

Contributi

4







ALESSANDRA GEROLIN

Oltre l'idea moderna di lavoro

*Suggerimenti filosofiche e teologiche
dal pensiero anglosassone*



Introduzione di Evandro Botto



A Giovanni



Indice

<i>Introduzione</i> di Evandro Botto	9
1. Premessa	15
2. Quando il <i>saeculum</i> diventò <i>dominium</i> : la genesi della modernità nel pensiero di John Milbank	21
3. <i>Moral sympathy</i> e <i>dominium</i> : se la benevolenza prende il posto della carità	30
4. Il mito dello spazio pubblico neutrale: lavoro ed economia politica nel pensiero di MacIntyre	39
5. Il lavoro come opera e fattore di costruzione socio-politica: il distributismo di Hilaire Belloc	48
6. Desiderio e lavoro: se il <i>saeculum</i> non è <i>dominium</i>	62
7. Persona, lavoro e carità: il dibattito anglosassone a confronto con la dottrina sociale della Chiesa	74



Introduzione

Sul lavoro umano si proietta oggi l'ombra di una duplice crisi: da un lato, cresce il numero dei disoccupati e degli inoccupati, sì che il fenomeno tende ormai ad assumere le proporzioni di una vera e propria patologia sociale; dall'altro, si moltiplicano i segnali di disistima e di disaffezione nei riguardi del lavoro, o, al contrario, gli atteggiamenti e i comportamenti che configurano una vera e propria idolatria del lavoro. Manca il lavoro e insieme manca una coscienza adeguata del senso del lavoro – della sua identità e delle sue finalità, del suo valore e dei suoi limiti – nel contesto del vivere umano e sociale.

Il saggio che qui presentiamo prende le mosse dalla persuasione che questa duplice, drammatica carenza non possa addebitarsi soltanto alle trasformazioni, per quanto radicali, che hanno investito lavoro e mondo del lavoro negli ultimi decenni; ma che essa sia anche l'esito di un processo plurisecolare, che affonderebbe le sue radici nell'avvento stesso della scienza politica e dell'economia politica, modernamente intese.

Nella sua prima sezione, il lavoro si studia infatti

di mostrare – mettendosi alla scuola di due interpreti significativi del moderno processo di secolarizzazione, John Milbank e Alasdair MacIntyre – come il costituirsi della politica e dell'economia “scientifiche” (quali trascrizioni secolarizzate dell'antico sapere pratico di matrice classico-cristiana), abbia comportato l'adozione di nuovi paradigmi antropologici ed etici; e con essi l'affermarsi di una idea mutilata del lavoro umano, ridotto da un lato – dal lato del lavoratore – ad una costrizione cui sottostare per assicurarsi il necessario di cui vivere, e d'altro lato – dal lato del datore di lavoro – a strumento di massimizzazione del profitto, ad una sorta di “istituzionalizzazione dell'avidità”.

Accanto alle molte voci tendenti a legittimare come “naturale” una concezione e una pratica siffatta del lavoro, o addirittura a consacrare come “provvidenziale” il nuovo ordine politico ed economico in cui essa si iscrive, non erano mancate – nella stessa Inghilterra, culla della Rivoluzione industriale, e già nel corso dell'Ottocento – le riflessioni volte a mettere in luce le implicazioni disumanizzanti del nuovo stato di cose.

Opportunamente, perciò, l'indagine risale alla figura dello Stato servile, delineata profeticamente da Hilaire Belloc nel testo omonimo: uno Stato che, reputandosi chiamato a soddisfare i bisogni più disparati – veri o presunti che siano – dei suoi cittadini, finisce inevitabilmente per mortificarne la libertà, la creatività

– personale e associativa –, lo spirito di intrapresa. Il distributismo, prospettato da Belloc e dallo stesso Gilbert Keith Chesterton – altra figura-chiave del panorama evocato dal saggio in esame – si propone come la *pars construens* di tale riflessione; e anche ad esso viene perciò accordata la dovuta considerazione, sia pure in termini sintetici più che analitici.

Risulta non meno preziosa, in questo contesto, la comparazione tra lavoro degli antichi e lavoro dei moderni – si potrebbe dire –, sviluppata da John Ruskin: comparazione di cui vengono qui riproposte – ancora procedendo a ritroso – le coordinate essenziali. Esse consentono di recuperare una nozione di lavoro non dominata dal furore del possedere, dalla mania dell’accumulare fine a se stesso, ma piuttosto innervata dalla tensione creativa alla bellezza e dalla forza propulsiva di quella carità, che non è semplice simpatia o benevolenza, ma sollecitudine per il bene dell’altro – considerato come inscindibile dal bene proprio – e in ultima istanza riverbero dell’essere stesso di Dio, del Dio che è Carità.

La consonanza tra molte di queste suggestioni e ciò che il magistero della Chiesa – prima e dopo la *Rerum novarum* – veniva insegnando e verrà insegnando circa la “questione sociale” e circa il lavoro come “chiave” di essa, è di tutta evidenza. Ma non può darsi per scontata, dal momento che la dottrina sociale della Chiesa

è sovente evocata, più che veramente conosciuta; e facilmente vi si ricerca un semplice avallo alle proprie convinzioni, o ai propri pregiudizi, impedendosi così di accedere a quell'inedita apertura di orizzonti, che per molti aspetti la caratterizza.

Nella sua ultima parte, dunque, lo studio di Alessandra Gerolin riprende e valorizza alcune delle idee-chiave di William Cavanaugh, teologo sociale nordamericano, che di recente sembra aver focalizzato in modo particolarmente acuto il rapporto dialettico che intercorre tra l'etica sociale dei moderni e la dottrina sociale della Chiesa. Tanto il consumismo moderno (e postmoderno), che vanamente si illude di potersi appagare nella sola fruizione di beni finiti, quanto il "consumare" del credente, che è nel contempo un "essere consumato" e che ha nell'Eucarestia la sua espressione paradigmatica, hanno a che fare con il desiderio umano, osserva Cavanaugh; ma solo il secondo ne "salva" l'ampiezza e la profondità infinita, rendendo possibile, già qui e ora, l'esperienza di una soddisfazione altrimenti impensabile.

E non solo il consumo, ma il lavoro stesso assume in questa prospettiva un significato e un valore che vanno ben oltre la mercificazione di esso, caratteristica di tanta modernità: il richiamo esplicito – soprattutto nelle pagine finali del saggio – ad alcune delle tesi tipiche del magistero sociale della Chiesa in tema di lavoro, per un

verso conferma la bontà delle “suggestioni” provenienti dalle voci del pensiero anglosassone otto-novecentesco, precedentemente evocate, e per altro verso mostra come di esse ci si possa ancora utilmente avvalere per un proficuo lavoro di sviluppo e di approfondimento critico, per il quale la stessa dottrina sociale della Chiesa invoca – con Benedetto XVI (*Caritas in veritate*, 19 e 53), che a sua volta riecheggia Paolo VI (*Populorum progressio*, 20 e 85) – “un nuovo slancio del pensiero” da teologi, filosofi, scienziati sociali, e più in generale da quanti hanno davvero a cuore la sorte dell’uomo e del suo mondo.

Evandro Botto



1. Premessa

«Play is more proper to man than work, and it is only when work is play that is really good and right». Così afferma il saggista e artista inglese Eric Gill nella sua famosa opera *Art Nonsense and Other Essays* (1934) allo scopo di riportare alla luce, all'interno del contesto socio-economico inglese dell'epoca (sempre più dominato da una logica del profitto, identificato come l'unico fine di ogni attività economica), gli interrogativi circa la natura dell'uomo e delle opere da lui create¹.

All'interno del panorama socio-economico contemporaneo (soprattutto in seguito alla recente crisi economica) tali interrogativi emergono ancora più potentemente²: in particolare si avverte il bisogno di sviluppare un'educazione al lavoro che si collochi nella prospettiva di un'educazione completa della persona³. Questo compito richiede una conoscenza critica delle premesse antropologiche e culturali sulle quali si fonda la visione moderna dell'economia e della politica:

¹ E. GILL, *Art Nonsense and Other Essays*, Cassell and Co., London 1934, p. 69.

² Si veda COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 88-97.

³ Si veda *Caritas in veritate*, 61.

molte riflessioni sviluppate in questo campo, infatti, accolgono in modo acritico una visione estremamente riduttiva dell'uomo e del suo agire che impedisce alle stesse di offrire un apporto costruttivo all'interno del dibattito contemporaneo.

Come sottolineano alcuni tra i principali esponenti del pensiero inglese vissuti tra l'Otto e il Novecento (tra i quali ricordiamo Gilbert Keith Chesterton⁴ e Hilaire Belloc⁵, ma anche pensatori come John Ruskin⁶ e Wil-

⁴ Come è noto Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), oltre a essere un famoso scrittore, poeta e saggista, si dedica anche a studi di carattere filosofico e teologico (*Orthodoxy*, 1908; *St. Thomas Aquinas*, 1933), nonché alla stesura di numerosi saggi di argomento politico, sociale ed economico. Insieme a Belloc elabora la teoria del distributismo; Chesterton è un convinto sostenitore della piccola proprietà e dell'artigianato e assume posizioni molto critiche nei confronti della mentalità borghese a lui contemporanea.

⁵ Hilaire Belloc (1870-1953), storico e filosofo nato da madre francese e da padre inglese. Tra le sue opere più significative ricordiamo *The Path to Rome* (1902), *The Servile State* (1912), *Europe and the Faith* (1920), *Napoleon* (1932), *Cromwell* (1934), *The Crisis of Our Civilization* (1937). È il fondatore, insieme a G. K. Chesterton, della teoria del distributismo, della quale tratteremo in seguito.

⁶ John Ruskin (1819-1900), scrittore, collabora a riviste inglesi con saggi sull'arte, portando a termine anche alcune delle più importanti opere di critica d'arte dell'Ottocento come *Modern Painters* (1843-1860), *The Stones of Venice* (1851-1853). A partire dal 1860 Ruskin si dedica alla stesura di articoli e volumi sui problemi sociali, l'educazione e la vita economica del suo Paese (ricordiamo *Unto This Last*, 1862; *Munera Pulveris*, 1862-1863; *Time and Tide*, 1867; *Fors Clavigera*, 1871-1884) proponendo il riferimento all'arte come mezzo ispiratore di un approccio più umano a quegli stessi problemi.

liam Morris), il lavoro (*work*) costituisce una dimensione fondamentale dell'agire umano. Il lavoro è molto più simile alla creazione di un'opera d'arte («la bellezza – sostiene William Morris – è un accompagnamento naturale e necessario a tutto il lavoro produttivo»⁷) che a un impiego (*job*), caratterizzato dalla sola necessità di rispondere alle esigenze di ordine materiale e ai bisogni indotti dal mercato. Quest'ultima prospettiva, tuttavia, è emersa con particolare drammaticità in un contesto come quello britannico, che, a partire dalla modernità, ha occupato una posizione di avamposto nella sperimentazione di economie di mercato capitaliste, i cui effetti di straordinaria incidenza sul piano economico, sociale e politico hanno condotto numerosi pensatori a interrogarsi sulla natura stessa del lavoro, e più in generale sulla natura dell'agire economico e sulle sue connessioni con la persona, la società, lo Stato⁸.

⁷ W. MORRIS, *Preface to Ruskin's "The Nature of Gothic"* (l'edizione originale risale al 1892), in ID., *News from Nowhere, and Other Writings*, Penguin, London 1993, p. 367. William Morris (1834-1896) è artista e pensatore politico. Morris elabora una concezione estetica e sociale che vede nel richiamo alla cultura del lavoro dominante nel Medioevo (fondata sulla centralità delle corporazioni) una soluzione al problema della degenerazione dell'arte nel mondo capitalista, in cui le macchine sarebbero usate in modo sbagliato e a svantaggio dell'uomo stesso. Nel 1888 fonda la "Arts and Crafts Exhibition Society" per favorire il superamento della dicotomia tra industria e produzione artistica, anticipando così alcune linee di ricerca tipiche del Novecento.

⁸ Si veda K. POLANYI, *The Great Transformation. The Political and*

La visione, caratterizzante il pensiero di molti autori di epoca moderna e contemporanea, che considera l'agire del singolo individuo nel mondo del lavoro come finalizzato alla ricerca della massima utilità e che trasforma il lavoro in un elemento impersonale dell'organizzazione produttiva⁹ – come illustreremo in seguito – non è affatto neutrale, ma si radica all'interno di premesse di ordine filosofico e teologico che occorre portare alla luce, al fine di affrontare queste tematiche in modo critico e costruttivo. A questo proposito riteniamo opportuno ripercorrere i tratti salienti del pensiero di alcuni autori inglesi, i quali – confrontandosi costantemente con esse – a nostro giudizio hanno saputo elaborare delle prospettive originali, capaci di superare tanto l'ideologia liberista, quanto quella socialista e comunista.

Una riflessione di natura filosofica sul tema del lavoro¹⁰ richiede innanzitutto un'attenta analisi della

Economic Origins of our Time, Farrar & Rinehart, New York-Toronto 1944.

⁹ Si confronti con PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 271.

¹⁰ Sul tema di lavoro e filosofia si vedano l'opera di Francesco Totaro, in particolare *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1998 e J. HUGHES, *The End of Work. Theological Critiques of Capitalism*, Blackwell, Oxford 2007. Si consideri inoltre M. NAPOLI, *La filosofia del diritto del la-*

prospettiva filosofica, culturale e teologica, dalla quale emergono la moderna scienza politica ed economia politica.

A una tale indagine sarà dedicata la prima parte di questo studio, nella quale prenderemo in considerazione le riflessioni critiche proposte da autorevoli pensatori come John Milbank¹¹ e Alasdair MacIntyre. In secondo luogo intendiamo proporre un affresco del pensiero di autori come John Ruskin e Hilaire Belloc che, avendo assistito in prima persona ai mutamenti radicali generati dal sistema capitalista inglese sul piano economico-sociale e culturale, hanno inteso proporre un'indagine riguardante la dimensione antropologica e

voro, in P. TULLINI (a cura di), *Il lavoro: valore, significato, identità, regole*, Zanichelli, Torino 2009, pp. 57-63. Su lavoro e dottrina sociale della Chiesa si vedano G. MANZONE, *Il mercato. Teorie economiche e dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2001; L. MENGONI, *Il lavoro nella dottrina sociale della Chiesa*, a cura di M. NAPOLI, Vita e Pensiero, Milano 2004; G. MANZONE, *Il lavoro tra riconoscimento e mercato. Per una logica del dono*, Queriniana, Brescia 2006.

¹¹ John Milbank è professore di *Religion, Politics and Ethics* presso l'Università di Nottingham, dove dirige il *Centre of Theology and Philosophy*. Fondatore del movimento *Radical Orthodoxy*, è autore di numerosi volumi, tra i quali ricordiamo *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990; *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997; *Truth in Aquinas* (scritto in collaborazione con C. PICKSTOCK), Routledge, London 2001; *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London-New York 2003; *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Eerdmans, Grand Rapids 2005; *The Future of Love. Essays in Political Theology*, SCM Press, London 2009.

socio-politica del lavoro. La scelta di invertire l'ordine cronologico e di considerare innanzitutto il pensiero di Milbank e quello di MacIntyre è dovuta al fatto che questi ultimi autori sono in grado di offrire una visione sintetica delle radici culturali sulle quali si è sviluppato il dibattito anglosassone moderno e contemporaneo nell'ambito della scienza politica e dell'economia politica; essi infatti portano alla luce quelle premesse che costituiscono il continuo termine di riferimento critico degli altri autori – a loro anteriori – che prenderemo in considerazione nel corso del nostro studio. A questi due momenti di indagine ne seguirà un terzo, finalizzato a verificare le eventuali consonanze tra un tale dibattito e i contenuti proposti dalla dottrina sociale della Chiesa, nonché le possibili linee di sviluppo di quest'ultima alla luce dei guadagni da esso conseguiti.

