomini. Per il pensiero antico – si pensi ad Aristotele - non c'era dignità umana nel lavoro. Esso consisteva in un'attività materiale, volta alla soddisfazione dei *bisogni* fisici dell'uomo e sussunta alla loro *necessità*. Non era attraverso il lavoro che l'uomo realizzava sé stesso ma attraverso la ragione contemplativa. Lavoro e ragione, corpo e pensiero erano dunque insuperabilmente *contrapposti* al punto che essi riguardavano due classi di uomini diverse: quella dei *servi*, impegnati, per sé e per gli altri, nel lavoro materiale per il soddisfacimento dei bisogni fisici, e quella dei *signori* i quali, affrancati dalla servitù del lavoro, e perciò *liberi*, potevano dedicarsi alla contemplazione razionale della verità. Conseguenza da ciò che la *dimensione sociale* dell'uomo (racchiusa nel lavoro svolto dal servo per l'altro) cadeva sotto il segno della *necessità*, mentre la libertà era legata a un presupposto *individualistico* ed *esclusivistico*. Nel filosofo più rappresentativo del pensiero antico, la riduzione del lavoro a tale "alienazione" dell'uomo si trova definita con un massimo di esplicitezza e di assolutezza anche se, a un tempo, con imperturbabile serenità.

## 2. La novità cristiana.

La serenità greca antica non può che mutarsi in inquietudine nel pensiero cristiano. L'idea della divisione degli uomini in due (i servi, alienati nella loro operazione fondamentale e i signori, liberi) cozza col messaggio cristiano dell'uguaglianza sostanziale tra gli uomini e lo si vede già, esplicitamente, in San Paolo, ad esempio nella *Lettera a Filènone* o in quella ai *Galati* nella quale si afferma che "in Gesù Cristo non vi è né servo né libero".

San Tommaso d'Aquino mira a superare quella divisione, a considerarla non *connaturata* ma semmai *giustificata* dall'organizzazione sociale. Egli considera cioè sia il lavoro che la proprietà privata (che consente ai signori di sottrarsi al lavoro) come funzionali al *bene comune*. Nel suo pensiero si supera la secca dicotomia tra lavoro e ragione (anche la ragione è impegnata nel lavoro dotandolo di potenzialità "infinite") tra bisogno e dimensione umana. E insomma ci si sporge oltre *l'antropologia seccamente razionalista* del pensiero classico. Tuttavia neanche in lui si esce dalla concezione del lavoro come estraneo, se non all'uomo, alle sue più profonde aspirazioni spirituali. Ma quindi, del pari, non si esce da una concezione del *bisogno* come legato alla *necessità*, non pienamente umano, fissistico e in definitiva semianimalesco. Il lavoro stesso non può così che restare inchiodato alla sua figura servile. E la sua funzione liberatoria è solo quella di liberare l'uomo dalle necessità del corpo e soprattutto di liberare alcuni dalla necessità di lavorare, perché soltanto là dove cessa il lavoro può avere inizio la realizzazione dell'uomo.

Si riconosce qui il carattere *penoso* della condizione servile che non può esser vissuta come contrastante con la *natura* dell'uomo e con i suoi *destini*. Naturalmente la redenzione dalle sofferenze terrene è possibile, per i meritevoli, in cielo e in quella prospettiva non ci sono più né servi né signori e tutti gli uomini sono davvero uguali. E tuttavia come spiegare lo iato tra uguaglianza naturale degli uomini e penosità della condizione servile? La via non può che esser quella di vedere nella *caduta* il motivo scatenante di tali sofferenze. E in effetti anche San Tommaso non può non fare riferimento a questo cruciale argomento.

