

Prospettive cristiane sul lavoro, prima e dopo Marx: un approccio filosofico

Ana Marta González
Università di Navarra
20 Ottobre 2017

Il lavoro è una realtà che richiede un approccio multidisciplinare (Budd 2011). Nel mio caso, l'approccio sarà filosofico, ma atipico, infatti mi servirò delle riflessioni di tre autori molto diversi, due dei quali non pretesero mai di dare apporti significativi al pensiero filosofico. Naturalmente, non fu questa l'intenzione di **Lutero**, promotore della Riforma protestante; né quella di **san Josemaría** il cui unico proposito fu proclamare la chiamata universale alla santità. Entrambi hanno in comune il fatto di aver offerto una prospettiva cristiana alla questione del lavoro. Tra questi si trova la figura di **Karl Marx** che, lontano da ogni preoccupazione religiosa, può considerarsi uno dei principali teorici del lavoro nell'età moderna (Frayne 2016).

Nella prima parte di questo intervento mi occuperò di abbozzare un panorama generale nel quale spiegherò il motivo per cui ho scelto di parlare di autori tanto eterogenei.

1. Economia e spirito

Se **Lutero** e **san Josemaría** hanno in comune il fatto di aver posto l'attenzione sulla dignità del lavoro, sottolineando la sua proiezione etica e spirituale, con **Marx** si comincia a prestare attenzione agli effetti delle forme di produzione e delle strutture sociali sulla realtà del lavoro (Hughes, 2007). Certamente, ponendo lo sguardo in primo luogo sulla mente e il cuore del lavoratore non si evitano conseguenze di ordine sociale, come seppe riconoscere **Weber**, che sottolineò l'importanza della Riforma per la nascita del capitalismo. Seguendo questa linea, potremmo domandarci se la predicazione di **san Josemaría** presenta virtualità analoghe che permettono di ispirare un'organizzazione sociale del lavoro che sia coerente con il Vangelo nel contesto del capitalismo moderno. In ogni caso, **Lutero** e **san Josemaría** hanno in comune il fatto di aver superato i pregiudizi storici sul lavoro, concependolo come qualcosa di radicato, e in nessun modo marginale, alla vita dello spirito.

_ Il primo pregiudizio è legato a uno dei significati più antichi associati al termine "lavoro" che viene equiparato alla *sofferenza*, qualcosa che chiaramente riduce l'esperienza umana del lavoro a una forma abbastanza unilaterale, oltre al fatto che tale significato non risulta essere particolarmente distintivo: dopo tutto anche alcuni giochi sono faticosi e, senza dubbio, non li consideriamo "lavoro". A differenza del gioco, il lavoro è ovviamente orientato al progresso dell'uomo e del mondo. Per questo motivo di solito è legato a un compito produttivo.

_ Questo ha a che vedere con il secondo pregiudizio: pensare che il lavoro si riduce ad una dimensione *produttiva*, trascurando il fatto che anche le dimensioni relazionali e sociali sono anch'esse dimensioni oggettive del lavoro. Tuttavia, considerare quest'ultimo esclusivamente dalla prospettiva della produzione, come *poiesis*, significa subordinare il lavoratore a qualcosa di diverso da se stesso. Questo spiegherà il motivo per cui **Aristotele** definisce il lavoro come "schiavitù limitata" (Pol.I 13, 1260a13): un'attività a metà strada tra le attività libere, come la conoscenza e l'azione, nelle quali l'agente è principio e fine della propria attività, e i compiti degli schiavi, che **Aristotele** caratterizza come strumenti animati (Pol I 4, 1253 b2).

Di fronte a questa doppia riduzione, la modernità ha messo in luce altri aspetti. **Locke** mette in relazione per la prima volta il lavoro e la proprietà (Locke, 2nd Treatise, n.27). **Smith** concepisce la divisione del lavoro come un fattore di progresso economico e sociale, benché per lui la stessa divisione del lavoro segua un'inclinazione più fondamentale, l'inclinazione allo scambio (Smith, Wealth of Nations, 2007: 9). **Kant** parla del dovere di coltivare i propri talenti e trasformarsi in un membro utile per l'umanità (MS,6:444;446). Il lavoro si trova al centro di filosofie della storia segnate dall'idea di progresso. Hegel lo intende per di più come espressione dello spirito: riconosciamo qualcosa di noi stessi nei prodotti del nostro lavoro (Hegel FD, #196)...

Illuminati e romantici avvertono che il compito produttivo non si può pensare al margine della sua inserzione storica in una trama sociale che comprende tutta l'umanità (Hegel, FD #198).

Dunque, pensare il lavoro significa pensare il compito produttivo in relazione alle circostanze storiche, strutturali e culturali, che condizionano la vita del lavoratore; questo è ciò che farà **Marx**, riflettendo sul sistema capitalistico di produzione. **Marx** prende da **Hegel** l'idea del lavoro come autorealizzazione dell'uomo e dagli economisti classici l'idea del lavoro come fonte di valore. A questi ultimi è dovuto il fatto che la sua riflessione si muove da categorie antropologiche a categorie socioeconomiche: nella divisione tra lavori intellettuali e manuali, e nella stessa scienza economica, così come era stata coltivata dai suoi predecessori, **Marx** vede un modo di perpetuare un sistema sociale borghese; per questo concepisce l'idea di una scienza economica differente che, invece di cominciare dall'inclinazione allo scambio, inizia dal lavoro. Pensa che se la coscienza borghese si è sviluppata da una prassi storica concreta, trovando espressione in determinati prodotti culturali, la coscienza proletaria sorgerà da un'altra prassi, di segno rivoluzionario (Bermudo Avila, 1975).

Pensare il lavoro come prassi in senso marxista, come genesi di una coscienza di classe, è diverso dal pensarlo come prassi in senso aristotelico. Quest'ultimo lo concepisce come qualcosa di più che un'attività produttiva, qualcosa di possibile dal momento in cui chi lavora lo fa per qualche ragione ed in relazione agli altri. In effetti: ogni *poiesis* si inserisce di fatto in una prassi, dalla quale sradica il valore etico dal lavoro e nella quale introduce anche la sua proiezione spirituale. Di quest'ultima ci parlano **Lutero** e **san Josemaría** che hanno dedicato principalmente la loro attività a stimolare la vita cristiana dei fedeli, e non a fare un'analisi sociale. Per questo non hanno posto l'accento sulle dimensioni strutturali del lavoro che invece risultano emergenti in Marx. Con tutto questo, specialmente in san Josemaría, osserviamo una chiara coscienza del posto centrale che occupa il lavoro nella vita sociale, *“come vincolo di unione con gli altri uomini e mezzo per contribuire al progresso dell'umanità intera”*, *“come fonte di risorse per sostenere la propria famiglia”*, come *“occasione di perfezionamento personale”* (Lettera 1948, n.4), da tutto ciò ne deriva una singolare penetrazione nel tessuto sociale e storico del messaggio che si vedeva chiamato a predicare.