2. Quando il “saeculum” diventò “dominium”: la genesi della modernità nel pensiero di John Milbank

2.1. *Scienza politica e teologia*

A giudizio di Milbank, uno dei mutamenti culturali più radicali avvenuti nel corso dell'epoca moderna consiste nel nuovo significato assunto dal termine *saeculum*. Come argomenta il filosofo e teologo inglese all'interno della sua opera maggiore, *Theology and Social Theory*¹², mentre nell'antichità e nel medioevo la nozione di *saeculum* era solita indicare una dimensione temporale, caratterizzante il lasso di tempo compreso tra la nascita e la morte di una persona (in contrapposizione al tempo dell'*eschaton*), a partire dalla modernità il termine intende invece descrivere un ambito spaziale, ossia la realtà secolare (e perciò “desacralizzata”), in opposizione a quella sacra. In tal modo, continua il teologo inglese, con l'avvento della modernità sorge una netta separazione tra l'ambito privato del vivere (dove ciascun individuo gode del diritto di sostenere le proprie opinioni e di coltivare le proprie convinzioni religiose) e quello pubblico, caratterizzato invece dalla centralità di una nuova forma di sapere ritenuta più oggettiva, ossia la scienza politica. Con Gro-

¹² Si veda MILBANK, *Theology and Social Theory*, pp. 9-18. L'edizione da noi utilizzata è quella del 2006.

zio, Hobbes e Spinoza la teoria politica individua un oggetto e un ambito a essa propri, autonomi tanto rispetto all'influenza della teologia (a differenza di quanto era invece accaduto in epoca medievale), quanto a una concezione "sostanziale" del vivere comune (come quella tipica, ad esempio, della *polis* greca). L'oggetto di cui si occupa la moderna scienza politica, intesa secondo questa accezione, consiste nel *dominium*, ossia in un ambito dove il *saeculum* non si definisce in rapporto all'*eschaton*, bensì alla dimensione spaziale del puro potere politico. A questa sfera corrisponde anche un nuovo modello epistemologico, che consiste in una conoscenza scientifica del *factum* (ossia l'insieme degli artifici umani, in quanto dotati dei caratteri di formalità e di prevedibilità), in contrapposizione al mondo dei valori, che invece occupano il piano del "dover essere". Quest'ultimo – a sua volta – in quanto non risulta misurabile attraverso criteri di tipo scientifico, viene relegato nella sfera della soggettività (rispetto alla quale non è possibile avanzare alcun pronunciamento che pretenda di essere universalmente vero) e nella dimensione privata del vivere.

È perciò all'interno di una radicale ridefinizione del *saeculum*, ora ricondotto alla sfera del *dominium*, che vengono a costituirsi sia la moderna scienza politica sia l'economia politica. Per quanto concerne la seconda delle due discipline, è stato osservato come questa

(il cui fine dovrebbe consistere nel fornire un'analisi "neutrale" e "oggettiva" di un insieme di relazioni di scambio considerate "naturali"¹³) si fondi in realtà su presupposti culturali, che ormai accogliamo come "dati di fatto", rispetto ai quali non siamo in grado di immaginare alcuna ipotesi alternativa, e che provengono da una vera e propria "teologia politica".

A giudizio di Milbank, una tale prospettiva teologica e filosofica (solitamente accolta in modo acritico) caratterizza tanto la scienza politica quanto l'economia politica, e ultimamente affonda le proprie radici culturali nel pensiero teologico di Duns Scoto¹⁴ e di Gu-

¹³ Si veda D. S. LONG, *Divine Economy: Theology and the Market*, Routledge, Abingdon-New York 2000, pp. 223-225.

¹⁴ In particolare, secondo Milbank, i nominalisti, seguendo le premesse poste dal pensiero di Duns Scoto, darebbero origine ad una prospettiva teologica nel quale «la Trinità perde il suo significato di sede primaria per la comprensione della volontà e dell'intelletto di Dio, e [...] della relazione tra Dio e il mondo. Il mondo non è più avvolto, secondo la modalità della partecipazione, all'interno del divino ed espressivo *Logos*; al contrario una mera unità divina si colloca aridamente di fronte alle altre distinte unità che essa stessa ha posto in ordine» (MILBANK, *Theology and Social Theory*, p. 15). In tal modo il nominalismo, sulla scorta di Duns Scoto, porrebbe l'accento proprio sulla distanza tra la *potentia ordinata* (la volontà divina in quanto conoscibile dall'uomo, e sulla quale si fonda il rapporto tra Dio e l'umanità) e la *potentia absoluta* (ossia l'infinito potere divino, che non è indagabile da parte della teologia ed è solo formalmente conoscibile da parte della logica). La volontà di Dio, inoltre, viene elevata al di sopra dell'intelletto divino: questa convinzione genera ultimamente anche una riduzione della ragione umana, il cui operato viene sempre più inteso secondo i

gielmo di Ockham¹⁵. Da quel momento – con ulteriori fasi di sviluppo particolarmente decisive nel corso della

termini di un repertorio a-priori di possibilità logiche. In modo analogo la volontà viene ridotta a una scelta arbitraria che precede qualsiasi necessità endemica a un ordine di attualità. Quanto più la libertà divina è concepita in termini univoci e onto-teologici, tanto più alla libertà creata viene assicurato uno spazio autonomo al di fuori della causalità divina. Il rapporto tra Dio e l'uomo cessa quindi di essere interpretato attraverso l'idea di partecipazione e assume il carattere di un patto o contratto legale: all'interno di questo spazio le relazioni tra esseri umani risultano definite, nella loro essenza, da una nozione individuale di *dominium* (si veda J. MILBANK, *Faith, Reason and Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the 21st Century*, http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_StudyofTheologyandPhilosophyinth21stCentury.pdf, pp. 15-16).

¹⁵ Ockham, sottolinea Milbank, deriverebbe la visione del diritto dell'uomo al possesso dei beni materiali da una teoria del diritto divino, che, a sua volta, si fonderebbe su una nozione di potere e di possesso considerati come assoluti: «un tale atteggiamento tende a legittimare la tirannia economica e politica, anche se, per essere precisi, il volere divino al quale gli uomini parteciperebbero è per Ockham animato dalla carità. Così, sebbene il *dominium proprium* individuale derivi da un possesso che per natura è *de facto*, secondo il fondamento metafisico del potere di Ockham [...], un non ben qualificato *ius utendi* come *potestas licita* nei confronti della proprietà deriva il suo riconoscimento dallo Stato al quale è stato delegato un potere divino dominante. Il carattere assoluto delle tre sovranità (divina, personale e politica) si trova qui congiunto senza soluzione di continuità. [...] per Ockham la ragione naturale non suggerisce la possibilità di inferire dalle relazioni naturali tra le persone e tra le persone e le cose i fini di queste relazioni e il giusto modo di stabilirle secondo un criterio di “giusta distribuzione” che non sia il risultato di un mero accordo reciproco» (J. MILBANK, *Against Human Rights*, http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_AgainstHumanRights.pdf, pp. 32-34).

modernità (da Suarez e Cartesio fino a Kant) – essa inizia a dare origine a una prospettiva culturale che Milbank descrive come un “volontarismo teologico”, a sua volta animato da una filosofia dell’“individualismo possessivo”.

Un aspetto tipico di quest’ultima consiste nel fatto che, a partire dall’età moderna, il diritto (*ius*) viene interpretato come una forma di dominio assoluto e di potere sulla propria persona (considerata come autonoma e indipendente dai legami con le altre persone) e sui propri beni¹⁶. Il *factum*, a sua volta, viene a identificarsi con il *saeculum* attraverso una ridefinizione della nozione del *dominium* esercitato da Adamo. Mentre fino al termine dell’epoca medievale il *dominium* intendeva indicare l’esercizio dell’umana signoria sul mondo creato (in quanto partecipe della signoria divina), successivamente tale termine tende indicare la sovranità assoluta rispetto a tutto ciò che è “proprio”, come emerge in modo emblematico dalla concezione lockiana di proprietà, secondo la quale «every man has a property in his own person»¹⁷. Con questa espressione il filosofo inglese – osserva Milbank – esclude la dimensione trascendente della proprietà: il *dominium*, in

¹⁶ Si veda MILBANK, *The Body by Love Possessed*, in ID., *The Future of Love*, pp. 75-111. Si considerino in particolare le pp. 82-83.

¹⁷ J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, (1690), II, V 27.

tal modo, si trasforma in un esercizio assoluto del proprio potere sulla realtà posseduta.

È proprio sulla base del modello individualista di *dominium* – argomenta Milbank – che sorge la moderna nozione di Stato, inteso come quel potere politico e burocratico centrale che deve rimanere impermeabile a ogni possibile interferenza indebita da parte delle convinzioni personali e delle tradizioni sociali. Uno dei tratti distintivi di questa istituzione consiste nel garantire la sicurezza personale dei cittadini e la non ingerenza, da parte dello spazio pubblico, nella scelta e nel perseguimento dei fini privati: a giudizio del nostro studioso è la stessa natura dello Stato moderno che richiede al suo potere di essere fortemente centralizzato, in quanto esso deve creare una struttura burocratica così specializzata e capillare da contenere e regolare scelte “private” tra loro contrastanti e quindi potenzialmente in grado di generare uno stato di guerra¹⁸. Una tale nozione di potere (caratterizzata da una prospettiva nominalista e volontarista) costituirebbe la radice sia di un certo liberalismo sia dell’assolutismo moderno. Secondo questa prospettiva – sottolinea Milbank – Hobbes si dimostrerebbe perfino più lungimirante di Locke, in particolare nell’affermare che la nozione di pace proposta da una tale visione liberale

¹⁸ Si veda MILBANK, *Theology and Social Theory*, p. 14.

richiede come condizione necessaria la costituzione di un potere accentrato e incrollabile, ma non implica necessariamente un consenso da parte della maggioranza, che talvolta risulta molto arduo da conseguire¹⁹.

2.2. *L'economia della provvidenza*

Come nel caso della politica, anche la separazione della sfera economica da quella religiosa e culturale viene considerata un “guadagno” teologico, che – come spiega Max Weber – è sorto attraverso la pratica di un vero e proprio “ascetismo mondano”, capace di separare tra loro l'economia e la religione per giustificare infine la prima in termini religiosi²⁰. Secondo Milbank, tuttavia, l'economia politica non solo «costituisce una “giustificazione” del secolare, ma offre anche una vera e propria “costruzione religiosa” (nella teoria e nella pratica) di quest'ultimo, inteso come sfera dove l'umanità definisce se stessa come potere, facendo eco alla definizione che Dio dà di Se stesso nella creazione»²¹. In particolare, l'economia politica riscontra la presenza di una certa regolarità all'interno della sfera umana, che non risulta pianificata dall'uomo stesso: tale ambito coincide con quello del “libero merca-

¹⁹ *Ibid.*


²⁰ Si veda MILBANK, *The Body by Love Possessed*, p. 109.

²¹ *Ivi*, pp. 109-110.



to". Mentre nel caso della scienza politica la prospettiva fornita dal giusnaturalismo non si dimostra in grado di affrontare il problema del rapporto tra un individuo dipinto come un essere autonomo e autosufficiente e il potere sovrano (tentando piuttosto di risolvere tale contrasto attraverso il ricorso a teorie che presuppongono, come condizione necessaria del vivere comune, l'esistenza di un contratto originario), a fondamento della moderna economia politica si colloca invece la visione di un'armonia universale dal carattere provvidenziale. Inoltre, a differenza della prospettiva teologica adottata dalla scienza politica di Hobbes, argomenta Milbank, nel caso dell'economia politica l'azione di Dio nel mondo non si caratterizza come l'esercizio di un ultimo potere arbitrario: al contrario si tratta di un Dio presente nella società umana, che – in modo analogo a come il Dio newtoniano opera nella realtà fisica – stabilisce all'interno di essa unità e armonia. Questo tipo di provvidenza è quindi destinata a esaurirsi nella dimensione del finito: essa – come argomentaremo in seguito – ha il compito di giustificare la convinzione secondo la quale le azioni finalizzate al proprio interesse condurrebbero, a lungo andare, al conseguimento di ciò che è utile per la maggioranza²².

Il secondo presupposto sul quale si fonda l'econo-

²² Si veda MILBANK, *Theology and Social Theory*, p. 28.



mia politica (oltre a una visione della provvidenza divina che si risolve nell'immanenza) è per Milbank il principio della *moral sympathy*. Quest'ultimo emerge per la prima volta nella storia del pensiero inglese all'interno della critica che i platonici di Cambridge (e soprattutto Benjamin Whichcote) rivolgono a Hobbes; lo stesso viene successivamente ripreso da Shaftesbury, Hume e infine da alcuni teorici dell'economia politica come Adam Smith, tuttavia secondo una lettura che – come vedremo – ne altera il significato originario.



3. “Moral sympathy” e “dominium”: se la benevolenza prende il posto della carità

3.1. Imagination e self-interest nella filosofia morale di David Hume

A giudizio dei platonici di Cambridge – contrariamente alla prospettiva inaugurata da Hobbes²³ – l’esercizio della simpatia non consiste nel semplice tentativo di relazionarsi con l’altra persona cercando di immedesimarsi nella condizione e nella circostanza che essa vive, ma in un vero e proprio atteggiamento simpatetico: quest’ultimo, anziché fare appello a un’astratta capacità di immedesimazione con l’altro – osserva Milbank –, contiene già in sé l’elemento dell’*imagination* (secondo il significato che descriveremo a breve) e si colloca così all’interno di una prospettiva più ampia di quella dell’auto-proiezione. La tradizione platonica di Cambridge, infatti, era solita considerare la simpatia immaginativa come il risultato di una partecipazione (sebbene parziale), da parte dell’uomo, all’amore che Dio nutre nei confronti di quest’ultimo, a prescindere dal quale la *moral sympathy* non sarebbe in grado di superare il dualismo tra l’aspetto emotivo della simpatia e una sua lettura eccessivamente intellettuale, ridu-

²³ Si veda MILBANK, *The Invocation of Clio*, in ID., *The Future of Love*, pp. 175-220.

cendosi così o a un istinto di tipo animale o a una proiezione riflessiva della propria prospettiva e del proprio interesse sull'altra persona. Come sottolinea ancora Milbank, l'autentica capacità immaginativa permette invece di riconoscere l'altra persona nella sua alterità: questo – tuttavia – è possibile solo se l'*imagination* costituisce una modalità di partecipazione (per quanto imperfetta e limitata) da parte dell'uomo alla prospettiva teleologica propria di Dio nei confronti dell'umanità e del cosmo²⁴.

