

IL LAVORO COME CATEGORIA ANTROPOLOGICA

MARIA PIA CHIRINOS

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

Il lavoro come nozione oscillante nella storia della filosofia

Parlare di antropologia del lavoro oggi non è qualcosa di scontato. L'antropologia come campo di studio nella filosofia ha perso protagonismo, lasciando spazio alla cosiddetta antropologia culturale, che studia l'origine dell'uomo e le sue primitive manifestazioni culturali. Il lavoro, dal canto suo, rappresenta principalmente un tema d'interesse per la economia, il diritto, la sociologia e negli ultimi anni per la medicina del lavoro. Con eccezione del marxismo, si può ribadire che la filosofia frequentemente ha trascurato questo argomento.

Un breve accenno storico lo conferma. Per i grandi filosofi greci, il lavoro non appartiene alle attività propriamente umane. Platone, per esempio, rappresenta il lavoro al interno della vita quotidiana che si svolge nella "caverna", nella quale gli uomini sono essenzialmente dei sonnambuli, ancora ignari del bene e della verità e vivono come prigionieri. Per Aristotele il lavoro e la vita quotidiana sono aspetti dell'*oikia* o della casa in cui l'uomo non esercita le sue più alte capacità. La perfezione umana si trova nella *pólis* come luogo e nell'*otium* (Gr.: *scholé*) come attività. Le dimensioni più elevate – la virtù e la contemplazione delle verità eterne – sono raggiungibili grazie al fatto che l'uomo non svolge incarichi e compiti materiali. La casa come luogo e il *nec-otium* (Gr.: *àschoia*) come attività sono riservate alle donne e agli schiavi, e costituiscono gli ambiti ideali della produzione e della riproduzione. Il lavoro non perfeziona l'uomo ma trasforma la realtà materiale esterna per mezzo della ragione *poietica*: il risultato di questa trasformazione o prodotto misura la perfezione del lavoro e costituisce la sua verità.

Nel Medioevo tale concezione, pur rimanendo pressoché uguale, subì in primo luogo la influenza del cristianesimo. Nella vita ormai libera dei cristiani, dopo l'Editto di Milano (siamo agli inizi del IV secolo), il fenomeno ascetico comincia a evolversi in altre manifestazioni religiose e culturali, tra le quali spicca la vita monastica, con il suo allontanarsi dal mondo per dedicarsi alla contemplazione di Dio. La vita attiva, dal canto suo – quella delle occupazioni materiali, cioè del lavoro e della vita quotidiana –, continua ad avere gli stessi inconvenienti che il mondo classico le

attribuiva. Pur essendo vero che il movimento monastico abbia enfatizzato la necessità del lavoro, formulata nella massima *ora et labora*, la riflessione segue orme molto simili a quelle dell'epoca classica. Da un lato, l'esortazione a lavorare appare come un invito ad evitare il vizio dell'oziosità, ma dall'altro, rimane come polo negativo della contraddizione tra vita contemplativa e quella attiva, tra le arti liberali e quelli servili, ecc. I secoli d'oro del medioevo (s. XII e XIII) continuano questa visione che propone l'appartamento del mondo come lo stato più perfetto della vita cristiana.

Alla base del primo riscontro che messe in discussione la vita monastica, vale a dire, la Riforma luterana (s. XVI), la contraddizione tra vita contemplativa e vita attiva non sparisce, anzi, si perpetua. Tra i molteplici cambiamenti che Lutero annuncia, si trova quello di sostituire l'ideale contemplativo, che ritiene un abbandono irresponsabile del mondo, con un'ascetica intramondana che privilegia la vita attiva. In questa impostazione, il mestiere – *Beruf* – e la vita quotidiana giocano un ruolo determinante, perché accomunano il lavoro di ogni giorno con la vocazione che Dio concede all'uomo. Da qui scaturisce che tutti gli uomini devono lavorare per cooperare con Dio.

Quasi un secolo più tardi, in campo filosofico compare una figura di rilievo a sostegno di queste considerazioni: René Descartes. Nei suoi scritti si scopre l'importanza che egli concede alla scienza e alle sue applicazioni tecniche. Sua è la proposta di sostituire la filosofia speculativa o teorica, vale a dire, quella che i classici identificavano con l'*otium* o contemplazione, con un'altra “radicalmente pratica, con la quale possiamo diventare signori e dominatori della natura”.¹ Siamo davanti alla supremazia di quella che poi verrà chiamata ragione tecnica. Il lavoro, infatti, comincia a vedersi come attività propria dell'uomo, della sua ragione, e non sarà più una attività servile.

Questa egemonia tuttavia durerà poco. Con lo sviluppo tecnologico e il progresso, il lavoro diventa azione meccanica, ordinata alla produzione dei beni materiali e di consumi. In tale contesto, Adam Smith sviluppa le sue tesi capitalistiche mentre Karl Marx svolge la sua filosofia materialista contro il capitalismo. Tutte e due rimangono nella stessa concezione del lavoro inteso come produzione. Si verifica così un ritorno alle premesse classiche: lì dove il lavoro può essere sostituito da una macchina o dalle procedure tecniche, è corretto rimuovere qualsiasi valore umano. Tutto quello che è previsto che faccia una macchina deve farlo, e qualora fosse un uomo a eseguirlo diventa un'attività servile. In questa ottica, i lavoratori manuali sono gli schiavi moderni: non utilizzano la sua ragione né la sua libertà, e perciò non contribuiscono alla cultura.

Cosa caratterizza il lavoro umano nel s. XX? Il sapere, il conoscere; però non qualsiasi sapere ma quello più scientifico, astratto, intellettuale. Unicamente quando c'è innovazione e creatività c'è anche lavoro umano. Conseguentemente, non solo i lavori manuali e quelli svolti dai colletti blu (gli operai), ma anche quelli dei colletti bianchi (gli impiegati) vengono considerati monotoni e non razionali: il vecchio deve essere sostituito dalla informatica; la *low-tech* dalla *high-tech*. Parlare di lavoro oggi

¹ *Dicours de la méthode*. J. Vrin (ed. E. Gilson), Paris 1976^s, 61–62.