Escrivá insiste in tutti i modi sul fatto che non è la materialità di quello che facciamo ciò che imprime senso e valore al nostro lavoro, bensì la sua relazione con il bene umano e spirituale della persona che lavora e allo stesso tempo di quelle altre con le quali si entra in relazione (Lettera 29 VII, n.13). Tutto ciò presuppone che sia la persona stessa a trovarsi al centro della riflessione sul lavoro, motivando la domanda più generale circa il posto che occupa il lavoro nella vita umana. **Aristotele** aveva osservato che “la natura stessa cerca, s'è già detto più volte, non solo di poter operare come si deve, ma anche di ozare nobilmente”, qualcosa di diverso dal riposo. Secondo **Aristotele**, il riposo va di pari passo con il lavoro, ma questo, a sua volta, è ordinato all'ozio (Pol.VIII, 3,1337b31 ss); potremmo tradurre quest'ultimo come “vita dello spirito”. Nella sua *Teoría de la Fiesta*, **Josef Pieper** riprende questa idea in chiave cristiana, per criticare la visione dell'uomo come semplice *animal laborans*, rinchiuso nel ciclo interminabile del lavoro per riposare e del riposo per lavorare... L'ozio, la festa, la liturgia (Pieper, 2006: 42), liberano dal lavoro nella misura in cui aprono un spazio per la vita e per il lavoro *pieno di senso* (Pieper, 2006:12-13).

Benché **san Josemaría** potrebbe fondamentalmente sottoscrivere questa analisi, presenta le cose sotto un altro aspetto: il lavoro occupa un posto centrale nella vita umana non solo in quanto qualcosa di necessario per la sussistenza, bensì come il posto ordinario di crescita umana e spirituale, nel quale si trascende la dicotomia tra azione e contemplazione.

Lutero e **san Josemaría** si rimettono alla *Genesi*: **Lutero** sottolinea che Dio impose all'uomo il mandato di lavorare, ed illustra la dottrina con esempi del Nuovo Testamento. **San Josemaría** punta direttamente sul proposito creativo di Dio che ha creato l'uomo perché lavorasse –Dio creò l'uomo *ut operaretur*, per lavorare-; ma sottolinea anche il valore *santificatore* del lavoro, basandosi sul fatto che Gesù Cristo, il Figlio di Dio, ha assunto pienamente questa realtà umana (Colloqui, n.55). Per questo santificare il lavoro significa farsi carico non solo della dimensione “penitenziale” e “produttiva” del lavoro, bensì di tutta la sua profondità antropologica e della sua proiezione culturale e sociale: *poiché l'uomo edifica se stesso mentre edifica il mondo*; significa, pertanto, *assumere tutto il contenuto tecnico, sociale, relazionale ed esistenziale del lavoro da un nucleo etico che, partendo dal cuore dell'uomo, e senza rinunciare al discernimento razionale della cosa giusta e della cosa ingiusta, si apre all'azione dello Spirito*. Con ciò la coscienza etica si impregna di profondità teologica. Non poteva essere altrimenti: per **san Josemaría** la fede prende sul serio la ragione e quello che la ragione identifica come meritevole di attenzione; il messaggio della santificazione del lavoro assume la realtà del lavoro umano, in tutte le sue dimensioni, compresa, ovviamente, la dimensione etica e sociale, che si apre allo sguardo critico.

Certamente, queste considerazioni non sono solo corollario di un messaggio spirituale che **san Josemaría** considerava "vecchio come il Vangelo e come il Vangelo nuovo". Effettivamente, **san Josemaría** parla del lavoro umano partendo da una profonda meditazione della Sacra Scrittura, e secondo coordinate teologiche. Quello che mi interessa sottolineare qui, tuttavia, è che lo fa anche alla luce dell'esperienza *moderna* del lavoro umano, la quale, pur condividendo tratti comuni con quella dell'uomo di tutti i tempi, presenta anche profili peculiari. A **Lutero** e **Marx** dobbiamo il fatto di aver esplicitato aspetti cruciali di detta esperienza.

2. Lutero: il lavoro come mandato e come servizio

Lutero non dedicò un'opera specifica al lavoro; tuttavia, i suoi commenti alla Scrittura e la sua predicazione sono seminati di riferimenti sufficientemente significativi, per il suo contrasto con la tradizione precedente, da potergli attribuire una dottrina sul lavoro che si comprende nella cornice teologica e storica in cui fu sviluppata.

Dobbiamo considerare che prima di ricevere la traduzione delle opere di **Aristotele**, la Cristianità medievale oscillava tra varie influenze che mettevano limiti alla considerazione del lavoro che notiamo nel Nuovo Testamento (Schelke; Gülzow, 1978: 625-626). Benché la Bibbia parli più del lavoro di Dio che del lavoro dell'uomo (Preus, 1978:615-618), il giudaismo stimava positivamente il lavoro (Brocke, 1978: 622); ma questo apprezzamento contrastava con il suo scarso prestigio nella cultura ellenica, e poi in quella romana, una visione che ha segnato la coscienza occidentale su questo punto, poiché neanche i barbari arrivati dal nord gli attribuivano particolare importanza. Per questo risulta evidente che il mondo medievale evolvesse inizialmente da una minore ad una maggiore valorizzazione del lavoro, cosa che si può già notare durante il rinascimento carolingio e, più tardi, nel secolo XII: è significativo, per esempio, il fatto che da quel momento cominciano ad essere rappresentati i mestieri nei capitelli gotici di tante cattedrali e chiese. Nei secoli XIV e XV, torna tuttavia ad acuirsi il vecchio contrasto tra la maggiore valorizzazione del lavoro intellettuale rispetto a quello manuale (LeGoff, 1978:626-634). In questo contesto si capisce meglio in che senso

la Riforma protestante portò con sé una significativa, benché paradossale, rivalorizzazione del lavoro nella vita umana.

In effetti: convinto che la salvezza procede sola dalla fede, e non dalle opere, **Lutero** non riconosce un valore soteriologico o santificatore al lavoro¹ che è, in fin dei conti, un'opera umana. Tuttavia, ricorre alla Scrittura per sottolineare la sua dignità; argomenta che risponde al mandato originale di Dio, costituendo un modo pratico di realizzare la propria vocazione² e manifestare il nostro amore verso il prossimo. Così, benché continui ad usare con relativa frequenza il termine "lavoro" nel senso negativo di "sforzo" e "sofferenza" le sue osservazioni riflettono un nuovo approccio alla realtà del lavoro. Obbedendo al mandato divino evitiamo l'ozio³, ci guadagniamo il nostro sostentamento ed aiutiamo il prossimo in maniera concreta a seconda delle necessità. Se nella visione del lavoro come rimedio all'ozio bisogna considerare persino prima di tutto una visione ascetica o disciplinante del lavoro, il fatto che lo metta in connessione col servizio al prossimo costituisce un tratto umanista (Mühlen, 1978:635).

Ugualmente, ed in noto contrasto con il modo allora usuale di commentare il passaggio evangelico di Marta e Maria, **Lutero** evita di affermare la superiorità della vita contemplativa rispetto a quella attiva; semplicemente mette in guardia di fronte all'atteggiamento che porta a considerare il lavoro come un fine in se stesso, questo è ciò che egli osserva nella mancanza di serenità di Marta di fronte all'aumento di lavoro⁴ che denuncia assenza di libertà, la libertà – potremmo aggiungere – che procede solo dalla fede e costituisce il nucleo di una vita autenticamente cristiana. Ciò è coerente con qualcosa che **Lutero** afferma espressamente: che l'efficacia del lavoro non dipende tanto da noi ma da Dio, che opera nascosto dietro il nostro lavoro, utilizzandoci come suoi strumenti⁵.

