

The Heart of Work
Roma, 19-20 ottobre 2017
Pontificia Università della Santa Croce

Lavoro e filiazione: per una ontologia del lavoro nella società della stanchezza

Ilaria Vigorelli

vigorelli@pusc.it

ABSTRACT:

S. Josemaría ha introdotto il riferimento ad un «*quid divinum* nascosto nelle situazioni più comuni (*Colloqui*, 114)», per far intendere la concretezza nella quale si svolge il dialogo che un cristiano può avere con Dio lavorando.

Qui si mostra come la cultura teologica che fungeva da sostrato alla santificazione del lavoro promossa da S. Josemaría, richieda di essere riproposta nell'ambito della concezione della libertà post-moderna, che ha sviluppato l'imperativo della prestazione in ambito lavorativo, e non solo (B. C. Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2012).

Se è vero che in tale contesto la "zona della dissimilitudine" (Agostino, *Confessioni VII*, 10.16) sembra aver preso il sopravvento sulla "immagine e somiglianza" con il Creatore, si metterà in luce come sia possibile recuperare un senso pieno di libertà se la si colloca nella grammatica del cristianesimo, ovvero riscoprendone il carattere *filiale*, non solo in ambito speculativo ma anche pratico e professionale.

SOMMARIO:

Introduzione

1. La società della stanchezza (o della prestazione)
2. Cristianesimo: due leggi di grammatica
3. Che cos'è 'santificazione del lavoro' nella società della prestazione

Conclusioni

Introduzione

L'Occidente contemporaneo richiede oggi più che mai un atteggiamento riflessivo e critico, in senso radicale, cioè in grado di giudicare della *vivibilità umana* dei paradigmi identitari emergenti nella nostra cultura. I modelli interpretativi del lavoro e dello sviluppo economico, infatti, tracciano, e sono a loro volta tracciati, da modelli identitari che funzionano come dominanti culturali: sebbene oggi si parli spesso di identità liquide¹, o di identità patchwork², tali categorizzazioni paiono come dei riflessi di dinamiche molto più profonde. Intendo con ciò sostenere che un modello identitario è una configurazione molto elaborata, frutto di una ontologia e un'antropologia ben precise, giacché a sostegno di ogni cambiamento di "forma" dell'io c'è una progettazione che si è impegnata a rispondere per tutti alla domanda "chi dice io?"³.

Per questo motivo, sebbene la società postmoderna paia non avere un unico pensiero dominante capace di dire l'uomo secondo una pretesa unitaria e veritativa, negli stili di vita è possibile rinvenire delle dominanti culturali che corrispondono ad un progetto antropologico bene delineato anche se spesso vissuto in modo inconsapevole dai più⁴.

Cercherò di illustrare un aspetto della proposta cristiana che a mio avviso salva dalle questioni esistenziali poste da quella che, come vedremo, è stata denominata *società della stanchezza*, e che ci permette di esercitare un giudizio sulle categorie culturali che la tardo modernità ha portato agli estremi sviluppi, sciolte ormai dal cristianesimo che le aveva generate nella radicale relazionalità con il Dio di Gesù Cristo. Le categorie culturali cui presteremo attenzione sono quelle della libertà e del lavoro.

(1) Anzitutto, seguendo il filosofo Han, delinearò i tratti che a mio avviso permettono di prendere consapevolezza delle matrici ideologiche che progettano l'identità dell'uomo del XXI secolo, a partire dal suo modo di intendere la libertà e il lavoro, e che conducono ad una "società della prestazione" ;

¹ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002 (edizione originale in inglese, 2000).

² P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010 (edizione originale in tedesco, 2009).

³ G. Dalmaso, *Chi dice io?*, Jaca Book, Milano 2005.

⁴ Sebbene intenda in modo diverso il contenuto della *cultural dominant*, ha espresso molto bene tale dinamismo in un suo ponderoso testo, Fredric Jameson, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007 (edizione originale in inglese del 1984, poi ampliata nel 1991).

(2) successivamente, salendo sulle spalle del “gigante” Ratzinger, fornirò alcuni elementi offerti dal Cristo, nella sua capacità critica e salvifica;

(3) in terzo luogo proverò a presentare che cosa cambia se la divinizzazione dell’uomo ha a che vedere con la libertà intesa come cooperazione alla santificazione del mondo. Mi pare infatti che la prospettiva dell’ontologia della filiazione offra una luce per valorizzare ciò che «fa resistenza»⁵ al progetto antropologico sotteso alla società della prestazione, e, quindi, da ciò che fa crisi prendere le mosse per operare la *krisis*⁶.