è parlare di settori professionali sempre più ridotti: finanza, tecnologie avanzate e servizi sofisticati. Con parole di Matthew B. Crawford, la “degradazione del lavoro si riduce ad una questione di conoscenza”.²

In questo brevissimo accenno storico, emergono alla luce due tesi di particolare interesse.

La prima se riferisce al lavoro inteso come nozione oscillante, in quanto viene sia contrapposto all’uomo sia identificato con l’uomo e le sue attività più specifiche. Il lavoro per i Greci è un’attività secondaria, privata, materiale. L’uomo ha una finalità più elevata: la contemplazione, la virtù, la politica. Per i primi filosofi moderni, il lavoro è la più alta espressione della essenza umana: l’uomo e la sua ragione tecnica diventa il centro della creazione e perciò la può dominare, trasformare e addirittura ri-creare. Purtroppo negli ultimi secoli la nozione di lavoro si spacca: da un lato, il lavoro manuale viene sostituito dalla macchina e torna alla caverna, mentre le attività altamente intellettuali si identificano con il vero lavoro umano, libero e razionale.

La seconda tesi si può definire come “il paradigma del prodotto”, vale a dire, il lavoro compreso sempre in termini di produzione: produzione e riproduzione nella *oikia* aristotelica; produzione scientifica e tecnica nella ragione moderna a partire di Descartes; e produzione economica nel capitalismo di Adam Smith, dove la proprietà privata regge l’economia, e nel marxismo, dove il comunismo domina i processi economici. La eliminazione della proprietà privata in favore del socialismo non sostituisce ma rinforza la definizione di lavoro come produzione: l’uomo è alienato dal prodotto del suo lavoro e deve sacrificarsi in favore dello Stato. Una definizione così porta direttamente a una materializzazione della nozione di lavoro: qualsiasi lavoro deve poter essere tradotto in un prezzo. Ha un valore di cambio che costituisce la sua prima qualità. Se è vero che nel mondo attuale, gli organismi tendono a riconoscere il lavoro come un diritto umano, alla base di questa esaltazione si trovano molto spesso considerazioni di tipo economico: il lavoro è un diritto necessario per l’acquisizione del benessere, che garantisce a sua volta il funzionamento dell’Amministrazione pubblica.

Dal punto di vista filosofico, tuttavia, non c’è nessuna menzione al lavoro come un mezzo che serva a raggiungere la realizzazione umana e la felicità, nessun riferimento neanche a una relazione tra lavoro e virtù. Anzi, come ribadisce Dominique Méda, sociologa francese e autrice di una recente opera sul tema, “il lavoro non è una categoria antropologica”.³ E così si dimentica la questione fondamentale: il lavoro, ha qualche collegamento con la definizione dell’uomo?

A sostegno di una risposta affermativa, si possono discutere le seguenti proposte:

In primo luogo, sembra necessario riprendere la nozione di materia, soprattutto nella sua dimensione di materia viva e organica. Le attività corporee nell’uomo vengono impregnate da ragione e volontà e stanno alla base sia del lavoro che della cultura.

² M. B. CRAWFORD: *Shop Class as Soulcraft. The New Atlantis*, 13 (2006), 18. Ringrazio i suggerimenti che ho ricevuto da questo autore e dagli professori presso la *University of Virginia*, nel incontro che ho avuto per presentare alcune delle tesi che adesso presento in questo articolo.

³ D. MÉDA: *Società senza lavoro. Per una filosofia dell’occupazione*. (trad. it. Alessandro Serra) Milano: Feltrinelli, 1997, 24.

In secondo luogo, la dipendenza e la vulnerabilità nonché la dimensione della quotidianità devono vedersi come valori positivi di un modello umanistico, e così lasciar spazio a un approfondimento delle attività che si dirigono a soddisfare i bisogni derivati da queste note.

La terza tesi definisce la nozione di lavoro come categoria antropologica, vale a dire come funzione propria dell'essere umano, ma non soltanto nelle sue esempi oggi più noti (finanze, tecnologia, ecc.), ma anche nelle sue manifestazioni più polemiche. Questa sarebbe la quarta tesi: nei lavori che servono alle soddisfazioni delle necessità corporali e quotidiane dell'essere umano possiamo scoprire l'intervento della ragione e della libertà e, per ciò, anche l'origine della cultura. Questi lavori servono a uno scopo oggi molto dimenticato nonché più che necessario: l'umanizzazione della vita quotidiana.

E' possibile parlare di materia viva?

Fin dalla Età Moderna, nello studio delle realtà materiali è prevalso il dualismo cartesiano. Secondo queste tesi, gli esseri viventi non razionali – le piante, gli animali – e la dimensione corporea dell'uomo – la *res estensa* di fronte alla *res cogitans* – vengono definiti in base alle coordinate di spazio e tempo. Da qui nasce il poterli equiparare ai movimenti meccanici e quindi spiegarli attraverso le leggi fisiche.

Ogni intento di far spazio a anime sensibili come principi attivi (vale a dire, alle forme aristoteliche e alle cause finali nella natura), doveva essere eliminato come superstizione.⁴ L'unica "anima ammissibile" apparve la razionale. La ragione acquistò così ancora maggior protagonismo: l'uomo cominciò a definirsi come coscienza, ragione pura, spirito assoluto, per arrivare al super-uomo, libero di ogni limite e annunciato dalla filosofia nietzscheana. Il filo conduttore di questo umanesimo diventa l'ideale d'uomo capace di tutto, senza limiti e destinato ad un'esistenza straordinaria e plenipotenziaria.⁵

La dicotomia tra l'anima e il corpo è arrivata al punto che, con parole di Stanley L. Jaki: "nella prospettiva astratta della fisica matematica di Descartes, l'uomo risultava trasformato in una pura mente, una specie di angelo. Nella prospettiva spiccatamente empirista, così come fu sviluppata da Darwin, l'uomo era inevitabilmente assimilato alle scimmie".⁶

Quello che si intravede, nonostante tutte queste sovrapposizioni, è la mancanza del vero uomo o della vera donna, con le loro caratteristiche minori ma reali: uomini e donne che soffrono, che hanno dei sentimenti, che sono «di carne ed ossa». Né infra-umani come la scimmia, né divini come il super-uomo: esseri umani, anzi troppo umani, normali, con un'esistenza immersa nella quotidianità, vulnerabile e bisognosa.