Così, il lavoro che apprezza **Lutero** è quello che, procedendo dalla fede e abbandonando l'efficacia in Dio si manifesta in opere di servizio al prossimo; un approccio teologico che permette di livellare e relativizzare la differenza tra vita contemplativa e vita attiva, sfociando in quella "rivalutazione della vita ordinaria" e delle attività secolari che, secondo **Charles Taylor**, scatena la Riforma Protestante (Taylor 1996: 228). La cosa interessante è che questa rivalutazione riporta il mandato di Dio alla sua fonte originaria. Perciò **Lutero** intende anche il lavoro di ogni fedele come una vocazione, analoga a quella che ricevettero gli Apostoli⁶: ogni uomo deve servire Dio nel posto in

¹ "Opera legis in abstracto... sunt bona, sed in concreto... mala sunt, quia nos sumus mali", in *Die Promotions disputation von Palladius und Tileman, Martin Luthers Werke Kritische Ausgabe (MLWKA)*, 39, I, p. 253, 25.

² "Gott wil... man sol trewlich und vleissig arbeiten, ein jglicher nach sinem beruff und ampt", *Der 147 Psalm, Lauda Jerusalem, ausgelegt 1532, MLWKA*, 31, I, p. 437, 8; "von Gott selber oder durch menschen an Gottes stat gewissen beruff und befelch haben", *en Von den Schleichern und Mintel predigern, 1532, MLWKA*, 30, iii, p. 521, 24; "Ihn iglicher belib inn dem beruff, darinn er beruffen ist". *Kirchenpostille 1522. Evangelium am S. Johannes-Tage, Jn, 21, 19-25, MLWKA*, 10 i.i, p. 310, 24; "Wie sich ein jeglicher in seinem beruff und stand erkennen und halten sol, er sey geistlich oder weltlich, hoch oder nidrig", *Crucigers Sommerpostille, MLWKA*, 21, p. 200, 32; "Zu einem guten wreck gehöret ein gewiser Göttlicher beruff", *Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt 1531, MLWKA*, 30,iii, p. 386, 20.

³ "Deus voluit hominem non otiosum esse, sed laborare", *Predigten über das erste Buch Mosse, 1523/24, MLWKA*, 14, p. 117, 34.

⁴ "Martha geet hin und wil essen machen, wasser holen, schüssel waschen. Nu sagt das Evangelium, das sich Martha gantz allain der arbeti understanden hab, Christus aber sitzt da und hat ein ander werck für, prediget und hett Mariam under den füssen und wirt nit ains gewar „was die hene thut". *Predigten des Jahres 1522. Nr 43 (10 August), br 44, (15 August), MLWKA*, 10, iii, p. 269, 29; Interpreta il passaggio dicendo: "Martha du hast vil sorg. Ich hab bisher gepredigt das Evangelium, wie man nit sorgen soll: arbeatien sol man, aber dennoch nit sorgen, und sonderlich, wenn das wort hergeet, da sol man das geschefft auch nachlassen, ja nit allain das geschfft, sonder auch weibt und kind, vateer und mutter, feind un freund, eer und gut und allain dem wort anhangen. Da secht ir hie, das Martha wiewvol sie ain frommes sind gewesen ist und hats auch gut gemaint, noch tahdelt der herr ir mainung und strasset ir werd". Così dunque, fu rimproverata non perchè lavorava, ma per la sua eccessiva preoccupazione (o.c. p. 270, 17).

⁵ "Was ist aber unser arbeit auff dem felde, im garten, in der stadt, im hause, im streit, im regiern anders gegen Gott, den ein solch kinderwerket, dadurch Gott seine geben zu felde, zu hause und allenthalben geben wil? Es sind unsers herrn Gotts larven, darunter wil er verbringen sein und alles thun". *Der Psalm Lauda Jerusalem ausgelegt, 1532, MLWKA*, 31, I, p. 436, 7-11.

⁶ "Darum vermanet nu S. Petrus beide, die im Preidgampt sind, und andere Christen, die da etwas sind und haben, von Gott inen gegeben, das sie bleiben ben irem Beruff und Ampt, und dasselb mit demut füren, gerne andern gehorchen und dienen"- *Crucigers Sommerpostille. Epistel am dritten Sonntag nach Trinitatis*, 1. Petri 5-, 5-11, *MLWKA*, 22, 23, 27. "... Wie ist unser geistlichen, die im ampt sitzen, und ist in befohlen, da ssie der Christenheit fustehen und offentlich leuchten solten mit irer lere, so stecken sie es unter die banck, ja sind noch viel erger worden, das sie eben die sind, die das wort verfolgen und das liecht wollen auslesschen, hetzen

cui è stato chiamato. Secondo **Karl-Heinz zur Mühlen**, anche nell'ortodossia luterana posteriore, un autore come **Johann Gerhardt**, potrà dire che la professione umana si fonda sulla vocazione divina, distinguendo tra una vocazione universale ed una vocazione personale: mentre la prima annuncia il messaggio di salvezza per tutti gli uomini, la seconda si riferisce all'esercizio del proprio lavoro (Mühlen, 1978: 638).

Si è detto che, sottolineando così l'uguale valore di tutti i lavori, **Lutero** rinforzava l'*ethos* borghese che si stava diffondendo allora, contribuendo, almeno indirettamente, a generare le condizioni culturali propizie alla rivoluzione industriale. Da qui procede in parte l'argomento di **Weber**. Quello che non poteva offrire **Lutero**, tuttavia, erano gli strumenti concettuali con i quali realizzare un'analisi critica delle forme di lavoro che stavano allora emergendo. Come avrebbe potuto farlo? Sebbene criticò la posizione di coloro che vivevano sfruttando il lavoro del prossimo mediante l'usura, le sue considerazioni sul lavoro sono inevitabilmente condizionate dalla vita economica del secolo XVI, anteriore, pertanto, al decollo dell'economia moderna ed al meccanicismo, così come ai complessi problemi sociali derivati da tali cambiamenti. Per stare al passo con i tempi, ed evitare che lo spirito cristiano rimanesse rinchiuso nei confini di un'etica piccolo-borghese, certamente critica con un'aristocrazia "improduttiva", ma incapace di far fronte alla realtà e alle necessità di una nuova classe sociale lavoratrice che, nel secolo XIX, andava acquisendo protagonismo storico, era necessario usare a fondo la ragione ed analizzare in che modo i cambiamenti delle condizioni di produzione influivano sulla realtà umana del lavoro.

Il primo a riflettere seriamente sugli effetti di queste trasformazioni nello spirito umano fu **Marx**. "Alienazione" fu la parola che scelse per riferirsi a questi effetti; una parola nella quale risuona la filosofia romantica di **Hegel** ma soprattutto il materialismo critico di **Feuerbach**. Possiamo domandarci: che cosa notò **Marx** che non era mai stato notato prima? Era un nuovo modo di vedere il mondo, o un nuovo mondo che incominciava a svelarsi al suo sguardo? Che cosa rimane di quello che egli vide nel mondo del lavoro contemporaneo?

3. Marx: dal lavoro alienato al lavoro emancipato

È conveniente correggere il modo con cui viene inteso oggi il termine alienazione, come una "ferita" dello spirito dell'uomo, che in qualche modo si sente lacerato, perché si vede separato dal suo contesto, dai suoi simili, dalle opere delle sue mani, vive da solo in un contesto moderno, specificamente romantico, nel quale il *valore dell'individualità* passa al primo posto, in aperto contrasto con la mentalità piccolo borghese, incline ad identificare l'universo morale con il piccolo mondo dei suoi convenzionalismi sociali. A partire da questa prospettiva ha senso dire che il comunismo di Marx fu possibile solo sulla base di un sostrato previo, di individualismo romantico, che intanto costituisce già parte del nostro modo di vedere il mondo, secondo il quale l'uomo riconosce qualcosa di se stesso nei prodotti delle sue mani, nelle opere della cultura.

