

Università degli Studi di Salerno
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Laurea in Sociologia

Tesi di Laurea
in Storia della Filosofia

**Il lavoro come mezzo di passaggio epocale
dall'*homo faber* all'*homo donator*.**

CANDIDATA:

Lidia Capozzolo

RELATORE:

prof. Vittorio Dini

Anno Accademico 2001/02

INDICE

Introduzione	6
~ Capitolo I ~ Il processo che trasforma il lavoro da attività	
 “ignobile” in attività di “prim’ordine”	11
1.1 ~ Cenni storici sulle diverse visioni del lavoro.....	11
1.2 ~ Il fermentare del progresso tecnico e le nuove concezioni dello spazio e del tempo: frutto dei “secoli bui” del Medioevo	15
1.3 ~ La concezione aristotelica del lavoro. Etica servile ed etica signorile	18
1.4 ~ Nuove classificazioni dei diversi ceti e dell’attività lavorativa nel X-XI sec.: similitudini e divergenze con il passato	22
1.5 ~ La concezione cristiana del lavoro.....	24
1.6 ~ L’antropologia filosofica di Tommaso D’Aquino: un ribaltamento di quella greca	27
1.7 ~ Le contraddizioni del Medioevo e i limiti del pensiero di Tommaso D’Aquino	30
1.8 ~ Le società pre-moderne del lavoro: una breve analisi sociologica.....	34
~ Capitolo II ~ L’azione socio-economica a partire dal tardo	
 Medioevo manifesta fenomenicamente il lavoro	37
2.1 ~ La valorizzazione del lavoro. I contributi della Riforma Protestante.....	37
2.2 ~ La società del lavoro diventa società di mercato.....	43
2.2.1 ~ <i>Che cos’è il mercato, in poche parole</i>	49

2.3 ~ Il mutamento della posizione sociale dell'interesse: analoga sorte del lavoro	51
2.3.1 ~ <i>La classificazione delle diverse passioni. Le posizioni di Hobbes, Rousseau, Smith</i>	57
2.3.2 ~ <i>L'Illuminismo francese e l'Illuminismo scozzese: sugli effetti della ricerca del guadagno personale</i>	62
2.4 ~ Come comprendere le circostanze ideologiche del sorgere del capitalismo (confronto tra Max Weber e Albert Hirschman)	67
2.5 ~ L'ordine sociale e la società civile	69
2.6 ~ Critiche al capitalismo	70
~ Capitolo III ~ Le trasformazioni subite dal lavoro non hanno seguito interamente l'iter tracciato da Marx. Dove siamo arrivati effettivamente?.....	74
3.1 ~ La nascita della società industriale: quadro storico.....	74
3.2 ~ La divisione del lavoro: luci e ombre	78
3.2.1 ~ <i>La solidarietà come fattore scaturito dalla divisione sociale: vediamo in che modo.</i>	85
3.3 ~ Scomodiamo Marx per meglio comprendere la società moderna e la dinamica del lavoro dalla quale nasce e si evolve	92
3.3.1 ~ <i>L'alienazione del lavoro e la liberazione dal lavoro, rendono il pensiero di Marx ancora utile e chiarificatore</i>	93
3.4 ~ L'oggettività della prassi storica ha messo in crisi la teoria scientifica di Marx	104
3.5 ~ Lavoro, opera, azione: le tre forme della vita attiva.	106
3.6 ~ L'homo laborans come risultato della deificazione del lavoro, subentra all'homo faber della modernità.	112
3.7 ~ La centralità del lavoro permette all'homo laborans di invadere la "sfera pubblica".	116
3.8 ~ Processi di "secolarizzazione" e processi di "umanizzazione". Due aspetti della stessa epoca: la modernità	118

~ Capitolo IV ~ “Che il proprio lavoro sia oggetto di contemplazione”. Utopia o speranza?.....	126
4.1 ~ Vediamo più da vicino l’organizzazione scientifica del lavoro.....	126
4.2 ~ La razionalizzazione considerata dal punto di vista operaio; un’analisi fatta da chi ha vissuto in prima persona in tale sistema	135
4.2.1 ~ <i>Il taylor-fordismo: come andare oltre</i>	141
4.3 ~ L’oppressione del lavoro rende l’uomo sradicato, negato dei suoi bisogni fondamentali	149
4.4 ~ Il radicamento della vita dei lavoratori nella contemplazione della bellezza, per mezzo della attenzione autentica.....	161
4.5 ~ Ulteriori critiche al taylorismo: Aspetti negativi e limiti.....	168
 ~ Capitolo V ~ Tentativi della società post-fordista e post-moderna di darsi delle risposte. Quale lavoro, quale agire economico.....	173
5.1 ~ La crisi della produzione di massa e del vecchio modello taylor-fordista.	173
5.2 ~ Nasce la lean production: una soluzione o un nuovo modello da superare ?	176
5.3 ~ Scrutiamo il XX secolo per scorgerne le caratteristiche socio-economiche	180
5.4 ~ Le diverse teorie sul futuro del lavoro: è in declino, oppure si sta semplicemente trasformando in qualcos’altro ?.....	182
5.5 ~ Oggi si parla della fine della società del lavoro o addirittura della fine del lavoro stesso. È corretto generalizzare questa sorte ad ogni tipo di lavoro ?	191
5.5.1 ~ <i>La tecnologia ed il suo effetto a cascata</i>	196
5.5.2 ~ <i>Il consumo da “vizio” a “virtù”</i>	199
5.5.3 ~ <i>Mutano le imprese, muta il lavoro, mutano i vecchi modi di produrre, in ogni settore.</i>	203
5.5.4 ~ <i>I diversi ritmi del lavoro</i>	207