Una significativa presa di distanza dalla teoria della *moral sympathy* articolata dai platonici di Cambridge avviene invece con Hume, il quale – rifiutando la prospettiva aristotelica concernente il primato del *telos* – tenta di armonizzare tra loro una visione istintiva della simpatia e una nozione di immaginazione che, interpretando i bisogni dell'altro attraverso i criteri forniti da una ragione imprigionata entro i limiti del razionalismo, non è in grado di superare la prospettiva individuale del *self-interest*. Per Hume la conoscenza descrive solo delle realtà di fatto, ma non fornisce alcuna indicazione su come quelle dovrebbero essere. La moralità, quindi, non appartiene al campo in cui la ragione esercita legittimamente il proprio dominio: secondo il filosofo scozzese, infatti, «la ragione è, e dovrebbe

²⁴ Si veda *ivi*, pp. 207-213.

be soltanto essere schiava delle passioni, né potrebbe mai ambire a qualcosa che non sia servirle e obbedire loro»²⁵. La moralità per Hume è quindi “sentita”: ciò che suscita in noi un sentimento gradevole è anche moralmente buono. Un tale sentimento – a sua volta – coincide con un piacere particolare, caratterizzato dal disinteresse²⁶. Alla base di tutte le valutazioni morali si trova infine la simpatia. È solo tramite la simpatia, infatti, che possiamo approvare anche le qualità che per noi non sono vantaggiose, facendoci sentire come nostre le passioni altrui²⁷: questo accade quando l’idea della passione colta in un’altra persona si trasforma in un’impressione grazie alla relazione (di tipo spaziale o di altra natura) con l’io. Laddove i caratteri delle virtù naturali non sono presenti, per Hume ci troviamo nell’ambito delle virtù artificiali, che suppongono convenzioni poste dagli uomini: tra di esse Hume annove-

²⁵ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, (1739-1740), II, III 3.

²⁶ Si veda D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Appendix II 253 (1751). Secondo Hume, in particolare, le qualità che sentiamo come moralmente buone sono quelle utili o piacevoli alla persona che le possiede o a coloro che la circondano. Utile agli altri è la benevolenza e le qualità che a essa si connettono, «utili a chi le possiede sono le qualità che gli procurano riconoscimento e ricompense dagli uomini; piacevoli agli altri sono le buone maniere, lo spirito, la modestia; piacevoli a chi le possiede sono la forza d’animo, il coraggio» (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1994, p. 328). Si veda HUME, *A Treatise*, III, III, 1.

²⁷ Si veda HUME, *An Enquiry*, Section V, II 183.

ra anche la giustizia, che consiste nel dare a ciascuno il suo e perciò suppone l'esistenza della società e della proprietà privata. La giustizia è quindi una virtù fondata su una convenzione, «se per convenzione si intende il senso dell'interesse comune; quello stesso senso che ogni uomo sente nel suo cuore, che egli osserva nei suoi vicini e che porta con sé in accordo con gli altri all'interno di un piano generale o sistema di azioni che tende all'utilità comune»²⁸.

Come osserva Milbank, Hume elabora una prospettiva etica di tipo utilitarista, in quanto «pone una distinzione tra il sentimento simpatetico che sorge quando si intravede l'altro [uomo] e la possibilità di "entrare" nel suo "interesse" tramite l'immaginazione»²⁹: l'*imagination* si riduce così alla proiezione delle passioni inerenti l'*io* sull'altra persona. A giudizio dello stesso Milbank, una delle implicazioni più significative dell'impianto filosofico-morale di Hume consiste nell'impossibilità di giudicare le leggi e le istituzioni dal punto di vista morale: queste, infatti, possono essere valutate solo sulla base degli effetti empiricamente osservabili sugli individui; ci affidiamo quindi alla giustizia in quanto essa è in grado di proteggere la nostra proprietà e le leggi contrattuali a essa connesse, e in

²⁸ HUME, *An Enquiry*, Appendix III, 257.

²⁹ MILBANK, *The Invocation of Clio*, p. 212.

quanto proviamo un sentimento simpatetico nei confronti delle vittime di coloro che violano tali leggi³⁰.

3.2. *Adam Smith: economia e teodicea*

La nozione di *moral sympathy* proposta da Hume non si esaurisce nella filosofia morale di quest'ultimo, ma costituisce uno dei principali fondamenti teorici della moderna economia politica. Essa infatti – sebbene secondo una diversa prospettiva – è presente anche nel pensiero di Smith, dove – a giudizio di Milbank – è destinata a generare una vera e propria teodicea. Secondo il filosofo scozzese, alla base dell'ordine sociale si trova un Essere grande, benevolo e onnisciente, determinato dalle sue stesse perfezioni a mantenere per sempre, all'interno dell'universo, “la più grande quantità possibile di felicità”³¹. A sua volta quest'ultima sarebbe conseguibile attraverso la guida infallibile della simpatia, grazie alla quale gli uomini condividono con i loro simili emozioni e valutazioni: anche per Smith, come per Hume, la simpatia costituisce quindi il fondamento stesso della morale. Essa consiste in quel criterio di valutazione morale che – presupponendo l'esistenza di un'armonia tra lo spettatore interno

³⁰ Si veda MILBANK, *Theology and Social Theory*, pp. 29-30.

³¹ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, (1759), VI, II 3. Si veda N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, II, UTET, Torino 1993, pp. 420-421.

(ossia lo stesso soggetto agente) e quello esterno (vale a dire le altre persone, coinvolte con il primo attraverso un qualche tipo di legame) – permette di approvare o di disapprovare la propria condotta immedesimandosi nel grado di simpatia che lo spettatore esterno prova nei confronti di essa.

A giudizio di Smith la teoria della *moral sympathy* costituisce il vero e proprio fondamento dell'ordine sociale: l'ordine di natura sul quale si basano i rapporti sociali, tuttavia, non risulta intenzionale, ma si fonda sulla saggezza di Dio. Ecco quindi sorgere secondo Milbank, sulla base della teoria della *moral sympathy*, una vera e propria teologia caratterizzata dalla visione di un Dio immanente, che si identifica con lo stesso ordine "naturale" dell'agire: in particolare, Dio avrebbe stabilito tra gli uomini un ordine provvidenziale che garantisce la coincidenza tra l'interesse del singolo e quello della collettività. Perché un tale ordine si realizzi, tuttavia, occorre che gli interessi dei singoli siano espressi liberamente: questo, ad esempio, è quanto accadrebbe con la società commerciale, che realizza il massimo incremento della ricchezza grazie all'aumento della produttività, a sua volta dovuto ad una attenta divisione del lavoro, al rapporto tra lavoro produttivo e improduttivo e al fatto che l'interesse privato – se lasciato libero di operare – è in grado di generare un vantaggio pubblico.

Secondo Smith, tuttavia, il buon funzionamento economico e la moralità di una società commerciale non implicano che questa sia assolutamente giusta e che la sua origine rifletta un piano razionale³²: all'interno della prospettiva socio-economica da lui tracciata – quindi – sebbene la benevolenza non venga esclusa, essa non può in alcun modo costituire il fondamento della società commerciale, in quanto non rifletterebbe l'armonia tra l'interesse individuale e quello collettivo, ma – al contrario – provocherebbe uno sbilanciamento di tale ordine a favore del primo o del secondo di questi elementi. A giudizio di Milbank risulta perciò evidente come anche per Smith il problema della valutazione morale di una tale società non si ponga a livello razionale, ma a livello della simpatia emotiva: le ineguaglianze e i conflitti che caratterizzano la società commerciale, dal momento che quest'ultima è in grado di garantire ai suoi membri una prosperità superiore a quella di qualsiasi altra forma di società, trovano una compensazione nel miglioramento delle loro stesse condizioni. In tal senso – riferendoci ancora una volta al giudizio del pensatore di Nottingham – per Hume e per Smith la società si fonda principalmente su una nozione di giustizia intesa in termini utilitari-

³² Si veda T. MAGRI, *L'ordine sociale*, in P. ROSSI - C. A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, IV, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 392-401, in particolare p. 397.

stici e sull'accumulo della ricchezza, ma non certo sulla benevolenza, che – per questo motivo – rimane una delle tante pratiche possibili a margine di un contesto socio-politico dominato, nei suoi aspetti essenziali, dai primi due criteri³³. Una nozione di benevolenza così intesa si rivela quindi un falso sostituto della carità, in quanto non ne condivide il valore “architettonico”: il prezzo da pagare per una versione “secolarizzata” della carità, infatti, è la negazione dell'altro, che ora viene considerato solo per quel tanto che la prospettiva soggettiva può comprendere di lui³⁴.

Secondo Milbank ciò che accomuna tra loro la moderna scienza politica elaborata da Hobbes e il “giusnaturalismo” che caratterizza l'economia politica è il tentativo di giustificare il fatto che «by nature [...] every man is first and principally recommended to his own care»³⁵: questo atteggiamento – solitamente considerato come “naturale” – oppone alle violente “negoziazioni” della guerra le solo apparentemente pacifiche negoziazioni del mercato³⁶. La presunta “naturalità”

³³ La teoria smithiana del prezzo naturale come regola di scambio moralmente accettabile (secondo il punto di vista di uno spettatore imparziale) non vale a risolvere il problema.

³⁴ Si veda MILBANK, *The Invocation of Clio*, pp. 209-213.

³⁵ SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, VI, II 1. Si veda anche MILBANK, *Theology and Social Theory*, p. 30.

³⁶ A nostro parere una tale prospettiva – nell'ambito della filosofia

che caratterizza tali prospettive e pratiche, tuttavia, emerge da una precisa visione teologica e filosofica del reale, della quale occorre prendere coscienza per non accogliere in modo pregiudiziale l'orizzonte e i criteri da essa stessa stabiliti.

del lavoro come in quello più ampio dell'antropologia politica e sociale –, sebbene trovi in Adam Smith uno dei suoi principali esponenti, ha origine con William Paley (1743–1805), uno dei teologi più influenti del Settecento inglese: quest'ultimo – presentando un'immagine di Dio come di un disegnatore intelligente della realtà naturale – sostiene che le leggi che regolano l'economia liberale appartengono al modo in cui la Provvidenza divina ha costituito l'universo. Inoltre Paley, nelle sue lezioni presso l'Università di Cambridge anteriori al 1776 (il cui contenuto, corretto e sistematizzato viene poi ripresentato all'interno del volume *The Principles of Moral and Political Philosophy* del 1785) anticipa alcune tesi contenute in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* di Smith (pubblicato proprio nel 1776) circa il rapporto tra la crescita della popolazione e il suo sviluppo: a giudizio di Paley dato che il fine della “politica razionale” consiste nella produzione della “massima quantità di felicità”, quest'ultima può essere accresciuta solo incrementando il numero di coloro che ne hanno percezione e provano piacere per essa (si vedano F. D. MAURICE, *Moral and Metaphysical Philosophy*, Macmillan, II, London 1882, pp. 604-605 e L. STEPHEN, *William Paley*, in L. STEPHEN - S. LEE [ed. by], *The Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, XV, Oxford 1959-1960, pp. 101-107).

4. Il mito dello spazio pubblico neutrale: lavoro ed economia politica nel pensiero di MacIntyre

4.1. *L'apparente neutralità del paradigma dominante*

Una delle critiche più pregnanti e radicali nei confronti della presunta neutralità dello spazio pubblico (che si trova anche alla base di una visione del “libero” mercato come “naturale”) proviene da MacIntyre, il quale – all’interno di *After Virtue* – riconosce il fondamento teorico di tale prospettiva nel paradigma weberiano della razionalità formale. Quest’ultimo, infatti, intende preservare la forma della moralità a prescindere però dalla sua sostanza: oggigiorno, in particolare, la morale (che nella civiltà pre-moderna coincideva con l’esercizio delle virtù all’interno di un contesto di pratiche condivise³⁷) viene identificata con il problema dei valori, che – a loro volta – sono considerati in contrapposizione al “mondo” dei fatti. Mentre quest’ultimo appartiene alla dimensione dell’essere, il

³⁷ Attraverso il termine “practice”, MacIntyre intende indicare «una qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, attraverso la quale i valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel tentativo di raggiungere quei modelli di eccellenza che appartengono ad essa, o che almeno parzialmente la definiscono. Il risultato è un’estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l’eccellenza, e delle concezioni umane dei fini e dei valori implicati» (A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 2007, p. 187. L’edizione originale dell’opera risale al 1981).

primo è riconducibile al campo del dover-essere. Il dover-essere non si pone in relazione a un ordine creato, ma viene riferito all'espressione di una preferenza individuale; in tal modo anche le diverse prospettive filosofiche e teologiche sono ridotte a "merci di consumo", che – in quanto oggetto di una scelta soggettiva – non risultano criticabili all'interno della dimensione pubblica del vivere. Una tale visione della moralità – come sottolinea MacIntyre – è di tipo funzionale, in quanto nega la possibilità di ordinare il desiderio dell'individuo verso un fine più ampio della sua stessa volontà. La concezione pluralista e "liberale" della politica che sorge sulla base di questo "edificio formale" (considerato come potenzialmente capace di contenere le diverse scelte effettuate dai singoli individui o dai diversi gruppi sociali) non risulta tuttavia neutrale. Un tale "edificio formale" (che costituisce il fondamento teorico dello Stato liberale in epoca contemporanea) – infatti – pur essendo dominato dall'apparente ragionevolezza di *value free facts*, mediati dall'autorità di "esperti" (ai quali si attribuisce una capacità di analisi scientifica – e perciò "oggettiva" – della stessa realtà) risulta caratterizzato da una *moral fragmentation*, la quale – a sua volta – costituisce una "tradizione dominante", un "potere formale" al servizio dell'inter-

se stabilito dal potere politico o economico³⁸. A giudizio di MacIntyre il fatto stesso che l'economia politica sia ritenuta una scienza "oggettiva" è sintomatico di come la mentalità weberiana abbia raggiunto un consenso così ampio da costituire l'orizzonte del pensare comune: un tale edificio, tuttavia, può reggersi solo se le diverse persone che lo frequentano assumono il ruolo di "consumatori", secondo il senso attribuito a tale termine dagli economisti classici. All'interno di questa visione dello spazio pubblico la virtù della giustizia (così come essa viene intesa da parte della tradizione aristotelico-tomista) non può essere in alcun modo tollerata. Quanto appena osservato si riscontra con particolare evidenza in ambito economico, soprattutto nel rapporto tra capitale e lavoro. Secondo MacIntyre, infatti, «il rapporto del capitale nei confronti del lavoro è tale da implicare – in modo inesplicabile – una dipendenza interamente unilaterale, fatta eccezione per quel tanto che il *labour* si ribella nei confronti della sua condizione di *work*. Quanto più l'utilizzo del capitale è efficace, tanto più il lavoro non diventa altro che uno strumento utilizzato in funzione del bisogno di massimizzare i profitti a lungo termine e di accrescere il capitale. Le relazioni che ne derivano sono relazioni impersonali imposte dai mercati capitalisti su coloro che

³⁸ Si veda LONG, *Divine Economy*, pp. 218-231.

vi partecipano. Ciò che rimane necessariamente assente da tali mercati è ogni giustizia di merito. I concetti di giusto salario e giusto prezzo non possono applicarsi alle transazioni [che avvengono] all'interno di quei mercati [...]. Per i lavoratori diventa impossibile concepire il loro lavoro come un contributo nei confronti del bene comune di una società che a livello economico ha smarrito il senso del bene comune, a motivo dei diversi interessi appartenenti alle diverse classi tra loro in conflitto»³⁹.

Una considerazione adeguata del problema della giustizia – sottolinea ancora MacIntyre⁴⁰ – implica non solo il rispetto della direttiva generale secondo la quale è alla singola persona che spetta la responsabilità di perseguire la giustizia ed evitare l'ingiustizia, ma implica anche l'impegno di limitare l'azione di quelle istituzioni che generano ingiustizia, adoperandosi – laddove risulta necessario – per favorire la loro stessa abolizione. Talvolta, infatti, l'ingiustizia non dipende solo dalle azioni del singolo e non è connessa a circostanze dal carattere transitorio, ma viene perpetrata in modo isti-

³⁹ A. MACINTYRE, *Introduction*, in *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995, p. VIII (l'edizione originale dell'opera risale al 1968).