Questa sembra la sfida che abbiamo davanti: ripensare la definizione di uomo a partire dall'anima e dal corpo, superando il dualismo razionalista, con il fine di

⁴ Cfr. R. SPAEMANN: *Personas*. Pamplona: EUNSA, 2000, 154.

⁵ A. MACINTYRE: *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*. (trad. M. D'Avenia) Milano: Vita e pensiero, 2001, 22.

⁶ S. L. JAKI: *Angels, Apes and Men*. La Salle, Illinois: Sherwood Sugden, 1983, 7–8.

arrivare a una nozione di uomini e donne dipendenti, con una dipendenza derivata dalla loro corporalità. Per ottenere questo scopo, dovremmo far più posto al corpo e alla materia, come dimensioni essenziali della nostra esistenza. Perciò, una materia viva in rapporto con la razionalità ma non come un semplice appendice, bensì come parte integrante dell'unità dell'uomo.

Fernando Inciarte, filosofo della Università di Münster, con il fine di spiegare l'unità di corpo e anima e non cadere più nel dualismo cartesiano, propone in primo luogo "recuperare" l'anima vegetativa – già presente in Aristotele – perché è requisito assolutamente necessario per spiegare la vita a livelli superiori.⁷ Conseguentemente, se già con il razionalismo l'anima sensibile era considerata una superstizione, questa pretesa di Inciarte, sembra molto più audace.

Il suo punto di partenza si basa sull'osservazione della natura: tanto le piante e gli animali quanto l'uomo presentano alcune caratteristiche comuni e condividono alcuni atti che possono esseri considerati di carattere universale. Per esempio: alimentarsi implica una relazione di interscambio tra l'essere vivente e il suo ambiente, che avviene per mezzo di alcuni organi specializzati. L'atto di nutrirsi viene condiviso sia dalle piante – attraverso le radici –, dagli animali – con il becco, con il muso o con altro organo simile –, e dall'uomo che mangia con la bocca. Tutte le forme di vita, da quelle più elementari fino ai livelli superiori, hanno in comune atti esercitati attraverso organi specifici e diversi. Quindi, appare che quello che è universale non sia solo il genere "pianta" o "animale" in quanto tale, neanche il suo organo, bensì l'atto o la funzione di alimentarsi.

Se consideriamo la traslazione o movimento locale, caratteristica degli animali e dell'uomo ma assente nelle piante, vediamo che questa si realizza attraverso organi altrettanto differenti: l'uomo può contare sugli arti, mentre nell'animale si osservano diversi forme di organi (zampe negli animali terrestri; ali negli uccelli; pinne in molti pesci, ecc.). Tutti questi organi, diversi tra di loro, permettono di compiere la stessa funzione, quella del movimento locale; e, a differenza della funzione, non sono universali ma diversi e molto specializzati.

La dimensione universale delle funzioni è chiamata da Aristotele il "genere fisico",⁸ e appare in contrapposizione al genere logico, di carattere astratto. Applicato agli esempi appena presentati, si può affermare che la funzione di alimentarsi e quella di muoversi appartengano a questo genere. Sono *atti* vitali che si servono degli *organ*i, i quali *rendono possibile* che in diversi esseri viventi si *realizzi* la stessa funzione. Gli organi della nutrizione non implicano di per sé che ci sia un'alimentazione, sebbene rappresentino la sua condizione di possibilità. In se stessa, questa possibilità, benché sia reale, è soltanto questo: potenzialità e non attualità. L'atto che rende possibile alle *funzioni* di tutti gli *organ*i formanti il corpo il passaggio dalla potenza all'atto viene chiamato da Aristotele *anima*: anima vegetale per le funzioni del livello così detto più

⁷ Cfr. "Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht", *pro manuscripto*, p. 3. Non dispongo della datazione di questo manoscritto. Si sa, però, che Inciarte ha pubblicato tre articoli in relazione a questo studio, il primo dei quali si intitola "Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht", in H. SEEBAB (ed.): *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*. Münster: Aschendorf, 1979, 47–70.

⁸ Vid. *Metafisica*. (trad. G. Reale) Milano, 2000, VII, 8, 1033 b 32.

basso di vita, o con funzioni più elementari; e anima sensibile per il livello superiore. E questo ci consente di parlare di un corpo animato e di esseri viventi dove la materia non è qualcosa di meccanico o di astratto, ma una manifestazione vitale.

Corpo e anima formano l'essere vivente nel suo *insieme*. Il corpo è l'intero essere vivente considerato secondo la possibilità; l'anima è l'intero essere vivente secondo l'attualità. In assenza dell'anima, gli organi non passano dalla potenza all'atto; senza organi, le funzioni non si eseguono. Ogni anima attualizza un corpo che è perfettamente coordinato per realizzare le funzioni proprie; e queste disposizioni formano un composto con organi corporei, diversi – o specifici – secondo il tipo di anima per il quale essi sono disposti.⁹

Dunque l'anima umana – nella definizione del razionalismo cartesiano – non può essere spiegata come pura *res cogitans* o come coscienza. Le sue funzioni vitali non possono prescindere dalla sua dimensione corporale né essere ridotte a meri atti meccanici. La spiegazione appena formulata sulle funzioni e gli organi confuta l'intento della scienza di negare l'esistenza dell'anima vegetativa o dell'anima sensitiva senza conseguenze importanti. Le argomentazioni qui riportate riconoscono la sua presenza là dove c'è vita, e permettono di tornare alla definizione aristotelica di natura come "automovimento finalistico".

La dipendenza come caratteristica dell'unità nell'uomo

Nell'uomo la dimensione corporea appare anche legata alla sua anima con funzioni che superano quelle dei livelli precedenti e riceve il nome di razionale. Il nostro corpo e le funzioni che tradizionalmente si hanno denominato corporee non sono svincolati dalla ragione e dalla scelta libera, così come il conoscere e il scegliere non possono prescindere dei processi cerebrali e di altri meccanismi che l'uomo mette in moto con le sue azioni. Lo stato puro della natura umana, nel senso strettamente biologico, come aspirava Darwin, o strettamente spirituale, come voleva Descartes, non esiste: è una chimera.