Rodano e Tranquilli notano però che da tale impostazione deriva un grave rischio per la posizione tomista e in genere cattolica. La questione va vista all'interno della concezione teologica del rapporto tra *Natura* e *Grazia*. Nella prospettiva tomista la natura dell'uomo *post lapsus* è privata dei doni *praeternaturali*, è vulnerata e perciò incline al disordine ma resta *sostanzialmente* buona. E' questa la condizione che può consentire all'uomo e alla sua natura di *cooperare* con la Grazia all'azione di salvezza propria e del genere umano. E' chiaro infatti che se l'uomo fosse irrimediabilmente cattivo, egli non potrebbe esser capace di un tale concorso. In questo percorso Tommaso è consapevole dei rischi pelagiani insiti una visione integralmente *buona* e quindi sostanzialmente *autosufficiente* dell'uomo in ordine alla sua salvezza quasi che la Grazia divina fosse superflua; perciò comprende e fa sua la risposta agostiniana a questo rischio che consistette appunto nel sottolineare il peso del *peccato originale*, ma lo fa *non* fino al punto da negare la sostanziale bontà della natura umana. E tuttavia - notano i due autori prima citati - la posizione tomista patisce qui una contraddizione fondamentale. L'operazione dell'uomo naturale, sostanzialmente buona, e cioè il lavoro, non è però in grado di dare frutti buoni se non quello di consentire la libertà altrui. Il lavoro non è considerato da Tommaso come dotato di dinamismo spirituale e di storicità. I bisogni dell'uomo non si evolvono ma restano fissi, il suo lavoro è sempre limitato ai bisogni fisici, la sua evoluzione, la sua capacità creativa non è suscettibile di dar vita a condizioni nuove e davvero diverse rispetto a quelle date. E' incapace di trascendere il dato. D'altra parte risulta oscurato il dato per cui esiste una derivazione sociale della penosità del lavoro, quella di preciso legata allo sfruttamento di alcuni uomini da parte di alcuni altri uomini. Questi ultimi, i signori, continuano anzi a esser visti come coloro che possono testimoniare la grandezza dell'uomo naturale e la sua capacità di avvicinarsi a Dio senza che venga bensì imputata loro la volontà rapinosa e peccaminosa di farsi uguali a Dio, sottraendosi alla comune condizione umana. Essi compiono così - senza esser per ciò denunciati - il percorso inverso rispetto a quello mirabilmente dipinto da San Paolo nell'apertura della *Lettera ai Filippesi* allorché afferma che Gesù "non stimò bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma svuotò se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini".

Emerge qui, aspro, il contrasto tra il riconoscimento, in Tommaso, della dignità dell'uomo naturale e l'incapacità di rappresentare a sufficienza tale realtà. Che è anche il contrasto tra la visione del naturale e quindi del *finito*, del limitato, del particolare come buono e, viceversa, la percezione negativa dell'operazione principale della maggioranza degli uomini, il lavoro, a cospetto della libertà (propria dei soli signori) che è la sola capace di universalità e davvero di *infinito*. Insomma,

la condizione umana resta drammaticamente divisa in due, nel mondo dei signori e in quello dei servi ed è destinata a rimanere tale indefinitamente.

Ebbene tale contrasto, certo comprensibile sul piano del corso storico delle idee, è qualcosa che il pensiero cattolico pagherà a caro prezzo. Con l'avvento, come si sa, della *Protesta*. La quale spezzerà quella grandiosa (sul piano filosofico, artistico e anche politico) *congiunzione* tra ordine naturale e sovrannaturale che San Tommaso e in genere il cattolicesimo medioevale avevano comunque pensato ed edificato.

### 3. La Protesta.

Lutero esce dalla contraddizione tomista rafforzando il peso del peccato originale e affermando perciò la negatività della natura e del finito. Dall'insuperata antitesi tra la bontà della natura umana e la penosità del lavoro, questo secondo doveva uscire, attraverso il protestantesimo, vincitore esclusivo in quanto dimensione propria a *tutti* gli uomini in quanto *tutti* privi di *positività* e di *valore*. Un simile sbocco è collegato alla visione protestante della vita terrena come segnata dalla corruzione più radicale della natura umana e destinata a risolversi, quindi, in una cupa *necessità* (la necessità del male e del peccato), essendo rinviata ogni speranza di redenzione dell'uomo all'al di là e alla *sola* opera di un'imperscrutabile grazia divina che non *coopera* ma è *antitetica* all'uomo e alla sua operazione naturale.