Ma prima di iniziare questo percorso, mi sembra importante sottolineare un aspetto di ambiguità esistente nel mondo del lavoro, che Papa Francesco ha fatto emergere la scorsa primavera.

Nel parlare di lavoro a Genova, nel maggio del 2017, Papa Francesco ha denunciato un dinamismo che rende il lavoro non più occasione di “riscatto sociale” bensì di “ricatto sociale”. Il Sommo Pontefice ha qualificato tale dinamismo come una ideologia emergente:

Bisogna guardare senza paura, ma con responsabilità, alle trasformazioni tecnologiche dell’economia e della vita e non rassegnarsi all’ideologia che sta prendendo piede ovunque, che immagina un mondo dove solo metà o forse due terzi dei lavoratori lavoreranno, e gli altri saranno mantenuti da un assegno sociale.

Francesco ha messo in evidenza che cosa rende il lavoro una realtà ambigua e polivalente, sottolineando il rischio di vendere il lavoro al consumo, cioè di sostituire la dignità che il lavoro porta in sé per chi lavora e per le sue relazioni, con il consumo di cui il reddito rende capaci.

Sulla terra ci sono poche gioie più grandi di quelle che si sperimentano lavorando, come ci sono pochi dolori più grandi dei dolori del lavoro,

⁵ Prendo questa espressione da J. Pieper, *Per la filosofia*, Ares, Milano 1976 (edizione originale in tedesco, 1966).

⁶ Mi pare assai utile intendere il «tu puoi!» della società della prestazione come la riproposizione invertita della *theosis* cristiana: da Deus-homo a homo-deus, il tema è sempre sconfiggere la morte (mi riferisco al saggio di Y. N. Harari, *Homo deus*, Bompiani, Milano 2017. Edizione originale in inglese 2015). La pulsione dell’uomo verso la propria divinizzazione non è affatto scomparsa, ma ha cambiato decisamente tratti ed esiti. Questo fenomeno richiede alla teologia il compito di porgere nuovamente la grammatica cristiana facendosi carico della semantica odierna.

quando il lavoro sfrutta, schiaccia, umilia, uccide. Il lavoro può fare molto male perché può fare molto bene. Il lavoro è amico dell'uomo e l'uomo è amico del lavoro, e per questo non è facile riconoscerlo come nemico, perché si presenta come una persona di casa, anche quando ci colpisce e ci ferisce. Gli uomini e le donne si nutrono del lavoro: con il lavoro sono "unti di dignità"⁷.

Il discorso all'Ilva ha quindi portato con forza all'attenzione del pensiero teologico la problematicità intrinseca alla concezione del lavoro che la dominante cultura odierna propugna in termini di comportamenti diffusi e apparentemente cristallizzati.

1. La società della stanchezza (o società della prestazione)

L'antropologia da cui questa ambiguità del lavoro prende forza si sta dando in quella che Byung-Chul Han ha denominato *Müdigkeitgesellschaft* (società della stanchezza). La figura identitaria che il filosofo coreano propone come metafora del soggetto per comprendere le dinamiche della società d'inizio millennio è quella di Prometeo e dell'aquila: non di Prometeo soltanto – già santificato dal marxismo – e neppure di Narciso, ma della *dinamica* di Prometeo e del suo aguzzino. Il rapporto tra divinizzazione e frustrazione raffigurato dall'esito dell'osadia di Prometeo, sarebbe infatti emblematico di ciò che Han chiama "soggetto di prestazione" (*Leistungssubjekte*):

«Il soggetto di prestazione usa violenza a se stesso, fa guerra a se stesso. Il soggetto di prestazione, che s'immagina libero, in realtà è incatenato come Prometeo. L'aquila – la quale si ciba del suo fegato che ogni volta ricresce – è il suo *alter ego*, con cui egli è in guerra. Così inteso, il rapporto tra Prometeo e l'aquila è una relazione con sé, un auto-sfruttamento. Il dolore al fegato, di suo incapace di dolore, è la stanchezza. Prometeo viene colto così, come soggetto di autosfruttamento, da una stanchezza senza fine. Egli è l'archetipo della società della stanchezza»⁸.

Il soggetto liberatosi definitivamente dall'opposizione alla trascendenza e dal

⁷ Francesco, *Discorso*, Stabilimento Ilva (Genova), Sabato 27 maggio 2017.

