

IL LAVORO TRA XVI E XVIII SECOLO. ALCUNE LINEE DI RIFLESSIONE TEOLOGICA E SPIRITUALE⁽¹⁾

SOMMARIO: 1. LA TEOLOGIA MORALE DELLA SECONDA SCOLASTICA – 1.1. *Lavoro, mestieri e affari* – 1.1.1. Il punto di partenza: Tommaso d'Aquino – 1.1.2. Sviluppi successivi: dal Gaetano a Sant'Alfonso de' Liguori – 1.2. *Lavoro e festa* – 2. LE PREOCCUPAZIONI DEI PASTORI E DEI PREDICATORI – 3. LA QUESTIONE DEL FINE – 4. IL CAPITALISMO E LE CHIESE.

*«Piega il mio cuore verso i tuoi insegnamenti
e non verso la sete del guadagno»
(Sal 119, 36)*

Nell'età moderna non esiste una vera e propria «teologia del lavoro». A questo tema la Chiesa cattolica ha cominciato a interessarsi in modo più attento ed esplicito con l'avvento della rivoluzione industriale, ma anche in tale occasione non nella prospettiva di elaborare positivamente una dottrina del lavoro, bensì solo nell'intento di criticare e condannare gli eccessi dei recenti sviluppi del capitalismo e di contenere i gravi danni emersi nella condizione sociale del proletariato⁽²⁾. Solo nel nostro secolo, a cavallo del

(1) I tratti essenziali di questo articolo riproducono la relazione da noi tenuta il 31 maggio 1996 presso la Facoltà di Economia dell'Università degli Studi di Trento, nell'ambito del Convegno «Corpi, "Fraternità", Mestieri nella storia della società europea» (Trento, 30 maggio – 1 giugno 1996). Ringraziamo sentitamente, per la bella opportunità di approfondimento scientifico e la feconda giovialità dell'incontro, il Comitato Scientifico costituito dai chiar.mi professori Giuseppe Folloni, Andrea Leonardi, Angelo Moioli, Cesare Mozzarelli, Diego Quagliioni, Luigi Trezzi e Danilo Zardin.

(2) È il senso generale della *Rerum novarum* (1891), alla quale sta a cuore soprattutto la questione della giusta «mercede» dell'operaio. Se ne può vedere il testo in *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici*, raccolte e annotate da E. MOMIGLIANO, Milano, dall'Oglio, 1959, 433-459.

Concilio Vaticano II, si possono registrare i primi timidi tentativi di riflessione teologica sull'attività umana del lavoro⁽³⁾, comunque poi li si voglia giudicare nella loro effettiva consistenza teologica⁽⁴⁾.

Cionondimeno anche l'epoca moderna ebbe un suo concetto di lavoro e seppe valutare, sia pure in modo per lo più indiretto e come di riflesso, l'importanza di tale imprescindibile attività umana. Ciò avvenne non soltanto a livello di spunti filosofici, che certo non mancarono⁽⁵⁾, ma anche, più propriamente, nell'ambito della teologia morale e di quell'elaborazione spirituale del pensiero cristiano che presiede, in generale, all'attività dei pastori e dei predicatori.

Con ciò sono già tracciate le linee principali della nostra ricerca e del nostro intervento. Ci occuperemo anzitutto della riflessione dei teologi moralisti della cosiddetta «seconda scolastica»⁽⁶⁾, tenendo conto delle particolarità di questo periodo storico (1). In un secondo momento valuteremo sinteticamente la portata e il senso delle riflessioni dei pastori e dei predicatori (2). Ciò ci consentirà di guadagnare qualche conclusione più generale, sia in ordine al fine del lavoro umano (3) sia in merito al tema assai dibattuto delle origini del capitalismo, ovvero delle rispettive posizioni delle Chiese della Riforma e della Chiesa cattolica in epoca preindustriale (4).

1. LA TEOLOGIA MORALE DELLA SECONDA SCOLASTICA

All'estenuarsi della grande scolastica e al suo disperdersi nei mille rivoli delle nuove *viae*, la coscienza cristiana reagì con un vigoroso ritorno a S. Tommaso, che nel periodo post-tridentino fu ulteriormente incrementato dalla necessità di contrapporsi in maniera compatta alle «novità» della Riforma. Alle *Sentenze* di Pietro

(3) Si vedano per esempio i contributi di M.-D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, Torino, Borla, 1964 (orig. franc. del 1955), ma già dal 1952 l'autore si era interessato alla questione. Per il mondo tedesco si può ricordare J. PIEPER, *Otium et cultum*, Brescia, Morcelliana, 1956 (orig. ted. 1952).

(4) Sulla fragilità di questi tentativi e di altri più recenti si veda: G. ANGELINI, *La teologia cattolica e il lavoro. Un tentativo di bilancio*, in *Il lavoro. I. Filosofia, Bibbia e teologia*, a cura di A. CAPRIOLI e L. VACCARO, Brescia, Morcelliana, 1983, 135-162: 146ss.

(5) Cf. per farsi un'idea della fecondità della riflessione filosofica tra Cinquecento e Settecento, A. NEGRI, *Filosofia del lavoro. II. Dal Medioevo al Settecento preilluministico*, Milano, Marzorati, 1980, 179-223, 467-523.

(6) Con questa espressione si intende quel movimento complesso di ripresa e di sviluppo del pensiero aristotelico-tomistico che si registra nella cultura filosofico-teologica dell'Occidente lungo i secoli XVI, XVII e XVIII. Per uno sguardo d'insieme si veda C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, 3 voll., Milano, Bocca, 1944-1950.

Lombardo, il libro di testo ufficiale per la riflessione teologica sistematica di tutto il Medioevo, fu sostituita la *Somma teologica* di S. Tommaso. Se, sulle prime, i teologi si limitarono a glossare il testo della *Somma*, mantenendo così un contatto strettissimo col pensiero dell'Aquinate – com'è per esempio ancora il caso del Card. Thomas de Vio (1468-1533), detto il Gaetano –, i teologi del XVI e del XVII secolo (ma con strascichi significativi anche nel XVIII secolo) (7), pur continuando a riferirsi a S. Tommaso, scorparono dalla *Somma* le questioni morali e le riorganizzarono in veri e propri trattati autonomi. Nacque così, ad esempio, il famoso *De iustitia et iure*, un trattato che diede gloria, tra gli altri, ai gesuiti Luis de Molina (1536-1600), Leonardo Lessio (1554-1623), Juan de Lugo (1583-1660). Esso, come vedremo, è anche di particolare interesse per il nostro studio. Tale operazione di «scorporo», dettata sia da esigenze pratiche, volte all'approfondimento speciale della materia in ambito accademico, sia da considerazioni di ordine pratico-pedagogico che portarono anche alla nascita delle cosiddette *Institutiones theologiae moralis*, comportò indubbiamente gravi costi a scapito della «qualità» più propriamente *teologica* dei risultati raggiunti (8). Si tratta, per ora, di una considerazione generale, sulla quale torneremo dopo esserci addentrati più analiticamente nel nostro tema peculiare.

In concreto ci proponiamo di percorrere due piste privilegiate dalle quali dovranno emergere alcuni tratti tipici della riflessione teologica morale moderna: anzitutto studieremo il concetto di lavoro nella sua connessione con i mestieri, in particolare con quelle forme di occupazione che si svilupparono in stretta correlazione con la crescita moderna del mondo degli affari (1.1); in secondo luogo analizzeremo le motivazioni teologiche incluse nel precetto della sospensione del lavoro nei giorni di festa (1.2).

(7) Intendiamo riferirci tanto ai domenicani di Salamanca, quanto ai gesuiti che dapprima si formarono alla loro scuola, quanto agli stessi *Salmanticenses*, cioè i carmelitani scalzi di Salamanca.

(8) Per le vicende della teologia morale nei secoli XVI-XVIII si vedano: E. MOORE, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*, Granada, Imp. de Francisco Romáh Camacho, 1956; J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg, Pustet, 1970; G. ANGELINI – A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1972, 110-124; L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de' Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990; E. MOORE, *Los jesuitas en la historia de la teologia moral*, «Studia Moralia» XXVIII/1 (1990) 223-245.

1.1. *Lavoro, mestieri e affari*

1.1.1. Il punto di partenza: Tommaso d'Aquino

Per poter apprezzare in modo conveniente gli sviluppi della seconda scolastica, è necessario richiamare sinteticamente la posizione di S. Tommaso. In un'«economia di sussistenza», qual è tipicamente quella medievale, il pensiero dell'Aquinate sul lavoro appare improntato a estrema sobrietà. La natura di tale occupazione umana si specifica, secondo lui, in rapporto al suo fine intrinseco. Ora, tra le diverse finalità del lavoro⁽⁹⁾, se ne impone una come necessaria: occorre lavorare per assicurarsi il vitto. Dunque il lavoro garantisce la sussistenza ed è reso necessario da questa: è al tempo stesso richiesto dall'istinto naturale di sopravvivenza e dall'obbligo morale di conservare la propria vita.

Certo Tommaso pensa prevalentemente, per non dire unicamente, al «lavoro manuale», anche se, tenendo conto della definizione aristotelica della mano come *organum organorum* («strumento degli strumenti»), la sua definizione risulta indubbiamente molto ampia: «per lavoro manuale s'intendono tutte le occupazioni con le quali gli uomini guadagnano lecitamente da vivere, sia che esse si compiano con le mani, o con i piedi, o con la lingua: infatti le guardie, i corrieri e altri professionisti del genere, che vivono del loro lavoro, sono tra quelli che vivono con l'opera delle loro mani»⁽¹⁰⁾. Inoltre non è necessario che tutti lavorino manualmente, anzi alcuni possono essere esonerati dal lavoro materiale purché attendano ad opere/occupazioni spirituali di comune utilità⁽¹¹⁾.

In ogni caso, da quanto abbiamo detto, risulta che, nella prospettiva realistica e naturalistica di Tommaso, il lavoro si giustifica in rapporto al bisogno fisico della sopravvivenza. Questa, senza dubbio, non è il fine ultimo dell'uomo, come avremo modo di specificare più avanti, ma è in ogni caso il fine immediato del lavoro. Ne consegue che bisogna lavorare tanto quanto basta per risolvere il problema della propria sussistenza. Nella prospettiva

(9) Tommaso ne individua quattro, che passeranno alla storia e saranno più o meno consapevolmente ricupate dai testi di questo maestro: 1. *Ad victum quaerendum*; 2. *ad tollendum otium*; 3. *ad concupiscentiae refrenationem*; 4. *ad eleemosynas faciendas* (THOMAS AQ., *S. Th.*, II-II, q. 187, a. 3, in c.). Mentre le ultime tre finalità possono essere soddisfatte con altri mezzi, la prima esige necessariamente il lavoro, benché non si tratti di una necessità assoluta, poiché qualcuno potrebbe disporre di mezzi leciti di sussistenza anche indipendentemente dal lavoro.

