



**Vincenzo Pacillo**

(associato di Diritto canonico nell'Università degli Studi di Modena e  
Reggio Emilia, Dipartimento di Giurisprudenza)

**Lavoro, retribuzione e diritti nell'opera di Charles Péguy:  
suggerimenti e riflessioni per il canonista \***

**SOMMARIO: 1. Mistica dell'uguaglianza e mistica del lavoro - 2. La città armoniosa - 3. Il denaro - 4. Anticapitalismo mistico e tradimento della fraternità.**

**1 - Mistica dell'uguaglianza e mistica del lavoro**

L'avventura umana di Charles Péguy è caratterizzata da una straordinaria fecondità spirituale, da un cammino di ricerca del Vero. Un cammino che - come bene afferma Davide Rondoni - è stato percorso "scrivendo, recensendo, polemizzando, cantando, lottando", e che ha avuto lo scopo "di procedere sempre in una scoperta, e precisamente nella scoperta di ciò per cui vale la vita di un uomo e del suo popolo"<sup>1</sup>. Un cammino che lo porta prima ad abbandonare il cattolicesimo per abbracciare integralmente l'idea socialista, e poi a tornare "sul portico" dell'esperienza religiosa - senza mai rinnegare il socialismo - fino a rappresentare quello che Hans Urs Von Balthasar chiama uno "stile laicale" di riferimento per ogni cristiano<sup>2</sup>.

Le tappe fondamentali del cammino esistenziale di Péguy sono ben note. Il nostro studia le Lettere Classiche e successivamente tenta l'ammissione alla Scuola Normale Superiore (dove si forma da sempre in Francia la classe dirigente); riceve un'educazione fortemente radicata nel Cristianesimo, la quale contribuirà a formare in modo decisivo la sua persona durante l'infanzia e l'adolescenza trascorse a Orléans<sup>3</sup>.

Successivamente, l'appartenenza al Cristianesimo progressivamente cede il posto a una fortissima infatuazione per il Socialismo; un socialismo strettamente legato alla figura di Jean Jaurès e a una visione quasi mistica

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.

<sup>1</sup> **D. RONDONI**, *Cos'ha combinato Péguy*, in **C. PÉGUY**, *Lui è qui. Pagine scelte* da D. Rondoni e F. Crescini, 4<sup>a</sup> ed., Rizzoli, Milano, 2014, p. 15.

<sup>2</sup> **H.U. VON BALTHASAR**, *Péguy*, in *Gloria. 3. Un'estetica teologica. Stili laicali*, Jaca Book, Milano, 1975, pp. 373- 476.

<sup>3</sup> **A. PRONTERA**, *Péguy. Filosofia e politica*, Milella, Lecce, 1991, p. 23 ss.



dell'uguaglianza, vista come strumento giuridico e politico indispensabile per eliminare l'ingiustizia che alberga all'interno della società. È questo il momento in cui il giovane normalista inizia a occuparsi in maniera organica del rapporto tra dignità del lavoro e struttura sociale, giungendo - come vedremo - a individuare nella prestazione d'opera un momento di sviluppo della personalità e di creazione di una comunità politica caratterizzata dall'armonia sociale e dalla fraternità.

Il Socialismo militante delude tuttavia fortemente Péguy, il quale rimane particolarmente contristato dall'atteggiamento del PS di fronte all'"*affaire Dreyfus*"<sup>4</sup>.

Lo scrittore di Orléans è un convinto dreyfusardo, dal momento che considera intollerabilmente ingiuste le accuse mosse al militare: egli ritiene che la posizione del Partito Socialista francese sul tema sia troppo debole, che i socialisti non abbiano fatto in pratica quello che dicono in teoria, sostenendo Dreyfus in maniera troppo blanda: ed è questo che genera in Péguy una crisi di coscienza che culmina nel 1907<sup>5</sup> con il suo ritorno nel Cristianesimo cattolico<sup>6</sup>.

Questo ritorno, tuttavia, non solo non cancella, ma finisce per rafforzare le idee sul rapporto tra prestazione d'opera e dimensione personale e sociale dell'individuo, dando vita a quella che lo stesso Péguy concepisce - come vedremo meglio in seguito - come una vera propria estetica del lavoro.

L'opera di Péguy ci aiuta, peraltro, anche a riflettere su come la visione cattolica del denaro (e la regolamentazione canonistica delle *usurae*) sia progressivamente mutata nel tempo, e come tale mutamento abbia contribuito in modo decisivo al radicamento del capitalismo in Europa, cui spesso ha fatto seguito una mercificazione del lavoro e una crisi irreversibile del rapporto tra estetica e prestazione d'opera.