5.5.5 ~ Lavoro e identità sociale; nuove prospettive ma minore sicurezza.....	209
5.6 ~ Viene messo in discussione il concetto di lavoro. La posizione di J. Rifkin al riguardo e le diverse soluzioni	214
5.7 ~ Il potere delle multinazionali a discapito dei governi	219
5.8 ~ Il Terzo settore: unica soluzione secondo alcuni, semplice alternativa secondo altri.	222
5.9 ~ La fine del lavoro non si è avverata completamente, ma nasce una nuova necessità: ridefinire l'universo dei lavori.....	238
5.10 ~ Facciamo il punto della situazione sul lavoro prossimo- futuro.....	241
~ Capitolo VI ~ Il lavoro recuperato filosoficamente diventa elemento di compenetrazione tra spirito e vita.....	246
6.1 ~ Alcune premesse “speculative” sul lavoro.....	246
6.2 ~ Consideriamo il contenuto logico-psicologico del processo lavorativo in base alle sue caratteristiche linguistiche	253
6.3 ~ Il lavoro necessita di un sistema di fini moralmente qualificati, a sé esterno per recuperare il senso autentico	259
6.3.1 ~ A chi appartengono questi fini oggettivi?	273
6.4 ~ Le risorse spirituali dell'uomo (lavoro, prassi, teoria), come mezzi per conseguire l'armonia e l'equilibrio antropologico.	277
6.5 ~ L'esaltazione del lavoro tra homo faber e impoverimento dello spirito	283
6.6 ~ L'uomo moderno tra “simpatia” e “risentimento”	293
6.7 ~ La solidarietà come fondamento dei vari campi dell'esistenza	300
~ Capitolo VII ~ Emerge una nuova concezione antropologica dell'economia e di conseguenza dell'uomo e del lavoro	306
7.1 ~ L'impossibilità di separare l'agire economico dall'agire etico.....	306
7.2 ~ Non solo “razionalità” e “interesse personale” ma anche “relazionalità”	309

7.2.1 ~ <i>Timidi tentativi di eliminare l'individualismo dalla scienza economica</i>	313
7.2.2 ~ <i>Dalla razionalità del noi alla razionalità di comunione</i>	321
7.3 ~ L'EdC, non una contraddizione in termini, quanto piuttosto un'alternativa comportamentale che pone al centro la persona umana ed il suo sviluppo	323
7.3.1 ~ <i>La "comunione" come categoria sociologica</i>	329
7.4 ~ L'umanizzazione dell'economia attraverso l'impegno concreto dell'EdC	331
7.4.1 ~ <i>In poche parole...</i>	340
7.5 ~ Amore, Comunione, Dono, Gratuità: le "categorie economiche" fondanti l'EdC.....	342
7.5.1 ~ <i>Riprendiamo il concetto di razionalità di comunione come punto di incontro tra economia e comunione</i>	347
7.6 ~ Conclusioni: Il "lavoro" visto all'interno dell'EdC.....	350
Bibliografia	357
& Testi	357
2 Articoli	364
: Pagine web	364

INTRODUZIONE

Al centro dell'intera argomentazione vi è il rapporto etica e lavoro, analizzato da un punto di vista antropologico-filosofico, in quanto la concezione che si ha del lavoro nel corso delle diverse epoche storiche viene di volta in volta condizionata dalla gerarchizzazione delle specifiche facoltà umane.

Quanto appena scritto sta a significare che assistiamo a dei profondi mutamenti riguardo alla posizione in cui viene relegato il lavoro, ad esempio nell'epoca classica il lavoro era considerato un'attività essenzialmente servile e finalizzata alla soddisfazione delle esigenze primarie dell'uomo, contrapposta alle attività superiori quale quelle confacenti la vita dell'intelletto; ricordiamo che è caratterizzante di questa epoca la contrapposizione tra vita attiva e vita contemplativa e soprattutto la predilezione per quest'ultima.

Per comprendere il periodo classico ci si avvale del pensiero di Aristotele, della sua etica signorile, e della sua concezione dell'uomo quale essere sociale avente un'anima sensitiva ed una vegetativa; questa distinzione verrà in qualche modo ricondotta all'unitarietà dal pensiero di Tommaso D'Aquino, ci troviamo in questo caso in epoca medievale, periodo importante poiché conduce ad una profonda cesura con il passato; ha difatti inizio l'esaltazione massima del lavoro che si realizzerà pienamente nel tardo Medioevo con l'avvento delle attività commerciali e degli scambi economici, unitamente alla spinta ricevuta dalla Riforma protestante che ha visto nel lavoro la via attraverso la quale raggiungere la santificazione.