Per Lutero, infatti, il riconoscimento di Dio implica negare qualsivoglia ruolo e valore alle opere e alla vita stessa dell'uomo su questa terra. Infine chi compie o crede di compiere opere buone e azioni virtuose è solo un'ipocrita. Naturalmente la demolizione dell'uomo e del suo valore, in rottura totale con la visione pagana e aristotelica ma in contrapposizione anche con quella cattolica, è la demolizione innanzitutto della figura del *signore* che prima era invece testimone della grandezza umana e *immagine* di quella divina. Questi, come ogni uomo, vive invece nel segno del peccato e appartiene a una dimensione naturale che non può avere evoluzione positiva. Va bensì notato che Lutero, se demitizza il signore come figura sociale, non supera la visione del signore bensì la trasferisce in cielo. Resta però, della concezione signorile, la visione negativa della dimensione materiale della vita umana, delle attività naturali e segnatamente del lavoro. La natura è pura negatività, per Lutero, o almeno tale essa si manifesta non appena viene a porsi, in questo mondo, in maniera distinta rispetto a Dio e alla vita di Grazia. Che è quanto avviene con il peccato originale e la caduta. Si può perciò sostenere, in conclusione, che per l'ex agostiniano vi è una sostanziale identità tra natura, caduta e dannazione. Ne consegue la visione del *finito come male* che, espressa da un nemico giurato della filosofia quale fu Lutero, pure un così pesante influsso avrà sull'idealismo tedesco e la filosofia europea in genere.

In questo quadro la condizione servile va accettata come espiazione e così anche l'ossequio alla Legge, che come affermava San Paolo a proposito della sua esistenza precristiana ed ebraica, mai si può adempiere (essendo l'uomo inguaribilmente peccatore) ma sempre di deve rispettare perché rivelata da Dio. La venuta di Gesù e la sua Croce hanno l'effetto, per così dire, di aprire ad *alcuni* (quelli toccati dalla Grazia) una via di uscita salvifica da questa terra. Ma appunto solo di *uscita*: dopo, quindi, la morte. Su questa terra non possiamo che peccare.

A questo punto si deve notare che la Protesta – ed è notazione della massima importanza storica – afferma una condizione realmente *paritaria* e *comune* del genere umano su questa terra nello stesso momento in cui, al contrario, attraverso la predestinazione, crea una rigida differenza spirituale tra gli uomini in ordine alla salvezza eterna. Si *generalizza* in altri termini la sottomissione dell'uomo al penoso lavoro, si *universalizza* la figura del servo, e si rifiuta per converso di assegnare qualsiasi valore umanamente positivo alla contrapposta figura del signore. Lo si “uccide” spiritualmente. Tale affermazione dell'uguaglianza degli uomini è alla base del “successo” del luteranesimo nei Paesi economicamente più avanzati d'Europa agli inizi dell'epoca moderna, in polemica con un cattolicesimo visto come ancora legato al vecchio ordine feudale. E va considerata come il più rilevante contributo del luteranesimo al processo storico seppur in chiave evidentemente dialettica.

Una comune condizione terrena veniva individuata. E tale visione divenne presto anche la base di pensieri di rivolta sociale come in Munzer e nel movimento degli anabattisti. Pensieri e posizioni peraltro presto e coerentemente sconfessate da Lutero (per il quale la redenzione non era in alcun modo cosa di questo mondo) e che però traevano inevitabilmente linfa dalla sua visione egualitaria. Il fatto è che, sulla base dell'impostazione di Lutero, la comune condizione terrena doveva essere fondata non più sul terreno dei *valori* umani ma su quello della riduzione massiccia dell'umanità, in quanto tale, a un unico, *universale disvalore*. E tuttavia – va ribadito – la riduzione di tutta l'umanità alla sola condizione servile appariva nonostante tutto, entro la cornice filosofica e antropologica data, l'unica via in grado di ricondurre comunque e in qualche modo a unità e universalità il discorso sull'uomo, fuori dall'ormai incombortabile suddivisione tra liberi e servi. Non si può sottovalutare questo effetto dialetticamente “progressivo” dell'influsso luterano anche se non ci si può nemmeno nascondere il fatto che tale universalizzazione e uguaglianza avvenivano sotto il segno del peccato e che la società appariva perciò votata non già al “bene comune” ma al “male comune”. (E qui si potrebbe ancora valutare l'influsso di tale visione sulla filosofia europea contemporanea e segnatamente sul nichilismo, cosa che però esula totalmente dall'economia del presente studio).

