

# Utopie del lavoro?

Anna De Vincenti

Scuola Internazionale di Dottorato in "Formazione della Persona e Mercato del Lavoro"  
Università di Bergamo

## Abstract

*Our analysis will use Marxian texts in order to decline the notion of labor like alienated labor, that removes thickness from labor understood like a doing that makes sense to existence. We will propose a liberation from this reductive concept and a new foundation of the whole man. We will compare Marxian utopia with Sennett's utopia, which is, in our view, the utopia of the current historical period, because it considers craftsmanship like the realization of human person. We will conclude paving the way to utopia and its positive value of ideal emergency.*

## Introduzione

“Il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura”<sup>1</sup>. Ci aiuta questa affermazione marxiana contenuta ne *Il Capitale* a definire cosa sia il lavoro? Per un certo verso sì, in quanto il lavoro rappresenta sicuramente e *in primo luogo* la relazione tra l'uomo e la natura: l'uomo è natura, utilizza e trasforma gli elementi naturali, e la natura nel suo insieme, a proprio vantaggio ed è vero che ciò di cui l'uomo può disporre lo trova in natura e ciò che l'uomo rende disponibile per sé dipende dalla sua capacità di trasformare gli elementi naturali. Ma l'uomo entra in determinati rapporti sociali di produzione e la forma del lavoro si trasforma continuamente attraverso l'uso della tecnologia. Esso, nel tempo, si è avvalso di tecniche sempre più sofisticate ed è diventato esso stesso tecnologia, tanto da non poter più soltanto rimandare al rapporto dell'uomo con la natura<sup>2</sup> e tanto da farci dire oggi che *non tutto* ciò di cui l'uomo può disporre lo si trova in natura e *non tutto* ciò che l'uomo rende disponibile dipende dalla sua capacità di trasformare gli elementi naturali. Anzi, con l'affinarsi della tecnica e con l'avanzamento tecnologico, il processo di differenziazione e distanziamento dell'uomo dalla natura si è progressivamente realizzato: «La cosa del lavoro si differenzia dalla cosa della natura e, in misura più o meno grande, passa attraverso la sua negazione. Con il lavoro entra sulla scena l'artificio e, con la sua evoluzione storica, il lavoro si esercita sempre più sugli stessi artifici da esso prodotti»<sup>3</sup>. Anche

---

<sup>1</sup> K. Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, (1867) vol I; tr. it. D. Cantimori, *Il Capitale*, Editori Riuniti, 1968, p. 211.

<sup>2</sup> Si veda per il rapporto tra natura e tecnica E. Cassirer, *Form und technik* (1930); tr. it. A. d'Atri, *Critica della ragion tecnica*, Milano, Unicopli, 2004; M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, (1954); tr. it. G. Vattimo, *La questione della tecnica in Saggi e Discorsi*, Milano, Mursia, 1976; A. d'Atri, *Vita e artificio*, BUR Saggi, Milano, 2008.

<sup>3</sup> F. Totaro, *Il lavoro nella ricchezza dell'uomo*, in *Spazio filosofico*, 1/2011,

le attività rivolte direttamente ad altre persone [sono lavoro] poiché anche queste attività si concretizzano in processi oggettivi (il servizio di una persona ad un'altra persona è un'*oggettivazione* sotto forma di prestazioni definite nei modi e nella durata). Lavoro è pure l'attività intellettuale strettamente intesa, se essa è energia mentale che si esprime in modi oggettivi (per esempio i caratteri della scrittura su una pagina di carta o in formato elettronico, ai quali sono consegnate quelle che in precedenza erano pure idee) o dà luogo ad applicazioni oggettive<sup>4</sup>.

Proveremo, allora, ad utilizzare un'altra definizione: «Il lavoro [è] inteso quale attività deputata ad approntare quanto, pur non essendo immediatamente disponibile, serve alla conservazione della vita umana, al suo sviluppo ed al suo miglioramento»<sup>5</sup>. La Verducci, e noi con lei, la assume da Totaro, il quale afferma che «Il lavoro è quell'orientamento a disporre o a rendere disponibile ciò che immediatamente non lo è»<sup>6</sup>. Ritorna il concetto di *necessità* per l'uomo di creare, rendere disponibili e trasformare *cose, prodotti, idee, visioni del mondo*, per soddisfare i propri bisogni, di qualsiasi *natura* essi siano, e perciò anche i più sofisticati, e per organizzare, potremmo dire dare senso, alla sua esistenza individuale e collettiva. L'accezione del termine, forse in prima istanza generica ed approssimata, comunque rende conto del fatto che l'uomo, contro la tendenza - del tutto astratta - di potersi liberare dal lavoro, trovi, al contrario, in esso la possibilità di esprimere la sua ricchezza antropologica, permettendogli, nell'*oggettivazione* delle sue produzioni, materiali o immateriali che siano, di chiarire la sua stessa essenza. Il lavoro, insomma, crediamo sia costitutivo della natura umana e la esprima, aldilà del suo inverarsi in forme storicamente determinate, nella sua universalità.

Dunque, rimanendo nel solco della tradizione, noi ragioneremo sul lavoro dal punto di vista della sua natura pratico-poietica: il lavoro è un fare, è un trasformare elementi naturali e non, è un'azione. E guarderemo al lavoro nel momento storico della grande industria ottocentesca di tipo capitalistico, del suo declinarsi all'interno dei rapporti di produzione in fabbrica e dei suoi effetti non solo di maggiore disponibilità di merci ma sotto il profilo delle condizioni di vita degli operai. Il filo conduttore sarà dato dai testi marxiani, dalla nozione di *lavoro alienato*<sup>7</sup> fino alla proposizione della liberazione da esso e la fondazione dell'*uomo totale*, non più reificato, non più estraniato da se stesso e dall'oggetto del suo lavoro<sup>8</sup>.

La potente analisi marxiana sul lavoro alienato e sull'utopia della liberazione *dal* lavoro, ancora oggi densa di innumerevoli suggestioni, ci guiderà, poi, nel confronto con quella che, a nostro avviso, è l'utopia del nostro attuale momento storico, quella sennettiana, altrettanto suggestiva, del

---

[www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), pp. 25-26.

<sup>4</sup> Ivi, p. 26.

<sup>5</sup> G. Ciocca-D. Verducci, (a cura di) *Cento anni di lavoro. Ricognizione multidisciplinare sulle trasformazioni del lavoro nel corso del XX secolo*, Atti del Convegno, Macerata, 10 dicembre 1998, Giuffrè Editore, 2001, p.130.

<sup>6</sup> F. Totaro, *Non di solo lavoro, Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 69.

<sup>7</sup> Cfr. P.A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milano, 1973, in particolare pp. 18 - 76.