Tale mutamento è strettamente legato alla questione del superamento del divieto assoluto di prestito di denaro a interesse che costituiva - nell'età premoderna - un caposaldo indefettibile della legislazione canonica, e alla nascita dei Monti di Pietà con l'obiettivo di soppiantare l'attività feneratizia dei banchi ebraici, o perlomeno di sottrarre a questi ultimi i più poveri e bisognosi, che non avrebbero mai potuto rimborsare gli elevatissimi interessi sul capitale imposti dagli usurai.

---

<sup>4</sup> H. GOLDBERG, *The life of Jean Jaurès*, UWP, Madison- Milwaukee-London, 1968, p. 220 ss.

<sup>5</sup> R. MARITAIN, *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 242.

<sup>6</sup> F. CHALLAYE, *Péguy socialist*, Amiot-Dumont, Paris, 1954, pp. 90 ss. e 125 ss.



Usurai che - giova peraltro ricordarlo - agivano all'interno delle diverse realtà comunali in modo perfettamente legale, esercitando una funzione sociale necessaria allo sviluppo dell'embrionale imprenditoria dell'ultimo Medioevo sulla base di convenzioni stipulate con l'autorità politica del principe. È infatti ben noto che la necessità di disporre di individui che potessero svolgere attività feneratoria nonostante il divieto di *usurae* stabilito dal diritto canonico, portò le autorità di diversi comuni italiani a stabilire delle vere e proprie pattuizioni di condotta<sup>7</sup> dirette a garantire la presenza degli ebrei sul territorio e a regolamentarne diritti e doveri, imponendo a coloro che - tra questi - si dedicassero all'attività di prestito a interesse una rigorosa disciplina in materia di interessi e di tasse da versare all'erario comunale.

È altrettanto ben noto che tali pattuizioni di condotta si erano rese necessarie dal momento che il divieto canonico di *usurae* era interpretato - ancora nella prima metà del XV secolo - in modo rigorosissimo, nonostante gli scritti di Pietro di Giovanni Olivi e di Alessandro di Alessandria avessero tentato di mitigarne la portata<sup>8</sup>. A questo proposito occorre equilibrare la tradizionale teoria schumpeteriana - che vedeva in Antonino da Firenze il primo teorico della possibilità di distinguere tra prestito a interesse lecito (il quale veniva a configurarsi laddove il mutuante potesse sopportare un *damnus emergens* a causa del rischio di tardiva restituzione o - laddove vi fosse stato prestito forzato - in virtù della possibilità di far fruttare in altro modo la somma mutuata<sup>9</sup>) e usura (la quale veniva a

---

<sup>7</sup> Cfr. L. LUZI, 'Octo sunt permissa': Controllo dei nuclei ebraici in alcune aree europee tra XIV e XVIII secolo, in *Mediterranea ricerche storiche*, 12, 2008, pp. 95-132.

<sup>8</sup> È ben noto che il momento della nascita del primo Monte di Pietà italiano è discussa: taluno ritiene che tale genesi si sia verificata ad Ascoli Piceno nel 1458, talaltro - non riconoscendo al Monte di Ascoli un'immediata operatività secondo le regole del credito su pegno - sposta il momento genetico al 1462, allorché - a Perugia - le prediche di Barnaba da Terni e di Michele Carcano da Milano (unitamente a quelle di Giacomo della Marca, che evidentemente influenzarono non poco anche Bernardino) spingono la popolazione a donare un capitale che fu utilizzato per la costituzione di un'agenzia di prestiti su pegno: il beneficiario avrebbe restituito il capitale maggiorato dal pagamento d'una piccola "elemosina" per le spese amministrative. Tale "elemosina", oscillante tra il 5 e il 15 % annuo, rappresentava a tutti gli effetti un saggio di interesse sul capitale mutuato: saggio che non tutti i Monti costituiti prima del 1496 decisero di imporre, ritenendo che il mutuo dovesse essere esente da ogni peso. Furono in particolare i Monti dell'Italia settentrionale fondati per opera di Michele da Acqui a non accogliere l'ermeneutica sul prestito di Antonino e Bernardino da Siena, mentre quelli fondati grazie all'opera di Bernardino da Feltre erano solitamente orientati verso il prestito oneroso.

<sup>9</sup> J.A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, traduzione italiana di L. Occhionero, P. Sylos Labini, I, Bollati Boringhieri, Torino, 1959, p. 115 ss.



configurarsi allorché il capitale prestato fosse destinato a rimanere improduttivo) - con le acquisizioni della più recente storiografia, le quali hanno dimostrato la notevolissima influenza del pensiero di Pietro Olivo sull'elaborazione dottrinale del domenicano fiorentino<sup>10</sup>. Peraltro, l'influenza di Pietro di Giovanni Olivi è assai forte anche su Bernardino da Siena, altro principale teorico della limitazione del divieto di prestito a interesse<sup>11</sup>, tanto che pressoché l'intera teoria dell'impresa del francescano di Sèrignan viene ripresa - per vero con scarsissime citazioni - da parte del predicatore senese.