(10) *Ivi.*

(11) *S. Th.*, II-II, q. 187, a. 3, ad 1 et 3

dell'Aquinate, così com'è inconcepibile l'attivismo di chi intende lavorare per lavorare, è altrettanto inammissibile ricercare e produrre beni semplicemente per procacciarsi tali beni o, in termini più generali, guadagnare semplicemente per guadagnare. Questo è appunto il tema della «sollecitudine» o preoccupazione dei beni futuri. Nell'affrontarlo e nel risolverlo Tommaso ci fornisce un mirabile esempio della dialettica del *sic et non* ⁽¹²⁾. Da un lato sta la parola del Signore: *Nolite solliciti esse in crastinum* (Mt 6, 34), dall'altro la sapienza esorta il pigro a darsi da fare imparando dalla formica, la quale durante l'estate si procura il proprio sostentamento (Pr 6, 6ss.). La contraddizione viene risolta nel «medio» del tempo: *Omni negotio tempus est et opportunitas* (Qo 8, 6). Dunque non è possibile né è lecito preoccuparsi di tutto, indistintamente, in ogni tempo. Invece: in estate bisogna preoccuparsi di mietere; in autunno, di vendemmiare: non viceversa! In questo senso bisogna intendere la parola del Signore: «Basta a ciascun giorno il suo affanno!» (Mt 6, 34).

Agli stessi criteri di moderazione si ispira anche il modo di considerare quel tipo particolare di lavoro/mestiere che è l'esercizio della mercatura. Tommaso cerca anzitutto di superare lo spirito di diffidenza, nei confronti del commercio, che fu tipico della mentalità antica e fu largamente condiviso anche dai Padri della Chiesa. Il *Digesto* stesso prevedeva come insuperabile l'inganno nel contratto di compravendita ⁽¹³⁾. Secondo l'Aquinate, invece, la mercatura, «che è stata introdotta per il comune vantaggio dei due interessati» ⁽¹⁴⁾, non è in se stessa cattiva, ma non è neppure assolutamente buona. Egli distingue anzitutto, con Aristotele ⁽¹⁵⁾, tra due forme di commercio: una che può essere detta «commercio» solo in senso improprio, cioè quella che consiste nello scambio tra merce e merce o tra merce e denaro, per le necessità della vita; l'altra che consiste nello scambio tra denaro e denaro o tra merce e denaro, non per le necessità della vita, ma in vista di un guadagno. Questa seconda è la vera e propria attività commerciale. La prima attività rientra perfettamente nella soddisfazione dei bisogni necessari: essa, come qualsiasi altra forma di lavoro che rispetti la

(12) *S. Th.*, II, q. 55, a. 7.

(13) Pomponio afferma che nel prezzo della compra e della vendita è lecito per natura ai contraenti di ingannarsi a vicenda» (IV, 4, 16, § 4). Cf *S. Th.*, II-II, q. 77., a. 1, ad 1, dove si afferma che le stesse leggi civili riconoscono lecito a chi compra e a chi vende d'ingannarsi a vicenda.

(14) *S. Th.*, II-II, q. 77., a. 1, in c.

(15) ARISTOTELE, *Politica*, I, 9, 1257b, su cui vedi THOMAS AQ., *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, lib. I, lectt. VII-VIII.

propria finalità peculiare, è assolutamente lecita e lodevole; la seconda non implica un fine di per se stesso onesto e necessario, in quanto soddisfa la cupidigia di guadagno. Si tratta di vedere se e in quale misura il lucro, frutto dell'attività commerciale vera e propria, sia cosa lecita. La risposta è chiara: esso è lecito solo quando non risulta essere ricercato per se stesso, ma in vista di altri fini necessari o onesti. Tra questi Tommaso enumera: il sostentamento della propria famiglia, il soccorso dei poveri, l'utilità pubblica. È ugualmente lecito mirare al guadagno quando lo si intenda come compenso per il proprio lavoro⁽¹⁶⁾. Ancora una volta dunque è la natura del lavoro, giustificato a partire dalla finalità primaria della sussistenza ovvero dal principio realistico del bisogno, a fissare i limiti del guadagno lecito.

Invero, in tale prospettiva naturalistica, è proprio il bisogno – secondo il dettato aristotelico – ad essere la misura di tutte le cose⁽¹⁷⁾, compresa la moneta, nata precisamente «per convenzione come mezzo di scambio per i bisogni»⁽¹⁸⁾. In perfetta coerenza con tale dottrina, anche Tommaso ammette l'assioma della sterilità della moneta⁽¹⁹⁾. Tale opinione pacifica, ulteriormente confortata dalla convinzione che il denaro è un bene puramente consumibile, cioè consumabile al primo uso⁽²⁰⁾, fa da sfondo a tutte le questioni in cui entra in gioco la valutazione del soldo e del suo impiego. È per questo motivo che non si può in nessun modo ricavare un interesse dal denaro prestato: sarebbe usura⁽²¹⁾. Nondimeno, il rigore della tesi viene in qualche modo attenuato dalla considerazione di

(16) S. *Tb.*, II-II, q. 77, a. 4, in c.

(17) ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 5, 1133a: «Occorre quindi che ogni cosa sia misurata con una misura comune... E questa misura è in realtà il bisogno che le comprende tutte (se infatti non s'avesse bisogno d'alcunché o non se ne avesse similmente, non vi sarebbe scambio, o lo scambio non sarebbe eguale)». Commenta bene S. Tommaso: «... manifestat quomodo res mensurantur... Primo ostendit quod necessitas sit mensura secundum rei veritatem... Dicit ergo... quod indigentia humana continet omnia sicut una quaedam mensura...»: THOMAS AQ., *In decem libros Ethicorum Aristotelis expositio*, lib. V, lect. IX.

(18) *Ivi*.

(19) Commentando Aristotele, *Politica*, I, 10, 1258b, San Tommaso scrive: «...secundum naturam est, ut denarii acquirantur ex rebus naturalibus, non autem ex denariis» (THOMAS AQ., *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, lib. I, lect. VIII). Il parto di denaro da denaro è contro natura, è qualcosa di degenerare.

(20) S. *Tb.*, II-II, q. 78, a. 1, in c.: «L'uso proprio e principale del denaro è il consumo».

(21) *Ivi*. Sulla questione dell'usura e il suo continuo intreccio col sistema creditizio medievale e rinascimentale vedi: S. HOMER – R. SYLLA, *Storia dei tassi di interesse*, Milano-Roma-Bari, Cariplo-Laterza, 1995, 97-195; B. NELSON, *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Firenze, Sansoni, 1967.

qualche circostanza. Infatti è lecito chiedere un compenso al mutuatario, nel caso in cui, prestando denaro, il mutuante si esponga a un danno ovvero corra un rischio⁽²²⁾. Nella sostanza è il caso che, nel linguaggio tecnico dei teologi successivi, passerà sotto il nome di *damnum emergens*. Vale però la pena di notare come Tommaso escluda, invece, il caso denominato *lucrum cessans* dai teologi dell'epoca moderna: cioè la possibilità di farsi risarcire dal mutuatario il mancato guadagno che si sarebbe potuto ricavare trattenendo presso di sé, o impegnando diversamente, il denaro prestato⁽²³⁾.

Troviamo qui una concezione del denaro e del prestito che poteva rivelarsi adatta all'economia antica e a quella dell'epoca medievale, ovvero a una situazione nella quale, se gli scambi si limitavano, per la stragrande maggioranza, a beni di prima necessità e, tutto sommato, avvenivano all'interno di confini geografici abbastanza ristretti, i prestiti nascevano prevalentemente da esigenze di consumo immediato. Tale concezione si sarebbe ben presto rivelata inadeguata agli sviluppi economici dell'epoca moderna, nella quale il denaro acquisì, tra l'altro, la dignità di un effettivo coefficiente della produzione. Nondimeno la rigida condanna dell'usura poneva tacitamente in risalto, per converso, il valore insostituibile del lavoro umano⁽²⁴⁾, quale fonte legittima di guadagno, intendendo quest'ultimo non come lucro fine a se stesso, bensì come profitto finalizzato ad assecondare lo scopo naturale del lavoro. Del resto, se la condanna dell'usura metteva in guardia gli abbienti dall'attendersi pigramente un guadagno dalla maturazione degli interessi di un capitale monetario considerato sterile in se stesso, l'incoraggiamento ufficiale era quello di impiegare il proprio capitale dando luogo a società che di fatto promuovevano anche l'organizzazione sociale del lavoro⁽²⁵⁾.

(22) *Ivi*, q. 78, a. 2, ad 1.

(23) *Ivi*. Ma è significativo che proprio un suo confratello e contemporaneo, il canonista Raimondo da Peñafort († 1275), avesse già avvertito, in qualche modo, la liceità di questo secondo caso: cf L. DALLE MOLLE, *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVII* (= Storia ed Economia, 4), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954, XI (introduz. di B. Rossi Ragazzi), 36s.

(24) Accenna felicemente a questo motivo G. SOLERI, *Economia e morale. Storia e teoria del problema*, Torino, Borla, 1960 (rist. anastatica: Cuneo, Casa Editrice ICAP, 1996), 32.

(25) Cf THOMAS AQ., *S. Th.*, II-II, q. 78, a. 2, ad 5.

1.1.2. Sviluppi successivi: dal Gaetano a Sant'Alfonso de' Liguori

Muovendosi nella stessa prospettiva di Tommaso, di cui glossa la *Somma*, il Gaetano dimostra di avere un senso più spiccato e concreto dell'Aquinate per quanto concerne i temi del lavoro, della moneta e del guadagno. Anche per lui, in linea di principio, il guadagno deve pagare il lavoro. Perciò nella determinazione del «giusto prezzo», è pacifico che si debba tenere in debito conto anche la quantità di lavoro necessaria a produrre un bene offerto sul mercato. Cionondimeno, affrontando la questione se sia lecito vendere qualcosa a un prezzo più elevato di quello al quale la si è comprata, egli risponde in modo affermativo: «...etiam vendendo rem non mutatam (cioè non lavorata, non trasformata) carius, potest lucrum intendere non ut ultimum finem»⁽²⁶⁾. Come per S. Tommaso, ciò che conta non è il guadagno in quanto tale, ma la sua finalità. In più però il Gaetano, pur precisando il tipo di lavoro concreto che entra a costituire il valore del bene in commercio, nell'esplicitare il pensiero dell'Aquinate, sembra preparare obiettivamente la strada ad altre considerazioni destinate a essere messe in luce dalla letteratura teologica successiva e relative ad altre componenti del lavoro che, effettivamente, qualificano l'attività del commerciante, come per esempio la preoccupazione per la buona conservazione della merce o per il tempo opportuno in cui piazzarla sul mercato ecc. Sono tutti aspetti che, senza più fare riferimento alcuno alla finalità buona del guadagno, costituiscono di per sé titoli sufficienti a giustificare il lucro sul fondamento del lavoro.