<sup>8</sup> Si veda D. McLellan, *Il pensiero di Marx*, Einaudi, Torino, 1971.

recupero della mentalità artigianale nel lavoro come antidoto all'alienazione ed alla estraneazione dell'uomo dal prodotto della sua attività: *l'artigianalità* come superamento della *flessibilità* e come possibilità, una volta guadagnata o ri-guadagnata la sintesi di mente e mano, di realizzazione della persona umana in una nuova dimensione lavorativa.

## Il lavoro in Marx tra necessità e libertà

Riprendiamo l'affermazione di Marx contenuta nel I libro de *Il Capitale*, già citata e svolgiamola:

In primo luogo, il lavoro è un processo che si svolge tra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura [...] operando [...] sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il gioco delle loro forze al proprio potere<sup>9</sup>.

In primo luogo il lavoro è un fare, è un agire, è un trasformare: l'uomo, lavorando, *media, regola, controlla*, organizza la sua vita, soddisfacendo *il primo bisogno umano* e creandone di nuovi, sempre più complessi, ed evolvendosi perché cambiando la natura egli stesso cambia. La riflessione sul lavoro, allora, sotto questo aspetto, deve guardare ad esso non solo come un semplice fare, ma proprio come ad una dimensione essenziale dell'esistenza, poiché al lavoro è legata da una parte la stessa sopravvivenza dell'uomo e dall'altra la sua realizzazione.

Per suo tramite non soltanto si ha il soddisfacimento dei bisogni primari, e quindi la sopravvivenza dell'umana specie, ma nel contempo si manifesta anche l'essenza dell'uomo in quanto la sua azione, tendente ad un fine, avendo in sé uno scopo, realizza il suo antropocentrismo, il suo essere "signore" del suo universo. Ma, continua Marx in maniera decisamente incisiva:

Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e istintive [...] Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente all'uomo. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin dal principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera<sup>10</sup>.

Ci sembra di poter affermare, allora, che il lavoro umano abbia in sé un aspetto precipuo che potremmo definire di *intenzionalità*, nel senso di direzionalità verso uno scopo: l'uomo intenzionalmente trasforma l'*enérghēia* in *ergon* e, proprio perché dotato di razionalità, capacità progettuale e spirito di inventiva, nella produzione di oggetti sfrutta le conoscenze scientifiche le quali permettono di intravedere le potenzialità che la natura offre, utilizza la tecnica, che è il frutto del suo intervento intelligente sulla natura, esprime i bisogni e le possibilità di una società storicamente data. In altri termini, produce cultura.

---

<sup>9</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 211.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 211-212.

L'uomo, perciò, andrebbe visto più che come semplice *animal laborans*, capace soltanto di esprimere il momento esecutivo del lavoro attraverso la fatica, piuttosto come un eterno *homo faber*, capace di padroneggiare le tecniche di produzione e di saper - sempre più - *fare con arte*, proprio perché affina continuamente *l'arte di saper fare*. Le mani, orientate e dirette dalla mente, come le vere protagoniste dell'attività umana e come “segno” della capacità del fare<sup>11</sup>.

Allora, il lavoro dell'uomo dovrà essere definito “di un certo tipo”, cioè specificatamente umano e qualitativamente rilevante per la vita dell'uomo stesso. Chiarisce Marx:

Certamente anche l'animale produce. Si fabbrica un nido, delle abitazioni, come fanno le api, i castori, le formiche, ecc. Solo che l'animale produce unicamente ciò che gli occorre immediatamente per sé o per i suoi nati; produce in modo unilaterale, mentre l'uomo produce in modo universale; produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso; l'animale riproduce soltanto se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto. L'animale costruisce soltanto secondo la misura ed il bisogno della specie, a cui appartiene, mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e sa ovunque predisporre la misura inerente a quel determinato oggetto; quindi l'uomo costruisce anche secondo le leggi della bellezza. Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come un *essere appartenente ad una specie*. [...] L'oggetto del lavoro è quindi *l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie*, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato<sup>12</sup>.

Con Marx poniamo l'accento su quanto di creativo, di unico e di specificatamente umano ci sia nel lavoro: l'oggettivazione degli animali nel prodotto del loro lavoro non ha né valenza estetica e né valenza propriamente storica, ecco perché le celle costruite dall'“architetto ape” saranno sempre uguali a loro stesse, corrispondendo sempre allo stesso bisogno metastorico, mentre le costruzioni umane, pur corrispondendo sempre a determinati bisogni, saranno “storicamente determinate”. E' questa la radice del progresso umano e proprio questo che fa dell'uomo un “essere realmente appartenente ad una specie” e fa apparire la natura come la sua opera e la sua realtà. Nella capacità della trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi come un essere speciale, signore del cosmo.

In realtà, però, a ben guardare si scopre che il lavoro, oltre che il potente strumento di creazione e di autocreazione dell'uomo a cui abbiamo accennato, è anche il luogo principe dell'alienazione umana: una ambivalenza potente e costante, che Marx vede chiaramente nella sua natura economica<sup>13</sup> che, però,

---

<sup>11</sup> Cfr. su questi temi: A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro*, voll. 1-7, Marzorati, Milano, 1980-1981. In particolare: Vol. II, cap. II: *dal Medioevo al Settecento preilluministico, Il lavoro nella visione del mondo umano di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, p. 193 e sg.

<sup>12</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tr. it. N. Bobbio, *Manoscritti eco-nomico - filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 78-79.

<sup>13</sup> Nell'analisi del sistema capitalistico - come superamento del sistema artigianale di produzione e come 'luogo' in cui i mezzi di produzione sono scissi dalle forze produttive - la teoria del plusvalore e del profitto capitalistico, su cui si basa lo sfruttamento di una classe sull'altra,

si irradia in tutti gli altri aspetti dell'esistenza umana, ed analizza in maniera precisa.

La genesi della teoria del lavoro alienato si trova già ne *La questione ebraica*<sup>14</sup> anche se il termine "alienazione" è mutuato da Marx da una lunga ed importante tradizione: non solo prima di lui lo aveva usato Feuerbach, riferendolo però all'ambito della religione e del rapporto dell'uomo con la trascendenza e lui stesso aveva attribuito l'alienazione al solo ambito religioso e politico prima di definire il processo lavorativo come il luogo specifico dove si verifica l'alienazione fondamentale, ma è soprattutto ad Hegel che il termine più propriamente rimanda ed al rapporto di scontro teorico, sia pur nella filiazione, che Marx con lui ebbe.