⁸ B. C. Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2012, p. 5 (dalla Premessa alla sesta edizione tedesca, 2010).

finalismo del proprio agire⁹, soffre più o meno consapevolmente della esacerbante malattia della stanchezza. L'analisi antropologica compiuta dal filosofo coreano è semplice quanto arguta e coerente con i dati fenomenici nei quali si ritrova facilmente una buona parte del mondo oglobalizzato e globalizzante. Se nella società disciplinare, il contrasto del negativo era rappresentato dal divieto («non puoi!») e il verbo modale era quello del “dovere” (*Sollen*), nella società attuale il verbo modale è quello della sola positività: “you can!”, il “poter-fare” (*Können*) all'infinito. Così, dalla pervasività del positivo¹⁰ – nota Han – si cade in forme di violenza nuove, la cui novità è di darsi come forme di violenza immanenti al sistema stesso.

Il corrispettivo teologico di tale antropologia è quello di un monismo che fonde mondo e soggetto, eliminando l'Alterità. Il “soggetto di prestazione” è costituito da una compulsione alla libertà che trasforma i legami sociali in prestazioni, divenendo perciò “società di prestazione” (*Leistungsgesellschaft*):

in luogo del divieto, dell'obbligo, della legge, subentrano il progetto, l'iniziativa, e la motivazione. La società disciplinare è ancora dominata dal no. La sua negatività produce pazzi e criminali. La società della prestazione, invece, genera soggetti depressi e frustrati¹¹.

In un saggio di poco successivo a quello che stiamo richiamando, Han mostra come il paradossale imperativo della società neoliberale – “Sii libero” –sospinga il soggetto sulla via dell'esaurimento psicofisico. Secondo il filosofo coreano, la critica alla modernità avanzata da Foucault, con la sua proposta dell'“etica del Sé” – che si opponeva al potere politico repressivo e allo sfruttamento esterno –, rimane cieca di fronte alla «violenza della libertà sottesa all'autosfruttamento»¹². L'identità del soggetto che non è più sottomesso ad *Alter* risulta *de facto* vincolata al dovere di plasmarsi progettualmente verso un'ulteriorità immanente a se stessa; se fallisce è colpevole soltanto verso se stessa e da tale

⁹ Esiti già descritti da Nietzsche con la nota narrazione delle tre metamorfosi: il cammello, il leone e il fanciullo. Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, vol.1, Adelphi, Milano 1985, p. 23.

¹⁰ Han spiega che il tramonto dell'alterità (ovvero di qualsiasi forma di opposizione, sia essa dialettica o trascendente) fa perdere all'individuo ogni “reazione immunologica” ($A = \text{non}(\text{non-}A)$) e suscita, invece, la pervasività dell'eguale ($A = A$) che non può più generare poli oppositivi, ma soltanto eccesso di positività. Cfr. Han, *La società della stanchezza*, pp. 19 ss.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

¹² B. C. Han, *Eros in Agonia*, Nottetempo, Roma 2013 (edizione originale in tedesco, 2012), p. 20.

fallimento non c'è redenzione e non può esservi alcun riscatto. Nell'orizzonte esistenziale post cristiano manca la relazione con l'Alterità a cui render conto (Creatore), ma anche da cui poter ricevere perdono (Salvatore). Il progetto neoliberale si configura quindi come colpevolizzante e, osserva acutamente Han, l'impossibilità del perdono è ciò che porta il "soggetto di prestazione" sulla via della depressione.

È immediato osservare che al mancato riferimento al trascendente corrisponde l'apparentemente assoluta sovranità del soggetto, caratterizzato dal concepirsi come "padre" di se stesso, ovvero soggetto autarchico.

Da tale condizione di libertà emerge, però, come abbiamo visto nell'analisi di Han, il paradosso di un sentimento profondo di sottomissione e di infelicità: di autosfruttamento e non di armonia. Allo stato attuale, infatti, secondo il filosofo coreano, non è affatto scomparsa la sottomissione ma è soltanto cambiato il termine rispetto al quale ci si trova in uno stato servile: non si tratta più di *Altro* ma di *Eguale*, cioè di sé stessi. Il venir meno della istanza di dominio da parte di un Altro non sembra infatti aver condotto alla libertà auspicata dalla critica alla trascendenza; pare invece che si stia andando verso una configurazione nella quale libertà e costrizione coincidono nel medesimo soggetto. Ecco che appare così una violenza nuova, non più *immunologica* – secondo il linguaggio di Han, cioè non più oppositiva e contrastiva, ma immanente all'io stesso:

Così il soggetto di prestazione si abbandona alla libertà costrittiva, o alla libera costrizione volta a massimizzare la prestazione. L'eccesso di lavoro e di prestazione aumenta fino all'auto-sfruttamento. Esso è più efficace dello sfruttamento da parte di altri in quanto si accompagna a sentimento di libertà. Lo sfruttatore è al tempo stesso lo sfruttato. Vittima e carnefice non sono più distinguibili¹³.