Bisogna però ribadire che la relazione tra anima e corpo è diventata oggi tema di molteplici studi filosofici che cercano di rispondere a domande che in altri tempi si risolvevano in ambiti psicologici e che adesso sono diventate un problema psiconeuronale. Nonostante il grande interesse di questa tematica, essa costituisce solo un lato della moneta, vale a dire, la difesa o no della razionalità e la libertà come dimensioni dell'anima umana radicate nel cervello, ma che "lo trascendono in quanto sono un rapporto costitutivo con le strutture universali della realtà: l'essere, la verità,

⁹ "Non le parti degli animali, come l'occhio, la mano, le carni, le ossa e simili, ma il tutto soltanto è una specie: e quindi in senso proprio, non si può dire che esse appartengano a specie diverse – questo vorrebbe dire universalità logica –, ma a diverse disposizioni (funzioni: universalità fisica). E questa diversità di disposizioni conviene all'anima intellettiva, la quale, sebbene unica nell'essenza, pure è molteplice nella virtù, a causa della sua perfezione; perciò abbisogna di disposizioni diverse nelle varie parti del corpo al quale è unita, appunto per le diverse operazioni. Per tale ragione vediamo che è maggiore la diversità delle parti negli animali perfetti che in quelli imperfetti; e in questi più che nelle piante." T. D'AQUINO: *Summa theologiae*. I, q. 76, art. 5, ad 3.

il bene”.¹⁰ L’altro lato della stessa moneta lo costituisce la tesi secondo la quale, l’uomo, per la sua intrinseca natura, cioè per quella relazione tra anima e corpo, diventa un essere con una vita molto simile agli animali: le sue necessità vitali, le sue malattie, perfino la sua morte riflettono funzioni che si trovano anche negli animali e che lo mostrano come un essere dipendente e vulnerabile.

Ebbene, questa animalità sembra essere stata «la pietra di scandalo» per tanti filosofi che hanno lottato contro ogni sorta di riduzionismo antropologico. Sia la filosofia classica sia parte di quella contemporanea hanno rifiutato, con ragione, l’identificazione dell’uomo e la bestia, ma nel farlo hanno negato che gli atti legate al corpo possano rivelare note propriamente umane, vale a dire, siano atti liberi e razionali. L’enfasi degli studiosi intorno alle definizioni aristoteliche dell’uomo, pur avendo chiare le sue famose espressioni – *zôon logikon*, *zôon politikon* –, fecero prevalere la cosiddetta differenza specifica: nel primo caso la razionalità e nel secondo la socialità. Così dimenticarono un fatto decisivo: “colui che parla è un essere vivo e non una pianta, ma proprio un animale, il quale ha più somiglianze che dissomiglianze con alcuni animali non umani”.¹¹

Il rifiuto che molti filosofi hanno fatto della nostra animalità ha un motivo facilmente identificabile: fin dal tempo dei Greci, l’ideale umanista coincide con l’*autarchia*, con l’*autonomia*, con l’*autosufficienza*. Parlare di limitazione o di dipendenza, ancor di più se si tratta del corpo umano, significa tornare alla caverna o alla schiavitù, quindi parlare di una ragione immatura o non ancora maggiorenne.

Tuttavia, un’accettazione corretta dell’animalità e della corporeità non significa una sottovalutazione. “Gli esseri umani – scrive Alasdair MacIntyre – sono vulnerabili rispetto ad una grande quantità di affezioni varie [...]. È molto frequente che l’individuo dipenda interamente dagli altri per la sua sopravvivenza, non diciamo per la sua fioritura”.¹² Anche Martha Nussbaum ha ribadito che la vita umana è specialmente vulnerabile e dipendente “dai beni esterni” fino al punto di considerare questi beni come “parte della vita eccellente”.¹³ Per tale motivo, l’assenza di beni materiali preclude all’uomo la possibilità di vivere bene e di godere di quel benessere necessario per acquisire le virtù.

Molti funzioni o atti naturali nell’uomo che si dirigono ai beni materiali, come il bere o il mangiare, meritano per ciò una speciale attenzione. L’uomo, per esempio, ha una maniera di cibarsi totalmente propria. Le sue abitudini sono molto diverse e mutevole, non solo grazie a condizionamenti geografici o climatici, ma anche a quelli culturali, da lui stesso proposti. Per esempio, nel corso della storia, l’uomo ha mangiato con la mano, con le posate più o meno sofisticate e sulla base di tradizioni e di tecniche tramandate di generazione in generazione. In questo modo, ha dato origini a una ricchezza culturale nel campo alimentare che oggi chiamiamo gastronomia. Questo sta a significare che l’uomo, anche nelle sue necessità più corporale, non prescinde dalla sua intelligenza e, grazie ad essa, crea un’arte e una scienza per fronteggiare le sue necessità vitali.

¹⁰ J. J. SANGUINETI: La scelta razionale: un problema di filosofia della mente e della neuroscienza. *Acta Philosophica*, II, 17, 2008, 247–272.

¹¹ A. LLANO: *Humanismo cívico*. Madrid: Ariel, 1999, 175.

¹² *Animali razionali dipendenti*. 15.

¹³ *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. (trad. it. M. di Scattola) Bologna: Il Mulino, 1996, 33–34.

L'implicazione dello spirito nei confronti del corpo si rende evidente nel vestiario e nell'abitazione. Gli animali non hanno bisogno di vestirsi per sopravvivere. All'uomo, invece, li occorre questa protezione ma non si limita a procurarsi quello che la natura non gli ha concesso. Attraverso il vestiario, l'uomo pone le basi di una attività culturale, che risolve una necessità naturale ma va oltre: spiega anche la sua identità sociale. Siamo davanti all'origine della moda.¹⁴ Nel caso dell'abitazione accade qualcosa di simile: visto che l'uomo non la trova in natura, finisce per costruirla. La casa rappresenta una soluzione ad una necessità per la quale gli istinti non bastano. E per questo, anche al giorno d'oggi, l'abitazione è un segno inequivocabile di civiltà e di creatività, non solo intellettuale ma anche materiale, tecnica e artistica.