⁴⁰ Si veda A. MACINTYRE, *Three Perspectives on Marxism*, in ID., *Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 145-158.

tuzionale: secondo MacIntyre questo è proprio il caso del capitalismo, che sorge dalle grandi ineguaglianze verificatesi nello stadio iniziale di appropriazione del capitale. La distanza tra coloro che detengono un capitale e quelli che ne sono privi è molto più radicale di quella che, anticamente, separava i ricchi dai poveri: mentre, infatti, in quest'ultimo caso il ricco "dipendeva" da certi servizi e da una certa manodopera realizzata dal povero, nel caso delle relazioni tra capitale e lavoro ci troviamo di fronte a un rapporto di dipendenza unilaterale, nel quale il lavoro viene concepito e organizzato in modo strumentale rispetto ai fini stabiliti dal capitale⁴¹.

Attraverso queste riflessioni critiche, MacIntyre non intende certamente proporre l'abolizione di un sistema di libero mercato fondato sul capitale, quanto sottolineare il primato del lavoro su quest'ultimo e dei bisogni umani sulla produzione, che dovrebbe essere finalizzata proprio al loro servizio. Un sistema produttivo che abbia come scopo quello di rispondere alle esigenze della popolazione locale non si contrappone in alcun modo alla pratica del libero mercato: in parti-

⁴¹ All'obiezione secondo la quale il sistema di mercato capitalista avrebbe creato una maggior ricchezza rispetto ad altri sistemi, MacIntyre risponde argomentando che un incremento del livello standard di vita non giustifica in alcun modo l'ingiustizia della privazione che si trova all'origine del capitalismo (si veda *ivi*, p. 148).

colare – osserva MacIntyre – nelle società pre-moderne i mercati erano in grado di offrire un utile sistema di scambio dei beni in surplus rispetto ai bisogni locali. «In una piccola società di unità produttive, nella quale ciascuno ha l'opportunità di possedere [...] i mezzi di produzione – ossia il tipo di economia prospettata da Chesterton e da altri distributisti – i liberi mercati costituiranno una necessaria controparte della libertà di proprietà e della libertà di lavoro»⁴². Al contrario le relazioni imposte dal capitalismo riguardano sia il lavoro, sia i piccoli produttori, e – proprio a motivo del carattere totalitario del capitalismo, che non tollera alcun tipo di limitazione al suo interno – sono lungi dall'essere liberamente scelte.

4.2. *La genesi dell'altruismo*

A giudizio di MacIntyre uno dei momenti cruciali nella genesi dell'economia moderna consiste nel fatto che la produzione non è più finalizzata al mantenimento e al miglioramento delle condizioni di vita della famiglia e della comunità secondo la ricchezza delle dimensioni che le caratterizzano: da quando il lavoro è stato sottomesso al capitale impersonale, la sua dimensione «tende a separarsi da ogni interesse che non sia, da una parte, a servizio della sopravvivenza biologica

⁴² *Ibid.*

e della riproduzione della forza-lavoro e, dall'altra, di una forma istituzionalizzata di avidità»⁴³. Il prevalere della ricerca del profitto come fine ultimo dell'attività produttiva e degli scambi di mercato sulla ricerca del bene comune della società civile ha fatto in modo che nel mondo contemporaneo la *pleonaxia* divenisse la virtù per eccellenza, contrariamente all'epoca premoderna, nella quale essa costituiva l'opposto della giustizia.

Nel corso di questa parabola, tuttavia, è emersa la necessità di limitare gli eccessi di tale tendenza "naturale" (che altrimenti avrebbero provocato la distruzione della stessa società civile) attraverso il riferimento a valori astratti come la benevolenza e la temperanza: a giudizio di MacIntyre sono però le stesse scelte di mercato a dover essere informate dalla consapevolezza di un fine ad esso intrinseco (ossia il mantenimento e la fioritura della comunità familiare e di quella sociale); in caso contrario l'appello a quelle virtù risulterà vano, in quanto privo di un termine di riferimento concreto. «O le virtù – o alcune di esse – possono essere considerate come espressione delle passioni naturali dell'individuo – sottolinea l'Autore – oppure saranno considerate come disposizioni necessarie per tenere a freno e limitare l'effetto distruttivo di alcune di quel-

⁴³ MACINTYRE, *After Virtue*, p. 227.

le stesse passioni naturali». In particolare «è a partire dal diciassettesimo e dal diciottesimo secolo che la morale inizia ad essere generalmente intesa come [quello strumento] capace di offrire una soluzione ai problemi sollevati dall'umano egoismo e che il contenuto della morale inizia ad essere perlopiù identificato con l'altruismo»⁴⁴. A partire da quell'epoca, infatti, si tende a considerare l'uomo come egoista "per natura" ed è solo di fronte a tale prospettiva che l'altruismo viene invocato come rimedio socialmente necessario, sebbene – al tempo stesso – costituisca il risultato di un atto di volontà spesso difficile da tradurre in pratica⁴⁵.

Il mito di uno spazio pubblico neutrale sorge successivamente alla frammentazione di una prospettiva morale unitaria; da allora i giudizi morali non sono altro che residui linguistici di pratiche che hanno smarrito il contesto da esse generato⁴⁶. Molto diversa era invece la visione aristotelica del rapporto tra la dimensione pubblica e quella privata del vivere umano: il contesto comunitario nel quale si realizzava l'educazione alla virtù insegnava che il bene personale non può essere separato da quello del resto della comunità⁴⁷.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 228-229.

⁴⁵ Si veda *ivi*, p. 229.

⁴⁶ Si veda *ivi*, p. 60.

⁴⁷ Si veda *ivi*, p. 229.

La definizione aristotelica di amicizia, di conseguenza, non si presenta secondo i termini emotivistici di benevolenza, ma nei termini di beni condivisi⁴⁸: l'egoista, infatti, è proprio colui che – in qualche modo – si esclude dalla stessa comunità umana. Secondo Aristotele, **del resto**, l'azione che definisce maggiormente l'essere umano è proprio l'azione politica: a sua volta la *polis* è costituita da legami di amicizia e si fonda su un insieme di scambi concreti basati sul dono, che dalla cerchia più limitata di amici si estende fino a coinvolgere la società nella sua interezza⁴⁹. È proprio una tale dimensione di concretezza a essere in grado di superare le vuote astrazioni del “pubblico” e del “privato” e a offrire – all'interno di un contesto culturale come quello dell'epoca post-moderna – delle prospettive circa il rapporto tra la persona e il lavoro del tutto originali rispetto alla visione caratterizzante la filosofia utilitarista.

⁴⁸ In proposito si veda anche l'importante studio di Oliver O'Donovan (*Common Objects of Love*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2002) il quale sviluppa una riflessione analoga a quella di MacIntyre, a partire però dal pensiero di sant'Agostino.

⁴⁹ Si veda J. MILBANK, *Paul against Biopolitics*, «Theory, Culture & Society», 25 (2008), pp. 125-172. Si considerino in particolare le pagine 138-139.

5. Il lavoro come opera e fattore di costruzione socio-politica: il distributismo di Hilaire Belloc

5.1. *Lo Stato servile*

Le trasformazioni che caratterizzano il pensiero moderno riguardano non solo le aree macroscopiche della scienza politica e dell'economia politica, ma anche la sfera dell'agire quotidiano dell'uomo tanto in campo politico, quanto in quello economico. Il lavoro, inteso non solo come quell'attività finalizzata al sostentamento dell'individuo e della sua famiglia, ma innanzitutto come espressione fondamentale dell'agire creativo dell'uomo, non si esaurisce nell'ambito della sfera economica. Il lavoro, infatti, diventa fattore di costruzione umana, sociale e politica, a motivo della responsabilità sociale ed educativa che – a diversi livelli – ciascun lavoratore esercita, modificando il territorio e il tessuto sociale nel quale opera. Secondo la prospettiva moderna, tuttavia, il lavoro soffre dello stesso dualismo che caratterizza gran parte del pensiero filosofico e socio-politico della stessa epoca. Esso, infatti, viene artificiosamente separato all'interno di due dimensioni: quella pubblica, determinata dalla logica del *dominium* (che rifiuta la dimensione sociale dell'economia e del mercato) e quella privata, caratterizzata invece da un estenuante accumulo della ricchezza e dal godimento egoistico della stessa.

Nel corso del tempo queste trasformazioni culturali e socio-economiche hanno provocato una decisa limitazione del valore del lavoro entro l'ambito del privato, negandone così la dimensione sociale e "politica". Per quanto riguarda quest'ultimo tema, riconosciamo come particolarmente illuminante l'analisi storico-critica formulata da Hilaire Belloc, uno dei maggiori esponenti del pensiero inglese del secolo scorso, che intendeva applicare i principi della dottrina sociale della Chiesa cattolica (così come erano stati delineati da Leone XIII nella *Rerum novarum* e da Pio XI nella *Quadragesimo anno*) alla situazione socio-economica a lui contemporanea⁵⁰.

A giudizio di Belloc un sistema economico deve essere in grado di provvedere ai bisogni materiali della popolazione laddove questi non risultano ancora soddisfatti, tuttavia la ricerca di una maggiore sicurezza

⁵⁰ È interessante notare come la formazione scolastica di Belloc (che in gran parte si è svolta presso la scuola oratoriana di Edgbaston, fondata da John Henry Newman con l'aiuto di alcuni tra i più autorevoli intellettuali dell'epoca, tra i quali spicca Lord Acton) abbia profondamente influito sulla sua visione socio-politica. Per quanto riguarda la fondazione della scuola di Edgbaston si veda A. GEROLIN, "I wish you to enlarge your knowledge, to cultivate your reason..." *John Henry Newman and Lord Acton on the Education of the Laity (1851-1862)*, in E. BOTTO - H. GEISSLER (a cura di), *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman*, (Atti del convegno internazionale, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 26-27 marzo 2009), Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 221-229.

economica non può in alcun modo giustificare una riduzione della libertà di iniziativa sociale e politica⁵¹. In questo errore – continua l'Autore – incorrerebbero tanto il capitalismo (inteso secondo i termini prima specificati e per le ragioni già note), quanto il socialismo.

Secondo Belloc, infatti, l'ideologia socialista intenderebbe ridurre la quantità dei mezzi di produzione appartenente ai capitalisti, adoperandosi anche per il miglioramento delle condizioni di vita degli operai e dei lavoratori dipendenti: di fronte a tali richieste il capitalista, pur di non perdere le proprie ricchezze – sebbene non possa in alcun modo rinunciare al possesso dei mezzi di produzione – si farà almeno carico di migliorare le condizioni di vita del personale salariato, anche attraverso una retribuzione più stabile e adeguata. Una tale decisione – a sua volta – renderà il socialista riformista soddisfatto dei risultati raggiunti, che garantiscono all'operaio condizioni di vita più accettabili. Così facendo, tuttavia, lo Stato capitalista (ossia lo Stato in cui le relazioni socio-politiche risultano fortemente influenzate da questa ideologia dal carattere totalitario) si trasformerà in uno Stato servile⁵², vale a

⁵¹ Si veda H. BELLOC, *An Essay on the Restoration of Property*, HIS Press, Norfolk VA 2002, pp. 25-38. L'edizione originale risale al 1936.

⁵² Belloc definisce lo Stato servile come «quell'organizzazione sociale nella quale un numero così considerevole di famiglie e di individui

dire in uno Stato assistenziale che – sebbene sia in grado di rispondere alle richieste più pressanti avanzate dal socialismo riformista – finisce con il privare la maggioranza dei suoi cittadini della libertà di lavorare per se stessi, costringendoli a lavorare per altri: il sistema di sicurezza statale proteggerebbe solo i lavoratori salariati, indebolendo in loro il desiderio di libertà economica⁵³. In tal modo il socialismo non farebbe altro che legittimare lo stesso sistema capitalista, nel quale il capitale continua a rimanere fortemente concentrato, e dove quelli che Belloc chiama *dispossessed* restano tali.

Lo Stato servile accetta quindi la situazione economica e socio-politica che si viene a creare come un dato di fatto, intervenendo in essa solo per porre un rimedio temporaneo o prestare assistenza a coloro che questo sistema penalizza in modo particolare: così facendo, questi ultimi avranno sempre meno la possibilità di emergere, in quanto dipenderanno sempre più da chi presta loro una qualche forma di soccorso⁵⁴. In tal

sono costretti dalla legge positiva a lavorare per il vantaggio di altre famiglie o individui e a segnare l'intera comunità con l'impronta di un tale lavoro» (H. BELLOC, *The Servile State*, Foulis, London-Edinburgh 1912, p. 16).

⁵³ Si veda *ivi*, pp. 124-126.

⁵⁴ Belloc rifiuta con decisione l'ideologia socialista anche in quanto quest'ultima non intende attuare una redistribuzione dei mezzi di pro-

modo – osserva Belloc profetizzando l'esito di molte politiche contemporanee di *welfare state* – l'individualismo è destinato a diffondersi sempre più e la società come tale è costretta a dipendere da un lato dall'accumulo del capitale (in quanto nessun uomo sarà in grado di provvedere adeguatamente a se stesso e alla propria famiglia) e, dall'altro, dal continuo intervento assistenziale da parte dello Stato.

La critica sviluppata da Belloc, tuttavia, non sorge solamente da una preoccupazione nei confronti degli esiti generati da ciascuno di questi sistemi economici: essa, infatti, è animata da un profondo interesse antropologico. Né il capitalismo, né il socialismo, né – tantomeno – lo Stato servile sono in grado di offrire alla persona condizioni di sviluppo adeguate: in particolare Belloc considera tanto il socialismo quanto il capi-

duzione, ma rendere collettiva la loro proprietà. In tal modo, a goderne non sarebbero certamente i piccoli proprietari, bensì la collettività, che ultimamente non si identificherebbe con il popolo, ma con gli organi e le istituzioni statali (si veda *ivi*, p. 99). Il pericolo intravisto da Belloc è che lo Stato, attraverso l'uso di fondi pubblici, acquisti molti beni appartenenti a privati (come ad esempio ferrovie e porti): un tale processo di nazionalizzazione coinciderebbe con il passaggio da un sistema economico capitalista a uno di tipo collettivista attraverso un mutamento graduale, che per la maggior parte dei cittadini potrebbe risultare addirittura impercettibile. Da queste tendenze deriva una drastica limitazione della libera iniziativa di molti soggetti: favorendo un tale processo, infatti, si incrementa il potere dello Stato e si limita quello del corpo sociale (si veda *ivi*, pp. 106-110).

talismo come ideologie dal carattere totalitario e utopico⁵⁵. Per quanto riguarda l'ideologia capitalista, essa spinge gli uomini ad accumulare tanti beni materiali quanti ne possono desiderare, riducendo in tal modo il bisogno infinito che caratterizza l'uomo (a motivo della sua natura trascendente) a una dimensione di tipo quantitativo-materiale, nella quale quel bisogno infinito non potrà mai trovare una soddisfazione completa e adeguata. Il socialismo collettivista, a sua volta, intende porre rimedio al problema della povertà e dello sfruttamento generati dal sistema capitalista trasformando i mezzi di produzione in una proprietà collettiva: secondo Belloc, il presupposto condiviso da entrambe le ideologie consiste nel rifiutare la dimensione trascendente dell'uomo (che, ultimamente, si realizza nel rapporto con Dio all'interno delle circostanze concrete dell'esistenza). Così facendo, esse smarriscono la consapevolezza, sia dei limiti che – a motivo della finitezza dell'uomo, del peccato originale che ne ha ferito la natura e della particolarità delle circostanze storiche – inevitabilmente caratterizzano l'agire politico, sociale ed economico, sia del bisogno costitutivo della persona: il bisogno di esprimere la propria natura trascendente, relazionale e creativa in ciascuna di quelle dimensioni. A giudizio dell'Autore, quindi, ogni azione o

⁵⁵ Si veda *ivi*, pp. 121-130.

scelta compiuta all'interno di quei campi non è innanzitutto di ordine economico, sociale e politico, ma – spiegandosi secondo le modalità proprie di ciascuna di queste pratiche – riflette una determinata concezione antropologica. Si comprende allora come per Belloc il vero interrogativo circa le diverse forme di mercato non verta tanto sul grado di ricchezza o di sicurezza sociale che ciascuno di questi sistemi sarebbe in grado di garantire, quanto sulla loro capacità di far fiorire la persona secondo la totalità delle sue dimensioni (materiali e spirituali). È proprio questa prospettiva di ordine antropologico e – ultimamente – teologico, che permette a Belloc di avanzare proposte di carattere economico e politico che non finiscano per sfociare in una costruzione ideologica, ma che – muovendosi sul piano di una nozione ampia di esperienza – siano in grado di offrire a ciascun uomo la possibilità di esprimere se stesso e di rispondere in modo creativo ai bisogni materiali e spirituali che caratterizzano la sua esistenza.