Effettivamente, nel Gaetano, insieme a un'attenzione più particolare e assai bene circostanziata all'attività commerciale, si riscontra anche un significativo apprezzamento del guadagno connesso con tale operosità e in genere col traffico della ricchezza monetaria. Alla questione, se sia lecito chiedere un compenso a colui al quale si fa un prestito, per il mancato guadagno (è il caso del *lucrum cessans*), a differenza di Tommaso⁽²⁷⁾, egli risponde positivamente⁽²⁸⁾, anche se non senza moderazione⁽²⁹⁾. In ogni caso

(26) THOMAS DE VIO, *Commentarii in II-II Summae Theologiae Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis*, Venetiis, Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1580, f. 180v, H-I, col. b (Comm. alla q. 77, a. 4, ad 1).

(27) Cf sopra, testo segnalato alla nota 22.

(28) THOMAS DE VIO, *Commentarii*, f. 182v, H-K, col. b (Comm. alla q. 78, a. 2, ad 1), dove si risolve la questione in linea di principio.

(29) *Ivi*, f. 183v, K, col. a (Comm. alla q. 78, a. 2, in c.), dove, a livello di conclusione, produce tre applicazioni particolari e stabilisce che è lecito chiedere qualcosa in più del denaro prestato, a titolo di *lucrum cessans*, nel caso in cui sia stato prestato per sovvenire alle necessità del prossimo che lo ha chiesto.

dai suoi testi traspare una cognizione più progredita della natura del denaro. Secondo lui la moneta non è più semplicemente la misura astratta del valore delle cose da scambiare (vedi Aristotele), ma «habet lucrum in potentia»⁽³⁰⁾, anzi «pecunia est instrumentum ad lucrandum»⁽³¹⁾. Il Gaetano intuisce benissimo che il denaro è lo strumento di lavoro del mercante⁽³²⁾. Ma a proposito della «potentia pecuniae» – la quale deve essere sempre intesa, in prima istanza, in senso rigorosamente filosofico scolastico –, egli introduce un «distinguo» interessante:

«[...] potentia ad lucrum ex pecunia est duplex, quaedam consequens ipsam pecuniam absolute, pro quanto ipsa pecunia potest esse instrumentum ad lucrandum sive per viam negotiationis sive per viam emptionis [...] Et haec potentia vocatur potentia pecuniae, qua ipsam absolute comitatur. Quaedam vero potentia ad lucrum ex pecunia est consequens pecuniam non absolute, sed ut substat tali industriae negotiatoris, vel emptoris tali tempore, in tali loco, in tali commoditate etc. Et haec vocatur potentia pecuniae ut substat industriae»⁽³³⁾.

Gaetano introduce questa duplice distinzione, tutta basata sul concetto di «potenza», per contrapporsi a coloro (tra questi è citato esplicitamente anche Raimondo), che, confondendo la potenza con l'atto, rendono sempre lecita (nella forma della riscossione di un interesse per il capitale prestato) la remunerazione di un guadagno non ancora sicuro, ma soltanto possibile⁽³⁴⁾. In ogni caso, al di là della sottile distinzione tra le due possibilità di guadagno – quella obiettivamente insita nella moneta stessa (per la quale il mero concetto filosofico della potenza passiva si rivela alla lunga inadeguato, trattandosi come oggi si dice di un vero e proprio «potere di acquisto») e quella che ad essa si accompagna in quanto considerata in relazione alle capacità di un eventuale operatore economico (commerciante, finanziere, banchiere, agente di cambio ecc.) –, giova notare la funzione importante che l'uso filosofico del termine *potentia*, riferito alla moneta, riveste per intendere la relazione denaro-lavoro-guadagno. Come si vede, il Gaetano mantiene

(30) Cf *ivi*, f. 182v, I, 8s., col. b.

(31) *Ivi*, f. 182v, I, 13, col. b.

(32) Egli è esplicito nel riconoscere che «pecuniae ut instrumenta oeconomicae et politicae habendae quaerendaeque sunt», dove però con tali espressioni intende anche sottolineare il valore meramente relativo e strumentale della sfera economica nella vita associata dell'uomo: *De cambiis* (1499), cap. V, in THOMAS DE VIO, *Scripta philosophica. Opuscula Oeconomico-socialia*, ed. Zammit, Romae, Ex typographia Missionaria Dominicana, 1934, 113, n. 249.

(33) THOMAS DE VIO, *Commentarii*, f. 183r, E, col. a.

(34) Cf *ivi*, f. 182v, I, 2, col. b; f. 183r, E, 3, col. b.

fermo il principio aristotelico della sterilità della moneta. Il capitale monetario non è, di per se stesso, foriero di nuovo profitto: esso solo tramite il lavoro dell'uomo – che però non deve più intendersi semplicemente nel senso di lavoro manuale-materiale, ma abbraccia ormai, in modo assolutamente aperto, tutte le forme dell'umana intraprendenza –, produce lecitamente guadagno, quale compenso dell'attività umana, ovviamente però sempre entro i limiti che giustificano la necessità dell'onesto lavoro dell'uomo.

Questa fondamentale valutazione "umanistica" del processo economico, che a suo modo mantiene il primato del lavoro (e quindi dell'uomo) sul capitale monetario, viene ulteriormente esaltata dall'incoraggiamento a fare confluire i capitali in società, ovvero in organizzazioni che mettano a frutto il capitale monetario, tramite l'*opus* (il lavoro) e l'*industria* (intraprendenza, capacità d'iniziativa, operosità). A differenza di Tommaso, egli dà a vedere di sapere bene quanto complesso e insidioso sia il terreno dei contratti di società: senza addentrarsi nei particolari, ha cura di precisare che il guadagno, dovuto al possibile incremento del capitale, e rispettivamente il danno, che può provenire dalla diminuzione del capitale, devono essere rigorosamente proporzionali, per ogni singolo socio, alla quota di partecipazione (calcolata in moneta) all'atto di istituzione della società stessa⁽³⁵⁾. Anche in questo caso, tanto il lavoro quanto l'industria, quali fattori indispensabili per fare fruttificare il capitale, ottengono il dovuto riconoscimento nella spartizione equa del guadagno.

Tra i teologi della seconda scolastica è riconosciuta da tutti la statura eccezionale di Leonardo Lessio, il cui *De iustitia et iure* (1605) vide venti edizioni nel corso del Seicento e riscosse grande ammirazione da San Francesco di Sales, dal Card. Federico Borromeo (che avrebbe voluto vedere in mano a tutti i confessori questo trattato) e dallo stesso Sant'Alfonso de' Liguori. Con Lessio, i possibili sviluppi concettuali intuiti dal Gaetano giungono a piena maturazione⁽³⁶⁾.

Il grande teologo belga, con straordinaria acribia, appellandosi al comune uso linguistico stabilisce una volta per sempre, anche a livello terminologico, la differenza esistente tra «usura» e «interes-

(35) Cf *ivi*, f. 183r, B-C, col. b (Comm. alla q. 78, a. 5, ad 5). Ma si veda l'intero opuscolo *De societate negotiatoria* (1515), dove il Gaetano critica la forma di società al 5%, detta anche *Contractus Germanicus*, in THOMAS DE VIO, *Scripta philos.* (cit. nota 32), 174-178.

(36) Per una presentazione sintetica e chiara del suo pensiero economico resta ancora fondamentale il bel lavoro di V. BRANTS, *L'économie politique et sociale dans les écrits de L. Lessius (1554-1623)*, «Revue d'histoire ecclésiastique» XIII (1912) 73-89, 302-318.

se». Essendo l'usura un «*lucrum immediate ex mutuo proveniens*»⁽³⁷⁾, se ne ricava che l'interesse è qualsiasi lucro che, in occasione di un prestito, non proviene «*ex vi pacti mutationis*», ma che scaturisce dal mutuo solo indirettamente o mediamente, cioè ad altro titolo, vale a dire a motivo del *damnum emergens* e/o del *lucrum cessans*⁽³⁸⁾. Nell'addurre le motivazioni a sostegno dell'interesse, inteso nel modo detto (come una specie di «indennizzo»), Lessio lascia trasparire chiaramente la propria concezione del denaro. Nella moneta è, per così dire, nascosto il guadagno: tale presenza nascosta (*lucrum latens*) viene svelata dall'operosità di chi sa maneggiarlo; il denaro è pertanto come un seme fecondo di guadagno, per mezzo dell'intraprendenza dell'operatore finanziario⁽³⁹⁾. È notevole che Lessio consideri le potenzialità della moneta sempre in rapporto all'iniziativa del soggetto operante: essa è infatti fruttuosa «*quatenus subest industriae tuae*» ovvero «*per industriam*»⁽⁴⁰⁾. Si noti la continuità con il Gaetano e con tutti i teologi del tempo: la moneta, nonostante tutto, continua ad essere ritenuta sterile, nel senso che, di per se stessa, cioè a prescindere dall'operosità dell'uomo, non passa dalla potenza all'atto sotto il preciso profilo delle possibilità di guadagno insite in essa⁽⁴¹⁾. Ciò ci consente di constatare un elemento importante per il nostro discorso sul lavoro. Infatti il problema della liceità del guadagno – giustificato sempre a partire dall'attività umana («lavoro» e «industria») o, per lo meno, tenendo sempre in debito conto anche tale attività – getta

(37) LEONARDUS LESSIUS, *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*, Venetiis, Apud Andream Baba, 1617, lib. II, cap. 20, dub. 3, 190, n. 18. Nel n. 19 si spiega il senso di quell'*immediate*: «quia debet hoc lucrum provenire ex vi pacti mutationis».

(38) *Ivi*, lib. II, cap. 20, dub. 10, 194, n. 68: «Notandum est, damnum emergens et lucrum cessans communiter vocari Interesse».

(39) Cf. *ivi*, lib. II, cap. 20, dib. 11, 195, n. 80.

(40) *Ivi*.

(41) Non siamo pertanto d'accordo con tutti coloro che, in modo piuttosto sbrigativo e perciò ambiguo, parlano, nel caso di Lessio, di un presunto superamento teoretico (?) del principio della sterilità della moneta; vedi, per esempio, DALLE MOLLE, *Il contratto di cambio* (cit. nota 23), XI (prefaz. di B. Rossi Ragazzi), 129s., 136, 177, ma poi, al suo seguito, anche SOLERI, *Economia e morale* (cit. nota 24), 41. In Lessio, invero, né la concezione della moneta come «possibilità»/«potenzialità» (già presente in Gaetano) né il superamento della definizione aristotelica della medesima, quale «misura del valore» (e corrispondentemente la ridefinizione lessiana della moneta in termini di «*merx*», introdotta per altro solo in qualche contesto limitato) significano *eo ipso* il superamento teoretico della sterilità del denaro, benché la sensibilità e alcune formulazioni di Lessio urgano in tale direzione. Lessio, da buon religioso della Compagnia di Gesù, non ha mai inteso né direttamente né indirettamente opporsi alle vigenti norme ecclesiastiche sull'usura, le quali si fondavano, tra l'altro, proprio su quell'antico principio.

altresì luce di riflesso sull'intera questione dell'usura, rivelando alcuni tratti "umanistici" di tale condanna, appunto in quanto essa intende, tra l'altro, promuovere il lavoro dell'uomo, la sua iniziativa, la sua intraprendente operosità.