In Hegel il termine alienazione è assunto nel suo significato positivo ed, anzi, vitale e dinamico: egli non vuole eliminarla ma ne fa il pilastro del movimento dialettico necessario alla realizzazione ed all'autorealizzazione della coscienza che dai livelli più bassi può – e deve, pena la morte - innalzarsi fino alle vette dello Spirito e dell'Assoluto, fino al raggiungimento di quella consapevolezza necessaria alla sua piena realizzazione. *La Fenomenologia dello Spirito*, come storia romanizzata della Coscienza che attraverso erramenti giunge alla Ragione, è un cammino ad ostacoli, potremmo dire, ma gli ostacoli è necessario che siano posti per essere superati e questi ostacoli devono necessariamente essere concreti, fenomenici: solo così, attraversandolo, la coscienza può superare il sensibile e giungere al livello dell'intelletto, viverci come "coscienza infelice", porsi come autocoscienza e scontrarsi con le altre autocoscienze per poi pacificarsi al livello della Ragione.

Rispetto al nostro tema, il complesso cammino dialettico esplicitato nella *Fenomenologia dello Spirito*, aiuta noi a comprendere la natura del lavoro nella prassi sociale secondo Hegel, come, crediamo, abbia aiutato Marx non solo a comprendere la potenza e la grandezza del pensiero del suo maestro, ma poi anche a costruire un nuovo significato del termine "alienazione" e, più in

---

rappresentano, come ben si sa, l'ossatura ed il punto di vista irrinunciabile del pensiero di Marx. Così egli chiarisce la questione nei *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (1857-1858); tr. it. E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 242 "La parte del capitale convertita in forza-lavoro cambia il proprio valore nel processo di produzione. Riproduce il proprio equivalente e inoltre produce una eccedenza, il *plusvalore*". Se, dunque, il capitale costante non può cambiare la propria grandezza di valore nel processo di produzione, è al capitale variabile che dobbiamo guardare per comprendere, nella forma specifica del capitalismo, la formazione di questo *surplus* di valore che scaturisce da un *surplus* di lavoro. Il lavoro produce valore, nella forma delle merci, e plusvalore nella forma della differenza tra il valore prodotto dalla forza-lavoro ed il valore di questa stessa forza-lavoro. Sull'argomento, segnaliamo il saggio di E. Mandel *Che cos'è la teoria marxista dell'economia*, Edizioni Savelli, Roma, 1967, in particolare il cap.1: *La teoria del valore e del plusvalore*, per la sua chiarezza di analisi ed essenzialità.

<sup>14</sup> K. Marx, *Zur Judenfrage*, (1843); tr. it. R. Panzieri, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1954. (Il saggio si trova insieme a *Kritik der hegelischen Staatrechts (Einleitung)*, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione nei Deutsch - Französische Jahrbücher*, Annali franco-tedeschi, pubblicati nel febbraio del 1844 a Parigi). Nel saggio è già chiaramente enucleata tutta l'argomentazione, anche se saranno poi i *Manoscritti del '44* a consegnarci la trattazione più matura del problema: "L'alienazione è la pratica dell'espropriazione [...] sotto il dominio del bisogno egoistico egli [l'uomo] può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo, e conferendo ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro." Ivi, p. 87.

generale, metodologicamente e concettualmente, a rovesciare l'idealismo nel materialismo.

Questo, d'altra parte, era il compito che Marx si era assunto fin dai tempi della sua tesi di laurea quando, da filosofo posthegeliano,<sup>15</sup> aveva dichiarato di dover superare Hegel utilizzando i principi essenziali dello stesso Hegel:

che un filosofo cada in questa o in quella forma di apparente incoerenza per amore di questo o quell'accomodamento, è concepibile; egli stesso può esserne stato cosciente. Ma ciò di cui egli non è consapevole è che la possibilità di questo apparente accomodamento ha la sua radice più profonda in una insufficienza o, almeno, in una insufficiente esposizione del suo principio. Se dunque un filosofo è ricorso davvero ad un accomodamento i suoi discepoli debbono spiegare in base all'intimo essenziale contenuto della sua coscienza ciò che per lui stesso ha preso forma di coscienza esoterica. In tal modo ciò che appare come progresso della coscienza morale è, insieme, progresso del sapere. Non viene pregiudicata la personale coscienza morale del filosofo ma viene costruita la forma essenziale della sua coscienza intellettuale, elevata a figura e significato concreti e con questo, nel contempo, superata<sup>16</sup>.

La filosofia, dunque, doveva diventare pratica, i filosofi che fino ad allora si erano limitati ad interpretare il mondo, dovevano ora trasformarlo<sup>17</sup> e perciò la dinamica servo-padrone, le due figure emblematiche dello scontro dialettico presenti nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*, e conseguentemente il concetto di alienazione, in Marx dovevano assumere un significato completamente nuovo ed antagonista.

L'essere umano, l'uomo, è equiparato in Hegel all'autocoscienza. Ogni estraneazione dell'essere umano è quindi null'altro che *estraneazione dell'autocoscienza*. L'estraneazione dell'autocoscienza non vale come *espressione* riflettentesi nel sapere e nel pensiero, della estraneazione *reale* dell'essere umano<sup>18</sup>.

L'alienazione in Hegel, ci dice Marx, consisteva proprio nell'incapacità di comprendere che il mondo non era esterno allo Spirito e di conseguenza, una volta compreso che l'ambiente dell'uomo e la sua cultura erano creazioni dello Spirito, l'alienazione stessa sarebbe cessata. Il punto è, però, che l'alienazione non cessa solo perché viene compresa, in quanto il movimento del pensiero segue e non precede il movimento della realtà, e la contraddizione non è tra lo Spirito ed il mondo esterno ma tra l'uomo ed il suo essere sociale: ancora una volta Marx rovescia i termini del discorso, disvelando il *nocciolo razionale* entro il *guscio mistico* del pensiero hegeliano e rimettendo la *filosofia con i piedi a terra*<sup>19</sup>.

L'operaio sta in rapporto al prodotto del suo lavoro come ad un oggetto estraneo [...] L'oggetto che egli produce non gli appartiene, lo domina e serve solo ad aumentare la

<sup>15</sup> Si veda M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano, 1974, Vol.III, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*.

<sup>16</sup> K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, (1841); *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, Tesi di laurea in A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Nuova Italia, Firenze, 1962, p. 412.

<sup>17</sup> Il riferimento è alla XI tesi su Feuerbach; cfr. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, (1845); *Tesi su Feuerbach* in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, vol. V, Roma, 1972, p. 5.

<sup>18</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 169.

<sup>19</sup> Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., p. 36.

sua miseria [...] L'alienazione non si mostra solo nel risultato bensì anche nell'atto della produzione, dentro la stessa attività producente [...] L'operaio non si sente a suo agio nel suo lavoro [...] Esso è un'attività rivolta contro di lui, indipendente da lui e che non gli appartiene<sup>20</sup>.

Questa è la realtà, ci dice Marx, dell'uomo storicamente determinato, e cioè dell'*operaio salariato* dell'industria ottocentesca, e non del generico ed astratto *servo*, per cui la reciprocità doveva diventare opposizione e l'opposizione, da ideale - svolgentesi nel pensiero - doveva diventare concreta, doveva inverarsi nella lotta materiale, mentre la consapevolezza non era più l'arma teoretica con cui ci si emancipa, ma era invece l'arma pratica con cui si acuisce la contraddizione fino a giungere alla rottura rivoluzionaria perché più niente si ha da perdere se non le proprie catene: dal cielo dell'iperuranio siamo drammaticamente approdati all'inferno della vita quotidiana!