Sottoponendo idealmente tutta l'umanità e la società “terrena” all'égida dell'inesorabile disciplina a un lavoro che rimane configurato come condanna e servitù si rovescia totalmente la posizione del vecchio mondo aristotelico e, con *l'uccisione del signore*, pur introducendo un'idea di eguaglianza tra gli uomini e venendo incontro a una spinta moderna all'emancipazione, si viene altresì a eliminare l'unico *depositum* dei valori umani, l'immagine dell'uomo come *homo sapiens* e non solo *faber*. E si apre la strada all'assolutizzazione, in questo mondo, del momento pratico e segnatamente di quello economico, e alla giustificazione, in prospettiva, dell'ordinamento capitalistico e dell'organizzazione di fabbrica come quelli più omogenei all'*universalizzazione* del lavoro servile. A questo punto, e a cominciare proprio dal pensiero di Lutero col suo carattere di totale antitesi rispetto al passato, si può parlare di un andamento *dialettico* del corso sia del pensiero che della realtà storica. Uno svolgimento dialettico destinato presto a produrre grandi novità ideali e pratiche. Uno sconvolgimento, tuttavia, che si può ipotizzare non fosse inevitabile, rendendo quindi pensabile che un'altra storia fosse *possibile*.

#### 4. Karl Marx

Il pensiero religioso luterano e soprattutto, poi, quello calvinista subirono un processo di *secolarizzazione* tanto più accelerato quanto più insostenibile umanamente si rivelava la loro concezione *negativa* della natura e dell'uomo. Ma la convinzione che il Dio cristiano implicasse la negazione di ogni valore umano produsse un ancor più radicale contraccolpo secolarizzante nella rapida crescita della posizione *ateistica*. Insomma: o vive Dio o vive l'uomo. Sembra non esserci posto per entrambi. Particolarmente significativo a questo proposito, e in relazione al cruciale tema del lavoro, è il pensiero di Karl Marx. Questi considera centrale il lavoro per l'uomo e la sua *essenza*. Allo stesso tempo egli eredita dall'impostazione protestante la generale visione negativa della realtà umana. Ma considera tale negatività come un *dato storico* polemizzando con la religione che secondo lui eternizza quanto è appunto storico. Sottolinea quindi la natura alienata del lavoro e la necessità di pensare a un rovesciamento dello “stato di cose esistenti”, nella storia, in nome dell'uomo.

Qui occorre soffermarsi un attimo sul concetto di *alienazione* del lavoro, segnalando, sulla scia di Rodano e Tranquilli, un suo *triplice* significato. Si ha alienazione in un primo senso quando il lavoro di un uomo e i suoi frutti sono nella disponibilità di un altro uomo; e in un secondo senso allorché il lavoro stesso assume una finalità diversa da quella umanamente propria. Vi è infine un terzo aspetto dell'alienazione (che deriva immediatamente dall'idea del “finito” come “male”) ed è la riduzione del lavoro da *opera di servizio dotata di valore umano positivo* a *strumento*. E in effetti, nella visione luterana ma in modo più esplicito in quella di Calvino ciascun lavoratore è “strumento” di Dio; idea che, possiamo dire, diviene in Marx, secolarizzandosi, quella di strumento

del Capitale. Nel suo primo significato l'alienazione è presente nel rapporto tra servo e signore. Essa è eliminata in principio nel rapporto tra "borghese" e "salariato" che è rapporto tra uomini liberi ma solo fino a un certo punto: vi è infatti lo sfruttamento che per Marx riconduce il proletario, di fatto, alla condizione del servo: quella di dover erogare lavoro, persino con orari più lunghi e in condizioni più disumane, per la sua sola sopravvivenza fisica mentre d'altra parte il borghese mira a ricostituire per sé una posizione libera dal lavoro e quindi simile a quella del vecchio signore. Riguardo al secondo significato il lavoro finalizzato alla produzione del capitale, da Marx definito *lavoro astratto*, in base alla matrice protestante del servizio universale, risulta *distratto* dal suo compito originario, quello di soddisfare i bisogni dell'uomo, ed è quindi alienato, anche più di quello dell'epoca del rapporto di servitù, nella quale il lavoro del servo era comunque ordinato a soddisfare i bisogni umani, fossero pure quelli del suo signore.