Di fatto, la reinterpretazione del passo tomistico relativo al divieto di prestito a interesse<sup>12</sup> operata da Antonino e da Bernardino da Siena pare - secondo diversi commentatori - aprire la strada a una nuova visione del rapporto tra uomo, lavoro e denaro che sfocerà - successivamente - nell'ascesa della classe borghese e nel capitalismo<sup>13</sup>. Questa interpretazione

---

<sup>10</sup> G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana: Il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1980.

<sup>11</sup> R. DE ROOVER, *San Bernardino of Siena and San Antonino of Florence. The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Baker Library, Boston, 1967, specialmente p. 27 ss.

<sup>12</sup> "Respondeo dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quaedam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et praeter hoc petere domum commodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. Pecunia autem, secundum philosophum, in V Ethic. et in I Polit., principaliter est inventa ad commutationes faciendas, et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accepit" (II<sup>3</sup>-IIae q. 78 a. 1 co.).

<sup>13</sup> Cfr. O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo*, Effatà, Cantalupa, 2003, p. 143 ss.; F. BRAUDEL, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, 3 voll., Harper & Row, New York,



- corretta ad avviso di chi scrive - merita peraltro un'attenta analisi: giacché se è vero che l'ermeneutica di Antonino e Bernardino da Siena (ma occorre ricordare anche Battista Trovamala di Sale) conduce a una vera e propria legittimazione delle operazioni bancarie fondate sul prestito a interesse (quando - beninteso - questo sia concesso per sostenere attività produttive) è altrettanto vero che non pochi canonisti tra Quattrocento e Cinquecento si schierano apertamente contro ogni possibilità di ritenere lecita la percezione di utili sul capitale mutuato, anche quando detti utili siano richiesti dai Monti di Pietà per sostenere le spese correnti.

Il dibattito tra i seguaci di Michele da Acqui e quelli di Bernardino da Feltre era - come si accennava - legata all'interpretazione del divieto di *usurae*; tuttavia esso - ben lungi da esaurirsi in disquisizioni accademiche "in punta di fioretto" - raggiunse dimensioni e contenuti tali da mettere in crisi la stessa giustificazione ontologica del credito su pegno. Giustificazione ontologica che non era tanto legata all'esigenza di sottrarre gli indigenti assoluti all'alternativa tra fame e prestito ebraico, quanto quello di sostenere i

"poveri meno poveri, i quali dovevano essere aiutati bensì, ma non in modo assistenzialistico. Il bisognoso doveva cioè imparare a riscattarsi: a ciò era finalizzato il credito caritativo. Il retroterra dei Monti è l'idea che i beni, e il denaro in primis, devono essere finalizzati al bene comune, tanto che il mercante è riconosciuto come garante della pubblica felicità perché riesce a porre in relazione sinergica produttori, consumatori e professionisti"<sup>14</sup>.

Quando perciò apparvero il *Tractatus de monte impietatis* di Nicola Bariani (1496) e il *De monte pietatis* di Tommaso De Vio (1498), a essere messa sotto accusa non fu solo l'istituzione del credito oneroso su pegno, ma la stessa possibilità dell'attività bancaria.

Péguy sembra riprendere le suggestioni di Bariani e De Vio: attraverso il prestito a interesse, prestito a interesse come fattore di ingiustizia e considerando il denaro perde la natura di semplice unità di misura degli scambi e si trasforma nel *fric*, in un valore a sé stante che soppianta la dignità del lavoro a vantaggio della mera accumulazione utilitaristica e mercificatoria. Tali suggestioni vengono in considerazione - nel pensiero di Péguy - oltre un secolo e mezzo dopo l'Enciclica *Vix pervenit* (1745), la quale - come è ben noto - ha definitivamente ammesso la

---

1979.

<sup>14</sup> S. ZAMAGNI, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Working paper della Facoltà di Economia, Forlì, 2008, p. 33.



legittimità della richiesta di una somma a titolo di interesse, ma solo allorché tale richiesta si fondi su un titolo estrinseco al contratto di mutuo, come ad esempio il dovere di retribuire il servizio di coloro che hanno reso possibile l'istruttoria e la liquidazione della pratica, ovvero la necessità di ammortizzare il rischio eccessivo<sup>15</sup>.