Superare l'alienazione alla quale, secondo **Marx**, porta il sistema capitalistico di produzione, ritornare al suo essere completo, sarebbe l'aspirazione del lavoratore che, privato dei mezzi di produzione e ridotto a pura "forza lavoro", è stato spogliato da se stesso per rimanere inserito in un processo di produzione controllato da altri, ignorante del valore e del destino dei suoi sforzi. Lo stesso concetto generico ed indifferenziato di lavoro sarebbe in parte un effetto di tali cambiamenti

keifer, Könige mi taller welt nur dawidder, Sitzen gleich wol im haufe und wollen allein die kirche regiren, haben predigstul, Tauffe, Sacrament und alles innen was zum beruff und ampt gehört..." *Wochenpredigten über Matt. 5-7. 1530/2 – Druck 1532, MLWKA, 32, p. 351, 21.*

(Renault, 2014:185-6). L'osservazione di **Arendt** secondo la quale **Marx** – così come molti altri intellettuali moderni – avrebbe confuso *Ponein-ergazesthai*; *Labore-facere*; *Arbeiten-Werten*; *Labor-Work*, verrebbe a corroborare l'apparizione di questa nuova categoria di lavoro (Arendt, 1993: 157-198; 344-349). Per **Arendt**, il lavoro si inserisce nel ciclo della vita, mentre il lavoro produttivo si distingue ed emerge dall'attività organica perché crea il mondo, la cultura. Tuttavia nel corso delle trasformazioni legate alla divisione del lavoro e alla rivoluzione industriale, l'attività dell' *homo faber* avrebbe socializzato e sarebbe stata riassorbita dall'attività dell'*animal laborans*. La moltiplicazione di oggetti, anche culturali, dei quali saremmo stati testimoni nell'epoca moderna come effetto della rivoluzione industriale, ormai non sarebbe dovuta ai suoi autori individuali, perché sarebbe piuttosto il risultato di una gigantesca trasformazione sociale che, mediante la divisione di compiti, avrebbe lottizzato il processo produttivo e allontanato da ogni lavoratore il prodotto finale dei suoi sforzi; è questa trasformazione quella che avrebbe portato a mettere al primo posto la “forza lavoro”, secondo **Marx**, una pura forza naturale (Capital, 1976:183,185), un lavoro non qualificato che relativizza definitivamente la differenza tra lavoro intellettuale e fisico, perché in ogni attività lavorativa c'è usura fisica e mentale; tutto verrebbe ad integrarsi in un processo quasi-biologico destinato in primo luogo ad assicurare le condizioni di sussistenza non semplicemente individuali bensì del genere umano (Nilo 2016), nel suo insieme.

Quanto detto sopra, spiega il motivo per cui **Marx** consideri a sua volta ogni opera biologica in termini di “lavoro”. Intanto la parola torna a designare lo *sforzo* mediante il quale l'umanità assicura la sua sussistenza, la sua riproduzione come specie, trasformando la natura e, pertanto, trasformandosi essa stessa. Quest' ultimo aspetto, inoltre, sarebbe indicativo del fatto che il lavoro non sarebbe solamente una “*necessità* eterna imposta dalla natura”, ma anche una fonte di progresso storico e sociale; il “posto” nel quale si verifica una profonda e singolare simbiosi tra uomo e natura; la fucina dove prende forma il progresso dell'intera umanità; tutto questo risulterebbe più chiaro se, come spiega **Tiago Nilo**, parlando di umanità, “Marx non si riferisce al singolo essere umano, bensì all'essere umano considerato nelle sue relazioni sociali, nell'insieme della vita in comune, della convivenza”, (Nilo 2016). Questo permetterebbe di attenuare il rimprovero che tante volte gli è stato fatto di avere ridotto l'esperienza umana del lavoro ai suoi aspetti produttivi (Renault, 2014:180). Tuttavia, come dice **Renault**, le parole di **Marx** aprono la strada ad altri punti interrogativi:

“Marx considera il lavoro come uno dei tratti caratteristici dell'umanità, nel regno animale (questa la potremmo considerare una concezione antropologica del lavoro,) oppure lo considera un prodotto del capitalismo (storicizzazione del lavoro)? Concepisce essenzialmente il lavoro come un'attività vitale (lavoro vivo) oppure come un prodotto ed una relazione sociale? Critica il capitalismo dal punto di vista del lavoro oppure, al contrario, si oppone al ruolo tanto fondamentale che il capitalismo assegna al lavoro? Ambisce a liberare il lavoro dalle forme di dominazione che fanno breccia su di lui oppure, al contrario, aspira a liberarci dal lavoro? Tutte queste diverse interpretazioni si possono unificare in un'unica domanda: si tratta di una critica attraverso il lavoro oppure di una critica del lavoro? Anche se ci si potrebbe chiedere se tutte queste alternative si fanno davvero carico del pensiero di Marx” (Renault, 2014: 185).

Secondo **Renault**, **Marx** sviluppa una visione antropologica del lavoro poiché lo considera come ciò che differenzia gli uomini dagli animali; inoltre, distingue tra il lavoro così come si sviluppa in qualsiasi società del lavoro e quello che si sviluppa e si valorizza all'interno del capitalismo. Ma per **Marx**, il vero problema risiede nell'esaminare il modo in cui le relazioni sociali implicate nei diversi modi di produzione incidono sulla configurazione del lavoro, per questo rivolge la sua critica al sistema capitalistico, nel quale, come espone, il lavoratore perderebbe il controllo della sua propria attività, ora dominata dal “ritmo collettivo, le macchine e la conoscenza tecnologica” e trasformata in mezzo per creare valore di scambio. Egli considera che nel sistema capitalistico il lavoro è inserito in una relazione di dominio del tutto peculiare; si trasforma in un prodotto, un

oggetto –forza lavoro- in vendita nel mercato come molti altri, ovviando al fatto che costituisce la fonte originale del valore che dovrà poi moltiplicarsi nel mercato secondo “le norme che definiscono quello che costituisce un lavoro socialmente utile e necessario”(Renault 2014:187). In ultima istanza, come lavoro salariato, si trasforma in strumento di una relazione sociale tra capitalisti e lavoratori che **Marx** considera intrinsecamente alienante (Capital, v.3, XLVIII, p. 849). Benché già **Aristotele** avesse segnalato il lavoro realizzato semplicemente per denaro come qualcosa proprio degli schiavi, **Marx** estende questo giudizio al sistema capitalistico in generale, basandosi sul fatto che il salario non è ciò che sembra essere: non è il valore o il prezzo del lavoro, bensì soltanto della *forza lavoro*. Dunque, nel sistema di produzione capitalistico, il lavoratore usa in generale più energia di quella che sarebbe strettamente necessaria per il suo proprio sostegno individuale, generando un plusvalore dal quale non trae vantaggio lui, ma il capitalista. Poiché si basa sul prolungamento di questo lavoro gratuito, **Marx** considera che il capitalismo sia un sistema di schiavitù (Marx, Gotha 2004:41). Secondo **Aristotele**, l'alternativa sarebbe realizzare il lavoro in questione liberamente, per il suo valore intrinseco, non dominato dalla necessità. **Marx** non sembra andare in una direzione molto differente, quando in un famoso passaggio del libro III di *Il Capitale*, considera ideale il fatto di sottrarre il lavoro al regime della necessità per introdurlo in un regime di libertà. Si tratta del lavoro emancipato:

“Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria.

Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità.

Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa”. (Marx, Capital III, XLVIII, 2003: 854).

Dalle sue parole si comprende che il regno della necessità non sparisce mai completamente: ci saranno sempre necessità da soddisfare. Tuttavia, nel regno della libertà, queste si soddisfano con il minimo impiego di energie e nelle condizioni più adeguate.

Marx attribuisce ciò allo stesso sviluppo delle forze produttive –per esempio all'aumento delle macchine – che per di più ormai non sarebbero sotto il controllo di pochi. Solo allora sarebbe possibile lo sviluppo libero delle proprie forze. Questa lettura è coerente con l'interpretazione di **Renault**, secondo il quale per lavoro libero **Marx** non intende un lavoro dal quale sia assente la sofferenza, bensì un lavoro che vada oltre la sofferenza, nel quale l'individuo supera se stesso; un lavoro che non è gioco, ma che nonostante questo costituisce un'attività attraente; un lavoro che non è organizzato tanto in funzione di una relazione tra datore di lavoro e impiegato, ma si organizza in modo deliberativo e cooperativo tra gli stessi lavoratori (Renault, 2014:191-2).

In effetti, per **Marx** arrivare al regime della libertà suppone il fatto di abolire la relazione datore di lavoro-impiegato, sostituendola con un lavoro organizzato in modo collaborativo tra gli stessi lavoratori. Il problema, dal nostro punto di vista, è che **Marx** sosteneva che la società comunista dovrebbe essere preceduta da una dittatura del proletariato, qualcosa di poco convincente non solo

in termini pragmatici, bensì etici: metterla in pratica vuol dire violentare l'opinione e la libertà di molte persone che hanno ragione di dubitare che tale misura possa dar luogo a un ordine veramente giusto. Considerare che tale ordine sia debitore di un'idea borghese di giustizia e ripararsi dietro questo fatto per giustificare la violenza rivoluzionaria, è un modo per dare particolare importanza alle idee e alle strutture piuttosto che alle persone.

La critica di **Marx** si rivolge alle caratteristiche *strutturali* del sistema capitalistico. Per questo si riferisce anche alla contraddizione tra “disciplina industriale”, implicita nella razionalizzazione moderna del lavoro, e la “anarchia della produzione”, caratteristica del modello produttivo capitalistico (Rodrigues Lucas, 2016: 658-9). Le sue osservazioni riguardo questo aspetto costituirono un contrappunto permanente all'organizzazione razionale del lavoro che, propugnata da **Taylor**, alla fine del XIX e gli inizi del XX, si fece largo non solo in Occidente ma anche nell'antica Unione Sovietica: una delle costanti ma inevitabili contraddizioni alle quali dovette far fronte il marxismo nel secolo passato, che motivarono l'impegno di **Lukács** a sviluppare un'ontologia del lavoro capace di svelare gli aspetti alienanti dell'attuale organizzazione lavorativa (Rodrigues Lucas, 2016: 664-5).

Dunque, qual è la meta verso la quale si dirige questo impegno critico e rivoluzionario? Come segnala **Claude Bitot**, il lavoro liberato dalle catene del modo di produzione capitalistico non è ancora sufficiente; il regno della necessità persiste. Ma se la produzione si trasforma soprattutto in qualcosa che riguarda le macchine, né il lavoro – che **Marx** intende in termini di produzione- né la società comunista – che inizialmente aveva descritto come società di produttori- hanno molto senso. La meta ultima alla quale **Marx** aspira ci riporta all'universo romantico: una società nella quale, soddisfatte le necessità, senza interdipendenze di nessun tipo, gli individui si dedicano liberamente alle attività che più li realizzano (Bitot, 2009: 77 ss).

Marx pensava che la fase superiore della società comunista, descritta nella *Critica del Programma di Gotha* (2004:30-31), sarebbe stata predisposta dallo stesso sistema capitalistico di produzione, in quanto favoriva la polivalenza dei lavoratori, (Rodríguez Lucas: 671 -2), la loro competenza progressiva nella realizzazione di qualunque tipo di compito. In un articolo recente dedicato al futuro del lavoro nel secolo XXI, **Geoffrey Hodgson** fa notare che, contrariamente a quanto pronosticato da **Marx**, ogni volta si generano forme più sofisticate di produzione che definiscono lavori sempre più specializzati. Paradossalmente, è questo aspetto, e non la polivalenza dei lavoratori, quello che sta favorendo forme più flessibili e collaborative di lavoro (2016:198), che attenuano le rigide identità del capitalista, lavoratore e datore di lavoro, proprie della prima modernità.

In ogni caso, se, come alcuni sostengono, oggi stiamo assistendo alla genesi di un'economia alternativa (Rifkin:2014), questa sarà dovuta non solo ai precedenti sviluppi economici e tecnologici, ma anche alle idee e agli ideali che guidano e motivano gli agenti economici. Questi – qualsiasi sia la posizione nella catena di produzione – non sono in alcun modo parti accidentali delle trasformazioni che la loro attività introduce nella storia; lo sappiano o no, essi sono gli artefici di tali cambiamenti, non da soli, bensì in interdipendenza reciproca con gli altri. E gli artefici sono migliori nella misura in cui meglio comprendono la proiezione sociale ed il senso etico che devono imprimere al loro lavoro; infatti, in questo modo rimangono nelle condizioni di adottare una posizione critica nei confronti delle forme storiche nelle quali sono immersi, una posizione critica, ugualmente lontana sia dal conformismo borghese che dalla violenza rivoluzionaria.

Da questa prospettiva possiamo apprezzare meglio l'apporto di **san Josemaría** alla questione del lavoro, perché il fatto che mette al centro la *persona* del lavoratore, senza soffermarsi troppo sulla

natura del suo lavoro particolare, introduce un elemento di novità nel mondo, una finestra aperta al discernimento della ragione e all'azione dello Spirito che supera la rigidità di qualsiasi sistema.

4. Una focalizzazione alternativa della relazione tra lavoro e progresso sociale

Dal momento che qualsiasi organizzazione sociale del lavoro implica certe strutture di dominazione, deve essere accompagnata da una continua revisione critica delle condizioni di lavoro, attenta a rispettare la differenza tra il dominio politico –proprio del governo degli uomini liberi – e il dominio dispotico – che definisce la relazione tra padrone e schiavo. Vista da questa prospettiva, la domanda sul lavoro comincia ad essere inscindibile dalla domanda politica, nel senso più ampio della parola. Non considero casuale, per questo motivo, che proprio **san Josemaría** una volta ha definito il governo come “far lavorare con ordine e allegria”. Dietro questa definizione si scorge, da una parte, la centralità del lavoro nella vita dell'uomo; dall'altra, l'importanza di lavorare non in un modo qualsiasi, ma *con allegria* che è un altro modo per dire, *con libertà*, ma non una libertà anarchica, bensì intrecciata a quella degli altri. Questo, tuttavia, dipende dal fatto che i lavoratori percepiscono che quello che fanno ha un senso che trascende il proprio profitto personale più immediato, un senso che è possibile condividere con gli altri. Tramite questa via potremmo arrivare a quello che, forse abusando del termine, definisce la concezione “liturgica” del lavoro, (Derville 2006). Benché, per quanto ne so, **san Josemaría** non usò mai questa espressione, parla sicuramente di trasformare la giornata in un atto di culto (Forgia,69), e con questo allude alla possibilità di fare del lavoro un'offerta gradita a Dio, unendola all'offerta che Cristo fa di se stesso al Padre. Ma questo significa che il lavoro non appare come qualcosa di contrapposto all'orazione, bensì come la materia dell'orazione più perfetta. **San Josemaría** relativizza anche la distinzione tra azione e contemplazione, tra Marta e Maria (Lettera 29.VII.1965, n.1): dunque il lavoro stesso è orazione, quando si realizza con lo stesso spirito di Cristo che è uno spirito di carità, virtù che egli intese sempre come un modo di andare oltre la giustizia. In effetti –scrive- :