Ma ben oltre il Gaetano ci portano la coloritura di sentimenti di cui Lessio riveste la dolorosa possibilità di una perdita che minaccia il capitale, e l'intensità della speranza con cui egli prospetta la possibilità di un lecito guadagno futuro. Segno evidente della sua intensa partecipazione ai desideri, ai timori e alle speranze di tutta una classe importante di commercianti e finanzieri del suo tempo! Tra l'altro, sul piano biografico, van Sull ci conferma che egli fu personalmente amico di molti uomini di finanza⁽⁴²⁾; né possiamo dimenticare che Lessio ebbe sotto gli occhi niente meno che l'invidiabile piazza commerciale di Anversa⁽⁴³⁾. Difendendo l'interesse coincidente col *lucrum cessans*, il teologo di Lovanio attira l'attenzione del moralista sulla *spes lucri*, della quale si priva chi si accinge a fare un prestito; ora, come il *metus damni* costituisce un titolo sufficiente per chiedere un interesse, così la *spes lucri* è, di per se stessa, un titolo sufficiente per pretendere un interesse dal mutuatario⁽⁴⁴⁾. Come si vede *spes* e *metus* sono due tonalità emotive tramite le quali l'uomo d'affari si rapporta al capitale monetario. Sembrerebbe emergere, in tali forme d'intenzionalità psicologico-affettiva ("paura della perdita", "speranza del guadagno"), un rapporto diretto tra guadagno e aspettative dell'uomo. Onde potrebbe sembrare che il guadagno si ponga come il fine delle aspirazioni dell'uomo. Tuttavia, anche in questo caso, non si deve dimenticare l'insostituibile funzione mediatrice del lavoro ovvero dell'intraprendenza dell'uomo⁽⁴⁵⁾, la quale giustifica la prospettiva del guadagno sempre a titolo di giusta ricompensa. Su questo punto, quando parla della possibilità di vendere la *spes lucri* ovvero il *lucrum speratum*⁽⁴⁶⁾, Lessio è ben consapevole di essere andato oltre S. Tommaso, e di avere superato anche lo stesso Gaetano, tant'è vero che sente la necessità di giustificarsi di fronte all'obie-

(42) CH. VAN SULL, *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus (1554-1623)*, Louvain, Éditions du Museum Lessianum, 1930, 189.

(43) A proposito di Anversa, in assoluto il primo mercato commerciale di allora, vedi: G. GUNTON, *En marge de l'histoire du prêt d'intérêt. Lyon jaloux d'Anverse et d'Amsterdam*, «Nouvelle Revue Théologique» LXXXV (1953) 59-69.

(44) LESSIUS, *De iustitia et iure* (cit. nota 37), lib. II, cap. 20, dub. 11, 196, n. 80.

(45) Del resto il testo di Lessio parla esplicitamente di una speranza di guadagno concepita dall'uomo a partire dal denaro, ma sempre tramite la propria intraprendenza, *ivi*: «... dum privas te hac pecunia lucro destinata, non solum illa te privas, sed etiam spe lucri, quam ex illa per tuam industriam conceperas».

(46) *Ivi*.

zione sollevata dall'Aquinate circa la pretesa liceità del *lucrum cessans* («Non hai il diritto di vendere ciò che ancora non possiedi!»)⁽⁴⁷⁾, affermando che Tommaso intendeva parlare di un guadagno ancora lontano nel tempo, poiché considerava il denaro in quanto non ancora destinato a un affare⁽⁴⁸⁾. Ma poi, quando si tratta di determinare in concreto i casi in cui sia lecito invocare il titolo del *lucrum cessans* a giustificazione di un guadagno *supra sortem*, cioè di un compenso oltre la restituzione del capitale, Lessio ci appare larghissimo di mente, molto più del Gaetano. È vero che egli individua un principio restrittivo importante: bisogna che il mutuo stesso, cioè questo denaro prestato, sia la causa del *lucrum cessans*, in quanto deve trattarsi di denaro sottratto ad altra destinazione fruttifera⁽⁴⁹⁾. Ma poi, distinguendo abilmente tra i diversi modi in cui il denaro può esser destinato al guadagno (direttamente, indirettamente, *sub conditione*), e passando in rassegna i diversi modi in cui può essere distolto da quella destinazione⁽⁵⁰⁾, Lessio si dimostra abile nel trovare quasi sempre una giustificazione che legittimi il mutuante a chiedere un interesse. Dunque, almeno dal punto di vista teorico (*speculative*), è sempre lecito vedere nel denaro prestato la causa di un guadagno che viene o verrà a mancare, purché per lo meno si continui ad avere in animo di impegnare quel denaro negli affari, se non ci fosse chi lo chiedesse in prestito⁽⁵¹⁾. Da tutto ciò traspare chiaramente quanto Lessio e i teologi del suo tempo intendessero giustificare anche l'etica delle nuove professioni che apparivano sempre più legate al mondo del traffico finanziario e che, in ogni caso, rappresentavano le forze economiche più significative su cui di fatto si reggevano gli Stati moderni.

Secondo Lessio il guadagno, come già si accennava, premia il lavoro. Lo afferma chiaramente nel contesto in cui dichiara lecita la vendita maggiorata della merce. I mercanti traggono lecitamente il loro guadagno da tale maggiorazione, «ratio est quia pretio est aestimabile, quod curas et cogitationes suas in rebus conquirendis, conservandis et distrahendis assidue impendant»⁽⁵²⁾. Insomma il

(47) THOMAS AQ., *S. Th.*, II-II, q. 78, a. 2, ad 1.

(48) LESSIUS, *De iustitia et iure* (cit. nota 37), lib. II, cap. 20, dub. 11, 196, nn. 81-82.

(49) *Ivi*, 196, nn. 84-85.

(50) *Ivi*, 196s, nn. 86-95.

(51) *Ivi*, 197, n. 95.

(52) *Ivi*, lib. II, cap. 21, dub. 4, 212, n. 24; ma vedi anche al n. 29: «Tertia causa, cur possis pluris vendere est ratione laborum et expensarum, quas subiisti in rebus illis conquirendis, advehendis et conservandis».

guadagno retribuisce il mercante del suo lavoro, fatto di preoccupazioni, di cure particolari da dedicare alla merce e di continue fatiche. Che poi siano proprio il lavoro e l'industria dell'uomo a dover essere premiati risulta ancor più chiaramente, in Lessio, dalla sua dottrina dei contratti di società. Infatti, esaminando vari tipi di *societas*, dichiara chiaramente illecita quella che, con raffinato umorismo, definisce «societas leonina»⁽⁵³⁾! Effettivamente il capitale fa la parte del leone quando, in una società, chi apporta le sue opere, il lavoro ovvero le sue prestazioni – realtà, queste, sempre tutte valutabili in moneta –, diventa sì partecipe, in modo proporzionale al suo apporto, dei buoni risultati ottenuti dalla società, ma si limita a percepire un dividendo calcolato sul puro profitto, mentre – in tal caso – il capitale non viene per nulla computato come utile da dividere proporzionalmente tra i soci⁽⁵⁴⁾. Al contrario, Lessio ritiene giusta quella società in cui, chi lavora o offre le proprie prestazioni, diventa partecipe, certo sempre secondo la giusta proporzione del suo apporto stimabile in denaro, anche del capitale, poiché egli col suo lavoro – non importa di quali prestazioni si tratti – contribuisce realmente a far fruttificare il capitale ovvero alla buona riuscita degli affari⁽⁵⁵⁾.

Le linee tratteggiate da Lessio in materia economica e morale vengono sostanzialmente seguite anche dagli autori a lui successivi, almeno fino al XVIII secolo. È per esempio il caso di Giovanni de Lugo, egli pure gesuita, che nel suo *De iustitia et iure* (1642) ribadisce la maggior parte delle tesi di Lessio, a proposito per esempio del *lucrum cessans*⁽⁵⁶⁾ e della vendita maggiorata⁽⁵⁷⁾. In Lugo l'aspetto casuistico di questo modo di costruire la teologia morale appare ulteriormente accentuato, a maggior scapito di quelle considerazioni «umanistiche» alle quali il pensiero di Lessio lasciava ancora spazio, specialmente in tema di lavoro. Se per un verso egli è capace di ricondurre la molteplicità delle questioni all'unità⁽⁵⁸⁾, per un altro ci sembra che abbia una percezione tutto sommato meno acuta e concreta, rispetto a Lessio, del potere della moneta, delle sue logiche e dei suoi cicli⁽⁵⁹⁾.

(53) *Ivi*, lib. II, cap. 25, dub. 2, 256, n. 8: «Itaque talis societas est fere leonina».

(54) *Ivi*.

(55) *Ivi*, 256s., nn. 9-10.

(56) IOANNES DE LUGO, *De iustitia et iure*, tomus secundus, Lugduni, Sumptibus Petri Prost, 1642, dis XXV, sect. VI § I, 259-266.

(57) *Ivi*, dis XXVI, sect. VII, 322s., nn. 88-92.

(58) Vedi, per es., la sagacia con cui riconduce *ad unum* i vari titoli che rendono legittimo chiedere *aliquid supra sortem*; *ivi*, dis XXV, sect. VI, 254 (all'inizio).

(59) Cf, per es., le considerazioni svolte *ivi*, dis XXV, sect. III, pp. 240-241, in particolare n. 21.

In ogni caso de Lugo è stato considerato moltissimo da S. Alfonso, il quale parla di lui come del principe dei moralisti dopo S. Tommaso. Del resto il Liguori ha fatto ampiamente tesoro anche della linea Lessio - De Lugo nella sua dottrina relativa all'usura, all'interesse, al guadagno e, in modo corrispondente, al lavoro. Basti qui ricordare solo quanto egli asserisce a proposito della condanna dell'usura:

«Ratio certa est, quia lucrum quod recipitur ex pecunia, totum oritur, non ex ipsa pecunia, quae, cum omnino sterilis sit, fructum parere haud potest; sed oritur ex mera industria hominum»⁽⁶⁰⁾.