Non può peraltro essere sfuggita a Péguy l'Istruzione emanata dalla Sacra Congregazione di Propaganda Fide nel 1873, con la quale il concetto di titolo estrinseco veniva esteso a qualunque *titulum legis civilis*<sup>16</sup>, ampliando in modo significativo l'area di liceità del prestito a interesse (teoria contro la quale si ravvisa la veemente reazione critica di Monaldo Leopardi<sup>17</sup>, il quale non si riferisce - ovviamente - all'Istruzione del 1873 ma alle "Usure" dell'Abate Mastrofini<sup>18</sup>, volume che indubbiamente aveva ispirato un'interpretazione più benigna di quanto stabilito in *Vix pervenit*).

## 2 - La città armoniosa

È ben noto come l'„anima carnale“<sup>19</sup> di Charles Péguy abbia visto - quantomeno sin dal 1896, allorché, studente del secondo anno della *École normale supérieure*, inizia a mettere in modo chiaro le basi per la redazione di *Marcel, primo dialogo della città armoniosa*<sup>20</sup> - il lavoro come uno strumento fondamentale di realizzazione ed elevazione dell'uomo e di costruzione del bene comune. La città ideale di Péguy, quella comunità che deve realizzare il vero socialismo fondato sulla fraternità, vive e si realizza all'interno della dimensione lavorativa, la quale allo stesso tempo - come in un rapporto di correlazione biunivoca - offre alla persona una dimensione di espressione della sua più profonda umanità.

Questa idea del lavoro come strumento di costruzione della dignità individuale rimarrà una costante di tutta l'opera dello scrittore di Orléans, e verrà più volte ribadita nei *Cahiers de la Quinzaine*, periodico che Péguy

---

<sup>15</sup> P. VISMARA, *Questioni di interesse: la Chiesa e il denaro in età moderna*, Bruno Mondadori, Milano, 2009, p. 152.

<sup>16</sup> P. VISMARA, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 404

<sup>17</sup> M. LEOPARDI, *La giustizia nei contratti e l'usura*, Soliani, Modena, 1834, p. 97 ss.

<sup>18</sup> M. MASTROFINI, *Le usure*, Poggioli, Roma, 1831.

<sup>19</sup> C. PÉGUY, *Veronique. Diario della storia e dell'anima carnale (1909- 1912)*, Marietti, Genova, 2013.

<sup>20</sup> C. PÉGUY, *Marcel: [premier dialogue de la cité harmonieuse]*, s.l. (ma Paris), s.d. (ma 1898). Cfr. P. COLOGNESI, *La fede che preferisco è la speranza. Vita di Charles Péguy*, 3<sup>a</sup> ed., Rizzoli, Milano, 2014, p. 68 s.



fonda e dirigerà fino alla morte; quello che tuttavia caratterizza in modo profondo e originale gli scritti degli ultimi anni del XIX secolo è la prospettazione di una relazione assolutamente originale tra il socialismo, il lavoro e l'armonia.

Péguy, come si è accennato, si avvicina all'idea socialista attraverso la figura e l'opera di Jean Jaurès: egli tuttavia enfatizza gli aspetti più mistici e profetici dell'idea socialista, immaginando (o meglio, vivendo con la fede in) una realtà politica di cui l'obbiettivo finale non deve essere né l'uguaglianza, né la giustizia borghese, né la carità, quanto piuttosto la relazionalità fondata sulla *con-cordia*, sulla creazione di un cuor solo e sulla realizzazione di una consonanza di spirito capace di portare all'affetto e all'aiuto reciproco<sup>21</sup>.

In questo senso, il socialismo di Péguy può ben dirsi una strutturazione ideologica diretta a valorizzare le capacità del singolo, non a mortificarle: ma sempre nella prospettiva di una comunità in cui - attraverso il lavoro- si crea una relazione tra l'uomo e le cose, tra il soggetto e l'oggetto. Nella città armoniosa la persona recupera la sua soggettività attraverso la sua capacità di relazionarsi con l'oggetto: e questa relazionalità è un compito essenziale, non solo quanto al fine, ma soprattutto quanto al ruolo degli esseri umani dentro-il-mondo<sup>22</sup>.

Ritengo che possa parlarsi, in questo caso, di una vera e propria "estetica del lavoro": il rapporto tra lavoro e capitale è totalmente superato e sublimato nel rapporto tra lavoro e bellezza, nel senso che la prestazione d'opera non è suscettibile di controprestazione economica, dovendo piuttosto svolgersi nell'ambito di una "potestà creatrice" da parte dell'individuo. Attraverso tale potestà, la persona contribuisce concretamente a realizzare l'armonia dentro la città ed esprime pienamente, realizzandola, la propria umanità.