“Quando mi sentite parlare di giustizia, non intendete quella parola in senso stretto, perché - affinché gli uomini siano felici - non è sufficiente stabilire le loro relazioni sulla base della giustizia, che dà ad ognuno il suo con freddezza: io vi parlo di carità che suppone e supera la giustizia; e di carità di Cristo che non è carità ufficiale, bensì affetto (n. 17). Per questo, agendo nella società, evitate sempre di confrontare alcuni uomini con altri, perché un cristiano non può avere una mentalità di classe, di casta; non affondate alcuni per innalzare altri, perché in quell'atteggiamento si nasconde sempre una mentalità materialista: date a tutti le opportunità di sviluppare la propria personalità e di elevare la propria vita tramite il lavoro; e non accontentatevi di evitare gli odi, perché deve essere il nostro denominatore comune il fatto di seminare pace e amore.” (I-59, N.18)

Ci troviamo agli antipodi di **Marx**. Benché, **san Josemaría** condivide con lui la convinzione che la questione del lavoro si trova nel nucleo del progresso personale e sociale, la sua focalizzazione della realtà umana e sociale del lavoro è diametralmente opposta, perché si basa sul primato dello spirito sulla materia. Di fronte alla valutazione che fa **Marx** della religione come "l'oppio" del popolo (*Critica de la Filosofia del estado de Hegel* 1968), **san Josemaría** parla della religione come della *“più grande ribellione dell'uomo che non sopporta di vivere da bestia, che non si rassegna — non trova riposo — finché non conosce ed entra in rapporto con il Creatore”* (AD, 38). Il fatto che affermi il primato dello spirito, tuttavia, non trasforma il suo messaggio in uno spiritualismo. In realtà, **san Josemaría** concepisce espressamente la sua dottrina sulla santificazione del lavoro come espressione di un genuino "materialismo cristiano" che, secondo le sue proprie parole *“si oppone audacemente ai materialismi chiusi allo spirito”* (*Colloqui, n.115*), che come spiega in una lettera che scriveva ai suoi figli nell'anno '42, identificava come uno dei tratti più preoccupanti della sua epoca:

“Lo stile generale della civilizzazione, che ci avvolge, ha alterato la visione di molte cose che avrebbero potuto avere un'altra forma, e avrebbero dovuto essere orientate da un altro cammino: cioè, dal senso del lavoro santificato e santificatore; dal senso della proiezione personale delle nostre speranze soprannaturali nel mondo del lavoro compiuto con perfezione; dall'azione efficace dell'onestà efficiente ed organizzata. E scoprirete che per incontrare Dio, non è chiuso nessun cammino nobile ed umano; ma tutte queste strade sono pronte a rispondere positivamente, se la gioventù si sa liberare dall'intossicazione che si diffonde con soluzioni materialiste della vita” (Lettera 24-X-1942 n.57)

Queste parole fanno emergere la preoccupazione per gli ostacoli che l'avanzamento del materialismo teorico metteva al progresso dello spirito. In termini simili si pronunciava dieci anni dopo, quando, in una lettera sull'importanza di coltivare le scienze umane, faceva notare che *“I fenomeni sociali che sono nati con lo sviluppo dell'industria e con i recenti metodi di razionalizzazione del lavoro, hanno contribuito non poco al crescente materialismo dell'ambiente. Per questo, specialmente oggi è necessario portare a Dio tutte le attività umane” (Lettera 9-I. 1951, n. 5).*

Le sue parole riflettono i cambiamenti nell'organizzazione del lavoro durante il secolo XX. Sulla stessa linea, nel 1969 insisteva: *“Non tutto quello che c'è nelle società economicamente più sviluppate è necessariamente un progresso, perché l'economia non è la norma suprema della vita” (Lettera 29. VII, 1969, n. 26).*

In questo contesto, precisamente, veniva messa in risalto l'urgenza di “portare a Dio le attività umane”, un modo di riferirsi alla santificazione del lavoro ordinario nel quale vedeva il germe da cui dovrebbe nascere un'umanità rinnovata: *“Aiuteremo efficacemente a creare un clima di conoscenza reciproca, di convivenza, con una visione ampia ed universale, che soffochi nella carità tutti gli odi e rancori: senza lotta di classe, senza nazionalismi, senza discriminazioni: sognate e la realtà supererà i vostri sogni”.* (Lettera 24-X-1942, n. 58)

Certamente, la fede di **san Josemaría** nella potenziale trasformazione del lavoro santificato può risultare una risposta ingenua o insoddisfacente a chi cerca soluzioni spettacolari o rivoluzionarie ai grandi problemi sociali che ci angosciano, perché egli non vuole offrire soluzioni di questo tipo, bensì predicare il vangelo: la fede nel potenziale santificatore del lavoro ordinario non è in rigore un'altra cosa rispetto alla fede nel potere di Dio, capace di dare da mangiare a una moltitudine a partire dalla moltiplicazione di pochi pani e pesci. Allo stesso tempo, tuttavia, vuole porre al centro della trasformazione sociale la stessa santificazione dell'uomo che lavora: *“queste crisi mondiali sono crisi di santi”*, aveva scritto (Cammino, 301), senza che questa cosa comportasse, in nessun modo, il fatto di fare della santificazione del lavoro un programma individualista: questo rimaneva escluso, da un punto di vista oggettivo, per la stessa dimensione sociale tanto dell'uomo quanto del lavoro, e, da un punto di vista soggettivo, per l'intenzione che deve guidare il lavoro santificato che è, fin dall'inizio, un'intenzione di servizio. Abbiamo qui la doppia lettura del lemma *“per servire, servire”*, con il quale **san Josemaría** sintetizzava competenza professionale e spirito di servizio (ECP, n.51). Santificare il lavoro, in effetti, implica imparare a "materializzare" la vita spirituale, approfondendo la natura e le prospettive del proprio lavoro, in un modo che prima o poi riesce a coinvolgere tutte le realtà secolari.