Per mezzo del lavoro – sostiene Belloc – l'uomo interviene in modo creativo nella realtà circostante, si associa con altri uomini, genera un tessuto sociale in continua evoluzione. La condizione perché l'uomo possa esprimersi in modo libero e creativo all'interno dell'ambito sociale, politico ed economico (che il pensatore inglese considera come tra loro interdipendenti) consiste nell'utilizzo di alcuni strumenti che, tuttavia,

gli sarebbero negati sia dal capitalismo, sia dal socialismo, sia – infine – dallo Stato servile. A giudizio del pensatore inglese, in particolare, questi sistemi ostacolerebbero gravemente la diffusione della proprietà privata: il sistema di tassazione imposto sulla classe dei lavoratori liberi (agricoltori e allevatori, artigiani, piccoli commercianti) e la carenza di servizi pubblici dei quali essi possono usufruire costituisce per Belloc una vera e propria strategia politica finalizzata a eliminarne la stessa esistenza.

Lo Stato servile risulta così composto non da uomini liberi, ma da “servi” che, pur di avere un salario garantito e di godere dei servizi di assistenza pubblica a loro destinati sono disposti a sottomettersi al volere della classe dirigente. Dal punto di vista politico, gli stessi – influenzati dal “mito della rappresentanza” sorto in seno alla Rivoluzione francese – si illudono di essere in qualche modo protagonisti delle scelte operate dal loro Paese attraverso l’agire di un insieme di delegati da loro eletti; «in realtà – osserva Belloc – non esiste nulla di simile a questa permanente esperienza corporativa svolta attraverso la delega. [...] il problema è che i numerosi atti di scelta e di espressione che costituiscono la vita umana non possono avvenire tramite un sistema di delega», proprio in quanto «la delega distrugge la libertà. Ovunque i Parlamenti hanno dimostrato di non essere conciliabili con la democrazia.

Essi non sono costituiti dal popolo. Sono oligarchie»⁵⁶. Ciò che Belloc intende sottolineare, al di là di queste sue critiche forse persino eccessive, è il forte nesso tra la crisi della rappresentanza politica e la crisi – in campo economico – dei piccoli e medi proprietari. A suo modo di vedere, infatti, la democrazia moderna (dove i cittadini rappresentati non sono altro che individui la cui libertà di iniziativa socio-politica risulta fortemente limitata dalla dipendenza economica verso i loro datori di lavoro) si è alleata con le oligarchie economiche: i compromessi tra loro stabiliti hanno dato origine allo Stato servile, che – per equilibrare tra loro tendenze e interessi contrastanti – deve assumere una struttura fortemente centralizzata, regolata da procedure burocratiche capaci di coinvolgere la cittadinanza solo in modo formale⁵⁷. A quest'ultima, infatti, viene concesso

⁵⁶ BELLOC, *An Essay on the Restoration of Property*, p. 31.

⁵⁷ Il pensiero moderno, osserva Milbank, rimane bloccato tra l'idea di un ordine che emerge spontaneamente e quella di un potere centrale regolato – talvolta attraverso strumenti di tipo coercitivo – da parte dell'autorità legale. Quest'ultima avrebbe poi il compito di coordinare e armonizzare tra loro i desideri e le passioni di molteplici individui, che quella stessa impostazione culturale considera “naturali” e che perciò sarebbe “giusto” esprimere pubblicamente. Una società liberale così intesa non può infatti esistere a prescindere da un forte controllo da parte dell'autorità centrale dello Stato, la quale deve regolare – per mezzo di strumenti legali – le diverse “pulsioni” alle quali lo stesso Stato intende dare libera “espressione” all'interno dello spazio pubblico (si veda MILBANK, *Paul against Biopolitics*, pp. 127-128).

uno spazio d'azione limitato e non un ruolo sostanziale nella vita socio-politica del Paese: in tal modo, senza instaurare un regime dispotico, il potere centrale è tuttavia in grado di limitare il “pericolo” rappresentato dalla diffusione di opinioni e iniziative che – in un modo o nell'altro – metterebbero in dubbio i presupposti sui quali si fonda lo Stato moderno.

La proposta avanzata da Belloc, al fine di superare la condizione di semi-schiavitù che caratterizza gran parte del mondo occidentale contemporaneo, consiste nel dare vita a uno Stato proprietario, ossia a uno Stato capace di favorire il più possibile la diffusione della piccola e media proprietà, nonché la creazione di associazioni o, come le definisce lo stesso Autore, *units of society* che – costituendo un soggetto reale nella vita sociale e politica del Paese, e non solo un ambito di rappresentanza formale – offrano una reale alternativa nei confronti dell'impianto monolitico dello Stato moderno. Ciò che il moderno Stato servile intende censurare, infatti, è proprio la dimensione sociale, tanto del mercato quanto della politica: Belloc è ben cosciente del fatto che per raggiungere questo scopo una soluzione puramente economica non sia sufficiente. Quello che ha trasformato l'Inghilterra da una nazione di uomini liberi in uno Stato di schiavi, infatti, non è stato solo il processo di *enclosurement* (che ha dato origine al capitalismo), seguito dalle varie fasi della rivoluzione

industriale: secondo lo stesso Autore, «il male del quale oggi stiamo soffrendo non consiste nel male dell'interferenza dello Stato, ma nel male [che deriva] dalla perdita della libertà»⁵⁸, ossia dalla perdita di coscienza della dimensione trascendente della persona, così come essa si è articolata nella storia del cristianesimo. Lo smarrimento di questa consapevolezza è un processo che si è realizzato nel corso dei secoli: il realismo che caratterizza il pensiero di Belloc lo conduce a riconoscere come il superamento di una tale prospettiva richieda, dal punto di vista dell'educazione culturale e religiosa, almeno altrettanto tempo. Quanto appena osservato vale anche per la sfera economica: «quando in Europa la comune tradizione morale è stata gettata al vento nel caos religioso provocato dalla riforma, gli organi di autodifesa economica sono stati distrutti. Le uniche due gilde a sopravvivere in Inghilterra sono oggi quella degli avvocati e quella dei medici»⁵⁹.

5.2. *Dallo Stato servile allo Stato proprietario*

Per far fronte alla situazione appena descritta Belloc afferma che, sebbene risulti utopico pretendere di mutare in modo repentino la condizione storica nella quale ci troviamo a vivere, occorre tuttavia prendere

⁵⁸ BELLOC, *An Essay on the Restoration of Property*, p. 37.

⁵⁹ *Ivi*, p. 95.

iniziativa, laddove questo è possibile. Per quanto concerne il campo economico «[...] non bisogna cercare di minare il capitalismo industriale in una volta sola e come un tutto – questo può essere fatto solo attraverso un mutamento nella religione o nella filosofia dei cittadini; e nemmeno tentare di realizzare repentinamente una breccia di difesa (perché questo potrebbe essere fatto attraverso armi che non possediamo), [occorre piuttosto] scovare quei punti dai quali – per quanto essi siano apparentemente insignificanti – può sporadicamente iniziare l’inversione di questo grande processo»⁶⁰. E ancora: «non possiamo attuare un attacco frontale, né possiamo dar luogo a un cambiamento universale e immediato. Possiamo solo lavorare gradualmente e da umili punti di partenza»⁶¹. Tra questi “punti di partenza” Belloc indica la protezione e il sostegno delle associazioni, la ricostruzione delle gilde sotto la protezione della legge positiva⁶², la divisione

⁶⁰ *Ivi*, p. 55.

⁶¹ *Ivi*, p. 98.

⁶² A giudizio di Belloc la ricostruzione delle gilde non deve assumere come modello le *Trade Unions*: a suo parere, infatti, queste ultime costituirebbero una sorta di controparte della schiavitù salariale realizzata dal capitalismo, in quanto condividerebbero i presupposti di quello stesso sistema. Esse vengono definite da Belloc come un’istituzione proletaria, animata da uno spirito proletario, quello stesso spirito che costituisce il principale oggetto di critica da parte dell’Autore (si veda *ivi*, p. 96).

di grandi proprietà imprenditoriali tra più proprietari, la cosiddetta “distribuzione dei mezzi di produzione” (da cui la teoria “distributista” prende il nome) nel modo più ampio possibile tra la popolazione in generale (anziché privilegiarne una centralizzazione sotto il controllo dello Stato, come nel caso del socialismo, o di pochi privati facoltosi, come in quello del capitalismo), e una tassazione differenziata, che permetta la sussistenza delle piccole imprese e limiti la tendenza verso un’eccessiva e unilaterale espansione delle grandi aziende a danno delle prime⁶³: come sottolinea Chesterton (con il quale Belloc ha elaborato la teoria distributista), infatti, l’espressione “troppo capitalismo” non significa “troppi capitalisti”, ma “troppo pochi capitalisti”⁶⁴. Secondo Belloc queste iniziative, a loro volta, non possono essere attuate – nemmeno su una scala minima ed esemplificativa – «senza che il potere politico venga decentrato e riorganizzato sulla base

⁶³ Il modello distributista non si estende a tutti i beni, ma solo ai mezzi di produzione e di lavoro, ossia alla proprietà destinata a produrre la ricchezza necessaria per l’uomo ai fini della sua stessa sopravvivenza (si veda BELLOC, *The Servile State*, pp. 41-54).

⁶⁴ Si veda G. K. CHESTERTON, *The Uses of Diversity*, Dodd, Mead and Co., New York 1921. Si consideri inoltre G. K. CHESTERTON, *L’utopia degli usurai. Una collezione sulle forme di parassitismo*, Excelsior 1881, Milano 2007 (l’edizione originale dell’opera, *Utopia of Usurers*, risale al 1917).

delle diverse classi economiche e dei loro interessi»⁶⁵.

Il processo di riforma auspicato da Belloc, quindi, investe tanto il campo della cultura e dell'educazione, quanto quello socio-politico ed economico: esso non intende fondarsi sull'elaborazione teorica di un sistema considerato come più funzionale rispetto ad altri, bensì sull'attenta osservazione e valorizzazione delle realtà già presenti all'interno del contesto storico a lui contemporaneo, facendo emergere in particolare tutte le potenzialità insite nella dimensione socio-politica del lavoro umano.

⁶⁵ BELLOC, *An Essay on the Restoration of Property*, p. 96.

6. Desiderio e lavoro: se il “saeculum” non è “dominium”

6.1. John Ruskin e la “creazione” del lavoro “saggio”

Nel corso delle varie fasi che hanno caratterizzato la rivoluzione industriale inglese (ossia in un momento storico in cui l'ideologia capitalista raggiunge delle dimensioni e un'incidenza fino ad allora sconosciute), oltre alle voci che consacrano questo stato di cose come “naturale” e – talvolta – perfino come provvidenziale, la riflessione di autori come Belloc e John Ruskin danno origine a quella che John Hughes, nel suo prezioso studio *The End of Work. Theological Critiques of Capitalism*, definisce “una tradizione alternativa”.

La riflessione di Ruskin, pur essendo animata da interessi tra loro molto diversificati, che vanno dalla critica dell'arte alla teologia, conserva una profonda unitarietà di fondo. Come mette in luce Hughes, Ruskin – fin dalla sua famosa opera del 1853, *The Stones of Venice* – prende a modello la figura dell'artigiano medievale (al tempo stesso operaio e artista) per presentare una visione del lavoro in sé unitaria, molto distante dalla prospettiva moderna che oppone tra loro il lavoro creativo (ossia quello dell'artista, da svolgere nel tempo libero e che si esaurisce nella dimensione privata del vivere) e il lavoro meccanico (quello dell'operaio), che invece ha come unico scopo il conseguimento

del salario. Ruskin, affrontando lo scottante tema del lavoro operaio nella società inglese a lui contemporanea, si riferisce spesso alla figura dell'artigiano medievale per sottolineare come il lavoro materiale non debba identificarsi a tutti i costi con un lavoro alienato: esso, al contrario, si fonda sulla cooperazione sociale, sulla libertà e sulla responsabilità personale, piuttosto che su una competizione di tipo individualista e su una visione del lavoratore come di una "macchina" capace di produrre ricchezza⁶⁶. Il lavoro, di qualsiasi tipo esso sia, comprende infatti tre dimensioni tra loro inscindibili: quella estetica (la creazione del bello), quella morale e quella sociale (la realizzazione del bene comune): il soggetto del lavoro⁶⁷ – sebbene questa attività si svolga nelle condizioni spazio-temporali del *saeculum* – non si identifica con l'*homo economicus*. Quest'ultima prospettiva, infatti, considera il vizio come più naturale rispetto alla virtù, riduce l'essere umano a una macchina, giustifica il conflitto degli interessi privati come naturale, subordina il consumo agli scambi di mercato e l'acquisizione del capitale al conseguimento del *self-interest*⁶⁸. Per Ruskin, al contrario, attraverso la

⁶⁶ Si veda HUGHES, *The End of Work*, pp. 100-101.

⁶⁷ Sul tema del lavoro in relazione all'identità della persona si veda F. TOTARO, *Lavoro ed equilibrio antropologico*, in Id. (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, EUM, Macerata 2009, pp. 305-328.