Parallelamente a quanto abbiamo scritto viene, in un certo senso, ripristinato il verso senso cristiano del lavoro, liberato dalle cattive interpretazioni che di esso sono state fatte, per poi arrivare al 1891, anno in cui di Leone XIII promulgherà l'enciclica *Rerum Novarum*, con la quale si riconoscerà la piena dignità del lavoro.

Prima di giungere a questo importante risultato, si è dovuto percorrere un cammino non semplice e pieno di ostacoli e di controtendenze; utile per tal moti-

vo è stata l'analisi svolta da Albert Hirschman, il quale in *Le passioni e gli interessi*, ha messo a fuoco un'insolita teoria sugli effetti che si sarebbero voluti ottenere dall'esaltazione del lavoro, dalla nascita della società capitalista e soprattutto dall'importante potere attribuito all'interesse personale, quale fattore risolutivo e lenitivo di tutte quelle intemperanze che caratterizzano l'animo umano e che hanno condotto nelle epoche passate al predominio delle passioni con tutto quel che ne è derivato.

Come ben sappiamo gli effetti realizzati concretamente dal capitalismo, e dall'aver posto al centro la produttività, il concetto di operosità, e lo sviluppo ad ogni costo e quant'altro, non possono certo essere definiti positivi. È stato quindi fondamentale, sviluppare un excursus storico-sociologico dei cambiamenti subiti dal lavoro e dalla società economica, prima di addentrarci negli aspetti prettamente antropologici e filosofici.

Attraverso il pensiero dei fondatori dell'economia classica, quali Adam Smith e Adam Ferguson, si è analizzata la divisione sociale del lavoro per scorgere luci e ombre, poiché è stato uno dei fattori che principalmente ha contribuito allo sviluppo ed al sorgere della società industriale e della ricchezza in essa generatasi; si è inoltre preso in considerazione il percorso parallelo che ha seguito il concetto di solidarietà sociale, facendoci aiutare dal pensiero di Émile Durkheim e Max Scheler.

Parallelamente alle diverse visioni del lavoro paragonato e confrontato con le altre attività, quali l'opera e l'azione, viene di volta in volta scrutata anche la figura dell'uomo, prima semplicemente nelle vesti di *homo faber* poi necessariamente involutosi in *homo laborans*, figura questa, sorta dalla deificazione del lavoro che ha contraddistinto l'epoca contemporanea e che secondo il pensiero di Hannah Arendt è il frutto dell'invasione della sfera pubblica da parte dell'attività lavorativa, da qui la necessità di ripristinare il vecchio ordine classico fra le forme della vita attiva, scombinata da una eccessiva valutazione del lavorare a discapito dell'agire, inteso in senso classico.

Il pensiero della Arendt fa un po' da critica a quello di Marx ed alla sua interpretazione univoca della storia, letta attraverso le forze produttive e fuorviante poiché incentrata sulla convinzione che si potesse raggiungere la liberazione dal

lavoro attraverso l'appropriazione operaia e lo sviluppo di una coscienza di classe.

Dopo una approfondita descrizione del metodo scientifico applicato all'industria che ha permesso di raggiungere i risultati che tutti noi conosciamo, avvalendoci dell'esperienza direttamente vissuta dal Simone Weil, abbiamo analizzato gli orrori che gli operai sono stati costretti a vivere nelle fabbriche a causa di un regime che non ha tenuto conto delle loro esigenze ma solo della produzione; sotto accusa è stato messo il metodo taylor-fordista e tutto ciò che lo ha contraddistinto.

La Weil giunge alla conclusione, che più che altro è una speranza dettata da una conversione di fede, che il lavoro possa essere effettivamente vissuto come momento di grazia poiché è esso stesso contemplazione.

Numerosi sono stati gli interrogativi posti sul futuro del lavoro, in un'epoca che ha messo in crisi la produzione di massa, il metodo scientifico e lo stesso assetto industriale; si è giunti pertanto a formulare teorie che hanno ipotizzato una degradazione del lavoro, un suo declino o addirittura la convinzione che si possa arrivare ad una società senza lavoro.

“La fine del lavoro” di Jeremy Rifkin mette in rilievo il problema della disoccupazione presente con grandi numeri su scala globale, risultato di una rivoluzione tecnologica avvenuta in tutti i settori, dall'agricoltura al terziario; questo ha indotto molti economisti a riporre la totale fiducia nella capacità di assorbimento da parte delle nuove conoscenze, che richiederebbero a loro parere, nuove figure lavorative; ma Rifkin critica anche questo punto credendo che la soluzione possa trovarsi nello sviluppo del Terzo settore o settore *non profit*.

In realtà, tutto ciò che è nato con il lavoro moderno ha portato con sé degli aspetti controversi e contrastanti, innanzitutto l'aver determinato da un lato la ricchezza economica e contemporaneamente una profonda povertà. La contraddizione qui sottolineata riguarda lo “spirito” e tutto ciò che ruota attorno ad esso, quelle risorse umane che vengono in qualche modo schiacciate dall'attività lavorativa; vien fuori pertanto, la necessità di ripristinare una forma di equilibrio che comprenda la persona nella sua totalità, non considerandola soltanto come una macchina lavorativa.