Qui si tocca il nocciolo di filosofia della storia di Marx. Egli ritiene infatti che il processo di alienazione, abbia un suo crescente carico di disumanità, ma che esso, d'altra parte, abbia una necessità e una *dialettica* positività storica. Esso crea, di preciso, le condizioni di abbondanza (nel senso soprattutto delle capacità tecnologiche del lavoro) che consentiranno infine il passaggio dell'uomo dal *regno della necessità* al *regno della libertà* nel quale tutti gli individui, eliminato un pugno di sfruttatori, potranno essere totalmente liberi.

Va notato allora, a questo proposito, che Marx considera la necessità economica e ogni limite economico come un male in sé, e in ciò rimane all'interno della visione luterana e della stessa vecchia visione signorile; pensa che anche la fase della "servitù universale", nella sua versione secolarizzata di servitù al Capitale, sia comunque necessaria e anche in ciò rimane all'interno della vecchia visione e pensa alla liberazione come liberazione dell'uomo da ogni necessità, cioè torna all'idea di una libertà come esenzione dal lavoro. Un'esenzione valida però davvero per tutti e quindi un'eguaglianza sostanziale e non solo formale tra gli uomini. Ed è proprio in vista di questa prospettiva che è giustificato lo sfruttamento, anche quello più duro. In qualche modo il massimo di efficienza come il massimo di sfruttamento dell'uomo è giustificato dal riscatto finale. Non è ora possibile soffermarsi, ma è indispensabile pensare al modo in cui tale concezione ha finito per pesare come un macigno sulle società che a Marx si ispiravano e cioè a quelle di socialismo reale. In esse il massimo di sfruttamento di un lavoro considerato negativamente, la massima usura di operai considerati *materia* e *strumento* per l'edificazione del nuovo ordine era la condizione per giungere, infine, a una liberazione simile a un tragico miraggio.

Ma torniamo al tema dell'alienazione e alla sua triplice valenza. Ebbene Marx vuole eliminare l'alienazione nel primo significato (quello dell'appropriazione dei frutti del lavoro da parte di altri rispetto al lavoratore); vuole eliminare, alla fine della storia, l'alienazione nel secondo significato (quello di un lavoro ordinato a un fine diverso da quello proprio: la creazione di capitale) ma non vuole eliminare la terza alienazione (quella del servizio ridotto a strumento) o meglio neanche si rende ben conto di essa come problema. E' questo un punto davvero cruciale. Vediamo. E' ben vero: Marx parla di lavoro libero nel comunismo. Egli intende con ciò una *libera attività pratico-sensibile*, sganciata da ogni scopo determinato e da ogni bisogno. E' un lavoro libero dalla sfruttamento e dalla sua finalizzazione ad altro da sé, certo, ma è davvero lavoro? Si può definire lavoro un'attività sganciata da ogni finalità riguardo ai bisogni umani? Marx parla bensì, nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*, di bisogno umano ricco ma nel comunismo il lavoro è fine a sé stesso. E' esso il *bisogno fondamentale*. Lavoro e bisogno si *identificano*. Ma in tal modo il bisogno (e il lavoro) viene sganciato dalla dimensione finita. E' per questo che diviene impossibile avere una considerazione del lavoro come *servizio*. E conseguentemente è del pari impossibile, per Marx, cogliere l'alienazione insita nella riduzione del lavoro da servizio a strumento. E infatti Marx denuncia la *divisione del lavoro* come reciproca *strumentalizzazione* tra gli uomini ma non pensa a una divisione del lavoro di tipo diverso, e cioè a una possibile dimensione sociale di essa, fondata sul *reciproco servizio*. Così come non pensa a un lavoro socialmente utile che sia però diverso da quello disumano, fisico e finalizzato al bisogno fisico, che sia creativo e finalizzato al soddisfacimento di bisogni via via più umani e più evoluti. Vi è qui, come è chiaro, una stringente

ipoteca individualistica nella visione antropologica di Marx. Egli parla dell'uomo come uomo sociale ma solo in quanto tale socialità consente la creazione della basi materiali per la libertà "di ciascuno". Il comunismo non è neanche una società in senso stretto, che implica relazione e vincoli ma pura e irrelata libertà. Infine il comunismo è il trionfo dell'individualismo, non più esclusivistico ma "generalizzato". E' il ripristino di una visione signorile universale e in chiave pratica "fabbrile" e di "godimento" anziché contemplativa.