Se in Hegel l'alienazione, il diventare l'altro, si esprimeva nei termini della reciprocità che necessitava – e realizzava - il passo successivo della sintesi risoltrice del contrasto, in Marx l'alienazione, che si riverberava nel lavoro facendolo diventare, appunto, lavoro alienato, deprivava l'uomo della sua natura umana ed era la fonte primaria della sua sofferenza:

E ora, in che cosa consiste l'alienazione del lavoro? Consiste prima di tutto nel fatto che il lavoro è *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale ...Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei [...] Infine l'esteriorità del lavoro per l'operaio appare in ciò che il lavoro non è suo proprio, ma è di un altro. Non gli appartiene, ed egli, nel lavoro, non appartiene a se stesso, ma ad un altro<sup>21</sup>.

L'operaio sente che il prodotto del suo lavoro non gli appartiene ed addirittura viene ad acquistare un potere contrario ai suoi interessi, l'atto produttivo non gli risulta più gratificante, il mondo naturale gli diviene estraneo e l'uomo diventa ostile verso i suoi simili. Il quadro del lavoro alienato, nello specifico e determinato contesto della società capitalistica, è chiaramente ed inequivocabilmente delineato ed il regno della libertà è ri-diventato il regno della necessità!

Anche lo scopo, l'intenzionalità che, abbiamo visto, dovrebbe caratterizzare e nobilitare l'attività umana, dal meccanismo dell'organizzazione capitalistica del lavoro viene nullificata:

L'esercizio della forza-lavoro, il lavoro, è però l'attività vitale propria dell'operaio, è la manifestazione della sua propria vita, ed egli vende ad un terzo questa *attività* vitale per assicurarsi i *mezzi di sussistenza* necessaria. La sua attività vitale è dunque per lui soltanto un mezzo per poter vivere. Egli lavora per vivere. Egli non calcola il lavoro come parte della sua vita: esso è piuttosto un sacrificio della sua vita. Esso è una merce che egli ha aggiudicato ad un terzo. Perciò anche il prodotto della sua attività non è lo scopo della sua attività. Ciò che egli produce per sé non è la seta che egli tesse, non è l'oro che egli estrae dalla miniera, non è il palazzo che egli costruisce. Ciò che egli produce per sé è il *salario*; e seta, e oro, e palazzo si risolvono per lui in una determinata quantità di

<sup>20</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., pp. 72-73.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 74-75.

mezzi di sussistenza, forse in una giacca di cotone, in una moneta di rame e in un tugurio. E l'operaio che per dodici ore tesse, fila, tornisce, trapano, costruisce, scava, spacca le pietre, le trasporta, ecc., considera egli forse questo tessere, filare, trapanare, tornire, costruire, scavare, spaccar pietre per dodici ore come manifestazione della sua vita, come vita? Al contrario. La vita incomincia per lui dal momento in cui cessa questa attività, a tavola, al banco dell'osteria, nel letto. Il significato delle dodici ore di lavoro non sta per lui nel tessere, filare, trapanare, ecc., ma soltanto nel *guadagnare* ciò che gli permette di andare a tavola, al banco dell'osteria, a letto<sup>22</sup>.

Il lavoro non riguarda più la vita e da essa è completamente scisso: il prodotto del lavoro dell'operaio è un oggetto estraneo che si erge contro di lui e gli si oppone come un potere indipendente, provocando estraneazione e alienazione. Ma c'è di più: l'analisi di Marx va più a fondo perché in effetti c'è ancora molto da dire:

Sinora abbiamo considerato l'estraneazione, l'alienazione dell'operaio da un solo lato, cioè abbiamo considerato il suo *rapporto coi prodotti del suo lavoro*. Ma l'estraneazione si mostra non soltanto nel risultato, ma anche nell'*atto della produzione*, entro la stessa *attività produttiva*. Come potrebbe l'operaio rendersi estraneo nel prodotto della sua attività, se egli non si estraniasse da se stesso nell'atto della produzione? Il prodotto non è altro che il 'resumé' dell'attività della produzione. Quindi, se il prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere alienazione attiva, alienazione dell'attività, l'attività dell'alienazione. Nell'estraneazione dell'oggetto del lavoro si riassume la estraneazione, l'alienazione che si opera nella stessa attività del lavoro<sup>23</sup>.

La disamina dell'organizzazione capitalistica del lavoro e del meccanismo della produzione di merci raggiunge il suo vertice: il prodotto del lavoro esprime e riassume il tipo di produzione e se il prodotto del lavoro – la merce - è alienato dal suo produttore - l'operaio salariato, la forza-lavoro - questo dipende non solo dal rapporto che ha con il prodotto del suo lavoro ma da tutto il sistema e dall'organizzazione del lavoro nel suo complesso.

L'analisi di Marx dell'alienazione e della estraneazione a se stesso che essa produce ha ancora un riverbero nella seconda metà del Novecento con Simone Weil che ha testimoniato questa condizione raccontando la sua esperienza, anche se volontaria, di operaia in fabbrica, e lo ha fatto con una intensità straordinaria, dovuta al contatto diretto con ciò di cui parla, perché come lei stessa ebbe a dire «un uomo d'ingegno può, aiutandosi con le narrazioni e con la pratica dell'immaginazione, indovinare e descrivere, in una certa misura, dall'esterno [la condizione dell'operaio]»<sup>24</sup> ma, evidentemente, aggiungiamo noi, non riuscirà mai a penetrare del tutto nelle pieghe più intime di quella condizione:

Questa vita, a dirla francamente, è per me assai dura. Tanto più che i mal di testa non hanno avuto la cortesia di lasciarmi per rendermi più facile questa esperienza: e lavorare alle macchine col mal di testa, è penoso. Solo il sabato pomeriggio e la domenica posso respirare, ritrovo me stessa, riacquisto la facoltà di avvolgere nel mio spirito dei lembi di idee. In senso generale, la tentazione più difficile da respingere, in una vita simile, è

<sup>22</sup> K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, (1849); tr. it. F. Codino e P. Togliatti, *Lavoro salariato e capitale*, Edizioni Rinascita, Roma, 1948, p. 34.

<sup>23</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., p.74.

<sup>24</sup> S. Weil, *La Condition ouvrière*, (1951); tr. it. F. Fortini, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974, p. 255.

quella di rinunciare completamente a pensare: si sente così bene che questo è l'unico mezzo per non soffrire più"<sup>25</sup>.