Il pensiero di Max Scheler è fondamentale per ripristinare la valenza filosofica del lavoro, in quanto secondo lui quest'attività rappresenta una risorsa spirituale, come del resto lo sono la prassi e la teoria; pertanto, una volta che il lavoro sia guidato da un sistema di fini etici a sé esterno può rappresentare un mezzo attraverso il quale raggiungere la completezza della vita e l'equilibrio, rimediando così al vuoto generato dall'impoverimento dello spirito che una erronea esaltazione del lavoro ha comportato.

Tutto questo discorso conduce inevitabilmente a prendere atto dell'importanza dell'etica anche in ambito economico, per costituzione orientato verso altri interessi: fondamentale a tal proposito è il pensiero di Amartya Sen che ripristina una lettura più corretta delle origini dell'economia e del pensiero di Smith, che non escludeva dalla scienza economica i valori o i moventi intrinseci dell'azione.

La società che nasce da questa nuova presa di coscienza, è una società "solidale", in cui l'economia che la caratterizza e la sviluppa non ha mete unicamente espansionistiche ma si occupa anche di tutti quei fattori ignorati per tanto tempo ed in primo luogo dei bisogni dell'"altro", di chi non ha la possibilità di far parte del circuito principale. Come è possibile tutto ciò?

Cambiando determinati atteggiamenti e modi di essere, indirizzando gli animi verso il dono, la gratuità, la fiducia; facendo diventare questi valori le leve per raggiungere un più alto "profitto", non più solo economico, ma che consideri la persona, orientata ad un progetto più ampio che comprenda non solo il proprio "Io" ma anche l'Altro. Molti sono i tentativi atti a realizzare effettivamente questi cambiamenti, in modo tale da fare dell'economia una nuova chance di sviluppo, non solo di pochi eletti ma di quanti più possibile.

In particolar modo viene presa in considerazione la cultura della condivisione, o meglio l'Economia di Comunione, che cerca di coniugare gli aspetti etici, economici e solidali ponendo in primo piano gli interessi della persona "simpativamente" rivolta all'altro.

Dall'analisi fatta fin ora appare una contraddittorietà, come se esistessero forze opposte che conducono il mondo in balia di sé stesso; ma in realtà una forza prevale sulle altre ripristinando l'importanza del lavoro e la sua giusta col-

locazione nel quadro dell'esistenza umana, pensiamo appunto al lavoro che emerge, quel lavoro che viene considerato non solo in termini strumentali ma come relazione sociale.

Parallelamente a questa nuova visione del lavoro sorge la figura dell'*homo donator* cioè un uomo capace di esercitare nelle attività pubbliche ed in particolar modo in quelle economiche, il dono e la condivisione. Ciò che viene a delinearsi è il superamento dell'egoismo razionale, l'arricchimento dell'agire economico tramite la relazionalità ed il rispetto dell'altro.

Questa figura incarna in un certo senso quell'ideale di lavoratore che vede nel proprio lavoro un mezzo di contemplazione, che lo rende con creatore dell'universo; è questo il punto e l'anello di congiunzione tra Scheler, la concezione cristiana del lavoro che emerge dalle encicliche papali, ed il lavoro vissuto all'interno di ambienti in cui "vige" una visione trinitaria della vita e dell'economia, poiché guidata da una razionalità che potremmo definire di comunione, che umanizza l'economia e libera l'interesse personale dall'egoismo.

~ CAPITOLO I ~

IL PROCESSO CHE TRASFORMA IL LAVORO

DA ATTIVITÀ “IGNOBILE” IN ATTIVITÀ DI “PRIM’ORDINE”

1.1 ~ Cenni storici sulle diverse visioni del lavoro

Nel corso di ciascuna epoca storica, al lavoro, è sempre stata associata una figura “simbolica”; l’immagine del servo nell’economia rurale si collega ad esempio al ruolo che il lavoro deteneva nell’epoca classica o l’immagine dell’operaio nelle economie industriali e ci riferiamo in questo caso ad un’epoca piuttosto recente.

Il salto in avanti, drastico e radicale lo si è avuto nel corso della “modernità”, epoca questa contrassegnata dalla glorificazione del “lavoro” e dal fatto che si sia verificata una “universalizzazione” del “senso professionale della vita”. Per comprendere come ciò sia potuto avvenire e soprattutto il perché della straordinarietà del fenomeno, è necessario analizzare e gettare uno sguardo sul passato, laddove tutto aveva un senso diverso, in particolare il “lavoro”. Ed è ciò che verrà focalizzato. La nascita dell’industria ha fatto sì che il “lavoro” non fosse più considerato nella sua accezione negativa ma diventasse addirittura un impegno naturale e costante, facendo innalzare l’operosità ai ranghi di “valore”.