Per questa via, è chiaro, non si nobilita la dimensione del finito ma si sogna un infinito terreno; non si eleva la dimensione del servo e il suo servizio come l'operazione realmente umana e positiva ma si sogna una dimensione di signore valida per tutti. Quella di Marx è dunque, a tutti gli effetti, una liberazione *dal* lavoro e non *del* lavoro. Si resta nella medesima prospettiva di esenzione dal lavoro che era propria del sistema signorile e di quello borghese anche se essa, come si è detto, viene universalizzata in una sorta di *Paradiso in terra*, il comunismo, nel quale la pratica attività sensibile è sì materiale e naturale ma in un contesto nel quale materia e natura hanno perso ogni aspetto di limite. E' infinita.

### 5. Fraternità e servizio.

Giungiamo così alla conclusione di questa nostra riflessione. Secondo Rodano e Tranquilli il marxismo condivide col cristianesimo l'aspirazione finale all'uguaglianza tra gli uomini nella libertà ma assegna un contenuto diverso alla libertà medesima. Essa è per Marx una libertà assoluta tale da sottrarre l'uomo alla finitezza e a farne un dio in terra. Una visione incompatibile, come chiaro, col cristianesimo.

Tuttavia, notano i due autori, il pensiero cristiano è risultato vulnerabile da parte del marxismo. Come mai? Il tallone d'Achille è da rintracciarsi proprio nella *svalutazione* del lavoro come operazione fondamentale dell'uomo e nell'attribuzione a esso di un *sostanziale* carattere penale. Tale pensiero rimane per ciò senza risposta, e rischia di divenire subalterno, sino a quando patisce una visione spiritualista secondo cui il bene si identifica per l'uomo con la *liberazione piena* dal bisogno fisico, dalla necessità, dal corpo.

Il pensiero cristiano è però in grado di superare tale impasse sulla base, di preciso, della versione cattolica e cioè di una visione fondata sulla sostanziale bontà del finito. La chiave allora è proprio in una diversa valutazione della *divisione sociale del lavoro* che Marx pensa vada soppressa perché egli non è in grado di vedere la differenza tra strumentalità e servizio. "La divisione del lavoro è l'espressione economica del carattere sociale del lavoro nel quadro dell'alienazione" afferma Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*. Egli non coglie nella divisione del lavoro quella naturale condizione voluta da Dio e finalizzata al bene comune di cui, ad esempio, si legge nella prima *Lettera ai Corinzi* di San Paolo. E quindi non può cogliere la possibilità di una concezione del *valore* del lavoro come mutuo *servizio* volto, attraverso la sua crescente creatività, a soddisfare bisogni quantitativamente e qualitativamente crescenti in ricchezza e umanità ma sempre in un quadro e in un processo reciproco, determinato, finito, storico. Perciò egli è costretto a pensare al *salto nell'assoluto*.

D'altra parte se il momento della relazione di servizio viene ridotto a una reciproca strumentalità, allora l'essenza sociale degli uomini può esser rintracciata solo nella libera attività pratico sensibile ridotta a un *gioco individualistico*, assoluto in quanto sciolto da ogni relazione, e non, viceversa, inquadrata in una *connaturata interdipendenza e relazionalità* tra gli uomini. Nella quale il lavoro può costituire non più la pena ma innanzitutto un'*elevazione* per l'uomo.

E' proprio qui, a ben vedere la *radicale differenza* tra il discorso marxista e la visione cristiana. Ed è anche qui che si coglie bensì la distinzione, nel discorso cristiano, tra l'esser uomo a *immagine* e l'essere a *somiglianza* di Dio. Il *signore* umano è a *immagine* in quanto, nella contemplazione, riflette e partecipa dell'essenza divina. Ma è il *servo* che col suo lavoro via via sempre più libero, creativo, e rivolto come servizio all'altro, che diviene, nella sua opera, *somigliante* all'opera creativa di Dio e alla sua azione di carità. Ed è peraltro solo nella figura del servo che dimensione operativa e contemplativa potranno infine congiungersi. Qui si vede quanto cruciale sia per il