Tutto questo - beninteso - avviene al di fuori sia dell'*Archè* (potere istituzionale delegato, sia quello pubblico della magistratura che quello privato datoriale) che del *Kratos* (potenza sovrana): Péguy non solo non immagina l'esistenza di situazioni giuridiche soggettive che possano essere fatte valere di fronte a un giudice, ma si pone - diremmo logicamente, alla luce delle premesse - entro un quadro teorico in cui è inimmaginabile l'esistenza di qualunque potere (sia esso direttivo che disciplinare) in capo

---

<sup>21</sup> Cfr. P. STATIUS, *Misère et fraternité chez Charles Péguy*, in F. Brahami, O. Roynette (ed.), *Fraternité: Regards croisés*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2010, p. 351 ss.

<sup>22</sup> Cfr. P. DUPLOYÈ, *La religion de Péguy*, Slatkine, Genève, 1978, p. 17 ss.



al datore di lavoro. Questo aspetto è ben sintetizzato dalle parole di Gerald Leroy:

“A ce stade, nous comprenons que la cité harmonieuse comporte une seule régulation interne qui est la bonne volonté. L'harmonie en question est l'harmonie qui résulte du consensus des bonnes volontés dans un lieu d'où est évincé tout ce qui leur est hétérogène, soit dans le domaine matériel, soit dans le domaine intellectuel. Dans la cité harmonieuse, coïncident le virtuel et le réel, que l'hétéronomie toujours présente en la cité capitaliste empêchait de fusionner. L'univers des bonnes volontés devient le domaine où la substance de possible peut devenir actuelle puisque tout ce qui lui serait étranger en est banni”<sup>23</sup>.

La città armoniosa è dunque una città anarchica? Solo in apparenza, quantomeno a nostro avviso. L'esperienza di tale struttura comunitaria non si lega infatti né all'uguaglianza né alla libertà, quanto piuttosto alla fraternità: e i rapporti di fraternità - esattamente come tutti i rapporti umani - si fondano su regole: l'idea di Péguy è che tale regole siano, in sostanza, consustanziali al sistema comunitario, ontologicamente legate a esso in modo tale che la loro violazione verrebbe a far cadere - *sic et simpliciter* - tale sistema. Per cui il problema della città armoniosa non è quello di difendersi dalla disobbedienza, ma semplicemente quello di assicurare l'obbedienza attraverso l'adesione spontanea a una Bellezza e a una Verità che risultano evidenti; e nello stesso tempo, il lavoro non potrà che essere *dis-interessato*, lontano dalla regola economica della retribuzione fondata - oltre che sulla qualità - sulla legge della domanda e dell'offerta.

In ogni caso, va rimarcato come Péguy metta chiaramente l'accento su alcuni elementi fondamentali che devono delimitare il perimetro di un'attività lavorativa *lecita* entro la città armoniosa: primo tra tutti la salubrità dell'ambiente. Nella città armoniosa non può darsi alcun *travail malsain*, proprio perché il lavoro è strumento salutare per la personalità e - come tale - deve essere svolto entro un ambiente salubre<sup>24</sup>.

Vi è poi l'idea dell'illiceità del lavoro minorile e del lavoro femminile, nella chiara idea di promuovere (contestualizzata nell'epoca in cui l'autore scrive) la tutela di un'armonia sociale diffusa.

### 3 - Il denaro

---

<sup>23</sup> G. LEROY, *L'utopie socialiste selon Péguy. Etude lexicologique de cité et citoyen*, in *Mots*, 3, 1981, p. 31.

<sup>24</sup> Cfr. P. DUPLOYÈ, *La religion de Péguy*, cit., p. 26.



L'idea di un "lavoro disinteressato" non mercificato e non mercificabile tornerà, potente, nell'opera di Péguy. La sua riflessione sul denaro e su quanto la commercializzazione della prestazione d'opera abbia distrutto l'estetica del lavoro è peraltro, prima di tutto, una riflessione sulla modernità.

Péguy tornerà su questo quando - riabbracciata pienamente la fede religiosa - prenderà a interrogarsi sui motivi che hanno spinto la modernità a staccarsi, in modo radicale, dal cristianesimo.

Secondo il fondatore dei *Cahiers de la Quinzaine* il dramma del mondo moderno non è che è pieno di peccato: il peccato è redento dall'Incarnazione e dalla misericordia di Dio, per cui il cristiano vive saldo nella speranza. Il dramma vero è il mondo - quantomeno il mondo occidentale, in cui il nostro vive e opera - è diventato radicalmente "incristiano", cioè si è completamente deradicato da quella dimensione di attenzione e di domanda verso il Mistero che aveva caratterizzato le epoche precedenti; e questo - si badi - anche a seguito di responsabilità notevoli di alcuni membri della Chiesa cattolica, tanto chierici quanto laici<sup>25</sup>.