Come abbiamo già avuto occasione di notare, parlando di Lessio, il motivo di condanna dell'usura implica una certa comprensione del lavoro in rapporto al guadagno e viceversa⁽⁶¹⁾. Proprio in tale contesto, S. Alfonso cita significativamente anche l'enciclica *Vix pervenit* (1745) di Benedetto XIV⁽⁶²⁾, la quale attesta quanto sia stata ferma e costante la dottrina della Chiesa su questo punto.

1.2. Lavoro e festa

L'altro luogo privilegiato in cui la teologia morale moderna viene a trattare del lavoro è classicamente rappresentato dalle questioni relative al precetto della santificazione dei giorni di festa. In tale contesto si insiste sulla distinzione tra *opus servile* e *opus liberale*. È notevole lo sforzo compiuto da Francisco Suárez (1548-1617) per fondare in senso antropologico questa differenza. Egli propriamente non si impegna a definire l'*opus* come tale, bensì la differenza tra i due tipi di lavoro, poiché il precetto vieta di compiere opere servili nel giorno di festa. Suárez è convinto che occorra trovare un elemento qualificante in assoluto il lavoro servile, in modo tale che esso, *materialiter spectatum*, risulti essere tale di sua natura. Rinuncia pertanto a trovare ciò che lo qualifica per via di estrinseco riferimento a un eventuale guadagno o stipendio percepito⁽⁶³⁾. Vale, invece, questa differenza intrinseca: mentre

(60) S. ALPHONSUS MARIA DE LIGORIO, *Theologia moralis*, editio nova, ed. L. Gaudé, tomi 4, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1905-1912 (rist. 1953), tom. II, 204, n. 759.

(61) Anche nello studio dei contratti di società riemerge chiaramente in Liguori la preoccupazione di difendere il lavoro e di valorizzarlo ben oltre la necessità di conservare e garantire il capitale: *ivi*, 308, n. 907.

(62) La si può comodamente consultare in *Tutte le Encicliche* (cit. nota 2), 29-34.

(63) F. SUÁREZ, *Opera omnia*, editio nova, cur. C. Berton, Parisiis, Apud L. Vivès, 1859, vol. XIII, 337, n. 17.

l'*opus servile* è propriamente *corporale et materiale*, l'*opus liberale* è *opus mentis et spirituale*. Nondimeno – osserva l'autore che parte da una visione antropologica sostanzialmente unitaria –, l'uomo non può compiere l'uno senza l'altro: non può attuare nulla nel mondo materiale e corporeo, se non muovendo il corpo tramite le idee della mente, così come non può esplicitare nel mondo le proprie arti liberali senza la mediazione della corporeità, come si vede bene, per esempio, nel caso del parlare e dello scrivere. Dunque i due tipi di lavoro si distinguono solo in ragione del fine ovvero del risultato: un'opera materiale e corporea, nel caso del lavoro servile; un'opera spirituale, nel caso del lavoro liberale⁽⁶⁴⁾.

Questa visione complessiva del problema fu sostanzialmente fatta propria e riproposta da R. Bellarmino nelle sue opere catechetiche⁽⁶⁵⁾, ma venne successivamente diffusa dal *Cursus Theologiae Moralis*⁽⁶⁶⁾, opera collegiale dei Carmelitani scalzi di Salamanca (*Salmanticenses*), i cui volumi cominciarono a uscire nel 1665, e la cui edizione definitiva vide la luce in sei tomi tra il 1717 e il 1724. Inoltre, i teologi di Salamanca, riprendendo uno spunto dell'*Etica Nicomachea*, precisarono che devono essere considerate «servili» tutte quelle opere che implicano un *facere* e terminano a un prodotto «fatto»; mentre sono «liberarli» tutte quelle opere che comportano un *agere* e che pertanto perfezionano il soggetto agente⁽⁶⁷⁾. A sua volta, anche S. Alfonso Maria de' Liguori, la cui *Teologia Morale* vide ben settanta edizioni dopo la sua morte, ribadisce la stessa identica impostazione di discorso in materia di astensione dal lavoro festivo⁽⁶⁸⁾.

A questo proposito non si può fare a meno di osservare che queste considerazioni della teologia moderna in merito al lavoro servile – oltre a essere debitorie nei confronti di una concettualità meramente filosofica che, al di là di tutte le sue buone intenzioni, procrastina nel mondo cristiano il mantenimento di una certa differenza di classe esistente tra servi e padroni⁽⁶⁹⁾ – non giovano

(64) *Ivi*, 339, n. 4.

(65) Vedi per es., R. BELLARMINO, *Dichiarazione più copiosa della Dottrina Cristiana* (1598), in *Id.*, *Opera omnia*, Neapoli, Apud Josephum Giuliano, 1862, vol. VI, 163, 183-184.

(66) Vedi COLLEGII SALMANTICENSIS *Cursus Theologiae Moralis*, Venetiis, Apud Nicolaum Pezzana, 1750, tom. V, 309, n. 214.

(67) *Ivi*, 311, n. 228, dove si distingue tra «factibilia» e «agibilia».

(68) DE LIGORIO, *Theologia moralis* (cit. nota 60), tom. I, 551, n. 272; 552, n. 274.

(69) V. TRANQUILLI, in uno studio molto impegnativo, intitolato: *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1989, ha individuato in Tommaso, in particolare in molte ambiguità del suo pensiero, il medio di trasmissione, al mondo cristiano occidentale, del concetto e della realtà del «lavoro

affatto a intendere il significato propriamente teologico dell'astensione dal lavoro nei giorni di festa.

Effettivamente questa teologia resta assai lontana dalle tematiche bibliche che potrebbero rianimarla e orientarla a ripensare per intero la questione del lavoro, così da riscoprire, in quest'ottica rinnovata, anche il significato originario del comandamento di astenersi da esso⁽⁷⁰⁾. Il comando di sospendere il lavoro, in connessione con il ricordo del riposo divino nell'opera della creazione (*Es* 20, 11) e con la memoria della liberazione dalla schiavitù d'Egitto (*Deut* 5, 15), vorrebbe sottrarre l'uomo al progetto disperante, frutto della disobbedienza a Dio (= peccato), di autorealizzarsi assumendosi in proprio il lavoro come un compito infinito destinato a restare privo di esito. In realtà, se il Signore non costruisce la città, invano ci si affatica (cf *Sal* 127, 1s.). Astenersi dal lavoro significa pertanto riconoscere il primato di Dio, confidare in lui, credere nel suo disegno affidandosi ad esso, e proprio in questo dargli culto! Il «lavorismo», inteso anche come negazione assoluta di una cessazione dal lavoro, la quale coincide *eo ipso* col culto di Dio, non trova nessuna giustificazione nella pagina biblica, anzi si rivela come progetto peccaminoso dell'uomo, come una modalità fondamentale della primitiva disobbedienza.

Ora, comparati anche soltanto con questi pochi spunti di riflessione biblica, quei monconi di pensiero sulla cessazione dal lavoro servile, che abbiamo incontrato nella riflessione teologica moderna, sanno piuttosto di stantio e hanno alcunché di forzato, di estraneo: nella loro astrattezza, sembrano avere dimenticato qualsiasi riferimento alla storia concreta della salvezza, nella quale soltanto anche la tematica del lavoro, globalmente assunta, trova il terreno più propizio per feconde riflessioni.

Prima di abbozzare altre considerazioni critiche in merito alla teologia morale dell'epoca moderna e al suo modo di rapportarsi alla tematica del lavoro, dobbiamo anticipare qualcosa sul modo di accostarsi al nostro tema da parte dei predicatori e dei pastori. In concreto accenneremo soprattutto a due predicatori gesuiti del Seicento italiano oltre che all'azione pastorale di San Carlo Borromeo in questo campo.

alienato» quale si prospetta nella società greca descritta di Aristotele, per il quale soltanto «il libero» è causa di sé, mentre «il servo» è ordinato a qualcosa d'altro da sé, è cioè subordinato all'utile e al vantaggio del padrone, vale a dire del libero. Le tesi di Tranquilli andrebbero però sottoposte, in altra sede, a un esame più ampio e disteso.

(70) Per quanto segue vedi G. ANGELINI, *Linee per un'interpretazione del messaggio biblico sul lavoro*, in *Il lavoro. I. Filosofia, Bibbia e teologia* (cit. nota 4), 119-128.

2. LE PREOCCUPAZIONI DEI PASTORI E DEI PREDICATORI

Comunque si voglia giudicare la personalità complessa di Carlo Borromeo e il fervido periodo del suo arcivescovado milanese (1560-1584), è fuori discussione che in lui si possono individuare alcune caratteristiche tipiche ed esemplari di un vescovo della Controriforma. Da questo punto di vista è significativo vedere come la sua preoccupazione per la sana dottrina cattolica, rigidamente contrapposta alle novità ereticali del mondo protestante, pervada anche le sue indicazioni pastorali relative all'apprendimento e all'esercizio della mercatura. Se, a titolo prudenziale, nel *Concilio Provinciale I* (1565) si proibisce di avere consuetudine con gli eretici e di dimorare nei loro paesi, anche nel caso si trattasse d'impararvi un mestiere o di esercitarvi il commercio⁽⁷¹⁾, il *Concilio Provinciale VI* (1582) ribadisce che nessuno può mandare i propri figli nei paesi abitati dagli eretici, allo scopo di apprendervi l'arte del commercio, prima che abbiano compiuto il venticinquesimo anno di età⁽⁷²⁾. Ma al di là di questa attenzione specifica ad evitare qualsiasi contaminazione di dottrina e di costumi, che poteva essere indotta anche da frequentazioni dovute al commercio, l'insistenza tipicamente carolina sulla necessità della formazione dottrinale del cristiano riemerge veemente nella terza parte dei *Ricordi*, tutta dedicata a «li mastri, et capi di botteghe, et loro ministri, et garzoni»⁽⁷³⁾. Se ne ricava che, per San Carlo, non può essere «buon lavoratore» se non il buon cristiano (e viceversa). Insomma: tra le preoccupazioni principali di S. Carlo pastore c'è pure questa: i lavoratori devono essere anche uomini istruiti nelle verità fondamentali della fede⁽⁷⁴⁾, partecipi della vita comunitaria e animati da sincero fervore religioso⁽⁷⁵⁾.

Ciò che più sorprende, leggendo i *Ricordi*, è la visione cristiana totalizzante del Borromeo. La bottega, l'opificio o «lavorerio», per esprimerci con le sue parole, non sono affatto un luogo profano, ma uno spazio in cui la società cristiana, organizzata nelle sue

(71) Cf *Acta Ecclesiae Mediolanensis* a S. Carolo [...] condita, Federici Card. Borromaei [...] jussu undique diligentius collecta, Carolo Cajetano Archiep. Card. De Gaisruck approbante rursus edita, tom. I et II, Mediolani, Edente Paulo Pagnonio, 1843-1846, tom. I, 8, col. a.

(72) *Ivi*, tom. I, 307, col. b.