Gli atti umani diventano una congiunzione armonica del naturale-corporeo e l'intelligente-libero. La armonia svela un finalismo intrinseco, una tendenza o intenzionalità reale e presente nelle necessità corporali che sono atti dell'anima razionale. Queste due livelli – corporeo e razionale – non si contrappongono, ne sono mutuamente escludenti, ne vanno in parallelo: presentano lo stesso fine perché corrispondono allo stesso atto dello stesso agente. L'intenzionalità è diversa da quella che avviene in natura, perché è aperta e si dirige a molteplici oggetti o modi di essere compiuta. Mentre gli animali soddisfano le sue necessità sempre allo stesso modo, nell'uomo le stesse necessità sono alla base dello sviluppo culturale. L'uomo non solo assolve la necessità di mangiare, ma può fare un cibo più ricco in valori nutritivi, può presentarlo in modo artistico, può ottenere un vantaggio economico a seconda degli ingredienti che utilizza, può cucinare gli stessi ingredienti in modi diversi seguendo tradizioni gastronomiche varie, ecc. Allo stesso tempo, l'uomo può correggere le sue azioni e andare avanti con risposte migliori. Così nasce e si arricchisce la cultura.

Quindi la cultura non è esclusiva degli atti razionali. Appare evidente nell'uomo precisamente in quanto essere corporeo, vulnerabile e dipendente e che cerca soluzioni per le sue necessità quotidiane. In assenza di risposte predeterminate o metaboliche per fronteggiare i suoi bisogni, l'uomo risponde con il lavoro. La dipendenza e la vulnerabilità umane diventano condizioni per lo sviluppo della cultura, ma non di una cultura aristocratica che viene definita soltanto dalle opere d'arte (letteratura, musica, belle arti) ma di una cultura più ampia che include i lavori dell'*oikia*: una cultura, per così dire, più democratica, più universale.

Il lavoro come categoria antropologica: approccio negativo

L'interesse per il lavoro appare piuttosto come una questione moderna. Il pensiero hegeliano rappresenta il più vigoroso intento di sollevare la relazione tra uomo, lavoro e cultura. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel spiega il processo della conoscenza come dialettico: conoscere è opporsi ad un oggetto esterno, trasformarlo

¹⁴ Cfr. A. CRUZ PRADOS: *Moda, modos y maneras. Nuestro Tiempo*, ottobre 1990, 116–127; M. HERRERO: *Moda & postmodernità. Studi Cattolici*, n. 493, marzo 2002, 180–184.

e comprenderlo come parte integrante di se stesso.¹⁵ Questo processo definisce l'Assoluto: Dio si conosce attraverso le "produzioni" umane. L'uomo, lavorando, distrugge l'elemento naturale e fa sì che la vita dello Spirito ritorni su di sé e assuma forme ogni volta più spirituali tra le quali si trovano le scienze, l'arte, la filosofia o la politica. Il lavoro è, pertanto, il termine medio tra la natura e lo Spirito.

Ma approfondire nel idealismo assoluto sarebbe un compito molto oneroso che eccede la finalità di questo articolo. Un riferimento a Hannah Arendt sembra più adatto. Arendt riprende le posizioni aristoteliche sulla vita politica, e contemporaneamente sviluppa, forse per la prima volta in filosofia, il paradigma del *homo faber* come agente di cultura.¹⁶ Le sue due tesi – il recupero della *pólis* e, per così dire, la nascita del *homo faber* – rinnovano talmente il pensiero politico degli anni 60 che l'attenzione sulla Arendt non si rivolge ad un'altra tesi che, secondo la stessa autrice, è anche di gran rilievo: la distinzione fra *labour* e *work*, o – secondo la traduzione italiana – fra lavoro e opera.¹⁷ Questa distinzione rivela una relazione tra uomo-lavoro-cultura che servirà di base alla concezione contemporanea di lavoro già accennata: quella che lo capisce come sinonimo della conoscenza scientifica o astratta e che porta a un umanesimo di stampo aristocratico.¹⁸

La distinzione tra *labour* e *work* trova conferma secondo Arendt nel semplice fatto che ogni lingua, antica e moderna, possiede due termini etimologicamente distinti per nominare il lavoro nonostante nelle lingue vernacoli siano usati persistentemente come sinonimi.¹⁹ Il termine *labour* comprende tutte le attività tra produzione dei beni fino al consumo degli stessi (alimentarsi, preparare alimenti, provvedere ai bisogni, curare le infermità, respirare, ecc.). Il *labour* così definito corrisponde alla proposta marxista di lavoro, secondo la quale il lavoratore, cioè, colui che lavora e consuma ciò che produce, procede seguendo regole metaboliche senza libertà.²⁰ L'uomo che compie questi atti rientra in quello che viene definito l'*animal laborans*, e Arendt denuncia la sua onnipresenza nella nostra società

¹⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL: *Fenomenologia dello Spirito*. (introd. trad. e note a cura di V. Cicero) Milano: Bompiani, 2000, 59.

¹⁶ Cfr. *Vita activa. La condizione umana*. (trad. Sergio Finzi) Milano: Bompiani, 1988². Ciò nondimeno il concetto sembra anteriore. In effetti, anche se l'espressione *homo faber* non si trova nel *Capitale*, Karl Marx, nel capitolo VII, seguendo l'esempio di Benjamin Franklin senza però citarlo, definì l'uomo come fabbricatore di strumenti (Cfr. *Il Capitale: critica della economia politica. I*. Torino: UTET, 1947). Per questo motivo, non sono pochi quelli che indistintamente attribuiscono a Marx e alla Arendt questa espressione negli stessi termini semantici.

¹⁷ Le parole italiane e soprattutto la traduzione del *work* arendtiano con la parola *opera*, a mio avviso, non coglie bene il pensiero di questa autrice. Perciò utilizzerò le parole in inglese.