Péguy parla chiaramente di alcuni "curati laici" che vanno a braccetto con i "curati ecclesiastici", dove l'espressione "curati" qui è vista come l'esperienza del clericalismo ottuso (laico o ecclesiale che sia) che, di fatto allontana il mondo dal Mistero. I curati laici - cioè i leviti secolari di un certo secolarismo volterriano, di una certa visione antireligiosa della laicità - contribuiscono alla decristianizzazione del mondo tanto quanto determinati sacerdoti, i quali si ostinano a restare ciechi di fronte alle connessioni tra spirituale e temporale, a negare la connessione tra temporale e spirituale, e così rinnegano l'essenza del fatto cristiano<sup>26</sup>. Poiché Dio si è fatto carne, si è incarnato nel mondo, il problema cristiano non è mai un problema solo spirituale, ma deve essere anche un problema temporale<sup>27</sup>.

Queste due categorie di preti sostituiscono il Cristianesimo con il cosiddetto "*esprit de système*": uno spirito che spinge la modernità a disinteressarsi della realtà, e a operare costruzioni teoriche ideologiche autoreferenziali. L'autoreferenzialità della realtà, l'ideologismo si distaccano completamente dalla radicalità dell'esperienza vissuta: nasce

---

<sup>25</sup> C. PÉGUY, *La decristianizzazione*, estratto da *Veronique*, cit., in ID., *Lui è qui*. Pagine scelte da D. Rondoni, F. Crescini, cit., p. 82 ss.

<sup>26</sup> C. PÉGUY, *Le due bande di curati*, estratto da *Veronique*, cit., in ID., *Lui è qui*, cit., p. 92 ss.

<sup>27</sup> C. PÉGUY, *Gesù è stato una persona. Mistero dell'incarnazione*, estratto da *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (1914), in ID., *Lui è qui*, cit., p. 487 ss.



così una certa sterilità e un avvilitamento nel mondo in cui l'unica forza che ancora è capace di dominare è quella del denaro<sup>28</sup>.

Ecco che si arriva proprio a *L'argent*, pamphlet del 1913 che è fondamentale per comprendere l'idea che Péguy ha del lavoro<sup>29</sup>.

La prima idea forte di quest'opera è quella del passaggio - nella modernità - del denaro da strumento a fine, e dunque della mercificazione come legge suprema dei rapporti con la realtà. Il denaro comporta, attraverso la sua pervasiva onnipresenza, la perdita dei legami amorosi tra soggetto e oggetto; il lavoro, di conseguenza, diventa prestazione d'opera diretta al raggiungimento di un'utilità economica, e non più strumento di realizzazione della persona.

La seconda idea forte di *L'argent* è che la mercificazione delle attività di produzione ha finito per generare un insieme di borghesi si che si è sostituito al popolo. Il popolo, inteso come comunità armoniosa dotata di una saggezza e di una cultura di base strutturata intorno a un'attività manuale o intellettuale capace di sviluppare e realizzare la personalità individuale, è sostituito da un coacervo di borghesi; coacervo si trova pedissequamente ad assorbire la massa di pensiero che gli intellettuali creano; l'individuo non pensa più da sé ma si trova a pensare e a maneggiare un pensiero preconfezionato da altri. Anzi, accanto alla metafisica creata dalla religione diventa sempre più forte un'altra metafisica che è quella creata dall'Accademia. Più quest'ultima si rinforza, più è agevole constatare come la metafisica della religione ancora abbia qualcosa a che fare con la vita dell'uomo, dia risposte alla domanda esistenziale; mentre la metafisica dell'Accademia non serve a nulla.

Infine, la terza idea forte, l'attacco all'Università della Sorbona: una Università che sostituisce Dio con la baronia accademica.

L'uomo non è più in grado di maneggiare le fonti (che sono, prima di tutto ovviamente per un cattolico come Péguy, le fonti sacre) perché la Sorbona sostituisce le fonti con un discorso sulle fonti, un meta-discorso che cancella la fonte originaria e lo sostituisce con una speculazione filosofica che, in realtà, è assolutamente vuota.

Da qui possono trarsi alcune riflessioni.

La prima: il fatto che il denaro sia tutto comporta un aumento del divario tra ricchezza e povertà, perché mentre una volta la povertà era strettamente inserita nella società - per usare le parole di Péguy: la società aveva un rapporto amoroso con la povertà - adesso questo rapporto diventa

---

<sup>28</sup> C. PÉGUY, *Il pantano*, estratto da *Notre Jeunesse* (1910), in ID., *Lui è qui*, p. 232 ss.