(73) [CARLO BORROMEO], *I Ricordi di San Carlo ai Milanesi*, ed. a cura di I. BIFFI, Milano, NED, 1984; citeremo da questa edizione; la parte terza si trova alle pp. 71-75. Se ne può vedere il testo anche in *Acta Eccl. Mediol.* (cit. nota 71), tom. II, 1337, col. b - 1347, col. b.

(74) *I Ricordi*, 71s., n. 112.

(75) *Ivi*, 72ss., nn. 115-119.

corporazioni di mestiere, sotto la guida autorevole di un capo laico (maestro o padrone che sia)⁽⁷⁶⁾, eleva il proprio culto a Dio⁽⁷⁷⁾, tramite il lavoro, in un clima di rispetto e onore reciproco⁽⁷⁸⁾, anzi di vera e propria fraternità⁽⁷⁹⁾, secondo la logica del Vangelo⁽⁸⁰⁾ e dell'onestà⁽⁸¹⁾. La cornice che conferisce senso all'attività lavorativa – entro il ritmo del giorno⁽⁸²⁾, ma anche in quello più ampio dell'intero anno liturgico, insomma entro le scansioni culturali diversificate della comunità tutta⁽⁸³⁾ – è quella della preghiera, regolarmente praticata in apertura e in chiusura del lavoro⁽⁸⁴⁾. La comunità cristiana, nel suo insieme, sembra lavorare secondo il modello e lo stile di una comunità monastica. Il Borromeo, più che tanti altri autori spirituali di questo periodo, presuppone esplicitamente, assume e valorizza la struttura corporativa che rappresenta l'impianto moderno del lavoro socialmente organizzato⁽⁸⁵⁾. Si direbbe che, nella mente del santo Arcivescovo, l'organizzazione corporativa del lavoro faccia da *pendant* perfetto alla struttura delle confraternite religiose, di vario tipo, e che converga con queste alla realizzazione di un unico fine: la «gloria di Dio» ovvero la salvezza dell'uomo⁽⁸⁶⁾. Dunque, vissuto in modo ecclesiale, il lavoro è concepito come l'opera, insieme individuale e collettiva, attraverso la quale i fedeli cristiani diventano meritoriamente partecipi della propria salvezza⁽⁸⁷⁾, offerta loro da Cristo tramite l'azione

(76) *Ivi*, 75, n. 124, dove si raccomanda il buon esempio che viene dai responsabili di bottega.

(77) È stata giustamente richiamata l'attenzione sulla somiglianza di temi, ma ancor prima di orientamento di fondo, esistente tra la spiritualità di Carlo e il «principio e fondamento» di cui parla Sant'Ignazio negli *Esercizi*, 12; vedi 34, nn. 18-19: «Però habbi sempre Iddio avanti gli occhi [...] Considera spesso il fine per il quale tu sei creato [...]».

(78) *Ivi*, 72, nn. 113-114.

(79) *Ivi*, 74, n. 120: «Nelle botteghe o lavorerii [...] stiano insieme come buoni fratelli».

(80) *Ivi*, 74s., n. 121: «[...] servando con tutti quell'istesso che vorriano fosse servato da gli altri con loro».

(81) *Ivi*, 75, nn. 122-123. Circa il principio dell'onestà, vedi anche 38s., n. 31; ma anche le *Avvertenze ai confessori*, in *Acta Eccl. Mediol.* (cit. nota 71), tom. I, 883.

(82) *Ivi*, 73, n. 117.

(83) *Ivi*, 73s., nn. 118-119.

(84) *Ivi*, 72, nn. 115-116.

(85) Cf A. FANFANI, *Storia del lavoro in Italia dalla fine del secolo XV agli inizi del XVIII* (= *Storia del Lavoro in Italia*, 3), Milano, Giuffrè, 1943.

(86) *I Ricordi*, 34, n. 19, insieme con 35, n. 22: «[...] et guarda sempre a quel che sia più a sua gloria [cioè a gloria di Dio] et servirlo».

(87) *Ivi*, 35, n. 22: «Nelle facende et opere che tu fai, habbi intentione di non voler fare alcuna cosa la quale non sia lecita, et di farle tutte per amore del Signore, acciò così tutte siano meritorie».

sacramentale della Chiesa: una tematica che si inquadra bene nella «teologia del merito» riproposta dal Concilio di Trento, contro le negazioni dei protestanti⁽⁸⁸⁾.

Pur non rivolgendosi esplicitamente ai lavoratori in bottega, e dunque lasciando un po' in ombra il *proprium* dell'organizzazione corporativa del lavoro, due grandi predicatori gesuiti del Seicento, Paolo Segneri (1624-1694) e Giacomo Ambrogio Cattaneo (1645-1705), si dimostrano particolarmente attenti alla questione del lavoro, anche se il quadro generale di riferimento del loro interesse è costituito soprattutto dalla questione più ampia della ricchezza e della povertà. L'umanità, secondo loro, resta divisa in due: da una parte ci sono i poveri che cercano di sfruttare i ricchi, dall'altra incontriamo i ricchi che tentano a loro volta di depauperare i poveri. Il lavoro, inteso come termine di relazione necessario tra le due classi, è precisamente il luogo in cui accade l'ingiustizia: i poveri rubano ai ricchi sottraendosi alla giusta fatica del lavoro, che talvolta viene loro procurato proprio dai ricchi, per sottrarli alla miseria⁽⁸⁹⁾; viceversa, in misura ben maggiore, i ricchi rubano ai poveri, fino a gettare sul lastrico le loro famiglie⁽⁹⁰⁾. Nella categoria dei ricchi, accanto ai padroni, Segneri pone anche i mercanti, essi pure sfruttatori dei poveri. A loro egli rinfaccia di saper sempre fare i propri affari, nascondendo i propri interessi smodati dietro i titoli appariscenti del «lucro cessante» e del «danno emergente».

«Ma non so – commenta il dotto gesuita – se questi titoli si truovino però sempre di verità ne' loro contratti; e dubito fortemente che sieno lor molte volte un semplice uncino, di cui si vagliono per tirare a forza que' frutti che non arrivano a cogliere con la mano»⁽⁹¹⁾.

(88) Cf F. Buzzi, *Il Concilio di Trento*, Milano, Glossa, 1995, 115s. nell'ambito della questione più generale della «giustificazione», 85-119.

(89) SEGNERI, *Il cristiano istruito nella sua legge*, parte I, rag. XXVI, n. IV, in Id., *Opere*, tomo II, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1845, 251.

(90) *Ivi*, parte I, rag. XXVI, n. V (*Opere*, tomo II, 251s.). In questo contesto ricorre il paragone dell'orso: certo le api (cioè i poveri) rubano il nettare dai fiori, ma l'orso (cioè il ricco padrone crudele) si getta sul favo di miele e lo distrugge in un battibaleno. Un paragone analogo si trova in C. A. CATTANEO, *Le lezioni sacre*, parte I, lez. XI, in Id., *Opere*, Milano, Libreria Editrice Oliva e C., 1903, vol. I, 54: «Il lupo in poche boccate fa la festa ad una vite, e lascia il segno alla vigna: dieci uccelli mangeranno tutto un giorno, e appena si conoscerà dove abbiano toccata una vite».

(91) SEGNERI, *Il cristiano istruito* (cit. nota 89), parte I, rag. XXVI, n. VI (*Opere*, t. II, 252).

Come si vede, alla larghezza di principio, tipica della riflessione teologico-morale della seconda scolastica, fa riscontro un atteggiamento prudenziale che mette in guardia da possibili sotterfugi, nel modo di condurre gli affari. Insomma, si paventano forme sempre incombenti di «usura palliata». Dunque non troviamo qui una smentita di quanto abbiamo riscontrato nei trattati di teologia morale. Segneri e gli altri predicatori non intendono minimamente contestare la bontà della dottrina stabilita in quei testi: vogliono soltanto richiamare l'attenzione sulla difficoltà di applicare convenientemente i medesimi principi ⁽⁹²⁾, tenendo conto della peccaminosa propensione dell'uomo a voler guadagnare ad ogni costo e oltre ogni misura. Del resto sembra rivivere, nelle parole del predicatore, la convinzione medievale che il commercio sia, di per se stesso, pericoloso: citando con gusto il *Libro dell'Ecclesiaste* (o *Qoelet*), Segneri sostiene che «tra la compra e la vendita si pone di mezzo il peccato, come un palo incastrato tra muro e muro» (*Qo* 27, 2) ⁽⁹³⁾. Effettivamente il guadagno affascina talmente il cuore dell'uomo, da sostituirsi al «fine ultimo» per il quale egli è stato creato. Tale scopo, per il gesuita, è senz'altro l'unico fine soprannaturale. Dice letteralmente:

«Se i Cristiani o non sono o non pajono Cristiani, datene la colpa all'*interesse*, e non errerete. Se sono tanto lontani da quello spirito che è proprio dell'Evangelio; se sono sì negligenti in fare orazione, in ascoltare la parola di Dio, in accostarsi a i sacramenti, troverete che la vera cagione è l'attacco inveterato alle cose temporali, per cui talora si viene a costituire in esse l'ultimo fine [...]» ⁽⁹⁴⁾.

L'ideale complessivo rimane chiaramente, anche per Segneri, quello di tutta la tradizione cristiana, cioè proprio l'ideale carolino di ricondurre a Dio tutte le cose, anche attraverso il lavoro, che non può mai essere il fine assoluto. L'uomo non è affatto venuto al mondo per lavorare, bensì per attendere con tutte le sue energie all'unica opera necessaria: quella di salvarsi ⁽⁹⁵⁾. Nondimeno si registra in Segneri l'amara constatazione che il ritmo sacrale della vita è venuto meno, che le feste sono mal sopportate e che la

(92) È per altro significativa la distinzione che consapevolmente Lessius faceva tra punto di vista teorico e pratico: LESSIUS, *De iustitia et iure* (cit. nota 37), 197, n. 95.

(93) SEGNERI, *Il cristiano istruito* (cit. nota 89), parte I, rag. XXVI, n. VI (*Opere*, t. II, 253).

(94) *Ivi*, parte I, rag. XXVI, n. X (*Opere*, t. II, 256). La sottolineatura è nostra.

(95) *Ivi*, parte I, rag. XI, n. VI (*Opere*, t. II, 104): «Il negozio degno di voi non è più che uno [...]: assicurate la vostra salute eterna. Concluso bene questo, è concluso il tutto, perché rimane conseguito l'ultimo fine».

gente si prende la libertà di lavorare nei giorni festivi, come se fosse piovuta dal cielo una dispensa universale: «Tutte le faccende si riducono al giorno santo, e in esso pare che l'*interesse* raddoppi le sue forze e le sue finenze a combattere la pietà» (96).