⁶⁸ Si veda HUGHES, *The End of Work*, p. 101.

creazione di beni particolari la persona tende sempre a un bene infinito e trascendente, che non potrà mai esaurirsi nella dimensione del finito. Secondo questa prospettiva la realizzazione dell'uomo in ambito lavorativo non può essere calcolata sulla base dell'ammontare del salario ricevuto (che, nondimeno, deve essere adeguato al lavoro svolto) o sul grado di successo conseguito. Essa – continua l'Autore inglese – si raggiunge quando il proprio lavoro contribuisce al conseguimento del bene personale, a quello della propria famiglia, fino a raggiungere quello della società nella sua interezza. È proprio per questo che, come Ruskin argomenta all'interno del suo famoso volume *Unto This Last*⁶⁹, il pubblico «deve scoprire una forma di commercio, il quale non sia esclusivamente egoistico. O, piuttosto, esso deve scoprire, che non vi fu mai, né vi potrà mai essere, altra forma di commercio; e ciò ch'esso chiamava commercio, non era commercio affatto, ma soltanto truffa [...]. Esso si avvedrà che il commercio è un'occupazione, nella quale un *gentleman* sentirà ogni giorno di più il bisogno di impegnarsi, piuttosto che nella faccenda di parlare agli uomini e di ucciderli;

⁶⁹ J. RUSKIN, *Unto This Last*, 1862. L'edizione alla quale faremo riferimento è la seguente: J. RUSKIN, *Le fonti della ricchezza*, tr. it. a cura di G. AMENDOLA, Enrico Voghera, Roma 1908. Il titolo originale intende riprendere la frase pronunciata da Gesù nella parabola del vignaiolo: «Io voglio dare a quest'ultimo quanto a te» (*Mt* 20,14).

si avvedrà che nel vero commercio, come nel vero predicare e nel vero combattere, è necessario ammettere l'idea di una volontaria perdita accidentale, che di lire si può fare getto allo stesso modo che di vite, per un senso di dovere; che il mercato può, come il pulpito, avere i suoi martirii e il commercio i suoi eroismi come la guerra»⁷⁰.

Una tale prospettiva conduce il pensatore inglese a rifiutare la classificazione del lavoro in nobile e umile: a suo parere il lavoro deve piuttosto distinguersi in “lavoro saggio” (quello che, operando sulla realtà materiale e spirituale è capace di generare ordine, di far fiorire l'uomo) e “lavoro stupido” (quello che invece genera disordine e ingiustizia). In termini ancora più generali – osserva Ruskin – il lavoro può essere positivo e negativo: positivo quello che produce vita, negativo quello che produce morte. In tal senso il lavoro più negativo consiste nell'assassinio, mentre quello più spiccatamente positivo nel procreare e allevare bambini⁷¹;

⁷⁰ RUSKIN, *Le fonti della ricchezza*, p. 43.

⁷¹ Si veda *ivi*, p. 151. Ruskin osserva che i greci chiamavano il lavoro interamente buono nel suo genere *axios* (degno) e il suo prezzo *timè*, parola che esprimeva «la loro concezione del vero lavoro come di cosa divina, da onorarsi con lo stesso genere di onori tributati agli dei; mentre il prezzo del falso lavoro, di quello che portava via dalla vita, doveva essere già non onore, ma vendetta. Per tale prezzo essi avevano un'altra parola, attribuendo la sua esazione ad una speciale Dea, chiamata Tisifone, la “compensatrice della morte”» (*ivi*, p. 148).

«data questa diversità del lavoro nei suoi risultati, la prosperità di una nazione è esattamente proporzionata alla quantità di lavoro che essa spende nell'ottenere e nell'impiegare mezzi di vita. Notate che io dico ottenere e impiegare, vale a dire non solo produrre saviamente, ma anche saviamente distribuire e consumare»⁷². Sebbene, infatti, gli economisti siano soliti concentrarsi sull'aspetto della produzione e dello scambio, secondo Ruskin il consumo costituisce un aspetto altrettanto decisivo del lavoro, in quanto un saggio consumo è assai più difficile da conseguire di una saggia produzione⁷³. In particolare, osserva l'Autore inglese, l'economia politica moderna (che, in virtù del metodo quantitativo da essa utilizzato, è solitamente ritenuta una forma di sapere "neutrale") si fonda su un'estenuante ricerca del possesso e sull'accumulo dei beni. Ciò che essa sembra dimenticare è però che il possesso non costituisce di per sé un valore assoluto, un fine ultimo: il possesso, piuttosto, indica una relazione tra la persona e certi beni o strumenti dei quali questa fa uso ri-

⁷² *Ivi*, pp. 152-153.

⁷³ Ruskin sostiene inoltre che «il criterio reale della produzione sta perciò nel modo e nel risultato della consumazione. La produzione non consiste in cose laboriosamente fatte, ma in cose che possono consumarsi con utilità; e la questione per una nazione non è quanto lavoro essa impiega, ma quanta vita produce. Poiché, come il consumo è il fine e lo scopo della produzione, così la vita è il fine e lo scopo del consumo» (*ivi*, p. 163).

spetto a un determinato fine. Esiste quindi una modalità di possedere i beni che è virtuosa e una che è caratterizzata dal vizio: a tal proposito Ruskin propone l'esempio di una madre che patisce la fame e che – nonostante ciò – dà l'ultimo pezzo di pane a sua disposizione al figlio altrettanto affamato. Da questo esempio emerge con chiarezza come il bene della madre (che è appunto quello di comportarsi da madre) non coincida con il suo interesse immediato, ossia con l'appropriarsi dell'ultimo tozzo di pane. Allo stesso modo «il fabbricante, in qualsiasi crisi o calamità commerciale, deve accettare le sofferenze insieme ai suoi uomini e anche prendere su di sé più di ciò che permette ai suoi uomini di soffrire; come un padre sacrificerebbe se stesso per il figlio in caso di naufragio, di carestia o di battaglia. Tutto questo suona molto strano: tuttavia la sola cosa veramente strana in tale questione è che essa debba appunto suonar strana. Perché tutto questo è vero, e non già parzialmente o teoricamente, ma praticamente e per sempre: ogni altra dottrina in materia politica, all'infuori di questa, è falsa nelle sue premesse, assurda nelle deduzioni e impossibile nella pratica, in rapporto a qualsiasi stato progressivo della vita nazionale; perché tutta la vita che noi possediamo attualmente come nazione si mostra nel rifiuto e disprezzo opposto da pochi spiriti forti e cuori fedeli ai principi economici che vengono insegnati alle nostre masse:

principi i quali, in quanto vengono accettati, conducono direttamente alla distruzione nazionale»⁷⁴.

6.2. *Quando il saeculum è attraversato dall'eschaton*

Quanto osservato a proposito del possesso virtuoso e di quello vizioso vale anche per il desiderio: il problema della moralità, al contrario di quanto sostengono molti pensatori moderni, non coincide solo con il seguire una determinata inclinazione o con l'opporvi a essa, ma piuttosto con l'educazione del desiderio stesso, con l'imparare a desiderare il proprio bene e quello degli altri uomini. In tal senso, secondo Ruskin, il desiderio di ricchezza non è in sé negativo: la bontà di questo dipende infatti dal fine per il quale si vuole utilizzare la stessa ricchezza. Se esso coincide con un indiscriminato accumulo di beni (accumulo giustificato da false filosofie che teorizzano il conflitto come necessario e la scarsità dei beni come un dato di fatto, sostenendo così il primato della morte sulla vita), si dimentica che «la ricchezza perciò è “il possesso che chi vale ha di ciò che vale”»: «i due elementi, il valore della cosa e il valore del suo possessore, debbono essere valutati insieme», sottolinea ancora l'Autore inglese. «Di qui si vede che molte delle persone comunemente stimate ricche, non sono in realtà più ricche dei lucchetti del-

⁷⁴ *Ivi*, pp. 49-50.

le loro casseforti, perché sono intimamente ed eternamente incapaci di ricchezza; e operano per la nazione, da un punto di vista economico, sia come stagni d'acqua morta in un fiume [...] o altrimenti come argini in un fiume, la cui utilità finale dipende non dall'argine, ma dal mugnaio; oppure come ostacoli e impedimenti puramente accidentali che agiscono non come beni, ma come mali, e producono intorno a sé, in ogni direzione, devastazioni e disordini di vario genere; o infine, essi non agiscono affatto [...]»⁷⁵.

Sul piano economico tutto questo si traduce nell'esercizio di una responsabilità del tutto particolare da parte di chi produce una qualche ricchezza tramite il lavoro di altre di persone: il dovere del padrone, infatti, non consiste solo nel vendere «nelle forme più pure e a minor prezzo possibile», ma anche nel «rendere le diverse occupazioni necessarie alla produzione o alla loro circolazione, più benefiche agli uomini che vi sono impiegati»⁷⁶. Sebbene gli economisti – osserva Ruskin – definiscano la loro scienza “la scienza per eccellenza del diventar ricco con mezzi legali e giusti”⁷⁷, una tale definizione, tuttavia, implica pur sempre il fatto che «per diventar ricchi “scientificamente”, noi

⁷⁵ *Ivi*, pp. 137-138.

⁷⁶ *Ivi*, p. 47.

⁷⁷ *Ivi*, p. 89.

dobbiamo diventar ricchi giustamente, e conoscere perciò quello che è giusto; sicché la nostra economia non dipenderà più semplicemente dalla prudenza, ma dalla giurisprudenza – e da quella della legge divina e non umana»⁷⁸.

Risulta quindi evidente come per Ruskin il valore del lavoro non sia né identificabile, né riducibile al valore di scambio del prodotto, o al suo prezzo di mercato: il suo valore, infatti, non può risolversi in una serie di rapporti quantitativi. Secondo il filosofo inglese «il lavoro è la contesa della vita dell'uomo con un ostacolo; includendo nel termine "vita" il suo intelletto, la sua anima e la sua forza fisica che contrastano con i problemi, le difficoltà, le prove, o la forza materiale»⁷⁹. In tal senso il lavoro può essere di ordine più alto o più basso, a seconda che esso abbia in sé più o meno elementi di vita: «il lavoro di buona qualità, di qualsiasi genere, ha in sé sempre tanto intelletto e tanto sentimento, quanti se ne richiedono per regolare pienamente e armoniosamente la forza fisica»⁸⁰. Ruskin, nelle sue riflessioni circa il lavoro, il suo valore e il suo prezzo, intende sempre riferirsi al lavoro di buona qualità: «data la quantità e il genere del lavoro, il suo valore, come

⁷⁸ *Ivi*, p. 90.

⁷⁹ *Ivi*, p. 147.

⁸⁰ *Ibid.*

quello di tutte le altre cose apprezzabili, è invariabile. Ma la quantità di lavoro che si deve dare per ottenere altre cose è variabile: e nello stimare questa variazione bisogna sempre calcolare il prezzo delle altre cose dalla quantità di lavoro, e non il prezzo del lavoro dalla quantità delle altre cose»⁸¹. Il lavoro, infatti, implica il superamento di molti ostacoli e talvolta si richiede una grande quantità di lavoro per produrre un piccolo risultato. Quando questo accade il valore di scambio del prodotto può rimanere basso e, in tal caso, si dice paradossalmente che “il lavoro è a buon mercato”: per questo – osserva Ruskin – «di ciò non dovrebbe mai parlarsi come del buon mercato del lavoro, ma piuttosto come del caro prezzo dell’oggetto per il quale si è lavorato. Dire che il lavoro era a buon mercato perché noi abbiamo dovuto lavorare dieci ore per ottenere un vantaggio, sarebbe altrettanto ragionevole come il dire che il camminare era a buon mercato perché noi avevamo dieci miglia da percorrere prima di arrivare a casa per il pranzo»⁸².

A giudizio di Ruskin, inoltre, perché un lavoro si possa considerare di buona qualità, deve anche consistere in una produzione delle giuste cose per le giuste

⁸¹ *Ivi*, pp. 148-149.


⁸² *Ivi*, p. 150. Si veda anche MILBANK, *The Invocation of Clio*, pp. 214-218.

persone e non in un'arbitraria produzione per qualsiasi persona⁸³. Identificare il fine del lavoro produttivo con l'accumulo del capitale improduttivo risulta quindi a suo parere estremamente riduttivo. Il termine "capitale", infatti, significa "capo, o sorgente, o materia prima"; si tratta del materiale mediante il quale si produce qualche bene secondario o derivato: «Esso è capitale in senso proprio ("caput vivum", e non "caput mortuum") quando produce in tal modo qualche cosa di diverso da se stesso. È una radice che non entra in funzione vitale finché non produce qualche cosa di diverso da una radice, cioè un frutto. Il frutto a suo tempo produrrà di nuovo radici; e così ogni capitale vivente ha per risultato la riproduzione del capitale, ma il capitale che non produce altro che capitale è una radice che produce radici, è un bulbo che produce bulbi e mai tulipani, un seme che produce semi e mai pane. L'economia politica d'Europa si è finora interamente consacrata alla moltiplicazione o (quel che è anche peggio) all'aggregazione dei bulbi»⁸⁴.



Per Ruskin l'economia – esattamente come ogni dimensione dell'agire umano – appartiene senza dubbio al campo della morale: anche in quest'ambito la riduzione del *saeculum a dominium*, pertanto, risulta supe-

⁸³ Si veda HUGHES, *The End of Work*, p. 107.

⁸⁴ RUSKIN, *Le fonti della ricchezza*, p. 154.



rabile solo nel momento in cui l'uomo non venga ridotto alle immagini di *homo politicus* o *homo economicus*, ma lo si consideri come una persona che, pur vivendo nelle condizioni concrete dell'esistenza, non si esaurisce in esse a motivo della sua dimensione trascendente, essendo stata creata a immagine e somiglianza di Dio. La natura al tempo stesso spirituale e materiale dell'uomo lo rende un soggetto nel quale il dinamismo del desiderio si deve necessariamente confrontare con la dimensione del finito e del limite: solo se il *saeculum* è attraversato in ogni sua dimensione dall'*eschaton*, il tempo potrà essere trasformato e "rinnovato" dall'eterno.



7. Persona, lavoro e carità: il dibattito anglosassone a confronto con la dottrina sociale della Chiesa

7.1. William Cavanaugh: “consumare” ed “essere consumati”

Le tematiche analizzate negli scritti di Ruskin (come il rapporto tra lavoro e opera, consumo e produttività) occupano un ruolo centrale all'interno della dottrina sociale della Chiesa, della quale – nel contesto anglosassone contemporaneo – il teologo americano William Cavanaugh⁸⁵ è certamente un interprete significativo. In particolare Cavanaugh, nel suo recente studio *Being Consumed. Economics and Christian Desire*, ha il merito di portare alla luce il modo in cui le moderne pratiche indotte dal consumismo utilizzano elementi propri dell'ascesi cristiana, per manipolare alcune fondamentali esigenze antropologiche al fine di trarne un vantaggio economico. Al pari dell'ascesi cristiana, infatti, il consumismo si fonda sulla visione dell'uomo

⁸⁵ William T. Cavanaugh è professore di Teologia e di Etica sociale presso la University of St. Paul nel Minnesota. È autore di numerosi volumi tra i quali ricordiamo, oltre a quelli citati nel seguito del presente studio, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell, Oxford 1998; *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, T. & T. Clark, Edinburgh 2002; *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009.

come soggetto desiderante; ma si tratta in questo caso di un desiderio che non potrà mai essere soddisfatto dal possesso di beni materiali, indipendentemente dalla quantità di questi ultimi. A differenza dell'ascesi cristiana (nella quale il desiderio umano, attraverso la contemplazione di Dio all'interno del mondo creato, giunge fino alla conoscenza e all'amore per Colui che si trova all'origine del desiderio stesso e che solo può compierlo) il consumismo separa il desiderio da una visione teleologica della realtà, mantenendone la sola struttura formale: «dove non esistono dei fini oggettivamente desiderabili, e l'individuo è chiamato a scegliere i suoi propri fini – osserva Cavanaugh – allora la scelta in se stessa diventa l'unica cosa a essere intrinsecamente giusta»⁸⁶. Secondo questa prospettiva è proprio l'infinita possibilità di scelta a essere considerata come buona in sé: il desiderio, divenendo quindi l'unica realtà oggettivamente desiderabile, non approda mai a un termine ultimo, trasformandosi così in un desiderio per il nulla⁸⁷. L'assenza di beni oggetti-

⁸⁶ Cavanaugh cita come esempio il fatto che in caso di recessione economica i consumatori vengono spesso invitati ad acquistare nuovi prodotti, ma non certo a porsi interrogativi circa la natura di ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere acquistato (W. T. CAVANAUGH, *Being Consumed. Economics and Christian Desire*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2008, p. 13).