E' possibile risollevarsi dal regno della brutale necessità ed aspirare a realizzare il regno della libertà? Secondo l'analisi marxiana, è possibile la liberazione dal lavoro alienato se non addirittura dal lavoro come schiavitù della necessità.

Nei *Manoscritti* come anche ne *Il Capitale* il lavoro, beninteso in sé, come umana attività e non come processo di produzione di alienazione e di estraniamento per l'operaio, abbiamo visto, è concepito come inerente ad ogni attività umana, anzi come realizzazione di sé, oggettivazione del soggetto e regno della libertà, mentre nei *Grundrisse*, come nel *Capitale*, lo sviluppo delle macchine e dell'automazione sembrano dare a Marx l'occasione per introdurre una 'quota' di libertà nella vita dell'operaio.

Non occorre un acume particolare per comprendere che, partendo per esempio dal lavoro libero, o lavoro salariato, scaturito dalla dissoluzione della servitù della gleba, le macchine possono nascere solamente in antitesi al lavoro vivo, in quanto proprietà altrui e potere ostile ad esso contrapposti; ossia che esse gli si devono contrapporre come capitale. Ma è altrettanto facile capire che le macchine non cesseranno di essere agenti della produzione sociale quando per esempio diventeranno proprietà degli operai associati. Nel primo caso però la loro distribuzione, il fatto cioè che esse non appartengono all'operaio, è altresì una condizione del modo di produzione fondato sul lavoro salariato. Nel secondo caso una distribuzione modificata partirebbe da una base di produzione modificata, nuova, sorta dal processo storico<sup>26</sup>.

Le macchine, svolgendo il lavoro dell'uomo e di fatto sostituendolo, liberano *tempo libero* per l'uomo, ed in questo senso tanto più il lavoro è affidato alle macchine, tanto meno l'uomo vive la condizione di essere alienato e tanto più aumenta il tempo della sua vita da dedicare ad altre attività perché appunto 'liberato' dallo stato di necessità: ma questo, beninteso, solo in una società comunista, realizzata la socializzazione dei mezzi di produzione, superata la separatezza delle forze produttive da questi e annullata la divisione sociale del lavoro e la conseguente distinzione tra lavoro fisico e lavoro intellettuale<sup>27</sup>.

In una società così concepita, «quando [cioè] nel corso dell'evoluzione, le differenze di classe saranno sparite e tutta la produzione sarà concentrata nelle mani degli individui associati»<sup>28</sup>, sarebbe stato possibile «la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare»<sup>29</sup>, anche perché «in una società comunista non esistono pittori ma

<sup>25</sup> Ivi, p. 16 (La citazione è tratta dalla prima delle tre lettere che Simone Weil scrive alla sua amica Albertine Thévenon durante il periodo della sua esperienza di operaia generica in fabbrica).

<sup>26</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol II, p. 577.

<sup>27</sup> Sulla nozione di tempo libero e tempo di lavoro, si veda B. de Giovanni, *Per un'analisi politica del 'tempo di lavoro' in Marx* in "Critica marxista" anno 13 n. 2/3 marzo-giugno 1975, Editori Riuniti, Roma.

<sup>28</sup> K. Marx-F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, (1848), tr. it. P. Togliatti, *Manifesto del partito comunista*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1973, vol. VI, p. 506.

<sup>29</sup> Id, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B.Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 33.

tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche"<sup>30</sup>.

Riassumiamo, quindi, quella che sembra essere la lineare posizione di Marx: il lavoro è inerente all'essere umano, nella società capitalistica esso si presenta nella forma dell'alienazione, ma può tornare ad essere libera attività umana se cambiano le condizioni storiche, se "il movimento reale abbatte lo stato di cose presente"<sup>31</sup> e se l'uomo estraniato, alienato, reificato può rigenerarsi e proporsi come uomo totale, cioè come individuo onnilaterale, non più appartenente ad una classe, perché le classi sono abolite, non più definito nella fissità di un ruolo, perché i ruoli sono stati superati, non più Giano bifronte, stretto continuamente tra necessità e libertà, ma essere completo a cui è consentito esplorare tutte le possibilità e realizzarsi esprimendo tutte le sue potenzialità e sviluppando tutte le sue capacità.

Questa l'analisi marxiana. Ma perché è un'utopia? Lo è perché il capitalismo è visto da Marx non come la conclusione del cammino dell'emancipazione storica dell'umanità ma 'soltanto' come una tappa di questo cammino e perciò con un carattere transeunte per cui inevitabilmente "dal suo stesso seno" [del capitalismo] nasceranno le forze che lo supereranno, salutandolo, così, positivamente il lavoro della vecchia talpa che bene avrà scavato? Oppure l'utopia consiste, meno ideologicamente, nel fatto che lo stesso Marx non è riuscito del tutto ad uscire dal gorgo che la nozione di lavoro, soprattutto nel suo rapporto con l'uomo, possiede e ci ha consegnato, alla fine, solo una speranza? Come «è possibile tenere unite in un'unica costruzione teorica il regno della libertà che si eleva sulla base di quello della necessità, e sembra dunque costituito essenzialmente da attività non lavorative, e l'utopia del lavoro divenuto bisogno vitale?»<sup>32</sup>.

Ritorniamo a chiederci cosa sia il lavoro, questa volta non come attività pratico-poietica che ha conseguenze precise sul piano economico, storico e sociale di una determinata epoca, ma dal punto di vista ontologico, da quel punto di vista, cioè, «che si rivolge al tutto dell'essere: non solo all'essere spirituale, necessario e immutabile, da contemplare, ma anche all'essere materiale, dinamico e contingente, da trasformare»<sup>33</sup>. Utilizzeremo, nel tentativo di esplicitare questa seconda prospettiva, il contributo scheleriano che ha messo «a confronto il lavoro, nuovo arrivato alle porte della filosofia, con i grandi ambiti già riflessivamente consolidati dell'essere attivo»<sup>34</sup>.

Secondo Scheler, il lavoro è «un'esperienza *specificamente umana* di trasformazione del mondo più prossimo che tuttavia, consapevolmente o meno,

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 408.

<sup>31</sup> L'espressione completa si trova ne *L'ideologia tedesca*, cit, p. 34 e così recita: "Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente". In queste parole non c'è, a nostro avviso, niente di 'messianico' e di 'profetico' – come pure qualche interprete ha voluto vedere – ma semmai la chiarificazione della concezione materialistica della storia. Secondo Marx, sono gli uomini, storicamente determinati, che cambiano la realtà del loro tempo divenuta per loro insopportabile ed instaurano un nuovo ordine di cose e di idee, secondo la "legge" del *movimento reale che abolisce lo stato di cose presente*.

<sup>32</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, p. 85.