Come già si accennava, una sostanziale convergenza di sensibilità e di idee con le prospettive del Segneri si riscontra nel suo confratello C. A. Cattaneo, attivo in qualità di predicatore soprattutto a Milano. Oltremodo spiccata è in lui l'eredità carolina, spontaneamente convergente con alcune linee della spiritualità ignaziana: ogni azione e ogni momento particolare della giornata possono e devono essere santificati, purché tutto sia orientato con l'intenzione a Dio, tutto sia ripreso con l'orazione e riferito a lui, in modo tale che ogni opera si collochi nella traiettoria santificante del fine ultimo (97). La critica alla sete di guadagno smodato e disonesto, all'avidità e all'ingordigia (98), è presente fin nell'aneddoto e nella «leggenda» agiografica (99). Il Cattaneo attinge a piene mani alla letteratura morale classica, ai libri biblici sapienziali, alla patristica, all'agiografia, antica e recente, agli scritti di S. Tommaso e alla teologia della seconda scolastica, per parlare al cuore del singolo (anche quando sembra rivolgersi genericamente a una determinata categoria di persone), con la chiara intenzione di convertire. Nel difendere la condizione dei lavoratori, dei servi e in genere della povera gente, per i quali pretende il giusto salario a tempo debito (100), Cattaneo non smette mai di mettere in guardia contro quella cupidigia che definisce «fame canina». Essa

«sta sempre in guardia per addentare, per abboccare dove può e dove non può; e in questa cupidigia l'animo tanto s'immerge, che ogni pensiero di giorno, di notte, in dì festivo, corre al guadagno e all'interesse; onde vedrete alcuni schiavi alle botteghe, più che sono i forzati alle galere. Non si pigliano mai un ragionevole divertimento; non intervengono mai ad una festa solenne in chiesa; mai a una predica o ad una dottrina cristiana, mai» (101).

Dunque: né guadagno per il guadagno né lavoro per il lavoro! In quest'immagine colorita dell'uomo schiavo del lucro, degli impegni, degli affari, insomma del lavoro che gli procura guada-

(96) *Ivi*. La sottolineatura è nostra.

(97) C. A. CATTANEO, *Le lezioni sacre*, parte II, lez. XXXI, in *Id.*, *Opere*, Milano, Libreria Editrice Oliva e C., 1903, vol. I, 459.

(98) *Ivi*, parte II, lez. LVI (*Opere*, vol. I, 587).

(99) *Ivi*, parte II, lez. XXXII (*Opere*, vol. I, 463).

(100) *Ivi*, parte I, lez. XII (*Opere*, vol. I, 56s.).

(101) *Ivi*, parte I, lez. IX (*Opere*, vol. I, 43).

gno⁽¹⁰²⁾, vediamo quasi anticipata, nei suoi tratti essenziali, l'umoristica caricatura del perfetto «affarista», tracciata dal Padre gesuita francese Croiset:

«[...] un'aria assorta e scontenta, occhi sempre accesi, volto di misantropo, modi impacciati e che tacitamente allontanano subito tutto quanto non parli di prestito, di cambio e di interesse: tutto ciò dà fondato motivo di chiederci se vi sia al mondo condizione di vita più penosa e austera e, si potrebbe aggiungere, più faticosa e ingrata. Il giorno non basta alle loro assorbenti occupazioni: essi si rifiutano quel riposo che non viene ricusato neppure agli schiavi. La notte sembra disputi al giorno la loro assiduità al lavoro: pagamenti, commissioni, scritture, tutto li tiene in angustia, in una servitù che appena lascia loro l'agio di pensare che sono cristiani»⁽¹⁰³⁾.

Dappertutto riemerge la critica a una vita sociale che, pur senza voler distruggere i propri vincoli con la tradizione cristiana, ha però smarrito di fatto il senso della destinazione ultima dell'umanità e si è conseguentemente votata a «mammona» (cf *Mt* 6, 24), all'attivismo, all'immoderata ricerca dei beni di questo mondo.

3. LA QUESTIONE DEL FINE

Giunti a questo punto, ci sembra che la tematica del «fine», con la varietà delle sue armoniche (e la complessa articolazione interna dei suoi vari livelli di discorso gerarchicamente subordinati), ci si offra spontaneamente quale punto di riferimento unitario attorno al quale potranno ruotare diversi aspetti delle nostre considerazioni conclusive. Abbiamo visto, infatti, come la tematica teologica del lavoro – senza dubbio a partire dal medioevo, ma senz'altro anche prima – non venga mai elaborata rigorosamente in se stessa, bensì in rapporto ad altri tratti essenziali della vita terrena e soprattutto in ordine alla destinazione ultima dell'uomo. Cercheremo pertanto di gettare maggior luce sul tema delle finalità del lavoro, facendo però emergere le implicazioni del nostro discorso fino a toccare la questione del fine ultimo dell'uomo.

Anzitutto va notato che esiste una grande continuità tematica, tra epoca moderna e medioevo, nel riconoscere la finalità naturale

(102) Per la forma piena di questa schiavitù, vedi l'esempio di Sansone, legato e tosato; *ivi*, parte I, lez. X (*Opere*, vol. I, 46-47).

(103) J. CROISSET, *Réflexions Chrétiennes sur divers sujets de Morale*, éd. 1752, t. II, 261s., citato da B. GROETHUYSEN, *Origini dello spirito borghese in Francia*, I. *La Chiesa e la borghesia*, Torino, Einaudi, 1949, 267, n. 1.

del lavoro: esso trova la propria ragione nella necessità del sostentamento. Certo potremmo chiamare "naturalistica" questa prospettiva, che abbiamo notato assai presente in S. Tommaso. Nondimeno essa, nel suo pensiero, si colloca in una visione unitaria profondamente soprannaturale. Per Tommaso il fine ultimo e unico dell'uomo, cioè il fine che circoscrive e subordina sotto di sé tutte le altre mete intermedie, è la *visio Dei*⁽¹⁰⁴⁾, la beatitudine eterna, per la quale ogni essere umano è stato creato. Tale unitarietà teologica e soprannaturale del pensiero dell'Aquinate è chiaramente messa in luce dalla collocazione della teologia morale all'interno del suo sistema. L'intera vita morale non è per Tommaso nient'altro che il modo in cui il credente, diventando partecipe della rivelazione di Dio in Cristo, mediante Cristo – vivendo cioè secondo «la legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù» (cf *Rom* 8, 2)⁽¹⁰⁵⁾ – torna a Dio, principio e fine di tutte le realtà create. A questa rigorosa unicità del fine soprannaturale⁽¹⁰⁶⁾ corrisponde bene in Tommaso, ma in generale anche negli altri medievali, la rigorosa trattazione unitaria della morale che forma un corpo solo con la dogmatica teologica.

Molto diversa è, invece, la situazione tipica della seconda scolastica. Qui anche il discorso naturalistico sul fine del lavoro tende a valere di per se stesso. Si introduce infatti, a partire dalla tarda scolastica (per lo meno a partire da Gaetano)⁽¹⁰⁷⁾, l'elaborazione di un sistema teologico che comincia a concepire la possibilità di un duplice fine: un fine ultimo umano, puramente naturale, e un fine soprannaturale. Con la nascita di questa ipotesi dell'esistenza di un duplice ordine di realtà accade anche la separazione della teologia dalla filosofia⁽¹⁰⁸⁾. Non a caso in epoca moderna, la stessa teologia morale, scorporandosi dalla visione unitaria del dogma, si organizza in modo fortemente giuridico e puramente razionale. Anche gli

(104) Cf THOMAS AQ., *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, in c.

(105) Cf *Ivi*, I-II, qq. 106-108 (La legge evangelica).

(106) È una tesi generale condivisa da tutti i medievali. Dio ha creato l'uomo per comunicargli la sua beatitudine eterna: PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, lib. I, dist. I, cap. III (ed. Quaracchi, vol. I, 332, ll. 3-8). La volontà salvifica universale di Dio è fondata nel suo beneplacito secondo S. BONAVENTURA, *Sent.* I, dist. XLVI, art. unicus, q. 1, resp. (Quaracchi, editio minor, tom. I, 651, col. b): «Prout enim Deus dicitur velle omnium salutem, quantum in se est et antedecenter, connotatur in omnibus hominibus ordinabilitas ad salutem, tum ex parte naturae, tum ex parte gratiae oblatae».

(107) Cf J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, s. e., 1952.

(108) Sull'argomento resta sempre importante e orientativo quanto scrive G. COLOMBO, *Soprannaturale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, vol. III, 293-301. Ma anche Id., *L'ordine cristiano*, Milano, Glossa, 1993.

autori da noi esaminati sono un esempio significativo di questa «teologia morale» che appare chiaramente organizzata in modo giuridico-filosofico: essa mette per lo più in gioco dei concetti meramente filosofici coi quali cerca di entrare in dialogo con la cultura razionalistica del tempo. Ciò significa che questa «morale teologica» tende a perdere, complessivamente parlando, il suo riferimento specifico a Cristo quale fondamento concreto dell'agire morale del credente. A dire il vero, anche il suo guadagno in concretezza, cioè in aderenza ai fatti della vita, risulta piuttosto ambiguo. Di certo la casuistica, se per un lato intende avvicinare la riflessione morale ai fatti o ai comportamenti concreti, per un altro è costretta a «costruire il caso» in modo piuttosto formale e astratto. Ma la sua astrattezza è di natura ancora più grave, se valutata da un punto di vista propriamente teologico: ogni volta che ci sia allontanata da Cristo (o si relativizza, non importa come, il modello cristologico della prassi cristiana), qualsiasi soluzione «concreta» venga suggerita, non potrà che risultare «astratta», perché sradicata dal suo vero e proprio fondamento concreto.

Tenendo conto di questa evoluzione culturale generale nel modo di fare teologia, che si verifica con l'avvento della modernità, si possono ora comprendere meglio anche alcuni aspetti evolutivi particolari, che riguardano la questione del lavoro. In Gaetano e Lessio abbiamo incontrato teologi particolarmente sensibili a dialogare con una cultura che andava sempre più acquisendo il senso dell'autonomia dell'uomo e accordava maggior fiducia alla comunità civile, ritenuta capace, dal punto di vista politico-economico, di organizzare convenientemente la città terrena. Si spiega così la spiccata idoneità, da parte di questi autori, a intendere il valore della moneta e l'individuazione attenta di alcuni elementi, intrinseci al fatto economico, in grado di per se stessi di giustificare il guadagno, senza più dover fare ricorso a finalità che lo legittimino dall'esterno. Dunque è lecito guadagnare non soltanto perché ci si deve mantenere e bisogna garantire alla propria famiglia un tenore di vita decoroso, ovvero per sovvenire alle necessità dei poveri oppure ancora perché è necessario provvedere al bene comune o al bene generale della nazione; ma anche perché la logica intrinseca degli affari lo consente o addirittura lo richiede. Si pensi, in questo senso, all'allargamento del criterio di liceità connesso al titolo del *lucrum cessans*, soprattutto in Lessio. Egli dimostra quanto fossero attenti i teologi cattolici alle vicende del mondo degli affari, a quegli operatori finanziari che, a vario titolo, muovevano e impegnavano ingenti quantità di denaro.