Per questo poteva affermare che *“la santificazione del lavoro quotidiano è il cardine della vera spiritualità per tutti noi che — immersi nelle realtà terrene — siamo decisi a coltivare un intimo rapporto con Dio” (AD, n.61)*: non semplicemente perché intorno alla realizzazione competente del proprio lavoro si mettono in pratica virtù che sono necessarie per edificare il proprio carattere e la propria vita spirituale (AD,n.72) bensì perché, obiettivamente, ogni lavoro costituisce un modo di contribuire alla costruzione della città terrena, un modo di umanizzare il mondo (Conversazioni, n.70). Interrogato in un'intervista circa il significato dell'espressione "santificare il lavoro", rispondeva:

“In questa espressione sono impliciti concetti fondamentali propri della teologia della creazione. Quel che ho sempre insegnato (...) è che ogni lavoro umano onesto, sia intellettuale che manuale, deve essere realizzato dal cristiano con la massima perfezione possibile: vale a dire con perfezione umana (competenza professionale) e con perfezione cristiana (per amore della volontà di Dio e al servizio degli uomini). Infatti, svolto in questo modo, quel lavoro umano, anche quando può sembrare umile e insignificante, contribuisce a ordinare in senso cristiano le realtà temporali — manifestando la loro dimensione divina — e viene assunto e incorporato nell'opera mirabile della Creazione e della Redenzione del mondo. In tal modo il lavoro viene elevato all'ordine della grazia e si santifica (...) Noi amiamo questo lavoro umano che Egli adottò come condizione di vita, che coltivò e santificò. Noi vediamo nel lavoro, nella nobile fatica creatrice degli uomini, non solo uno dei valori umani più elevati, lo strumento indispensabile per il progresso della società e il più equo assetto dei rapporti fra gli uomini, ma anche un segno dell'amore di Dio per le sue creature e dell'amore degli uomini fra di loro e per Dio: un mezzo di perfezione, un cammino di santità.” (Colloqui n.10)

Spesso **san Josemaría** non parla semplicemente di lavoro, ma aggiunge l'aggettivo "professionale", con l'idea di sottolineare che non si tratta di un'attività da principianti, bensì di un lavoro serio, che comporta il fatto di fare uso responsabile dei propri talenti, dedicare tempo ed energie alla necessaria formazione negli aspetti tecnici ed etici (Lettera 29.VII.1961,n.32). La professionalità come valore; un tratto che, per **Weber**, può apparire solo quando si proietta sull'attività lavorativa, differenziata in base alle necessità della società civile, la consacrazione propria della vita religiosa, un processo che egli retrodata precisamente a **Lutero** (Weber, 2008:148). Secondo lui, qualificando un'attività come “professionale” non miriamo solo alla competenza tecnica che si esige nell'esercizio di un determinato lavoro, ma alludiamo anche alla dedizione vitale, di tempo ed energia, socialmente riconosciuta, che abitualmente quella competenza presuppone. Anche **san Josemaría** accoglie il modo corrente di riferirsi a tutto questo in termini di “vocazione umana”, una realtà tanto dinamica come la vita stessa (Carta15.X.1948, n.33) che egli considera parte integrante della “vocazione divina” (ECP, n.46) di coloro che vivono la loro fede cristiana in mezzo alle realtà secolari (AD, n.58). Così, attento a spiegare il senso del termine "professionale" per gli uomini e le donne del nostro tempo, qualunque siano i lavori di cui essi si occupano, e le circostanze che possono motivare i loro cambiamenti di occupazione, **san Josemaría** fa un elenco delle qualità presenti in un lavoro autenticamente professionale, valide per qualsiasi lavoro (attenzione ai dettagli senza perdere la visione di insieme, avendo presenti il modo in cui il nostro lavoro condiziona quello degli altri, coltivare le relazioni che nascono in circostanze lavorative, disponibilità e generosità nella formazione degli altri affinché possano progredire anch'essi e non solo noi, contribuire a risolvere i problemi comuni, mettendo le ultime pietre...).

L'enfasi di **san Josemaría** sulle virtù che inducono a portare a termine bene il lavoro (AD, n.81) concorda con il protagonismo che è concesso alla risposta libera delle persone alla chiamata di Dio (Solco 974). Entrambi i punti spostano in un posto secondario il peso che i teorici moderni del lavoro concedono alla forza determinante delle strutture, poiché, anche per **Weber**, la specializzazione richiesta per la professione, nonostante la sua originale ispirazione religiosa, costituisce un aspetto di quella razionalizzazione della vita, che definisce la modernità: un processo ambivalente che avrebbe condotto al trionfo della ragione pragmatica e, con questa, alla disumanizzazione, o alle alienazioni indicate da **Marx**. Questo aspetto viene espresso nei paragrafi finali dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, dove, senza smettere di immaginare la possibilità che sorgano profeti nuovi, pronostica un mondo di “specialisti senza spirito e gaudenti senza cuore”:

“L’asceticismo si propose di trasformare il mondo e volle realizzarsi nel mondo; non è strano, dunque, che le ricchezze di questo mondo raggiungessero un potere crescente e, dunque, irresistibile sugli uomini, come mai si era visto nella storia. L’involucro è rimasto vuoto di spirito, chissà se definitivamente. In ogni caso, il capitalismo vittorioso non ha bisogno ormai di questo appoggio religioso, dato che si basa su fondamenti meccanici. Nessuno sa chi occuperà nel futuro l’involucro vuoto, e se al termine di questa straordinaria evoluzione sorgeranno profeti nuovi e si assisterà ad un vigoroso rinascimento di antiche idee ed ideali; o se, al contrario, lo avvolgerà tutta un’onda di pietrificazione meccanizzata ed una convulsa lotta di tutti contro tutti. In questo caso, gli 'ultimi uomini' di questa fase della civiltà potranno attribuirsi questa frase: “specialisti senza spirito, lussuriosi senza cuore”: queste nullità si immaginano di essere giunti ad una nuova fase dell’umanità mai raggiunta in precedenza” (Weber, 149).

Non è questo, tuttavia, il panorama che si scorge nella predicazione di **san Josemaría** che, senza smettere di esortare a realizzare un lavoro competente (ECP, n.50) e debitamente organizzato, predicando la santificazione del lavoro parla senza imbarazzo di miracoli e poesia: *“Il miracolo che il Signore vi chiede è la perseveranza nella vostra vocazione cristiana e divina e la santificazione del lavoro d’ogni giorno: il miracolo di trasformare la prosa quotidiana in versi epici, in virtù dell’amore con cui svolgete la vostra occupazione abituale. È là che Dio vi attende, chiamandovi a essere anime dotate di senso di responsabilità, ricche di zelo apostolico e professionalmente competenti”.* (ECP, 50).

Ascoltando queste parole, un spirito critico poco incline a riconoscere nuovi profeti, potrebbe pensare che ci troviamo davanti ad una fiducia eccessivamente ingenua nelle possibilità dello spirito umano, scarsamente attenta al potere delle strutture; un marxista coerente penserebbe che ci troviamo davanti ad un discorso che legittima un ordine sociale ingiusto. Dunque: benché **san Josemaría** considerava che la sua missione di sacerdote era rivolta alle persone, prima che alle strutture, la sua predicazione poggiava sulla convinzione che le stesse strutture non sono per principio impenetrabili allo Spirito, il quale in nessun caso costituisce un’istanza legittimatrice dello *status quo*, perché piuttosto promuove la sua trasformazione da dentro. *“È tempo – scrive – che i cristiani dicano ben forte che il lavoro è un dono di Dio e che non ha alcun senso dividere gli uomini in categorie diverse secondo il tipo di lavoro; è testimonianza della dignità dell’uomo, del suo dominio sulla creazione”* (ECP, 47).

In effetti: senza smettere di riconoscere che esistono strutture alienanti – quello che la dottrina sociale della Chiesa ha chiamato a volte strutture del peccato- **San Josemaría** intendeva spiegare anche che alla radice di tali strutture si trovano defezioni e peccati personali. E che, per la stessa ragione, il modo di invertire la situazione e generare un spazio dove possa circolare liberamente lo spirito, passa precisamente per la "santificazione" del lavoro, idea che contiene qualcosa di più che un semplice esercizio ascetico e, pertanto, personale o privato, poiché suppone un’affermazione della secolarità e delle realtà secolari, con la sua logica propria, come *un modo cristiano di stare nel mondo*.