Tutto ciò ha generato significativi rovesciamenti nella posizione sociale del lavoro, basti pensare alla persistente considerazione che si aveva del lavoro fino alla fine del ’700, quale attività ignobile soprattutto se svolta con le “mani”.

Il lavoro deve all’avvento dell’industrializzazione, la sua legittimazione e nobilitazione, fino a diventare il fondamento della nostra stessa Repubblica Italiana, secondo quanto recita il I articolo della Costituzione.

Cerchiamo ora di risalire alle radici di questo “pregiudizio sociale” nei confronti del lavoro; questo richiederà una serie di considerazioni e di rimandi poi-

ché le sue origini sono piuttosto antiche, essendo stato del resto, un punto di incontro tra le diverse civiltà, da quella egizia a quella greca a quella romana.

Compiendo un lungo salto indietro nel tempo, si può constatare come la “schiavitù” abbia manifestato e palesato il disprezzo che gli antichi greci nutrivano per il lavoro dipendente e per ogni attività puramente esecutiva. Per Aristotele e Platone, due esemplari uomini liberi, la produzione di “oggetti materiali” era un’attività di secondo ordine rispetto ad una produzione più alta, quella di “idee”. Vi era, nell’epoca classica, una forte gerarchizzazione tra i lavori indipendenti, in virtù del prestigio sociale da essi detenuto; ad esempio godevano di un forte apprezzamento, la matematica e la medicina, ma non si poteva dire lo stesso dell’ingegneria e della chirurgia, altamente disprezzate. Tra le attività ritenute infime e indecorose vi era anche il commercio, assegnato difatti ai meteci (straneri liberi residenti in una città, con il limitato godimento di diritti politici, civili e militari).

Una classifica ben dettagliata ci viene lasciata in eredità da Platone nel *Fedro*, in cui elenca nove professioni poste su nove livelli diversi e decrescenti a seconda di un punto di vista “etico pratico”, e pertanto abbiamo: il filosofo, il buon re, l’uomo politico, lo sportivo, l’indovino, il poeta, il coltivatore e l’artigiano, il demagogo e il tiranno. Coloro che avevano la fortuna di essere “maschi liberi” e quindi veri cittadini, avevano come occupazione principale, la politica, lo studio, e la ginnastica. Il lavoro prettamente pratico era destinato alle donne di casa, agli schiavi, ai meteci. Il mondo andava avanti grazie al lavoro di queste figure, mentre gli intellettuali, pur proiettandosi nel futuro con i loro sogni, non realizzavano concretamente “nulla” e non si avvalevano di supporti tecnici per costruire gli oggetti pensati.

La ricerca tecnologica, nel corso dell’intera epoca antica, non progredisce rispetto alle scoperte o agli studi scientifici, artistici, filosofici, giuridici o di politica. Dopo le scoperte di Aristotele in campo biologico-anatomico e di Ippocrate in ambito medico e dell’etica professionale, si ebbe la convinzione, sia in Grecia che a Roma, che fosse stato svelato ogni segreto e che la conoscenza avesse ormai raggiunto il massimo livello in ogni campo; per cui era necessario divulgare tali nozioni. Platone ed Aristotele furono fortemente convinti di ciò e non si spinsero

oltre pensando di ricorrere ad esempio all'uso di macchine o a tutto ciò che potesse riguardare il progresso tecnico. Le motivazioni di questa "stabilità" o potremmo meglio dire di non evoluzione in tal senso, non sono state mai comprese, e nell'Illuminismo, con Cartesio, Bacone e tutti gli altri esponenti, si partì dallo stesso punto in cui le conoscenze classiche rimasero. Questo poiché l'ideale dei filosofi era l'*otium*, che veniva ritenuto la forma più creativa di attività, naturalmente in senso intellettuale.

I greci ebbero la saggezza di non farsi schiacciare dai pesi di esigenze prettamente materiali, permettendo così allo spirito di spaziare liberamente. Il benessere materiale, le comodità, gli agi sfrenati, vennero sacrificati in nome della creazione di capolavori artistici e filosofici che ancor oggi rimangono per noi irraggiungibili.

D. De Masi afferma che

« la vera ricchezza dei greci non derivava dal possesso di oggetti utili o vistosi ma dalla capacità, spinta all'inverosimile, di cogliere e gustare fino in fondo le sensazioni e i significati positivi insiti nelle cose, negli eventi, nelle idee di tutti i giorni. Il progressivo raffinamento di questa sensibilità era affidata all'educazione del gusto, coltivata nei giovani greci ».¹

Questa posizione può essere ulteriormente rafforzata dalle parole scritte da Koyrè in un suo saggio dal quale si evince che

« la saggezza antica cerca, prima di tutto e soprattutto, di insegnarci a rinunciare, a fare a meno delle cose che potremmo desiderare, delle cose buone di questo mondo, mentre la non saggezza moderna si applica, al contrario, a soddisfare i nostri desideri e anche a provarli »².

L'attenzione e la concentrazione dei greci fu tutta riposta sull'estetica e sulla filosofia, allo stesso modo in cui "miseramente" gli uomini del secolo XXI, accentrano il loro interesse sullo sviluppo economico e sul progresso tecnologico.