<sup>33</sup> G. Ciocca- D. Verducci, (a cura di) *Cento anni di lavoro. Ricognizione multidisciplinare sulle trasformazioni del lavoro nel corso del XX secolo*, cit., p. 144.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

si nutre della relazione con la totalità di senso in cui si trova inserito»<sup>35</sup> ed ancora, è «il dispositivo o l'interfaccia metafisico che consente allo spirito, manifestatosi privo di potenza, di guidare e condurre la vita e, quest'ultima, potente ma cieca, di dare realizzazione allo spirito, in un processo di compenetrazione che ha valore etico e metafisico insieme»<sup>36</sup>.

Se, quindi, il lavoro ha a che fare con le questioni di senso, non ci si libera *dal* lavoro, sia pur ricondotto a bisogno vitale, proprio perché non ci si libera dal dover connotare di senso l'esistenza ed il lavoro risulta essere, per questo scopo, uno strumento indispensabile.

Nell'analisi marxiana l'attività lavorativa, resa libera e completamente restituita all'uomo - che può, così, liberamente, durante l'arco della sua giornata, poetare, andare a pesca e dipingere - è espressione, nella libertà, della libertà dell'uomo.

Sennonché l'uomo, anche nel regno della libertà, anche con l'uso della più straordinaria tecnica/tecnologia che sia capace di liberarlo dalla fatica dei lavori più pesanti e più ripetitivi - lo stesso Marx, ricordiamolo, aveva sostenuto che la realizzazione dell'umano passa attraverso la riduzione del tempo del lavoro - dovrà pur sempre lavorare per produrre e soddisfare, se non più i bisogni primari, i bisogni evoluti.

Il lavoro, che si era trasformato in bisogno vitale, torna ad essere mezzo di vita. Ed allora, forse, risulta difficile non solo coniugare il regno della libertà con il regno della necessità, ma anche pensare, come fa Andolfi, «[ad] una struttura argomentativa [che] è in realtà la medesima, ed abbraccia sempre due poli, presentati a volte anche come momenti di un processo scalare: la regolamentazione razionale del lavoro/necessità [...] ed il suo trascendimento»<sup>37</sup>.

Nell'*Ideologia tedesca* vengono sviluppati, sempre secondo Andolfi, entrambi gli aspetti e questo sarebbe il segno evidente che nella coscienza di Marx i due temi non si contrappongono, ma rappresentano due modi di svolgere lo stesso problema: "In tutte le rivoluzioni finora avvenute non è mai stato toccato il tipo dell'attività, e si è trattato soltanto di una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il *modo* dell'attività che si è avuta finora, sopprime il *lavoro* ed abolisce il dominio di tutte le classi insieme con le classi stesse"<sup>38</sup> dice Marx in maniera, sembra, inequivocabile e subito dopo aggiunge che il lavoro si trasforma in manifestazione personale.

A nostro avviso, il nodo teorico resta irrisolto in quanto la libertà è pensata "ora *al di là* del lavoro ed ora *dentro* il lavoro"<sup>39</sup> e la *liberazione dal lavoro*, convive con la *liberazione del lavoro* stesso: questo è proprio il senso dell'utopia marxiana che torna all'ordine del giorno oggi perché il nuovo, ma a

---

<sup>35</sup> M. Amori, *L'ethos del lavoro borghese in Max Scheler* in *Spazio filosofico*, 1/2011, [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), p. 81.

<sup>36</sup> G. Ciocca - D. Verducci, (a cura di) *Cento anni di lavoro. Ricognizione multidisciplinare sulle trasformazioni del lavoro nel corso del XX secolo*, cit., p. 144. La definizione della Verducci si riferisce a Scheler ed a quella che la stessa definisce la sua [di Scheler] *ostinata indagine filosofica sul lavoro* dal punto di vista fenomenologico.

<sup>37</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, cit., p. 87.

<sup>38</sup> K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 58.

<sup>39</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, cit., p. 85.

questo punto vecchio, problema è quello di come trascendere una società del lavoro in cui il lavoro è scarso e non segna più in modo univoco l'identità degli individui, pur rimanendo una necessità ineludibile.

### Sennett e l'uomo artigiano

Il lavoro oggi tende a diminuire e a cambiare radicalmente: siamo di fronte ad una specie di mutazione genetica che ci costringe a riscrivere molti dei parametri di riferimento circa il lavoro, la sua qualità e, di nuovo, circa il senso da attribuirgli.

Dopo la prima e la seconda rivoluzione industriale, che hanno cambiato volto all'Europa ed hanno fatto dell'industria, tra la fine del Settecento e gli inizi del Novecento, il fulcro della crescita, gli ultimi decenni del XX secolo hanno conosciuto la rivoluzione informatica, destinata anch'essa a cambiare il mondo. Il computer, come ben sappiamo, ha modificato molto del lavoro tradizionale, dalla redazione e pubblicazione di libri, periodici e giornali alle catene di montaggio delle fabbriche, ha drasticamente ridimensionato il lavoro manuale ed ha introdotto anche nuovi tipi di lavoro. Rimangono, naturalmente, quantità importanti di lavoro tradizionale, ma l'informatica rappresenta, pur sempre, il tratto distintivo della nostra epoca. Anche perché essa consente di accelerare e diversificare la produzione di molte merci e si presenta come il linguaggio trasversale dei servizi, tanto da favorire quei rapidi cambiamenti che sembrano spesso motivare la richiesta di lavoro flessibile con tutti i relativi corollari, continuamente oscillanti tra segni positivi e negativi.

Ora, davanti a questi cambiamenti e di fronte ad una situazione in cui appaiono costanti, anche se non uniformemente distribuite, la disoccupazione e la precarizzazione, in che termini ripensare il lavoro? Esso è ancora l'oggettivazione dell'essenza umana, e perciò indispensabile nella chiarificazione del *che cos'è* dell'uomo o, addirittura, il crepuscolo del lavoro salariato può rappresentare l'occasione che permetterà agli uomini di liberarsi, finalmente, dal peso di quel lavoro che ha impedito loro di realizzarsi come individui e di partecipare attivamente alla vita civile della società? Dal punto di vista antropologico, il lavoro è tutto l'uomo o, oltre al lavoro, c'è dell'altro? Di nuovo, ci si pone il grande problema del significato che il lavoro ha per l'uomo, delle sue molteplici e, a volte, contraddittorie implicazioni e di come gestire, anche teoricamente, il cambiamento di prospettiva. Con Marx avevamo criticato il lavoro perché lavoro alienato e ci eravamo spinti fino a chiederci se l'uomo per essere veramente libero, e cioè realizzarsi come "uomo totale", non dovesse liberarsi proprio dal lavoro per riguadagnare a se stesso la propria esistenza, ed ora ci troviamo a denunciare la mancanza di lavoro, soprattutto per le giovani generazioni, che vivono, con essa, anche la mancanza di progettualità e di prospettive per il futuro e, quindi, vivono un senso complessivo di disorientamento e di perdita.

E' questa una nostra contraddizione o è la contraddizione della realtà?