¹⁸ Cfr. *Vita activa*. capitoli III, IV e V.

¹⁹ Cfr. *Vita activa*. 59.

²⁰ Qualche anno fa è stata pubblicata una lettera inedita di H. Arendt dove riprende quest'argomento. In questa occasione, pur accettando alcune caratteristiche del lavoro, ne rifiuta la razionalità e aggiunge "that they all (le caratteristiche) are on the basis of coercion: labor is never free activity, not only or primarily because it depends on matter but because it is necessitated by our body, whose needs have a quality of coercion which no other human need has. Labor as necessitated by daily life and therefore daily repeated does not necessarily result in any lasting product. It exhausts itself in the activity itself: its products are consumed immediatly". R. MUÑOZ: Correspondencia inédita Y. Simon-H. Arendt. Lettera di H. Arendt a Y. Simon, del 13 luglio 1953. *Anuario Filosófico*, 2002 (35), 747.

dove il consumismo prevale. La sfera privata ha invaso la sfera pubblica e i limiti tra privato e pubblico non esistono più.

Il secondo termine – *work*, che sarebbe il contributo innovativo di Arendt –, fa riferimento ad un significato nuovo di lavoro, che non trova riscontro nella filosofia marxista. Secondo Arendt, il *work* sta a indicare la produzione di “oggetti per l’uso”, “caratterizzati dalla durevolezza”²¹ e che danno origine alla cultura. Il suo soggetto intelligente e libero è l’*homo faber*.

Arendt riconosce un’altra attività propria della nostra condizione, di stampo aristotelico: l’*azione* umana che definisce la vita civile e pubblica e consiste nel dialogare e nel convivere tra uomini che si riconoscono liberi e che si propongono obiettivi e imprese che danno valore alla vita.

Molto si è scritto sul metodo e sulle proposte di Arendt. Una buona parte della filosofia politica contemporanea non può fare a meno di riferirsi alle tesi sull’azione pubblica in senso aristotelico, per seguirla o per confutarla. Tuttavia, sulla comprensione o interpretazione dei concetti di *work* e di *labour*, il dibattito è ben più esiguo. Tra le motivazioni di questa mancanza d’interesse, se ne possono dare le seguenti.

Gli anni 60 costituiscono un marco specialmente proficuo per la accettazione delle tesi che Arendt sviluppa sul *labour*. È una decada dove prevalgono valori economici e culturali come la quantità, la produzione in serie, la ripetizione, ecc. Agli occhi della società, il progresso e l’invenzione di macchine (anche di quelle di uso domestico) risolvono gran parte degli inconvenienti della vita quotidiana. A sostegno di queste tesi, il movimento femminista sviluppa una “*second wave*” o seconda ondata più aggressiva, con esponenti di spicco, come Betty Friedan e la sua conosciuta denuncia contro il lavoro domestico delle donne.

Nel circoscrivere le attività che costituiscono il *labour*, Arendt include tutte quelle che si dirigono a coprire le necessità basiche dell’uomo legate alle sue corporalità, e li presenta come attività non razionali, non liberi e con risultati deperibili, caratteristiche che non sono rappresentative dell’uomo.²² Allo stesso tempo, lascia aperta la possibilità di un lavoro umano, quello del *homo faber*, che diventa la nozione emblematica negli anni successivi: produce beni che servono alla cultura, include riferimenti alla ragione e alla libertà, e sta alla base della vita buona del cittadino, che può dedicarsi così alla politica e alla virtù.

La lezione di Arendt diventa chiara: bisogna denunciare il mondo del *animal laborans* che serve soltanto al consumismo, e tornare a una definizione dell’uomo come essere razionale dedicato all’*otium*, al tempo libero – libero per belle azioni –,

²¹ *Vita activa*. 97.

²² Dominique Méda, che segue molto da vicino il pensiero della Arendt, aggiunge: “In questa società di lavoratori, dove la vita viene trascorsa nel riprodurre le condizioni di vita, noi siamo privati di ciò che costituisce l’essenza dell’uomo: il pensiero, l’azione, l’opera, l’arte. L’uomo si è mutilato in questa storia fino a perdersi. Il risultato è un’umanità degradata, in cui la dignità dell’uomo non viene salvaguardata e in ogni caso è infinitamente lontana dalla *humanitas* autentica”. *Società senza lavoro*. 121. E Margaret Canovan spiega che questo chiarimento di Arendt “sembra più un’impostazione culturale, nella quale la politica si assomiglia implicitamente all’alta cultura (*high culture*)”. Cfr. “Hannah Arendt: Critical Essays”, in *SUNY Series in Political Theory*, (edited by L.P. Hinchman and S. Hinchman) Albany: State University of New York Press, 1994, 184.

alla contemplazione della verità, alla cultura che svolge l'*homo faber* e che umanizza l'uomo. Il *labour*, inteso come attività produttiva e riproduttiva che sparisce nel consumo, dis-umanizza l'essere umano: lo rende schiavo delle necessità materiali, senza ragione e senza libertà. A questo livello, l'*animal laborans* non contribuisce alla cultura, perché il *labour* si chiude e sparisce con i prodotti che si consumano. Con Arendt, dunque, si torna all'umanismo aristocratico di stampo aristotelico.

Il lavoro manuale come categoria antropologica: approccio positivo

Le tesi di Arendt certamente vogliono denunciare la banalità di una società che prima diviene consumistica e poi addirittura edonista. Ciononostante, quello che forse Arendt non avvistò fu un altro aspetto della dis-umanizzazione della società che denunciava: eliminare o denigrare l'*animal laborans* portò a considerare *tutte* le sue attività come scarsi di trascendenza e conseguentemente a sottovalutare la vita quotidiana come ambito favorevole per la maturazione dell'uomo. La categoria di "umano" si riservò ogni volta più *giustificatamente* alla cultura e all'arte, alle scienze e alla politica. Il lavoro manuale fu tralasciato perché la macchina prima o poi lo sostituirebbe.