5. L’apporto di san Josemaría alla riflessione sul lavoro

Proporre la santificazione del lavoro come un modo per invertire gli aspetti alienanti del mondo del lavoro costituisce innanzitutto un programma di vita cristiana. Tuttavia, per concludere vorrei segnalare che l’articolazione teologica che offre **san Josemaría** di questo programma contiene evidenti elementi filosofici, con i quali intavolare un dialogo fruttifero con il pensiero contemporaneo sul lavoro.

_ In primo luogo, la considerazione del lavoro non semplicemente come *poiesis*, attività tecnica, bensì come prassi umana. Cioè, non basta la perfezione tecnica di un compito per parlare di un lavoro *umano*, ma bisogna tenere conto dei fini per i quali si lavora, il modo di farlo, le relazioni che si coltivano... da questo si deduce a sua volta il posto centrale che occupa il lavoro nella configurazione della vita culturale e sociale - implicito nell'idea di "santificare il mondo da dentro."

_ In secondo luogo, l'inserimento del lavoro nel contesto di una teologia della creazione che porta a vederlo come *partecipazione* all'opera creativa di Dio, e non semplicemente come esecuzione di un mandato divino; da questo aspetto si può notare una visione eminentemente positiva del lavoro stesso e delle realtà temporali: "l'amore per il mondo che pulsa nel cristianesimo":

_ In terzo luogo, ed in parte come conseguenza dei due punti già menzionati, ma anche e specialmente, della dottrina cristiana dell'Incarnazione, la scommessa di un "materialismo cristiano", dal quale si deduce una visione delle relazioni sociali, in cui il classismo e la lotta di classe sono sostituiti dalla cooperazione fraterna.

_ Come corollario di tutto ciò, *un modo specificamente cristiano di stare nel mondo*, per il quale il mondo non è una realtà strana, bensì connaturale; in definitiva, una visione positiva della secolarità. In effetti: ***"Il lavoro è il veicolo attraverso il quale l'uomo si inserisce nella società, il mezzo per il quale si assembla nell'insieme delle relazioni umane, lo strumento che gli assegna un posto, un luogo, nella convivenza degli uomini. Il lavoro professionale e l'esistenza nel mondo sono due facce della stessa medaglia, sono due realtà che si esigono reciprocamente, senza che sia possibile capire l'una senza l'altra"*** (6-V-1945, n. 13)

Prassi, partecipazione, materialismo cristiano, secolarizzazione: sono, a mio giudizio, le categorie di cui si serve spontaneamente **san Josemaría** per articolare il suo messaggio sul lavoro. Considero tuttavia che il suo apporto principale può ridursi alla sintesi particolarmente riuscita di ragione e fede, di idee antiche e moderne che, per quanto riguarda il lavoro, prendono corpo nella gran parte della sua predicazione.

Bibliografía

- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires-Mexico: Paidós, 1993.
- Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 1994.
- Bermudo Avila, J. M., *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona: Península, 1975
- Bitot, Claude, *Was für eine andere Welt ist möglich? Zurück zum kommunistischen Projekt*, Weggis: Verlag Ketabha, 2009.
- Brocke, M., “Arbeit”, *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 618-622.
- Budd, John, *The Thought of Work*. Ithaca, N.Y.: ILR Press, 2011.
- Burkhart, E. & López, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, vol. 3, Madrid: Rialp, 2013.
- Derville, G., “La liturgia del trabajo. ‘Levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí’ (Jn 12, 32) en la experiencia de san Josemaría Escrivá de Balaguer”, *Scripta Theologica*, 38/2 (2006), 821-854.
- Escriva, san Josemaría, *Camino*, Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Madrid: Rialp, 2004, 3ª ed.
- Escriva, san Josemaría, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Edición crítico-histórica preparada por José Luis Illanes y Alfredo Méndiz, Madrid: Rialp, 2012.
- Escriva, san Josemaría, *Es Cristo que pasa*. Edición crítico-histórica preparada por Antonio Aranda, Madrid: Rialp, 2013.
- Escriva, san Josemaría, *Amigos de Dios*, Madrid: Rialp, 2012, 28 edición.
- Escriva, san Josemaría, *Surco*, Madrid: Rialp, 2012, 19 edición.
- Escriva, san Josemaría, *Forja*, Madrid: Rialp, 2012, 11 edición.
- Escrivá, san Josemaría, *Instrucción*, 1.IV.1934
- Escriva, san Josemaría, *Carta 24.X.1942*.
- Escrivá, san Josemaría, *Carta 15.X.1948*.
- Escriva, san Josemaría, *Carta 9.I.1951*.
- Escriva, San Josemaría, *Carta IX.1957*.
- Escriva, san Josemaría, *Carta I.59*.
- Escriva, san Josemaría, *Carta 29.VII.1965*.
- Frayne, D. “Critiques of work” in in Edgell, S., Gottfried, H & Granter, E (eds) *The SAGE Handbook of the Sociology of Work and Employment*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 2016, pp.616-638.
- González-Ayesta, Cruz, “El trabajo como una Misa”, en *Romana*, 50 (2010), 200-218.
- Gülzow, Henneke, “Arbeit”, *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 625-626.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona: Edhasa 1999, 2ª ed.
- Hodgson, Geoffrey M. (2016), “The Future of Work in the Twenty-First Century”, *Journal of Economic Issues*, Vol. L, No.1 March 2016 DOI 10.1080/00213624.2016.1148469
- Hughes, John, *The End of Work. Theological Critiques of Capitalism*, Victoria: Blackwell Publishing, 2007
- Hume, D., *Enquiry concerning the principles of morals*, edited by L.A. Selby-Bigge, revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Presspage, 3ª Ed
- Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1999, 3ª ed.
- Le Goff, J., “Arbeit”, *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 626-634

- Locke, J., "The Second Treatise", in *Two Treatises of Government*, edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988
- Lutero, M. D. *Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Herman Böhlau Nachfolger; Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, vol. 10,ii (1895, 1966); vol. 14 (1895, 1966); vol. 21 (1928, 1970); vol. 22 (1929, 1964); vol. 30,iii (1910, 1964); vol. 31 (1913, 1964), vol. 32 (1906, 1970); vol. 39,I (1926,1964)
- Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Santa Fe: El Cid Editor, 2004
- Marx, K., *El Capital*, libro III, Barcelona: Biblioteca de los Grandes pensadores, 2003
- Marx, K., *El Capital*, vol. I, sección II, en *Obras de Marx y Engels*, vol. 40, Barcelona-Buenos Aires-Mexico: 1976.
- Marx, K. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel (1844)*, México: Editorial Grijalbo, 1968.
- Nilo, T. "Uma Reflexão sobre a crítica de Hannah Arendt ao Conceito de Trabalho de Karl Marx", *Intuitio*, vol. 9, nº 2, 2016, 88-102. <http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2016.2.23919>
- Pieper, J. *Una teoría de la fiesta*, Madrid: Rialp, 2006.
- Preus, Horst Dietrich, "Arbeit", *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978.
- Renault, Emmanuel, "Work and domination in Marx", *Critical Horizons*, Vol. 15 No. 2, July, 2014, 179–193.
- Rifkin, J., *La Sociedad del coste marginal cero*, Barcelona: Paidós, 2014.
- Rodrigues Lucas, M. "Trabajo, racionalización y emancipación: de Marx al Marxismo, y vuelta", en *Trab. Educ. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 14 n. 3, p. 653-677, set./dez. 2016.
- Schelkle, Karl Hermann, "Arbeit", *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 622-624.
- Smith, A. *The Wealth of Nations*, Petersfield: Harriman House. 2007
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 2008.