Tutte le attività utili per la vita di ogni giorno erano delegate, abbiamo già accennato, alla figura dei meteci e alla fatica degli schiavi, dall'industria tessile alla lavorazione della ceramica, al commercio. Questa delega viene sostenuta dalla considerazione all'ora vigente, che vi fossero individui inferiori ad altri,

¹ Domenico De Masi, *Il futuro del lavoro. Fatica e ozio nella società postindustriale*, R.C.S., Milano, 1999, p. 67

² A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967, p. 76.

come lo è il corpo rispetto all'anima, per cui da essi si deve prelevare unicamente la forza fisica e corporale.

Si dovette attendere il transito dal basso Impero romano al Medioevo, anche per via dell'indebolirsi dell'autorità centrale, per vedere qualcosa cambiare; poiché divenne sempre più difficile controllare le grandi masse di "bestiame umano", con le loro frequenti fughe e ribellioni, l'insorgere degli schiavi divenuti briganti. Fu proprio in tale arco di tempo che i proprietari compresero quanto costasse la sorveglianza e il mantenimento di queste categorie, arrivando così a preferire la liberazione degli schiavi e la loro trasformazione in servi della gleba obbligati a provvedere a sé stessi, a pagare le corvées, a diventare più fedeli e meno pericolosi anche perché dispersi in parti diverse del territorio.

Si comprese che era importante la motivazione del lavoratore per poter svolgere una determinata mansione, soprattutto quelle che richiedevano maggiore fiducia e la figura dello schiavo non era di certo quella che più brillava per passione e trasporto. Quindi i padroni si resero conto che trattare più umanamente i lavoratori, ovvero utilizzare la figura degli affittuari anziché quella degli schiavi, comportava un rendimento migliore. Gli affittuari erano nati sul posto ed anche questo poteva essere un buon motivo che garantiva una maggiore affidabilità e operosità.

Questo fu uno dei piccoli passi avanti, fatti verso la liberazione degli schiavi e la loro trasformazione in contadini o artigiani. Il processo fu lungo e alquanto difficile. Se confrontiamo il passato con il presente, facendo le dovute differenze, si può constatare come alcune delle motivazioni pratiche che condussero alla liberazione degli schiavi e alla loro trasformazione in contadini o artigiani, si possono ritrovare anche nella filosofia che regola le moderne "relazioni umane", nelle aziende ed anche nella recente propensione ad affidarsi al lavoro in affitto temporaneo, ad appaltare o a destinare all'esterno alcune funzioni aziendali (uffici studio, pubblicità, uffici legali, trattamento dei dati, ecc.) che venivano solitamente svolte dai dipendenti interni con alti costi, alto assenteismo e bassa qualità.

Altrettanto chiara è la simmetria tra la crescita di nuove professioni ed il sorgere di piccole aziende che si verificò in quel periodo storico e la crescita a cui assistiamo ai nostri giorni.

A partire dal IX secolo, la schiavitù sarebbe lentamente scomparsa dall'Europa e le diseguaglianze sociali, di fatto o di nascita avrebbero acquisito una valenza più umana. Sarà necessario spostarsi in America per trovare nuovamente in Occidente, fino ai nostri giorni, forme di schiavitù crudeli come quelle antiche. Ma anche in America avrebbe avuto maggiore valore la constatazione di Adam Smith secondo cui « il lavoro svolto da uomini liberi alla fine è più a buon mercato di quello svolto da schiavi ». Ed una volta abolita la schiavitù, ridotta la possibilità di imporre a lavoratori liberi mansioni eccessivamente faticose, anche in America, avrebbero preso piede il lavoro inorganico, il macchinismo e l'organizzazione scientifica che, come vedremo meglio in seguito, sono le cause sociali che nell'Europa medievale avevano garantito la liberazione dalla schiavitù e che negli Stati Uniti di fine Ottocento condurranno alla liberazione industriale dalla fatica e prepareranno alla liberazione postindustriale dal lavoro.

Oggi, secondo il punto di vista di De Masi

« l'ostacolo principale alla liberazione dell'uomo dalla schiavitù del lavoro non viene tanto dai ritardi della tecnologia quanto dai ritardi della cultura: per il cultural gap e per una resistenza ai cambiamenti tanto più misteriosa quanto più tenace e autolesionista, l'uomo tende a sottoutilizzare le occasioni di riposo che egli stesso si è dato con la sua fertile inventiva. L' *homo faber* tende sistematicamente a prevaricare l' *homo cogitans* e soprattutto l' *homo ludens*, moltiplicando, anziché riducendo, le cause dell'umana infelicità assunta come condizione "naturale" e persino elevata a provvidenziale opportunità espiatoria, offerta dal buon Dio agli esseri umani, portatori insani di peccato originale ».³

1.2 ~ Il fermentare del progresso tecnico e le nuove concezioni dello spazio e del tempo: frutto dei "secoli bui" del Medioevo

Le diverse invenzioni come ad esempio il mulino ad acqua, gli occhiali, l'orologio meccanico furono perfezionate e soprattutto "utilizzate" a partire dai cosiddetti "secoli bui" del Medioevo, che paradossalmente portarono con se i primi segni e sforzi tesi a salvare la condizione umana del lavoro. Tali invenzioni

³ D. De Masi, op. cit. p. 77

in un primo momento sopperirono alla mancanza di manodopera ma successivamente divennero una delle principali cause di eccedenza lavorativa, come poc'anzi abbiamo accennato.