Quaranta anni dopo la pubblicazione di *The Human Condition*, la critica alla posizione arendtiana, e concretamente la non validità della sua distinzione tra *labour* e *work*, appare un compito da non procrastinare. Atti come il mangiare, il cucinare o il prendersi cura delle vite umane fragili e vulnerabili rivelano una tale copiosità nelle sue manifestazioni storiche e culturali, che permettono di parlare di una nascita di arti e tradizioni umane dove la ragione e la libertà giocano un ruolo decisivo. In questo senso, il fatto che i prodotti del *labour* siano deperibili non diminuisce la sua ricchezza, e così lo dimostrano tanti arti minori della vita quotidiana come la gastronomia, la decorazione, ecc.

Rimossa questa distinzione o, meglio ancora, ritenendo che il *labour* e il *work* arendtiani siano tutte e due attività lavorative umane, un altro aspetto che bisogna criticare riguarda il così detto "paradigma del prodotto". Nell'ottica arendtiana, infatti, il *labour* e il *work* sono sempre descritti come attività produttive. La differenza comincia soltanto quando si attende alla circostanza temporale del prodotto: il *labour* produce beni deperibili; il *work*, durevoli. Ebbene, una critica di questa caratteristica diventa la porta di accesso ad una antropologia del lavoro, che possa mettere in risalto la relazione tra uomo, lavoro e cultura.

Quando nel lavoro il prodotto si mette in risalto, il lavoro viene identificato con il risultato delle attività svolte dall'uomo, con il prodotto, e risulta difficile svincolare il lavoro da valori di tipo materiale o economico. Quando, invece, l'uomo si trasforma in protagonista della attività lavorativa, il lavoro diventa il mezzo per il quale egli acquisisce dei *beni interni*,²³ che lo perfezionano in quanto uomo.

Secondo queste premesse, qualora l'uomo viene inteso come l'elemento trainante o il nocciolo del binomio lavoro-cultura, né l'attività lavorativa né le manifestazioni

²³ Utilizzo questa espressione seguendo la spiegazione che MacIntyre offre in torno alla nozione di *practice* in *After Virtue*. MacIntyre parla di *internal goods*. Nella traduzione italiana si preferisce la espressione *valori interni*: non seguo questa scelta. Cfr. *Dopo la virtù*. (trad. Marco D'Avenia) Roma: Edusc, 2007².

culturali possono prescindere dalle dimensioni corporali umane, quindi, dalla condizione dipendente, fragile e vulnerabile che ci caratterizza. E qui si apre lo spazio per un approccio filosofico e positivo di quelli lavori che hanno come scopo soddisfare le necessità quotidiane, descritti come lavori manuali.

Quanto detto potrebbe dare avvio a una nuova tesi: bisogna lasciare temporaneamente l'interesse per il risultato materiale di tali lavori e spostarlo verso il modo e le idee che essi richiedono. Questa impostazione rivela che, pur essendo vero che simile attività implicano un incontro sistematico con il mondo materiale, i lavori manuali non possono essere stabiliti unicamente in termini di materialità, o con altre parole, stanno alla base di nuove qualità o beni interni che si acquistano tramite gli stessi lavori.

L'attività lavorativa, infatti, può anche definirsi come conoscenza, vale a dire, come un dialogo attento tra le mani intelligenti della donna o dell'uomo e la natura; un accordo tra quello che si fa, come si fa e l'idea astratta – e senza valore reale – di ciò che si vuole fare. Nel lavoro manuale il come diventa rilevante: “quello che bisogna imparare per saper fare, bisogna prima farlo che saperlo”.²⁴ In questo modo si perviene ad un risultato che si trasforma in oggetto di un sapere che perdura tutto il tempo dell'azione e che non s'identifica con un conoscere teorico immediato e simultaneo. In questo senso, le mani non materializzano delle idee che si presentano apparentemente trasferibili ed inseribili nella realtà. Al contrario, quello che si intende realizzare non è mai predefinito in quanto deve considerare l'indeterminazione e la resistenza della materia.

Il lavoro manuale rivela così la ragione *pratica* che si delinea grazie ad un intrinseco carattere circolare, che permette di correggersi ed essere corretta, senza che la correzione richiami *per se* un errore.²⁵ Il tipo di giudizio richiesto da questa razionalità compare con l'esperienza: segue intuizioni più che regole astratte (*hunches rather than rules...*).²⁶ Proprio per questa ragione, i lavori manuali servono di supporto alle scienze naturali. Ben eseguiti, prima creano il *know-how*, poi si perfezionano con la ripetitività che consente miglioramenti nei processi produttivi e tecnici, e così la tecnologia che da loro scaturisce permette avanzamenti scientifici importanti.²⁷

In contrasto con la ragione dominante nella Modernità, il lavoro manuale destinato a soddisfare le necessità basiche della vita presuppone una crescita di abilità acquisite

²⁴ F. INCIARTE: *Breve teoría de la España moderna*. Pamplona: EUNSA, 2001, 114; cfr. pp. 116 e ss. per ciò che si riferisce alle regole.

²⁵ F. INCIARTE: *El reto del positivismo lógico*. Madrid: Rialp, 1974, 210–211.

²⁶ CRAWFORD op. cit. 15. Non è una sorpresa che questa spiegazione di Crawford su una conoscenza “esperienziale”, non basata principalmente sulla nostra capacità teoretica, coincida con alcuni aspetti della dottrina aristotelica della ragione pratica o “retta ragione”. In questo senso, ne vale la pena riportare l'esempio classico dell'*Etica Nicomachea*: “il falegname e il geometra ricercano entrambi l'angolo retto, ma in maniera diversa. Il primo lo ricerca per quel tanto che è utile alla sua opera, il secondo ne ricerca l'essenza o la differenza specifica, poiché è un uomo che contempla la verità” (cfr. Libro I, 1098 a 30–33).