⁸⁷ Si veda *ivi*, pp. 13-14.

vi, argomenta Cavanaugh, anziché liberare l'individuo (come vorrebbe il consumismo), lo rende invece schiavo di una competizione arbitraria di voleri (in quanto nessuno risulta preferibile rispetto agli altri) e di poteri a essi connessi, che conduce infine allo scontro generato da quella che sant'Agostino definisce *libido domi- nandi*⁸⁸.

Il consumismo, tuttavia, non coincide tanto con un rifiuto della sfera del trascendente e dello spirituale a favore della dimensione materiale del vivere, come lo intende gran parte della retorica "religiosa" di epoca contemporanea: esso, piuttosto, si presenta come una vera e propria prospettiva teologica che si risolve in una lettura immanente della provvidenza (Smith), caratterizzata da una visione dell'uomo come di un individuo naturalmente nemico dell'altro uomo e dall'originaria scarsità dei beni materiali, per conseguire il possesso dei quali occorre intraprendere una lotta che si considera altrettanto "naturale"⁸⁹. Questa prospettiva – a sua volta – implica una visione filosofica (tipica di una certa corrente del pensiero liberale moderno e contemporaneo) nella quale l'essere non si identifica

⁸⁸ Si veda *ivi*, p. 16.

⁸⁹ In tal modo, secondo Milbank, si assiste a una vera e propria "naturalizzazione" del peccato originale (MILBANK, *Liberality versus Liberalism*, in ID., *The Future of Love*, pp. 242-263. Si consideri in particolare la pagina 244).

con il bene e, dal punto di vista esistenziale, la vita risulta ultimamente subordinata alla morte.

All'interno di un tale contesto il lavoro, da attività creatrice che per analogia riflette l'agire di Dio e partecipa all'opera redentrice di Cristo nel mondo, si è trasformato in una merce da vendersi senza la consapevolezza del fine per cui è stato svolto. Il lavoro – sottolinea Cavanaugh riecheggiando alcune famose osservazioni articolate da Karl Polanyi all'interno di *The Great Transformation* (1944) – diventa così un prodotto da consegnare all'imprenditore in cambio del denaro che, a sua volta, sarà necessario all'acquisto di nuovi beni. Attraverso un processo a catena composto da produzione-vendita-acquisto-consumo, il consumismo intende fondarsi proprio sull'esperienza di mancanza e di insoddisfazione che caratterizza la natura umana, e che è segno della sua grandezza, in quanto impronta del divino: nel consumo, infatti, il piacere non si identifica con il possesso, ma piuttosto con la continua ricerca. Non è certo un caso che l'essenza del consumismo non consista tanto nell'acquisto, quanto nell'attività dello *shopping*⁹⁰.

Secondo la visione proposta dalla dottrina sociale della Chiesa⁹¹, l'alternativa a una tale prospettiva non

⁹⁰ Si veda CAVANAUGH, *Being Consumed*, p. 47.

⁹¹ Occorre qui ricordare, come sottolinea Mons. Toso, che «le coordi-

va identificata con un rifiuto dei beni materiali a favore del conseguimento dei soli beni spirituali: il cristiano, infatti, non è chiamato a scegliere tra Dio e la creazione, in quanto tutta la creazione è segno della grandezza e della gloria di Dio⁹². Il cristiano, piuttosto, secondo l'antica distinzione agostiniana, è chiamato a usare la creazione (*uti*) alla luce del fine ultimo (*frui*), ossia la salvezza di se stesso in Dio e il bene comune degli uomini. Come ha messo in luce Belloc, la proprietà privata e la libertà economica servono quindi per rispondere ai bisogni della natura umana e per permettere alla stessa di esprimersi in modo creativo; un tale concetto di libertà – a sua volta – non si deve intendere negativamente, ossia come il diritto di godere indiscriminatamente e illimitatamente di tutti i beni a disposizione dell'uomo, bensì positivamente, vale a dire come servi-

nate ontologiche ed epistemologiche della pastorale sociale e della dottrina sociale della Chiesa, contrariamente a quanto pensano parecchi detrattori, sono individuabili in maniera induttiva, ossia analizzando un'esperienza originaria di vita insieme con Gesù, il Signore risorto, che vince il peccato e la morte e dona a ogni uomo la sua vita perché la possieda in pienezza. Se ciò è vero, si comprende come qualsiasi riflessione intorno alla loro natura teologica ed ecclesiologicala non è primariamente ed esclusivamente deduttiva» (M. Toso, *L'annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società. Linee pastorali della "Caritas in veritate"*, Dattiloscritto del discorso pronunciato al Convegno nazionale dei direttori degli uffici di Pastorale sociale, Assisi, 19-22 Ottobre 2009, p. 11).

⁹² Si veda CAVANAUGH, *Being Consumed*, p. 36.

zio al bene comune⁹³.

Il problema non si pone quindi nei termini di un rifiuto del consumo: tutti noi, infatti, vivendo, in qualche modo consumiamo. Il consumo costituisce una dimensione stessa della vita: il problema – come nel caso di ogni altra azione umana – concerne piuttosto il fine e la modalità con cui si consuma. Il consumo autenticamente umano – è ancora Cavanaugh a sottolinearlo – è espresso in modo paradigmatico dall'Eucarestia, in quanto l'insaziabilità del desiderio umano viene assorbita dal corpo e dal sangue di Cristo; in tal senso esso viene elevato a una dimensione che non è destinata a perire con l'atto del consumare. Il sacramento dell'Eucarestia si traduce quindi in una pratica di possesso, ma non di appropriazione: «chi “consuma” l'Eucarestia viene assorbito in un corpo più grande, il corpo di Cristo»⁹⁴, osserva il pensatore americano. Nell'Eucarestia, infatti, il consumo non è separato dal resto del creato: entrando misteriosamente a far parte del corpo di Cristo, noi stessi – a nostra volta – diventiamo cibo per gli altri uomini. Viene così a crearsi una comunità che non è il risultato dell'accordo tra le intenzionalità dei diversi soggetti, ma è l'oggettivo entrare a far parte di una dimensione ontologica della quale partecipiamo e

⁹³ Si veda *ivi*, p. 29.

⁹⁴ *Ivi*, p. 54.

della quale non siamo creatori: «nell'Eucarestia Cristo è dono, donatore, e ricevente; noi siamo nutriti simultaneamente e diventiamo cibo per gli altri»⁹⁵. Secondo una tale prospettiva – osserva Cavanaugh – «consumare l'Eucarestia è un atto di anti-consumo, in quanto in questo caso consumare significa “essere consumati”, essere assorbiti nella partecipazione a qualcosa di più ampio di sé, e tuttavia in un modo in cui l'identità del sé viene paradossalmente preservata»⁹⁶.

La prospettiva inaugurata da questo nuovo tipo di “scambio” non è certo quella della benevolenza, così come questa emerge dal pensiero di Hume e di Smith: mentre per quest'ultimo Autore, infatti, la benevolenza non è altro che la sospensione di un sistema di scambi fondati sul *self-interest* e per Hume si riduce a una proiezione simpatetica della dimensione del sé su un'altra persona, la carità può essere introdotta nel mondo solo da Dio. La sfera d'azione della carità, infatti, non si riduce ad alcuni ambiti nei quali l'egoismo “naturale” dell'uomo sarebbe in qualche modo regolato o limitato: la carità, intesa come virtù architettonica, informa ogni aspetto della vita umana, trasformandolo a immagine della vita di Cristo. In tal senso, secondo Cavanaugh, sebbene gli oggetti non abbiano una per-

⁹⁵ *Ivi*, p. 56.

⁹⁶ *Ivi*, p. 84.

sonalità, nondimeno essi si trovano inseriti all'interno di relazioni di produzione e distribuzione: sono proprio queste relazioni a metterci in contatto con la vita delle altre persone, secondo una visione sacramentale del mondo che vede tutte le cose come relazionate a Dio stesso. Il sacramento dell'Eucarestia, quindi, non può tollerare né l'appropriazione, né il consumo di beni per un fine esclusivamente privato ed egoistico: l'Eucarestia, infatti, assimila ogni azione "privata" nel corpo di Cristo, rendendola così autenticamente "globale".

7.2. La dottrina sociale della Chiesa oltre l'idea moderna idea di lavoro

Le consonanze tra la riflessione articolata dagli Autori appena considerati e i principali documenti della dottrina sociale della Chiesa sono molteplici e riguardano tanto il piano antropologico e teologico, quanto il rapporto tra lavoro ed economia e tra lavoro e dimensione socio-politica del vivere umano. Qui, volendo tratteggiare solo alcune possibili linee di confronto e di sviluppo delle riflessioni finora presentate in vista di uno studio specifico ad esse dedicato, ci si soffermerà soffermarsi in particolare su alcuni aspetti (e sulle implicazioni che da essi conseguono) riguardanti il lavoro come dimensione essenziale della persona e come possibile chiave di volta della questione sociale.

Per quanto riguarda il primo di questi temi, credo che – almeno per certi aspetti – il pensiero degli Autori finora presi in considerazione trovi all'interno della dottrina sociale della Chiesa significative corrispondenze. In particolare, sia Ruskin sia Belloc (il primo a partire da una prospettiva confessionale evangelica, talvolta distante da quella cattolica, il secondo animato invece dall'esplicito desiderio di mettere a frutto, nel confronto con il mondo del suo tempo, i principi che animano la dottrina sociale della Chiesa) hanno il merito di portare alla luce la dimensione “sovra-storica” del lavoro umano: esso, infatti, pur dispiegandosi all'interno di circostanze concrete e per scopi altrettanto specifici, è innanzitutto espressione dell'essere dell'uomo, della sua innata esigenza di esprimere se stesso plasmando la realtà circostante alla luce delle esigenze umane originali del vero, del buono, del giusto e del bello. Ruskin – focalizzandosi in particolare sull'ultima di queste dimensioni – sottolinea come il valore del lavoro non dipenda dal suo grado di “nobiltà”, ma dal soggetto che lo esercita (ed è per questo che Ruskin paragona anche il lavoro manuale più umile alla creazione artistica di un artigiano medievale, la cui opera – anche se semplice – partecipava al “buon governo” di Dio nel mondo) e dallo scopo per cui vie-

ne compiuto⁹⁷. Le intuizioni di Ruskin sembrano trovare compimento all'interno della *Laborem exercens*, dove Giovanni Paolo II – sottolineando la novità che il cristianesimo ha introdotto nella visione del lavoro rispetto alla cultura pagana – osserva come Cristo abbia dedicato la maggior parte della propria vita al lavoro manuale: «questa circostanza – commenta il Papa – costituisce da sola il più eloquente “Vangelo del lavoro”, che manifesta come il fondamento per determinare il valore del lavoro umano non sia prima di tutto il genere di lavoro che si compie, ma il fatto che colui che lo esegue è una persona». E ancora «in ultima analisi, *lo scopo del lavoro*, di qualunque lavoro eseguito dall'uomo [...] rimane sempre l'uomo stesso»⁹⁸.

Sebbene Ruskin abbia il merito di riportare al centro di una cultura dominata dall'etica utilitarista e dalla ricerca del profitto una prospettiva integralmente

⁹⁷ In particolare, come Ruskin argomenta all'interno di *The Nature of Gothic* (il ben noto saggio tratto dal secondo libro di *The Stones of Venice*), lo spirito dell'arte gotica risulta caratterizzato da un superamento della divisione del lavoro in nobile e umile, dalla manifestazione della creatività da parte di ogni operaio, dalla conseguente unità tra lavoro e pensiero, tra opera funzionale e opera ornamentale, tra lavoro e creazione, utilità e bellezza. L'artigiano gotico non è schiavo di nessuno e quindi non è alienato dal suo lavoro, contrariamente a quanto – secondo Ruskin – stava accadendo nell'Inghilterra a lui contemporanea, dove la ricerca della perfezione e dell'efficienza avveniva a scapito del rispetto per l'uomo (si veda HUGHES, *The End of Work*, p. 112).

⁹⁸ *Laborem exercens*, 6.

“umana” sul tema del lavoro, rischia tuttavia di cedere a un atteggiamento “vitalista”, che lo stesso Autore deriva dalla tradizione romantica inglese, e in particolare dal pensiero di Thomas Carlyle⁹⁹. A nostro parere una tale posizione non è in grado di giustificare adeguatamente le tesi sostenute dallo stesso Ruskin circa il valore irriducibile della persona, quale che sia la forma del suo agire: questo emerge in particolare se portiamo alla luce la differenza esistente tra un’opera genericamente esercitata a favore della vita e la nozione cristiana di “merito”, secondo la quale attraverso il lavoro l’uomo – vivendo nella consapevolezza del fine ultimo del suo stesso agire – partecipa al sacrificio e all’opera di redenzione che Cristo realizza nel mondo. È solo alla luce dell’Incarnazione (e non di una vaga nozione di “trascendenza” e di divinità), infatti, che la dignità e il valore della persona possono essere salvaguardati integralmente, anche qualora il potere economico o

⁹⁹ Si veda HUGHES, *The End of Work*, p. 106. Thomas Carlyle (1795-1881), filosofo, saggista e storico scozzese. Educato in una famiglia di calvinisti, è tra i primi rappresentanti della reazione vittoriana contro l’utilitarismo, il materialismo e l’ottimismo progressista. Il suo metodo di ricerca storica non consiste in una mera ricostruzione dei fatti, ma in una loro interpretazione alla luce di una visione dominata dalla centralità della volontà umana. Tra le sue opere più significative ricordiamo *Sartor Resartus* (1836); *The French Revolution* (1837); *Chartism* (1840); *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841); *Past and Present* (1843); *Oliver Cromwell’s Letters and Speeches* (1845).

politico li negasse. Dove questo accade, per usare ancora le parole di Giovanni Paolo II, l'uomo viene trattato, «al pari di tutto il complesso dei mezzi materiali di produzione, come uno strumento e non invece secondo la vera dignità del suo lavoro – cioè come soggetto e autore, e per ciò stesso come vero scopo di tutto il processo produttivo»¹⁰⁰. È invece possibile riconoscere una decisa continuità tra la riflessione di Ruskin e la dottrina sociale della Chiesa laddove entrambi riconoscono che il lavoro – usando ancora una volta un'espressione di Giovanni Paolo II – è una “causa efficiente primaria” del processo di produzione, mentre il capitale, in quanto insieme dei mezzi di produzione, occupa il ruolo di causa strumentale¹⁰¹.

Ruskin e Belloc, inoltre, hanno il merito di sottolineare come il diritto alla proprietà privata sia certamente un diritto naturale, ma non assoluto: esso, infatti, risulta finalizzato all'uso comune secondo il principio della destinazione universale dei beni¹⁰². Quanto appena affermato, secondo Belloc è particolarmente vero nel caso dei mezzi di produzione, come è sta-

¹⁰⁰*Laborem exercens*, 7.

¹⁰¹*Ivi*, 12. In proposito si veda anche UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE - CENTRO DI ATENEIO PER LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA (a cura di), *La priorità del lavoro, oggi*, introduzione di S. Beretta e F. Citterio, Vita e Pensiero, Milano 2009.