Riconducendo il discorso su binari ordinati, ci sembra che il punto sia che il senso del riappropriarsi del proprio tempo, e quindi la nozione di *tempo libero/liberato* e la conseguente condizione di *uomo totale* che attribuisce la pari

possibilità e dignità all'andare a pesca ed al criticare, non passi attraverso la negazione tout court del lavoro stesso o semplicemente prescindendo da esso, ma invece si ponga attraverso una nuova proposizione del lavoro come *attività specificatamente umana*, cosicché il tempo sia il *tempo pieno* della vita in cui, almeno una parte di esso, sia *tempo occupato* dal lavoro. Se così non è, il tempo è solo *tempo vuoto* in quanto, abbiamo detto, che è il lavoro ad essere caratteristica precipua dell'uomo e della sua esistenza e che egli, quindi, si definisce per la sua attività, come sostiene Hannah Arendt.

Hannah Arendt, anzi, introducendo il concetto di *vita activa*, specifica la problematica designando

tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; esse sono fondamentali perché ognuna corrisponde a una delle condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo. L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano [e specifica] la vita stessa, [mentre] l'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana [...] il frutto dell'operare è un mondo *artificiale* [ nel senso di produzioni di arti-fici] e [caratterizza] il nostro essere-nel-mondo. L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente la condizione - non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* - di ogni vita politica<sup>40</sup>.

Tutte e tre le attività e le loro corrispondenti condizioni, *animal laborans*, *homo faber* e *zoon politicon*, sono intimamente connesse con le condizioni generali dell'esistenza umana, con la nascita e la morte, con la sopravvivenza individuale e della specie, con la costruzione della storia ed il senso generale dell'esserci.

Questa analisi, diventata ormai paradigmatica, ci è utile non solo per ribadire che l'uomo si specifica per quello che fa, ma anche per introdurre il pensiero di Richard Sennett, sociologo americano, che propone di riportare il lavoro alla sua dimensione di artigianalità nell'ottica del *fare bene ciò che si fa*. Una tale prospettiva, secondo l'autore, ridà senso alla condizione lavorativa dell'uomo e rappresenta anche una sorta di investimento, economico e sociale, per il futuro.

Sennett, utilizzando le stesse categorie della Arendt<sup>41</sup>, di cui fu allievo, ma mettendone in discussione la separatezza della tripartizione, fa dell'uomo artigiano, che impara attraverso il fare e che diventa abile attraverso la ripetizione, una costante attraverso il tempo dell'*homo faber*, una specifica condizione umana.

Il falegname, la tecnica di laboratorio e il direttore d'orchestra sono tutti artigiani, nel senso che a loro sta a cuore il lavoro ben fatto per se stesso. Svolgono una attività pratica, ma il loro lavoro non è semplicemente un mezzo per raggiungere un fine di un altro ordine. Se lavorasse più in fretta, il falegname potrebbe vendere più mobili; la tecnica del laboratorio potrebbe cavarsela demandando il problema al suo capo; il

<sup>40</sup> H. Arendt, *The human condition*, (1958); tr. it. S. Finzi, *Vita activa, la condizione umana*, Bompiani, Milano, 2005, p. 7.

<sup>41</sup> Sul primato dell'azione e della politica in H. Arendt, si veda S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2006.

direttore d'orchestra sarebbe forse invitato più spesso dalle orchestre stabili se tenesse d'occhio l'orologio. Nella vita ce la si può cavare benissimo senza dedizione. L'artigiano è la figura rappresentativa di una specifica condizione umana: quella di un mettere un impegno personale nelle cose che si fanno<sup>42</sup>.

L'uomo artigiano, perciò, non è soltanto quello delle corporazioni medievali, e quindi una figura storicamente determinata, ma una condizione, un modo di essere di chiunque metta un impegno personale nelle cose che fa. L'uomo artigiano, allora, realizza veramente la sintesi di mano e mente, in quanto unisce conoscenza teorico-pratica e abilità manuale, in lui la mente e la mano funzionano rinforzandosi, l'una insegna all'altra e viceversa<sup>43</sup>.

I mali contenuti nel vaso di Pandora possono davvero essere resi meno spaventosi; è possibile realizzare una vita materiale più umana, se solo si comprende meglio il processo del fare<sup>44</sup>.

Comprendere il processo del fare, significa far assumere una posizione di giusto rilievo alla perizia tecnica che ha: «la capacità di localizzare i problemi, la capacità di porsi domande su di essi e la capacità di “aprirli”. La prima consiste nel dare concretezza alle questioni, la seconda nel riflettere sulle loro qualità, la terza nell'ampliare il senso<sup>45</sup>.

Questa notazione sennettiana è particolarmente importante non solo perché in essa la tecnica, nel suo essere accostata all'immaginazione – ci verrebbe da denominarla *immaginazione produttiva* - è liberata proprio da quel *tecnicismo* che sembra contraddistinguerla da sempre, presentandoci così una figura del tutto innovativa di *tecnico-umanista* che sa coniugare operatività del pensiero e immaginazione, ma anche perché ci introduce all'altro tema sennettiano della critica all'iperflessibilità nel lavoro che contraddistingue l'epoca attuale<sup>46</sup> e che impedisce, a causa della forte mobilità, che si sviluppi la maestria ed anche la passione per il lavoro che si fa.

Ma non è il solo lavoro manuale a giovare della sinergia tra teoria e pratica. Perché chi sa governare se stesso e dosare autonomia e rispetto delle regole, sostiene Sennett, non solo saprà costruire un meraviglioso violino, un orologio dal meccanismo perfetto o un ponte capace di sfidare i millenni, ma sarà anche un cittadino giusto.

L'arte di fabbricare oggetti fisici fornisce spunti anche sulle tecniche che possono conformare i rapporti con gli altri. Tanto le difficoltà quanto le possibilità di fabbricare bene le cose valgono anche per la costruzione dei rapporti umani. Sfide materiali come imparare a lavorare con la resistenza [...] sono istruttive per comprendere le resistenze che le persone nutrono le une nei confronti delle altre<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> R. Sennett, *The Craftsman*, (2008); tr. it. A. Bottini, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 27-28.

<sup>43</sup> Su questo tema, cfr. A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per una teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano, 1977, in particolare la *Parte terza*.

<sup>44</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 7.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 263-264.

<sup>46</sup> Si veda R. Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, (1998) tr. it. M. Tavosanis, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 1999.

<sup>47</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 275.