²⁷ CRAWFORD op. cit. 13. Pertanto non si tratta di rifiutare la tecnica o di opporla sistematicamente al lavoro manuale: c'è una corrispondenza e, anzi, una specie di “*feed back*” tra le due. Questo forse non si apprezza oggi, però all'epoca fu assolutamente essenziale per lo sviluppo della tecnica. Ringrazio il Prof. Sanguineti per le sue osservazioni al riguardo, che mi servirono per chiarire questa sfumatura positiva.

per ripetizione (*craft*), nonché una conoscenza di ciò che avviene in natura. Il lavoro manuale esprime, infatti, una valutazione razionale del creato perché riconosce un ordine e un ritmo prestabilito e quindi reale, lasciando meno spazio a valutazioni astratte. Queste nuove competenze o “*crafts*” rappresentano un plus nell’uomo che domina il suo mestiere e perciò costituiscono altri beni interni ottenuti tramite il lavoro. Si sviluppa così una forma di esperienza, frutto della contemplazione del particolare e del materiale, che l’uomo trasforma in una cultura umana non enciclopedica. Questo comportamento ha dato nascita ai primi mestieri: la pesca, la caccia, la coltivazione dei campi. Da quanto detto si evince che le soddisfazioni delle necessità corporee dell’uomo, fin dall’inizio della sua esistenza, hanno portato un miglioramento nella qualità di vita e hanno provvisto la nostra storia di ricche tradizioni popolari e culturali che sono vere e proprie arti.

La dimensione manuale del lavoro si rivolge all’uomo, corpo e anima, dipendente in quanto riguarda la corporeità, con necessità materiali perché vulnerabile. La dipendenza e la vulnerabilità dell’uomo sono la causa dello sviluppo di un insieme di relazioni e azioni, in torno alle quali diventa possibile acquisire altri tipi di beni interni, in questo caso morali, che si chiamano virtù. Nella quotidianità dell’ambito familiare e dei lavori che da questo ambito scaturiscono, le virtù che si possono acquisire sono la generosità, la prudenza o la pazienza. Le virtù rivelano una capacità relazionale propria: sono attributi morali che sorgono sempre con altri atti, come si fossero degli avverbi. La sua rilevanza è dovuta al fatto che quando, per esempio, in atti della vita quotidiana, il lavoro non si fa con moderazione o con giustizia, allora non rimane neutro: in quei casi, il lavoro così fatto diventa il mezzo per i vizi che non perfezionano l’uomo e che lo fanno diventare cattivo.

MacIntyre ribadisce che Aristotele “ha capito molto bene l’importanza di determinate forme di esperienza per la pratica razionale (ha scritto: «è possibile vedere che coloro che possiedono l’esperienza sono più efficaci di quelli che sono provvisti di ragione, ma non hanno l’esperienza”): Metaf. A 981 a 14–15). Tuttavia, non tenne conto dell’esperienza “di coloro che hanno sofferto le affezioni e la dipendenza: le donne, gli schiavi e i servi, che hanno lavorato nei cantieri di produzione, così come i coltivatori, i pescatori e gli operai”,²⁸ e ciò ha privato l’uomo antico e moderno di una ricca fonte di conoscenza per poter diventare “esperto in umanità”.

La risposta umana alla dipendenza e alla vulnerabilità propria dell’uomo si manifesta nella specifica relazione di cura, che differenzia all’uomo dagli altri esseri viventi, il cui valore non è quasi riconosciuto nella nostra società tecnocratica ed efficiente. In conseguenza, la vulnerabilità o indigenza dell’uomo può e deve essere una indicazione nuova per svelare ciò che significa l’uomo. E quando si parla di indigenza bisogna intendere anche e soprattutto quella corporea. Per questo motivo i mestieri diretti a far fronte alle necessità corporee quotidiane, all’assenza di salute, alle mancanze materiali, ecc. meritano un’attenzione particolare. Attraverso il loro esercizio si può cogliere meglio una caratteristica propria dell’essere persona: la sua condizione di creatura. Questi lavori consentono anche di stabilire una

²⁸ *Animali razionali dipendenti*. 21.

relazione del tutto singolare con chi soffre, che nell'etica cristiana viene chiamata misericordia. Per questo, i lavori diretti a soddisfare le necessità materiali e quotidiane, lungi dall'essere meno importanti, permettono di esercitare in ogni momento questa misericordia e ricordano all'uomo e alla società il valore intrinseco di ogni vita umana.

“Chi domina un mestiere ha una specie di empatia con la realtà su cui lavora, così che può immediatamente distinguere l'essenziale dall'accidentale, ed è in grado di individuare rapidamente il *quid* della questione, quello che gli Anglo-Sassoni denominano *the point*”.²⁹ Questa capacità di discernimento costituisce parte intrinseca della conoscenza pratica e allo stesso tempo è una conoscenza sapienziale, che implica un'attitudine diversa dalla tecnica e anche dalla teoria: ha il potere di umanizzare relazioni che nella società tecnologica e nei lavori intellettuali sono diventati troppo meccaniche o troppo astratte. Tanto la contemplazione come le azioni che girano intorno alla vulnerabilità dell'uomo ci consentono di attribuire ai lavori manuali che soddisfano le proprie necessità e quelle altrui nell'ambito familiare la sua dimensione di servizio.

A modo di conclusione: i lavori manuali trascendono o arricchiscono le connotazioni materiali con le quale frequentemente vengono definiti, perché umanizzano le relazioni quotidiane che stanno alla base della nostra fioritura come agenti razionali. Perciò la descrizione dei lavori proposta consente di assegnare a queste attività un valore umano, culturale e sociale di lunga portata. Sono lavori che richiedono intelligenza pratica, volontà, immaginazione, sensibilità; sono attività che permettono acquisire virtù umane decisive per la convivenza; contribuiscono alla cultura dell'uomo e della donna senza ridurre il suo significato a ambiti aristocratici; e perfino umanizzano tante circostanze nella società odierna trascurate dai nuovi stile di vita. La proposta di dare un valore altamente umano ai lavori manuali destinati a soddisfare le necessità della nostra condizione vulnerabile può significare una prima vittoria intellettuale nella battaglia per caratterizzare ogni tipo di lavoro come attività altrettanto umane. In fine, si apre la strada per accettare una definizione di uomo dove la ragione astratta lascia la sua totale egemonia, per far spazio a la corporeità e alla sua dipendenza, come ambiti dove l'uomo può e deve essere accolto come tale.

²⁹ A. LLANO: *El diablo es conservador*. Pamplona: EUNSA, 2001, 198.