È proprio a partire dai primi decenni del Medioevo che si modifica la prospettiva nei confronti dell'innovazione tecnologica che avanza progressivamente, venendo sistematizzata con Bacone, Cartesio e con l'Illuminismo, per poi realizzarsi pienamente con la rivoluzione industriale, diffondendosi su scala globale.

L'uomo si occupò nuovamente della propria posizione nel tempo e nello spazio, e ciò poté avvenire nel momento in cui si superò la paura della fine del mondo, fortemente vissuta attorno all'anno mille. È come se si risorse dall'oscurantismo e si fosse potuto vivere puntando le proprie forze ed energie sull'esplorazioni, le scoperte, le ricerche, e purtroppo anche le guerre.

Tutto ciò fece da supporto al fermentare del progresso tecnologico, oltre che politico-civile e religioso, delineando l'XI, il XII e soprattutto il XIII secolo. Le nuove cartografie che poterono sorgere grazie ai numerosi viaggi attorno al mondo che scoprirono luoghi nuovi e inimmaginabili, furono ulteriormente arricchite dalla "nascita" della concezione del Purgatorio, come luogo anch'esso nuovo che caratterizza l'aldilà; questo fu il risultato della mente umana e del suo pensiero rivolto alla vita dopo la morte.

Le nuove concezioni dello spazio e del tempo mutarono gran parte delle categorie concettuali esistenti. L'esistenza di un nuovo spazio a disposizione dell'uomo, uno spazio non terreno, atto ad ospitare anime necessitanti di purificazione nell'arco temporale tra la morte terrena e la vita eterna dopo il giudizio universale, rappresentò un elemento di cambiamento nei rapporti e nelle questioni economiche, sociali ed anche culturali. Questo venne a determinarsi perché la paura per la fine del mondo fu sostituita in qualche modo con la paura del Purgatorio; ciò rese più forti i legami familiari, creò confraternite o legami corporativi, e fece rafforzare il suffragio in favore dei morti.

Si creò uno spostamento ingente di danaro attraverso donazioni e testamenti, oltre che attraverso le visite nei luoghi sacri e di culto quali i Santuari.

Queste furono le prime forme di accumulazione di danaro, che fecero nascere le prime agenzie bancarie ed una forma ancora grezza di pre-

industrializzazione, nonché gli opifici che condurranno alla società industriale ormai imminente. È un periodo fondamentale per la divulgazione della cultura e per lo studio dell'universo astronomico, il cui senso viene analizzato attraverso la tecnica e la scienza, che simbioticamente realizzano la tecnologia.

Questo proliferare della conoscenza viene reso possibile anche dalla costruzione delle università e dai viaggi a trecento sessanta gradi, viaggi che riguardano la vita spirituale ma anche quanto c'è di più terreno, ovvero la vita mercantile.

Si crea un connubio e un miglioramento dei rapporti tra la Chiesa che prende il dominio della sfera spirituale utilizzando a tal fine la "confessione", ed i "mercanti" i quali incrementano il settore economico e la loro organizzazione "assicurando" la loro anima con grandi donazioni, finanziando il "potere" temporale della Chiesa. Il XII secolo fu importante per il suo straordinario parallelismo con il XX secolo, difatti in entrambi possiamo riscontrare un forte sviluppo demografico, un crescente progresso tecnologico, una ritrovata vitalità, la vasta espansione delle classi medie, il riadattamento dei concetti di tempo e spazio, modificati allora dalla diffusione dell'orologio, della bussola, della scrittura; modificati oggi dai mezzi di trasporto veloci, dai mezzi di comunicazione di massa, dal computer e dalle reti informatiche.

Con il secolo XII, l'uomo riprende fiducia in se stesso e la gioia di vivere, grazie anche al miglioramento della vita materiale. Il secolo XII spazza via quella forma di atrofia interiore e l'uomo si libera ed in un certo senso "rinasce". È importante ricordare che fu anche il secolo delle Crociate e delle esplorazioni geografiche e quindi di una nuova cartografia; il secolo della riorganizzazione economica e urbana, del diritto romano e canonico, dell'inserimento delle confraternite, dell'artigianato, dell'industria edile e tessile; è il secolo del rinnovamento monastico, delle grandi scuole urbane, delle università, dei nuovi sistemi ideologici, dei nuovi metodi intellettuali, della scolastica.