pensiero cristiano, anche in relazione alla sfida posta dall'ateismo e dal secolarismo, rimontare la visione negativa del lavoro per riaffermare, in coerenza con la visione della bontà del finito, la sostanziale bontà dell'operazione umana fondamentale, il lavoro, e la sua carica liberatrice e "redentiva" proprio in quanto servizio esaltante la dimensione relazionale dell'uomo e dunque, con linguaggio cristiano, quella della carità tra fratelli. Si tratta di una fondamentale opzione antropologica. Sono queste, d'altra parte, le basi concettuali che fecero ipotizzare a Rodano, già negli anni Sessanta, in alcune riflessioni comparse sulla *Rivista trimestrale*, alla luce dei primi evidenti segnali di crisi delle rivoluzioni a base marxista, che era maturo il tempo di pensare a una *rivoluzione su base cattolica*. Ed è questa una riflessione importante da approfondire pur segnalando nel suo pensiero una tendenza non solo a distinguere bensì separare dimensione naturale e sovranaturale nell'uomo; tema che eccede peraltro la presente trattazione.

In conclusione, la possibilità di concepire l'operazione umana del lavoro come reciproco servizio in grado di *santificare* il mondo, consente di guardare a una prospettiva unitaria di redenzione dell'esistenza e all'operazione umana come quella davvero in grado di svolgersi in analogia e per somiglianza con la creazione divina e con l'opera di redenzione del Cristo. E' una visione che dischiude il profondo significato evangelico dei primi trent'anni della vita di Gesù.

## 6. Conclusione.

Torniamo ora all'inizio di questa nostra riflessione. Al mondo e a una antropologia divisi tra una libertà senza uguaglianza e una uguaglianza senza libertà. Con l'eclissi del valore della fraternità. Il primo "mondo" era fondato sulla *potenza* della produzione capitalistica, il secondo sul riferimento a *bisogni congelati*, congelati perché il modello di socialismo reale, lo abbiamo ormai chiarito, in quanto fondato sulla teoria marxiana, non aveva gli strumenti teorici per pensare una società e una economia fondate sulla libera creatività nel lavoro e sul servizio e quindi sull'effettivo rispetto del bisogno umano. Ma proprio perciò esso non poteva che scadere in un duro totalitarismo e nella negazione della libertà. Non solo. Come questo studio dovrebbe aver chiarito, tale impostazione pativa lo stesso limite antropologico della prima: una visione sostanzialmente negativa del lavoro e un desiderio di liberazione finale dal lavoro. Una prospettiva in definitiva subalterna alla medesima visione signorile.

La vittoria della visione occidentale rischia di fissare come unica prospettiva antropologica quella signorile della *libertà assoluta* ora promessa a tutti. Senza più il signore. Che cosa significa ciò? Significa portare sino alle estreme conseguenze una produzione sempre più massiccia e anche devastante l'ambiente senza riferimento all'uomo e ai suoi bisogni. Una produzione efficiente in grado di promettere sempre più tempo libero ed esenzione dal lavoro e sempre maggiori consumi. Sbarazzatosi infatti, irrimediabilmente, come si è visto dei *valori positivi* del signore - quelli dell'*homo sapiens* e della vita contemplativa- con uno sbilanciamento fatale verso il secolarismo, all'uomo non resta che mirare a una esclusivistica e individualistica libertà dal lavoro e libertà di comportamenti e di consumi. La prospettiva di una progressiva esenzione dal lavoro e di una libertà intesa come vuoto tempo libero, crescita di ogni forma di consumo con l'inevitabile sottofondo spirituale del nichilismo, essendo *vuoto* il tempo libero e di per sé *annientante* il consumo. E' la prospettiva *libertina* che il filosofo Augusto Del Noce considerava essere l'esito antropologico inevitabile e comune della vittoria capitalistica e della decomposizione marxista.

Resterebbe allora la carta di riserva. Quella, lo si è detto, di una "*rivoluzione*" cristiana. La via potrebbe cioè esser quella di provare a far leva sul *terzo valore* proclamato dalla rivoluzione francese alle origini dell'epoca moderna e rimasto negletto: il valore della fraternità. Fraternità innanzitutto nel lavoro. Sulla sua base si potrebbe allora pensare di trasformare l'attuale economia di mercato (e sempre più dei servizi rispetto alle merci) in una società di servizio reciproco tra gli uomini. In essa, infine, *homo faber* e *homo sapiens* potrebbero riconciliarsi e la civiltà del lavoro e della tecnica potrebbe trovare il respiro e lo spirito della civiltà dell'amore.

TESTO PROVVISORIO  
PROTETTO DA COPYRIGHT