¹⁰²Si veda *Laborem exercens*, 14.

to osservato in precedenza e come la dottrina sociale della Chiesa ribadisce in modo inequivocabile: «essi [i mezzi di produzione] non possono essere posseduti contro il lavoro, non possono essere neppure *posseduti per possedere*, perché l'unico titolo legittimo al loro possesso [...] è *che essi servano al lavoro*; e che conseguentemente, servendo al lavoro, rendano possibile la realizzazione del primo principio di quell'ordine, che è la destinazione universale dei beni e il diritto al loro uso comune»¹⁰³. È proprio da una tale prospettiva che Giovanni Paolo II considera – in modo analogo a quanto indicato da Belloc all'interno del suo *Essay on the Restoration of Property* – le proposte concernenti la realizzazione della comproprietà dei mezzi di lavoro, la partecipazione dei lavoratori alla gestione e/o ai profitti delle imprese, e il cosiddetto “azionariato” del lavoro¹⁰⁴.

L'influenza che la dottrina sociale ha esercitato sul pensiero di Belloc (e quella che, probabilmente, le intuizioni di Belloc hanno esercitato sullo sviluppo della dottrina) emerge anche dalla sua critica tanto al socialismo, quanto all'ideologia liberista¹⁰⁵. La concentrazio-

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Si veda *ibid.* Osservazioni analoghe sono presenti in *Mater et magistra*, 64.

¹⁰⁵ Si veda BELLOC, *An Essay on the Restoration of Property*, pp. 25-38; si confrontino anche *Rerum novarum*, 3-5 e *Centesimus annus*, 10.

ne di ingenti capitali, a giudizio di Belloc, genera come conseguenza il continuo intervento di tipo assistenziale da parte dello Stato a favore della classe operaia, la quale – mancando di un proprio sostegno – finisce per trovarsi nella condizione di dipendere dagli aiuti del primo: come Benedetto XVI afferma nella *Caritas in veritate*, infatti, «la solidarietà senza la sussidiarietà scade nell’assistenzialismo che umilia il portatore di bisogno»¹⁰⁶. Prendendo le distanze tanto da una visione dello Stato come “etico” (nella quale è lo Stato stesso a stabilire in cosa consista il bene e il male dei propri cittadini, sostituendosi ad essi), quanto dal “mito” di uno Stato neutrale (del quale MacIntyre e Milbank ci offrono un’accurata analisi critica), la dottrina sociale della Chiesa indica invece una prospettiva che si differenzia dalle precedenti per il grande realismo che la anima: lo Stato deve sovrintendere al bene comune, avendo cura di ogni settore della vita sociale e contribuendo al suo sviluppo attraverso l’applicazione dei principi di sussidiarietà e di solidarietà, senza tuttavia avanzare la pretesa di sostituirsi alla società nella risoluzione delle singole problematiche, delle quali è quest’ultima a essere innanzitutto responsabile¹⁰⁷. Questa prospettiva, a sua volta, è resa possibile dal fatto che – come ha sottolinee-

¹⁰⁶ *Caritas in veritate*, 58.

¹⁰⁷ Si veda *Centesimus annus*, 11.

ato più volte Belloc – uno sguardo animato dalla fede a differenza di quanto avviene per l'ideologia politica, non intende risolvere le problematiche socio-politiche (che per loro natura sono sempre in continua evoluzione) all'interno di schemi predeterminati, ma favorisce piuttosto il concreto intervento in ambiti significativi del vivere comune, che possano costituire un valido esempio per il continuo rinnovamento dell'ordine sociale e civile di un Paese¹⁰⁸.

Una tale prospettiva, che potremmo definire “pratica” per la sua tendenza a prendere le mosse da un'attenta osservazione della realtà, intervenendo all'interno di essa in modo concreto e puntuale, non intende accettare o in qualche modo adeguarsi alla visione teorica d'insieme imposta dalle ideologie dominanti, accontentandosi di proporre solo interventi specifici all'interno dell'ambito socio-economico. È proprio nei riguardi di questo tema che emerge una certa sintonia tra le riflessioni avanzate da MacIntyre circa l'ideologia capitalista e le osservazioni presenti in molti documenti della dottrina sociale della Chiesa finalizzati ad elaborare un'autentica interpretazione del concetto di sviluppo. Come Paolo VI sostiene in modo emblematico, infatti, «dire sviluppo è in effetti dire qualcosa che in-

¹⁰⁸Si veda BELLOC, *An Essay on the Restoration of Property*; si confronti anche *Centesimus annus*, 46.

veste tanto il progresso sociale che la crescita economica. Non basta accrescere la ricchezza comune perché sia equamente ripartita, non basta promuovere la tecnica perché la terra diventi più umana da abitare»¹⁰⁹. E ancora: «La legge del libero scambio non è più in grado di reggere da sola le relazioni internazionali. I suoi vantaggi sono certo evidenti quando i contraenti si trovino in condizioni di potenza economica non troppo disparate [...]. La cosa cambia, però, quando le condizioni siano divenute troppo diseguali da paese a paese: i prezzi che si formano “liberamente” sul mercato – osserva ancora il Pontefice – possono, allora, condurre a risultati iniqui. Giova riconoscerlo: è il principio fondamentale del liberalismo come regola degli scambi commerciali che viene qui messo in causa»¹¹⁰. A livello

¹⁰⁹*Populorum progressio*, 34.

¹¹⁰*Ivi*, 58. Si considerino le analoghe considerazioni formulate da Giovanni XXIII: «Il lavoro [...] deve essere valutato e trattato non già alla stregua di una merce, ma come espressione della persona umana. Per la grande maggioranza degli uomini, il lavoro è l'unica fonte da cui si traggono i mezzi di sussistenza e perciò la sua remunerazione non può essere abbandonata al gioco meccanico delle leggi del mercato; deve invece essere determinata secondo giustizia ed equità, che altrimenti rimarrebbero profondamente lese, fosse pure stipulato liberamente da ambedue le parti il contratto di lavoro. [...]. Lo Stato, la cui ragion d'essere è l'attuazione del bene comune nell'ordine temporale, non può rimanere assente dal mondo economico; deve essere presente per promuovervi opportunamente la produzione di una sufficiente copia di beni materiali, “l'uso dei quali è necessario per l'esercizio della virtù” (S. TOMM., *De regimine principum*, 1,15), e per tutelare i dirit-

dei popoli l'economia di scambio non può dunque fondarsi esclusivamente sulla legge della libera concorrenza, essa deve piuttosto dipendere dalla giustizia sociale¹¹¹: diversamente trionferebbe la visione hobbesiana dell'uomo come naturalmente nemico dell'altro uomo e sarebbe sistematicamente esclusa la virtù della carità dalla sfera del vivere associato, come osserva anche Milbank negli scritti che abbiamo preso in esame. Il lavoro può quindi trasformarsi nella "chiave essenziale di tutta la questione sociale"¹¹², come è stato auspicato da Giovanni Paolo II, solo a condizione di non accettare acriticamente quella filosofia sociale, tipica della modernità, che lo caratterizza come un'attività meccanica svolta per scopi produttivi e regolata attraverso un insieme di norme finalizzate ad accrescere il potere stesso di chi le stabilisce. Come sostiene Milbank, affinché la carità possa essere la virtù che anima tanto la vita della singola persona, quanto quella della società, occorre che non venga ridotta a una generica pratica solidale: la carità deve mantenere il suo spessore di virtù teologica, che riconosce nel dono della vita, fatto da Dio all'uomo, e nella redenzione operata da Cristo, il

ti di tutti i cittadini, soprattutto dei più deboli, quali sono gli operai, le donne, i fanciulli» (*Mater et magistra*, 10 e 12).

¹¹¹ Si veda *Populorum progressio*, 59.

¹¹² *Laborem exercens*, 3.

fondamento della stessa autocoscienza personale e di tutte le relazioni sociali. Queste ultime si devono intendere come la modalità attraverso la quale l'uomo realizza la propria natura relazionale, che – tuttavia – non si esaurisce nel concetto di naturale socievolezza dell'uomo tratteggiato da Aristotele, ma – prendendo le mosse da quello – implica la partecipazione, da parte della singola persona, alla natura relazionale di Dio stesso e la “consumazione” dell'uomo (secondo il significato che Cavanaugh attribuisce a tale termine) per la costruzione della Chiesa e per la realizzazione del bene comune¹¹³. Come sintetizza in modo emblematico Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*, all'interno di un passaggio che sembra offrire una risposta alla visione morale di Hume da noi precedentemente richiamata, «senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo. L'amore diventa un guscio vuoto, da riempire arbitrariamente. È il fatale rischio dell'amore in una cultura senza verità. Esso è preda delle emozioni e delle opinioni contingenti dei soggetti, una parola abusata e distorta, fino a significare il contrario. La verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali, e di un fideismo che la priva di respiro umano ed universale»¹¹⁴.

¹¹³ Si veda *Rerum novarum*, 18, 23s.

¹¹⁴ *Caritas in veritate*, 3.

Una tale prospettiva, che non resta sul piano delle enunciazioni teoriche, ma si alimenta all'esperienza di una fede vissuta, è l'unica a non separare «l'agire economico, a cui spetterebbe solo produrre ricchezza, da quello politico, a cui spetterebbe di perseguire la giustizia mediante la redistribuzione». Sebbene, infatti, il mercato possa essere orientato in modo negativo – ricorda Benedetto XVI – ciò non significa che questa sia la sua vera natura: è piuttosto «una certa ideologia [che] lo può indirizzare in tal senso. Non va dimenticato che il mercato non esiste allo stato puro. Esso trae forma dalle configurazioni culturali che lo specificano e lo orientano»¹¹⁵; in tal modo il problema economico viene ricondotto a quello culturale e antropologico. Da questo consegue anche la capacità della virtù architettonica della carità di interrogare continuamente le diverse discipline, entrando nel merito dei loro specifici pronunciamenti e delle pratiche da esse generate: «la carità non è un'aggiunta posteriore – si legge ancora nella *Caritas in veritate* – quasi un'appendice a lavoro ormai concluso delle varie discipline, bensì dialoga con esse fin dall'inizio. [...] Il sapere umano è insufficiente e le conclusioni delle scienze non potranno in-

¹¹⁵Questa citazione, come la precedente, è tratta da *Caritas in veritate*, 36. Benedetto XVI sottolinea anche come la giustizia riguardi tutte le fasi dell'attività economica, e non solo i processi di scambio o di produzione.

dicare da sole la via verso lo sviluppo integrale dell'uomo. [...] Non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono *l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore*¹¹⁶. Secondo una tale prospettiva, la ricerca del bene comune non può intendersi solo come una pratica "negativa", vale a dire come il tentativo di rimuovere quegli ostacoli che possono impedire la realizzazione dell'individuo e della società; esso – come ricorda Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* – deve essere attuato in modo tale «da servire altresì al raggiungimento del loro fine ultraterreno ed eterno»¹¹⁷, in quanto gli esseri umani – costituiti unitariamente da un corpo e da un'anima immortale – non esauriscono la loro esistenza nel tempo e nella dimensione del finito. È proprio questo il motivo per cui Milbank, stravolgendo la prospettiva che caratterizza il pensiero moderno, afferma che «il lavoro è sempre una forma di opera creativa (come la creazione lo è per Dio), mentre il cosiddetto "tempo libero" costituisce un tempo serio di redenzione, della nostra relazione con gli altri e con Dio»¹¹⁸. Ricordiamo infine come un ulteriore aspetto di convergenza tra i risultati ai quali è pervenuta la riflessione filosofica e teologica degli autori evocati in questo saggio e la

¹¹⁶ *Ivi*, 30.

¹¹⁷ *Pacem in terris*, 35.

¹¹⁸ MILBANK, *The Body by Love Possessed*, p. 101.

dottrina sociale della Chiesa, consista nel riconoscere il ruolo che le libere associazioni svolgono tanto sul piano socio-politico, quanto su quello economico: fin dall'enciclica che segna l'inizio di una formulazione sistematica della dottrina sociale, ossia la *Rerum novarum*, si sottolinea come il diritto d'associazione sia un diritto naturale: «il diritto di unirsi in società l'uomo l'ha di natura, e i diritti naturali lo Stato deve tutelarli, non distruggerli. Vietando tali associazioni, egli contraddirebbe se stesso, perché l'origine del consorzio civile, come degli altri consorzi, sta appunto nella naturale socialità dell'uomo»¹¹⁹. Nel complesso, possiamo osservare come il dibattito di area anglosassone da noi considerato (che evidentemente rappresenta solo la minima parte di un confronto molto più esteso, il quale meriterebbe di essere ulteriormente studiato) costituisca sia il frutto di un vivace confronto tra il pensiero sociale della Chiesa e le problematiche affrontate da questi Autori, sia – a sua volta – un punto di partenza capace di offrire importanti suggerimenti per lo sviluppo della stessa dottrina sociale secondo una prospettiva rigorosa e una dimensione autenticamente interdisciplinare. In particolare, la riflessione anglosassone relativa ai presupposti filosofici e teologici sui quali si fondano

¹¹⁹*Rerum novarum*, 38. Lo stesso diritto viene proclamato da Giovanni XXIII all'interno della *Mater et magistra*. Si veda anche *Populorum progressio*, 33.

la scienza politica e l'economia politica modernamente intese, potrebbe suggerire alla dottrina sociale della Chiesa nuovi percorsi (come è stato recentemente auspicato da Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*). La dottrina sociale della Chiesa – senza spingersi a elaborare soluzioni specifiche, che non competono alla sua missione – potrebbe costituire per gli studiosi un incentivo a svolgere un paragone puntuale tra il lavoro nella società contemporanea, le istituzioni che lo regolano, le associazioni attorno alle quali si organizza, e la prospettiva dello “sviluppo umano integrale nella carità e nella verità”. A nostro parere, infatti, un tale confronto potrebbe contribuire a portare alla luce quei presupposti ideologici che spesso vengono accolti come validi, senza tuttavia essere sottoposti a un adeguato vaglio critico. Qualora invece quest'ultimo si esercitasse in modo più puntuale e approfondito, si permetterebbe ai fedeli laici, impegnati all'interno delle realtà sociali, politiche ed economiche, di acquisire quegli strumenti necessari alla progettazione e alla realizzazione di soluzioni specifiche che – sebbene imperfette e storicamente determinate – riflettano il più possibile quell'amore ricco di intelligenza che la Chiesa, in quanto Sposa di Cristo, ha il compito di manifestare all'uomo in cammino, ben consapevole del suo bisogno di essere continuamente rinnovata e purificata essa stessa, per poter adempiere fedelmente alla sua missione di madre e di maestra.



UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

CENTRO DI ATENEIO
PER LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

(direttore: prof. Evandro Botto)

Collana "Contributi"

1. ANGELO SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risorsa per una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2007
2. GIANNI AMBROSIO, SIMONA BERETTA, GIUSEPPE BERTONI, *Sviluppo dei popoli, sviluppo della persona. A quarant'anni dalla Populorum progressio e a venti dalla Sollicitudo rei socialis*, Vita e Pensiero, Milano 2008
3. *La priorità del lavoro, oggi*, Vita e Pensiero, Milano 2009
4. ALESSANDRA GEROLIN, *Oltre l'idea moderna di lavoro. Suggerimenti filosofiche e teologiche dal pensiero anglosassone*, introduzione di E. Botto, Vita e Pensiero, Milano 2011