Il lavoro come esercizio alla socialità. In questo senso, la relazione tra *animal laborans*, *homo faber* e *zoon politikon* è stretta, l'immagine della separatezza, se non della distinzione di ambiti, è superata e "l'uomo totale" sennettiano ci si presenta con una capacità di fare che è anche competenza teorica ed abilità politica. Sembra arrivi fino a Sennett l'eco del marxiano uomo restituito a se stesso, «dell'*appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; [...] dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente»<sup>48</sup>. Ma se l'utopia marxiana collocava un uomo siffatto nella società comunista, identificando, con accenti – a dire il vero – quasi mistici, lo stesso comunismo con il pieno umanismo e considerandolo «la soluzione dell'enigma della storia»<sup>49</sup>, quale può essere il posto dell'uomo sennettiano nell'era del non-lavoro? Come praticare l'artigianalità nell'epoca del lavoro parcellizzato?

Gli interrogativi ci sembrano pressanti e l'uomo artigiano di Sennett ci sembra non contenga in sé – ma, d'altra parte, come sarebbe stato possibile? - tutte le risposte.

La proposta, così "totale" perché capace di riunificare armonicamente le caratteristiche umane e così suggestiva nel proporre la centralità della mentalità artigianale, dell'artigianalità come condizione dell'anima, che può essere recuperata in ogni attività e della piccola impresa come "nuova bottega", ha anch'essa il sapore dell'utopia in quanto, aldilà di alcune riuscite esperienze, che Sennett cita come casi virtuosi (ad esempio, il gruppo di informatici che ha creato Linux) la situazione attuale non sembra andare in questa direzione né invogliare a sperimentare pratiche di questo tipo. La crisi economica da un lato e la difficoltà ad ottenere incentivi per nuove intraprese economiche dall'altro, ma soprattutto il 'modo di essere' della scuola che non riesce ad diventare ponte tra formazione e lavoro ma, anzi, separa «teoria, tecnica e pratica, come se davvero si trattasse di tre cose che non hanno nulla in comune»<sup>50</sup> rendono difficile condividere l'ottimismo sennettiano.

Dove collocare il "luogo" della formazione di questi moderni artigiani? Come coniugare la qualità del lavoro artigianale - lento, preciso, addirittura artistico ed esteticamente significativo – con la logica del profitto – veloce, seriale e massificata? La moderna bottega artigiana è un *locus amoenus* in cui creatività e finalità si intrecciano, la moderna fabbrica globalizzata e delocalizzata è, al contrario, un *locus horridus* dal quale queste caratteristiche sono escluse. Per dirla con linguaggio marxiano, la proposta sennettiana sembra non guardare alle *condizioni materiali* dell'esistenza ed alla *struttura*, e cioè all'attuale organizzazione del lavoro ed alle sue implicanze necessitanti e, per certi versi, destabilizzanti rispetto ad un quadro di conquiste sociali e di diritti che sembrava consolidato<sup>51</sup>.

E poi, se proviamo a declinare il lavoro da un lato come conoscenza e dell'altro come relazione, la prospettiva sennettiana risulta in qualche modo ambigua in quanto sembra proiettare l'uomo più in un universo solitario ed in un

<sup>48</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 111.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> G. Bertagna, *Pensiero manuale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006 p. 105.

<sup>51</sup> Cfr. su questo tema E. Guglielminetti, *I trascendentali del lavoro. Una scelta impossibile: diritti o lavoro*, in *Spazio filosofico*, 1/2011, [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), p. 19.

rapporto di esclusività con il prodotto del suo lavoro, che non nella socialità. Efesto, sostiene Sennett, è il “modello della nostra dignità professionale”<sup>52</sup> ma Efesto “è un dio imperfetto”<sup>53</sup>, deforme come uomo e non virtuoso come divinità, “orgoglioso del proprio lavoro se non della propria persona”<sup>54</sup> che acquista dignità più attraverso l'oggettivazione del suo lavoro nel prodotto che nella sua relazione con gli altri, uomini o dei che siano, mentre, d'altro canto, lo stesso Sennett ci avverte che la ricerca della qualità, addirittura, «può diventare un problema, anziché una risorsa, quando l'aspirazione alla qualità diventa un'ossessione».<sup>55</sup>

Insomma, a ben guardare anche l'*uomo artigiano*, se pur fa del lavoro una manifestazione personale, non riesce a risolvere tutti i problemi che lo legano ad esso, chiuso com'è nella torre d'avorio del suo perfezionismo e con il proprio orgoglio - di abilità che matura - con cui fare i conti, come deve far i conti con la sua instabilità di vita l'*uomo flessibile*, con la catena di montaggio e con l'alienazione l'operaio, con il lavoro in nero l'extracomunitario e con la mancanza di lavoro il giovane disoccupato.

Il lavoro, in definitiva, è questione assai rilevante sia a livello antropologico, che a livello sociale ed etico, oltre che – naturalmente – a livello economico e crediamo che, se pur non definisca tutto l'uomo, sicuramente definisce un aspetto importante della sua esistenza e contribuisce in maniera significativa a delineare il suo orizzonte di senso e la sua visione del mondo e se la rinascita dell'artigianalità non si avrà senza aver prima esorcizzato «la maledizione delle mani [come se] solo chi è più astratto e lontano dalla concretezza e dall'operatività merita rispetto e prestigio»<sup>56</sup>, la rinascita del lavoro, nella sua complessità di problematiche, dovrà prima esorcizzare la convinzione arendtiana - a nostro avviso severa ma pregnante - che Sennett intuisce come distruttiva per la stessa condizione del lavoro e dell'uomo ma che non riesce del tutto a superare, che «l'*animal laborans* sia una creatura cieca»<sup>57</sup>. Ma come restituirgli la vista?

Su questo ci siamo interrogati e su questo abbiamo interrogato due pensatori illustri.

Ci è sembrato, alla fine, che da questo dialogo con i testi emergesse una curvatura utopica, che abbiamo sottolineato.

Ma le utopie hanno una forza ed una carica necessarie all'esistenza e permettono al pensiero di spingersi oltre le anguste strettoie della *volgare empiria* ed, inoltre, proprio perché rappresentano una 'urgenza ideale' sono 'reali' ed estremamente importanti nel delineare gli orizzonti di senso. Ecco perché l'aver voluto noi guardare al pensiero di Marx e di Sennett da questa prospettiva non deve sembrare cosa irraguardosa verso di loro, né tanto meno suonare come una 'diminutio' del loro spessore teorico, ma semmai essere vista come un valore aggiunto in quanto non è certo sbagliato mirare alla realizzazione dell'uomo totale e proporre delle modalità di lettura del proprio

<sup>52</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 281.

<sup>53</sup> Ivi, p. 277.

<sup>54</sup> Ivi, p. 281.

<sup>55</sup> Ivi, p. 233.

<sup>56</sup> G. Bertagna, *Pensiero manuale*, cit., pp. 98-99.

<sup>57</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 281.

tempo che vadano nella direzione del superamento e tendano alla valorizzazione sempre maggiore della persona umana, nel suo spessore teorico-pratico e nella sua dignità di esistente.

Continua a rimanere, in ogni caso - davanti a noi - la problematica del lavoro come nodo da sciogliere, in quanto destino e specificità della condizione umana.