In genere il guadagno è giustificato dal lavoro, in tutte le sue forme. Indubbiamente l'area semantica del termine «lavoro» si allar-

ga a comprendere, in linea di principio, anche tutte le cure, le preoccupazioni, le fatiche, i pericoli, i rischi, i disagi connessi con ogni forma d'operosa intraprendenza professionale. Viceversa: il lavoro, inteso nel modo detto, è premiato dal guadagno. Anche dalla discussione relativa alla questione dell'interesse e dell'usura (e alla corrispondente distinzione tra le due evenienze) risulta chiaramente che la proibizione di quest'ultima intende difendere e promuovere il lavoro. Lo stesso si ricava dal principio della sterilità della moneta, su cui si regge la condanna dell'usura, e dalla sostanziale fedeltà di questi autori a tale dogma dell'economia antica⁽¹⁰⁹⁾.

È pertanto assente, nei teologi della seconda scolastica, qualsiasi forma di idolatria del capitale monetario ed è parimenti certo che anche questi moralisti non ammettono affatto il lavoro per il lavoro o il guadagno per il guadagno. Nondimeno, presi come sono a giustificare, sia pure in modo limitato e non senza restrizioni di sorta, i casi del mondo degli affari, non pongono in primo piano la questione del fine ultimo, unico e soprannaturale. Si accontentano, invece, di trovare delle giustificazioni razionali e giuridiche: analizzando e scomponendo dall'interno i fenomeni economici cui si interessano vivamente, li interpretano e li chiariscono mediante un metodo concettuale di tipo sostanzialmente aristotelico, che non appare più immediatamente (com'era invece nel caso di Tommaso) al netto e totale servizio di una ricca e convincente sistematica teologica.

Un atteggiamento globalmente diverso si riscontra nei predicatori e nei pastori: essi svolgono piuttosto una funzione di freno nei confronti dell'entusiasmo per gli affari e il guadagno. Mettono in guardia tutti, ricchi e poveri, dai facili cedimenti all'idolo di questo mondo, il denaro (cf *Mt* 6, 24), e da quell'attivismo esasperato che denuncia un'individualistica e smisurata fiducia in se stessi. Il loro richiamo non ha nulla di meramente moralistico: incarna piuttosto la volontà di ricondurre il credente sotto la potenza del fine ultimo soprannaturale che attira tutti gli uomini a sé (cf *Gv* 12, 32), santificandoli in ogni loro occupazione terrena, attraverso le strutture ecclesiali della vita sacramentale. Effettivamente, nella prospettiva della Controriforma – che si richiama, con forza perfino polemica, ai principi ribaditi da Trento –, anche il lavoro quotidiano viene

(109) Sarebbe indubbiamente interessante uno studio che, tenendo ovviamente conto dei diversi tipi di capitalismo nelle differenti epoche storiche, tentasse in ogni caso di portare alla luce l'esistenza di una certa linea di rigorosa coerenza negli interventi ufficiali del magistero a difesa del primato del lavoro sul capitale: a partire almeno dall'epoca preindustriale fino alla *Laborem exercens* (1981); si veda in particolare la terza parte di questo documento. Testo in *Le Encicliche sociali*, a cura di F. Pierini e D. Brunetti-Berselli, Roma, Ed. Paoline, 1992, 471-564.

vissuto, entro la logica della dottrina della grazia santificante e della reale collaborazione del credente con essa, come un cammino di giornaliera santificazione personale.

Sarebbe certo assurdo pretendere di ricavare dai libri di teologia e di spiritualità di un'epoca la descrizione dettagliata della vita sociale e delle sue strutture organiche, nondimeno anche la teologia e la spiritualità di un'epoca ne riflettono in qualche modo le condizioni di vita. Anche noi abbiamo potuto constatare che, mentre i manuali teologici di alto profilo hanno, anche se indirettamente, come loro interlocutori privilegiati i grandi uomini di finanza e intendono interloquire con loro sui casi di coscienza obiettivamente posti dalla loro professione, i pastori e i predicatori si rivolgono a tutto il popolo cristiano per orientarlo a un «culto spirituale» (cf *Rm* 12, 1) di cui fa indubbiamente parte anche l'attività lavorativa: San Carlo, in particolare, sa apprezzare e valorizzare, in senso ecclesiale, l'aspetto associativo del lavoro esercitato nelle forme sociali previste dalle corporazioni di mestiere.

4. IL CAPITALISMO E LE CHIESE

A questo punto ci sembra opportuno accennare, se non altro, anche alla questione enorme relativa all'eventuale influsso che le diverse confessioni ecclesiali (cattolica e protestanti) potrebbero avere esercitato sulla formazione della mentalità capitalistica. Ovviamente non intendiamo parlare di quel particolare capitalismo che presuppone la rivoluzione industriale e che, insistendo sulla proprietà privata dei mezzi di produzione (secondo la nota definizione fornita da K. Marx), è da collocarsi più tardi nel tempo, ma del cosiddetto capitalismo commerciale, finanziario o monetario, che caratterizza i secoli da noi presi in esame.

Certo l'esiguità dei nostri sondaggi non ci permette di formulare e dimostrare incontrovertibilmente una tesi assolutamente precisa, ma ci consente per lo meno di prendere criticamente le distanze da tante altre interpretazioni precostituite, ugualmente bisognose di ulteriori verifiche. Alla luce di quanto abbiamo visto, risulta insoddisfacente ciò che, in modo piuttosto schematico e rigido, sostengono, in senso reciprocamente opposto, Robertson e Brodrick: il primo, rivendicando al cattolicesimo, contro le tesi di Weber, un forte impulso impresso alla mentalità capitalistica⁽¹¹⁰⁾; il secondo, scagionando del tutto i gesuiti da tale presunto appog-

(110) Cf H. M. ROBERTSON, *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, University Press, 1933.

gio al capitalismo nascente⁽¹¹¹⁾. Se, con Fanfani⁽¹¹²⁾, non possiamo non condividere la constatazione di un continuo e progressivo degrado nelle pratiche legate all'usura e alla smodata ricerca di lucro proprio anche nei paesi cattolici che formalmente la condannano, sarebbe ingiusto non rilevare quanta sensibilità per l'interesse sia stata obiettivamente dimostrata dai moralisti della seconda scolastica. Ciò non significa affatto che il mondo cattolico avrebbe promosso, senza riserve, l'avvento del capitalismo; lo si vede bene, soprattutto se si tiene conto degli indirizzi pastorali dati dalla Chiesa. Certo, però, considerando la trattatistica della seconda scolastica, non si potrebbe né si dovrebbe semplicisticamente parlare di assoluta estraneità della teologia morale cattolica al mondo del capitale.

Del resto, per quanto riguarda, l'influsso della Riforma sul capitalismo, gli studi attuali ci rendono ugualmente cauti e circospetti. Per quanto riguarda la notoria opposizione di Lutero all'usura e a ogni forma di interesse, contro il giudizio severo dato dalla scuola di Heidelberg (Weber e Troeltsch) che vedeva nel riformatore di Wittenberg un teologo ancor più retrogrado dei controriformisti, si fa strada l'opinione già sostenuta da Marx, il quale giudicava positivamente Lutero, vedendo in lui un uomo che avrebbe reagito consapevolmente ai danni disastrosi intuiti nel sistema capitalistico al suo sorgere⁽¹¹³⁾. Invece, circa l'interpretazione assai discussa di Calvino offerta da Weber, gli studi hanno fatto chiarezza⁽¹¹⁴⁾, mettendo in luce, al di là di ogni possibile equivoco, la posizione estremamente moderata di Giovanni Calvino in materia economica. È vero che egli, per primo ha superato il principio della sterilità

(111) J. BRODRICK, *The Economic Morals of the Jesuits*. An Answer to Dr. H. M. Robertson, London, Oxford University Press, 1934.

(112) A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1933; ID., *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione del capitalismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1934.

(113) Per la storia delle interpretazioni del pensiero economico di Lutero e la sua attuale presentazione, vedi: TH. STROHM, *Luthers Wirtschafts- und Sozialethik*, in *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 2 voll., a cura di H. Junghans, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, I, 205-223; II, 787-792; H.-J. PRIEN, *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen, V&R, 1992.

(114) Pensiamo soprattutto al lavoro monumentale di A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Georg, 1961, in cui tra l'altro si trova una rassegna critica delle principali interpretazioni date del pensiero di Calvino, 477-514, dove l'autore ricostruisce quella che potremmo chiamare la «genealogia dei fraintendimenti»; più in sintesi si veda: LILIA CORSANI, *L'etica economica di Giovanni Calvino*, in M. MIEGGE - L. CORSANI - U. GASTALDI, *Protestantesimo e capitalismo da Calvino a Weber: contributi a un dibattito*, Torino, Claudiana, 1983, 79-113.

della moneta, ma tale apertura alla pratica del prestito ad interesse (apertura che, oltre tutto, implica la distinzione accurata tra «prestito di consumo» e «prestito d'impresa o di produzione») è a tal punto contornata da un insieme di norme e princìpi restrittivi, che ben difficilmente si può fare di Calvino un propugnatore o un paladino del capitalismo.

Forse, come già suggeriva in qualche modo Fanfani nei lontani anni trenta ⁽¹¹⁵⁾, più che cercare di individuare in qualche tesi particolare o in qualche elemento dottrinale isolato ciò che nel protestantesimo può avere favorito lo sviluppo dello spirito capitalistico, l'origine più profonda e radicale di tale fenomeno va cercata, oltre che nella contingenza storica di determinate circostanze economiche, nel cuore dell'uomo come tale o, se vogliamo, nella sua stessa struttura metafisica, di per sé aperta all'infinito. Da un malinteso circa questo «infinito», cercato nell'accumulo indefinito ed esclusivo delle proprie potenzialità terrene, scaturisce anche lo «spirito del capitalismo», che a ben vedere accompagna e accompagnerà sempre – in forme storiche certamente diverse – l'umanità intera lungo tutta la propria vicenda terrena. Questo motivo è, ovviamente, di ordine pre-confessionale. Certo esso può incarnarsi bene anche nel cattolicesimo, una volta che sia smarrito o confuso il fine soprannaturale, unico e ultimo; così come può innervarsi altrettanto bene e trovare terreno fecondo in una visione del mondo che abbia dichiarato superflue le opere per il conseguimento della salvezza o che faccia assolutamente dipendere il destino del singolo dalla imperscrutabile e immodificabile predestinazione divina.

FRANCO BUZZI
Biblioteca Ambrosiana
Milano

30 agosto 1996

(115) Ci riferiamo ad A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo* (cit. nota 112), 132-145.