<sup>29</sup> C. PÉGUY, *L'argent* (prima pubblicazione nei "Cahiers de la Quinzaine", février 1913); l'edizione qui richiamata è C. PÉGUY, *Denaro*, e-book, Piano B edizioni, Prato, 2015.



un rapporto adulterino. La povertà esiste, ma è qualcosa che noi dobbiamo nascondere, cancellare come qualcosa in un rapporto adulterino che ci è scomodo. Questo non può non avere delle conseguenze sul modo di intendere il lavoro: se la povertà è il male assoluto, qualunque tipo di mercificazione della propria prestazione d'opera - se ha lo scopo di sollevare l'individuo dall'indigenza - diventa non solo ammissibile, ma anche doverosa.

Seconda riflessione: la Chiesa borghese, costruita intorno alla dimensione del capitale e della mercificazione del lavoro, annaspa dentro un vero e proprio ateismo mascherato: questa intuizione lega profondamente Charles Péguy a Han Urs Von Balthasar.

È ben noto che Von Balthasar sostituisce la categoria dei cristiani anonimi in qualche modo con quella degli atei anonimi. Secondo il teologo lucernese la contemporaneità è caratterizzata da una dimensione in cui il cristiano si mimetizza da ateo, non è più in grado di portare se stesso come lievito della società<sup>30</sup>.

È qui evidente il contatto con Péguy, secondo il quale il fatto che il denaro diventi un obiettivo esistenziale introduce un vero e proprio "modernismo dei costumi"<sup>31</sup>.

Il Cattolicesimo perde la sua forza profetica, in modo da non "creare scandalo" nel tessuto borghese in cui si gode della nuova ricchezza derivante dalla mercificazione del lavoro: da religione delle masse, esso diventa una religione dei salotti. Una religione tiepida, moderna, capace di accondiscendere in qualche modo al mutamento della realtà e così non è più una religione né calda, né fredda, ma diventa tiepida. E, come, tale, non è più capace di svolgere il ruolo di "sale della terra": la Chiesa borghese - costruita su relazioni industriali e commerciali borghesi - annaspa in un ateismo mascherato, dal momento che i cristiani diventano cristiani vergognosi, che vengono a patti con i salotti e si vergognano di loro stessi<sup>32</sup>.

Terza riflessione: il lavoro decade da legge a strumento.

Perché il lavoro è legge? Il lavoro è legge per la caduta di Adamo; ti guadagnerai da vivere con il sudore della tua fronte è una legge di Dio, ma non è mai la legge del legislatore cattivo. Perché per Péguy - questo va ricordato - Dio è Padre, quindi la legge del lavoro è un comando del Padre misericordioso, da cui scaturisce una moralità nuova che è diretta

---

<sup>30</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Noi, atei anonimi*, in ID., *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 229 ss.

<sup>31</sup> C. PÉGUY, *Il denaro è tutto*, estratto da *Notre Jeunesse*, in ID., *Lui è qui*, cit., p. 238 ss.

<sup>32</sup> C. PÉGUY, *L'ateismo mascherato*, estratto da *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet (1911), in ID., *Lui è qui*, cit., p. 265 s.



espressione del dono della libertà che lo stesso Padre ha concesso alla più nobile delle sue creature<sup>33</sup>.

Il decadimento del lavoro da legge a strumento - guadagnare di più lavorando di meno - rappresenta la fine non solo della dignità del lavoro, ma anche dell'uomo che lavora, di quell'artigiano la cui dimensione paradigmatica per eccellenza è stata rappresentata dalla bottega di Nazareth.

Va a questo proposito posto in luce come - in quegli anni - l'enciclica *Rerum novarum* (1891), postasi come *magna charta christiana* del lavoro, abbia sancito con chiarezza la priorità del lavoro sul capitale: tale enciclica non poteva essere ignota a Péguy, che non può non aver notato come tale documento indichi nel lavoro "la vera sorgente della ricchezza delle nazioni, e del lavoro esalti la dignità, la personalità, la vocazione assimilatrice a Dio (in ciò anticipando di quasi un secolo l'elogio della *Laborem exercens*)"<sup>34</sup>.

#### 4 - Anticapitalismo mistico e tradimento della fraternità

Possiamo chiamare quello di Péguy un anticapitalismo mistico?

Tutto sommato, in parte sì: nel senso che, sicuramente, la figura di Péguy è una figura fortemente anticapitalista e sicuramente dentro la sua opera è fortissimo l'afflato mistico. Questo si inserisce tuttavia - contestualizzando Péguy - all'interno di un mondo ecclesiale molto attenta alle istanze sociali anche quando ha lo sguardo chiaramente rivolto "a destra", come è avvenuto nel caso di Albert de Mun.

Nello stesso tempo, in quella stessa epoca, in Francia si sviluppa un Socialismo fortemente aperto al misticismo. Pensiamo, ad esempio, a Pierre Leroux, il cui pensiero ha dovuto sovente soffrire momenti di ombra - se non addirittura di oblio - proprio per questo afflato mistico.