Ciò che appare aporetico è quindi la coincidenza nel medesimo soggetto tra il sentimento di libertà, attualizzata come autarchia, e la spossatezza dell'autosfruttamento, per cui libertà e schiavitù esistenzialmente vengono a coincidere.

Da tutto ciò non appaiono immuni i cristiani. Già nel 1989, come in una profezia, Ratzinger chiamava *acedia*, ossia «mestizia di questo mondo», o «pigrizia metafisica», la stanchezza segnalata dai prodromi della società della prestazione:

Oggi che le promesse della libertà illimitata sono state gustate completamente, incominciamo a comprendere di nuovo l'espressione

¹³ *Ibidem*, p. 28.

«mestizia di questo mondo». Le gioie proibite perdono il loro splendore nel momento in cui non sono più proibite. Esse dovevano e devono essere radicalizzate e aumentate sempre di più e appaiono alla fine insipide, perché sono tutte limitate, mentre la fame d'infinito resta sempre accesa. [...] Adesso solo il flirt con la morte, il crudele gioco della violenza è abbastanza eccitante per creare un'apparenza di soddisfazione¹⁴.

In tale panorama, la libertà del soggetto autarchico è posta come libertà immemore, senza storia e in continua tensione verso un oltre sempre immanente al mondo (a sé), con esiti colpevolizzanti; il bene appare come un valore acquisito in quanto voluto e prodotto, ma continuamente inficiato dal limite della prestazione e dalla conseguente dipendenza nei confronti della progressione della tecnica che rende la prestazione più efficiente.

Dalla società della prestazione alla autocrazia dell'innovazione tecnologica, o tecnocrazia, il passo è brevissimo: assistiamo infatti ad una evoluzione che, ancora con parole di Han, «trasforma non solo il corpo, ma tutto l'essere umano nel suo complesso in una macchina da prestazione che deve funzionare indisturbata e deve massimizzare la prestazione»¹⁵.

2. Cristianesimo: due leggi di grammatica

Come rispondere con l'annuncio di Cristo a questa sofferenza nell'intendere la libertà e il lavoro? Come giudicarla? Come tenere ciò che è buono (1 Tes 5,21)?

Lasciandoci condurre ancora da Ratzinger, giovane professore della fine degli anni Sessanta, mi pare di grande utilità riprendere due leggi della "grammatica dell'esser cristiano" delineata in *Introduzione al cristianesimo*: la legge della sovrabbondanza e il primato del ricevere. I riferimenti biblici da cui prendono le mosse tali considerazioni sono specialmente i passi in cui Gesù insegna la perfezione e la giustizia a cui chiama i suoi discepoli: il discorso della montagna e specialmente Mt 5,48 «Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» e Mt 5,20 «Se la vostra giustizia non supera quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli»; come pure le narrazioni dei miracoli di Cana, delle moltiplicazioni dei pani, e del sacrificio della Croce.

a) Con la "legge della sovrabbondanza" possiamo tematizzare l'incolmabilità del *gap* esistente tra *desiderio di perfezione* (in termini cristiani *chiamata alla*

¹⁴ J. Ratzinger, *Guardare Cristo*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 59-60.

¹⁵ Han, *La società della stanchezza*, p. 66.

perfezione) e *perfezione possibile* all'uomo. Se il soggetto rimane nell'immanenza temporale della propria tensione realizzativa, questo gap appare costrittivo e assume facilmente – come abbiamo visto – i contorni della figura di Prometeo e l'aquila; ma se si coglie nel mondo la legge della sovrabbondanza, presente nel creato come impronta dell'agire di Dio (giacché «Dio non pone alcuna misura ai suoi doni»), allora il riconoscimento del *gap* può divenire riconoscenza per la posizione/disposizione a ricevere, nella quale il soggetto è posto «fin dal principio». La legge della sovrabbondanza dà dunque consapevolezza di vivere dei doni ricevuti, sapendo che la creazione vive della sovrabbondanza del Creatore e che «l'uomo è quell'essere per il quale il sovrabbondante è il necessario»:

[La sovrabbondanza] è la vera base e la forma della storia della salvezza, la quale, in ultima analisi, non è altro che il processo, davvero tale da togliere il respiro, per cui Dio, con un atto di indicibile auto-prodigalità, non solo ha profuso un intero universo, ma addirittura ha dato se stesso per condurre a salvezza quel granello di polvere che è l'uomo. Sicché “sovrabbondanza” è l'autentica definizione della storia della salvezza¹⁶.

b) Il “primato del ricevere” è la legge corrispettiva alla “legge della sovrabbondanza”, a noi rivelata con la croce di Cristo, nella quale, si dice, ci è data la salvezza.

Si dice infatti: «l'uomo viene redento grazie alla Croce», ma che cosa significa questo per la questione antropologica che abbiamo sollevato, ovvero per il paradosso della società della prestazione?

Il Crocifisso, in quanto totalmente aperto, è la vera redenzione dell'uomo. Esaminiamo ora [quest'affermazione centrale della fede cristiana] non nel suo contenuto, bensì nella sua struttura: essa esprime un primato del ricevere sul fare, sulle proprie prestazioni, là dove per l'uomo si tratta della realtà ultima. [...] A partire dalla fede cristiana, quindi, resta assodato: l'uomo non raggiunge veramente se stesso grazie a ciò che fa, bensì grazie a ciò che riceve. Egli deve attendere il dono dell'amore, e non si può accogliere il dono se non come dono. Non lo si può “fare” da soli, senza l'altro; bisogna attenderlo, permettere che ci venga dato. E non si può diventare integralmente uomini fuorché venendo amati, lasciandosi amare¹⁷.

¹⁶ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 252-253.

¹⁷ *Ibidem*, p. 257.

Se dunque, continua Ratzinger, l'uomo è per la sua salvezza rinviato ad un ricevere, una struttura sociale che rifiutasse il dono distruggerebbe se stessa. Una disposizione culturale che intendesse l'umano come frutto di "auto-prestazione" sarebbe perciò in contraddizione rispetto all'esigenza più intima del soggetto.

Tutto ciò ha un corollario importante sul lavoro: significa che le opere del fare vanno relativizzate: l'operare umano è «grandezza solo penultima»¹⁸. La scoperta del primato del ricevere dà, infatti, al soggetto la possibilità di operare con serenità, senza agitazione e liberi dall'ansia di prestazione, potendo valorizzare i talenti come doni da mettere a servizio della società ed esercitando la responsabilità, ma con la signoria di chi sa di essere già stato salvato da un altro. Il senso di positività che ne scaturisce, non è una malcelata superiorità verso l'altro, bensì una apertura radicale a ciò che sta di fronte e che si pone come alterità, come esterno all'io, come evento:

Il nostro rapporto con Dio non può dipendere da un nostro progetto, da una conoscenza speculativa, ma richiede la positività di ciò che ci sta di fronte, che giunge a noi come un dono da accogliere¹⁹.

Da queste considerazioni possiamo riportare allora l'attenzione a come il lavoro possa essere ancora il luogo della risposta concreta nella quale il fedele può declinare nella pratica le strutture dell'esser cristiano.

3. Che cos'è 'santificazione del lavoro' nella società della prestazione?

Nel contesto di quanto abbiamo visto fino ad ora, desidero riproporre la sintesi finale della voce sulla santificazione del lavoro curata da José Luis Illanes Maestre per il Dizionario di San Josemaría.

Conoscenza sempre più dettagliata della realtà (scienza), incremento della capacità di dominio sulla natura (tecnica), chiara avvertenza della responsabilità che ricade sull'uomo in quanto protagonista della storia (etica), consapevolezza della dignità trascendente dell'essere umano e della sua chiamata alla comunione con Dio (spiritualità), sono, nell'insieme, i pilastri sui quali si fonda l'umanizzazione del mondo al quale può condurre il lavoro. E che San Josemaría connotò in ogni

¹⁸ *Ibidem*, p. 258.

¹⁹ *Ibidem*, p. 259.

momento come frutto della vera santificazione dell'azione del lavorare²⁰.