La seconda chiave di lettura riguarda il presente, e in particolare il rapporto tra lavoro e diritto. Cosa rimane, alla luce della più recente legislazione giuslavoristica, del rapporto tra dignità del lavoro e dignità della persona, dell'idea del lavoro come valore in sé non soggetto a mercificazione, del lavoro come strumento necessario all'edificazione della società armoniosa?

---

<sup>33</sup> C. PÉGUY, *La legge del lavoro*, estratto da *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet (1911), in ID., *Lui è qui*, cit., p. 261.

<sup>34</sup> F. BIFFI, *Leone XIII profeta del futuro*, in F. Fiorentino (a cura di), *I Cento anni della Rerum novarum*, ESD, Bologna, 1990, p. 171.



Il diritto del lavoro italiano ha affrontato, negli ultimi anni, un notevole percorso di cambiamento nel segno di obiettivi politici quali la flessibilità (considerevolmente aumentata tanto in entrata che in uscita dal mercato del lavoro), la sistematizzazione di differenti tipologie di contratti di lavoro subordinato, la ridefinizione degli ammortizzatori sociali e la creazione di un regime di “tutele crescenti” contro il licenziamento illegittimo rivolte essenzialmente ai neoassunti.

Questo percorso è stato implementato prima con la cd. “Riforma Fornero” (legge 28 giugno 2012, n. 92), poi con il cd. “Jobs Act”, complesso di disposizioni dirette a realizzare compiutamente gli obiettivi politici sopra indicati: questo “Jobs Act” si è sviluppato intorno al decreto legge 20 marzo 2014, n. 34 (anche noto come “decreto Poletti”, dal Ministro del Lavoro Giuliano Poletti) e la legge 10 dicembre 2014, n. 183, e ha trovato - al momento - il suo culmine nel decreto legislativo n. 23 del 4 marzo 2015 “*Disposizioni in materia di contratto di lavoro a tempo indeterminato a tutele crescenti, in attuazione della legge 10 dicembre 2014, n. 183*”, il quale rappresenta un provvedimento diretto a formalizzare la realizzazione di due diversi regimi giuridici diretti a regolamentare il rapporto di lavoro subordinato a tempo indeterminato. Il primo di tali regimi è quello relativo ai lavoratori assunti prima dell'entrata in vigore del decreto n. 23 del 2015 ed è caratterizzato dalle ampie tutele previste dalla versione originaria del disposto dell'art. 18 della legge n. 300 del 1970: esso è contraddistinto dalla generalizzata previsione di tutela reintegratoria in caso di licenziamento illegittimo. Il secondo regime - valido per i lavoratori assunti come operai, impiegati e quadri dopo l'entrata in vigore del decreto n. 23 del 2015 - avrebbe, ad avviso di parte della dottrina, fortemente indebolito la tutela delle situazioni giuridiche soggettive del lavoratore dipendente, soprattutto nella parte in cui sostituisce alla reintegrazione nel posto di lavoro una mera tutela risarcitoria nei casi in cui il licenziamento risulti illegittimo per carenza di motivazione o per inosservanza degli obblighi procedurali previsti per il licenziamento disciplinare o per il giustificato motivo oggettivo. In questo modo, si sostiene<sup>35</sup>, non solo si viene a creare una disparità tra colleghi di lavoro addetti alle medesime mansioni - i quali potranno ricevere tutele diverse di fronte a identiche vicende personali (e si pongono qui profili di compatibilità della vigente normativa con l'art. 3 Cost.) - ma viene altresì a crearsi un problema di proporzionalità tra l'illegittimità dell'atto recettizio che pone fine al rapporto di lavoro e gli

---

<sup>35</sup> U. ROMAGNOLI, *Il costo della stabilità immaginaria*, in *Uguaglianza & Libertà*, 11 novembre 2014 (<http://www.eguaglianzaeliberta.it/articolo.asp?id=1754>); ID., *L'irresistibile ascesa della licenza di licenziare*, in *Lavoro e diritto*, 2015, p. 227 ss.



strumenti di tutela del lavoratore: problema che andrà giocoforza affrontato nella prospettiva dell'art. 30 della Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea.

Quale senso di fraternità, quale "città armoniosa" può esistere quando lavoratori che costruiscono lo stesso progetto godono di tutele diverse? Non è solo l'uguaglianza a essere colpita, ma prima di tutto il senso di appartenenza, la mistica di quella "buona volontà" che regge l'unità dei lavoratori. A essere colpita è quella fraternità che - esattamente come la libertà e l'uguaglianza, dovrebbe essere alla base delle società occidentali del nostro tempo.