Provando ad esercitare il giudizio sull'uso dei concetti, mi pare che tra questi pilastri quello della spiritualità (consapevolezza della dignità trascendente dell'essere umano e della sua chiamata alla comunione con Dio) è quello che oggi deve essere lavorato maggiormente da una teologia del lavoro, in modo da mettere serenamente a tema come mantenere tutti gli altri all'interno della grammatica dell'essere cristiano.

Se infatti la grammatica è ciò che configura il senso di un discorso, mi pare che la "legge della sovrabbondanza" e il "primato del ricevere", così come abbiamo appena esposte, siano elementi strutturali per la comprensione della santificazione del lavoro nel contesto della nostra "società della prestazione".

L'enfasi sulla conoscenza dettagliata della realtà, sul dominio della natura e sul protagonismo umano accomunano, infatti, il cristiano lavoratore a tutti gli altri uomini, ma sono anche enfasi che, se traslate su un'altra grammatica, possono condurre direttamente alla «mestizia di questo mondo» e alla perdita della conoscenza del dono di Dio.

Il "primato del ricevere" e la conseguente rinnovata interpretazione del lavoro come "realtà penultima" – colto nella sua valenza di realtà teandrica, ossia di compimento dell'essere a immagine di Dio – permette di riportare al centro dello sviluppo del soggetto libero la sua condizione creaturale e il proprio compimento nel riconoscersi a immagine del Figlio che tutto riceve dal Padre e che nella libertà dell'amore tutto, *da se stesso*, personalmente Gli ridona.

Mi pare che espressioni di quella disposizione filiale che sostiene e ristrutturata tutte le altre pulsioni del lavoro siano la ricerca della comunione con Dio e il primato del valore della carità, vissute nelle relazioni più immediate.

In questa grammatica, dunque, è possibile delineare un orizzonte concreto di evangelizzazione che tocca specificamente il lavoro.

Conclusioni

Che cosa è dunque oggi, per quella che è oramai una minoranza cristiana nella società della prestazione, il segno del lievito?

Come abbiamo potuto intravedere dalle considerazioni appena compiute, il desiderio di bene, di eterno, di compimento, è e rimane nell'uomo una traccia

²⁰ J. L. Illanes Maestre «Santificación del trabajo», in: *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Monte Carmelo, Burgos 2013, pp. 1202-1210, qui p. 1210, traduzione mia.

non manipolabile (non ri-tracciabile) della provenienza dalla Paternità divina, anche se, cancellato il riferimento alla Paternità di Dio si esprime come pulsione acrobatica alla prestazione sempre autosuperantesi; dalla rivelazione di Cristo sappiamo invece che la tensione al superamento di sé ha la sua ragione ontologica nella intrinseca relazione creaturale, che fa essere l'uomo relativo alla Paternità di Dio: relativo perché amato. Questo permette al soggetto di recuperare in sé l'ordine della propria grammatica, e ristrutturare il desiderio dell'autosuperamento nella dimensione del ricevere. La soglia che salva la libertà del desiderio umano dall'autosfruttamento o dall'inedia non va quindi cercata nel dovere di introiettare un(a) fine al desiderare stesso, bensì nell'interiorizzare il termine relazionale connaturato al desiderio, ovvero il Bene da cui esso origina. Il desiderio della vita oltre la morte, ossia oltre ogni limitazione, si può allora ricollocare nella prospettiva della trascendenza e quando quest'ultima è annunciata come Paternità amante, come munifico elargitore, si può reinterpretare la "pulsione acrobatica" presente nell'uomo come una *tensione alla relazione*, per ricevere dall'eterno quell'infinità di bene che è la vita in Dio²¹.

Ciò che dà valore all'individuo, alle sue azioni concrete e ai suoi limiti, non è più la massimizzazione della prestazione, ma la vita come bene donato e che si riceve da una relazione personale e concreta, ineffabile, con la sorgente infinita, Padre eternamente in relazione d'amore con il Figlio.

Se le minoranze cristiane potranno nella loro carne indirizzare l'attenzione del "soggetto di prestazione" sull'Altro-che-dà-la-vita, potranno a loro volta interiorizzare la propria fecondità spirituale come possibilità di porre nel mondo una novità di bene mediante il proprio lavoro. La comunione di una trascendenza amante che muore per salvare la libertà dell'uomo, può rigenerare infatti lo stesso rapporto che l'uomo ha con la propria libertà e ricollocare il bene all'origine dell'agire, non nel risultato.

²¹ Si tratta di ciò che una certa tradizione patristica ha chiamato *epéktasis*.