Confrontando la nostra epoca con tale secolo possiamo riscontrare che la storia umana oggi viene da noi percepita come una traiettoria lineare e irreversibile, diversificata in millenni, secoli e anni, che inizia dalle origini del mondo (continuamente spostate dai teologi e dai fisici), si spinge fino al nostro presente e tende al futuro, passando attraverso dinastie, guerre, paci, cataclismi. Accanto

alle fasi connesse al lavoro, nel tempo sociale emergono, divenendo sempre più importanti, quelle connesse al tempo libero. Nel Medioevo accadeva che oltre ai tempi naturali e sociali di natura laica, erano fortemente sentiti i tempi connessi alla religione, anch'essi lineari o ciclici. È intorno al XII secolo che il tempo della Chiesa, segnato dalla campagna dovette scontrarsi con il tempo del mercante scandito dall'orologio.

Ma l'aspetto che a noi interessa maggiormente è il lavoro e la sua evoluzione nel tempo. È sempre d'aiuto in tal senso riferirsi ad Aristotele e alla sua *Etica Nicomachea*, in cui racchiude e suddivide le attività umane in quattro categorie: il lavoro faticoso (*ponos*), gli affari (*ascholia*), il gioco (*paidia*), e il diletto coltivato (*scholè*). Le prime tre categorie sono aperte a ciascun uomo, la quarta richiede invece dei requisiti particolari: essere uomini liberi, rappresentando essa una forma di gioco più elevata.

1.3 ~ La concezione aristotelica del lavoro. Etica servile ed etica signorile

L'essere umano è "naturalmente" portato a svolgere attività che gli consentono di prendere quanto necessario per la sua esistenza; qualora non dovesse trovare le risorse in natura, è egli stesso in grado di creare quegli strumenti e quelle condizioni con le quali fronteggiare le proprie necessità. Se questo non avviene è perché l'uomo è in qualche modo ostacolato e impedito da altri esseri umani, attraverso l'appropriazione delle sue stesse risorse o tramite la creazione di barriere sociali. Essendo il lavoro un'attività naturale per l'essere umano, è pertanto una esigenza ed una risorsa non scarsa; ma le condizioni sotto le quali il lavoro diventa effettivamente una esigenza ed una risorsa scarsa è la società in cui vive l'uomo, a configurarle.

La modernità ha scoperto proprio questo punto ed è su ciò che si è costruita, basti considerare il pensiero di Rousseau e di Marx o di molti altri. È con la modernità che si parla per la prima volta di un concetto anomalo e continuamente ridefinito nei suoi riferimenti simbolici e pratici, la disoccupazione; ma resta comunque un fenomeno che ha una condizione di base, la non volontarietà.

Pierpaolo Donati richiama la storia di questa costruzione dal punto di vista del pensiero cosciente che va da Aristotele alla prima modernità. La visione del lavoro è dominata dalla così definita etica “servile” del lavoro, in contrapposizione all’etica “signorile”.

L’etica servile del lavoro è quell’etica che vede nel lavoro una servitù; essa ha dominato l’epoca che va dall’antica Grecia sino ai noi giorni, seppur con diverse vicissitudini, riuscendo ad influenzare anche l’etica cristiana.

L’etica signorile del lavoro è invece quell’etica che considera come facoltà superiori dell’uomo, quelle intellettuali, cioè la vita dell’intelletto, pertanto chi può evitare il lavoro in senso strumentale viene legittimato a farlo, ed è considerato superiore rispetto agli altri uomini.

I presupposti culturali che hanno alimentato i primi modelli della cultura del lavoro che prevale in Occidente, devono essere fatti risalire alla concezione greca del lavoro che discende dalla concezione filosofica che essa ha dell’uomo. L’uomo per Aristotele è costituito da tre anime: la razionale, la sensitiva, la vegetativa.

Inoltre, sempre per Aristotele, l’uomo è un essere sociale in base all’anima sensitiva ed a quella vegetativa; mentre la razionalità, l’operazione razionale è fondamentalmente individuale ed è solo con il raggiungimento dell’autosufficienza che perviene alla maturità, con la chiusura totale (sublimata nella parte speculativa o contemplativa della razionalità, distinta da quella pratica, come dice Donati).

È l’aspetto “sensibile”, unitamente all’aspetto “vegetativo”, entrambi collocati “in basso” e precedenti l’operazione razionale, a far sì che la società sia una condizione “naturale” per l’uomo. Proprio per tale motivo la visione aristotelica del lavoro, lo considera un’attività inferiore, e come tutte le attività che producono “oggetti materiali”, di secondo ordine rispetto ad una produzione più alta, cioè quella di idee.

L’Uomo, diventa un individuo autosufficiente, nel momento in cui si realizza sul piano della razionalità; quest’autosufficienza è invece ancora immatura nei momenti precedenti che fungono da atti preparatori. La vita inferiore, cioè quella sensitiva e quella vegetativa, assume un senso “umano”, solo quando è in fun-

zione dell'operazione razionale. Il non razionale è come se fosse "ordinato" al razionale; questo avviene in senso "negativo" e non direttamente. Il corpo è carico di necessità e di appetiti, in virtù dei quali, ha come degli ostacoli che gli impediscono di partecipare attivamente all'operazione razionale, cioè all'operazione propriamente umana.

Donati sottolinea come non spetti una funzione differente alla società

« dal momento che anch'essa riguarda i livelli inferiori dell'esistenza umana. Il compito della società, allora, è quello di sgombrare il terreno all'operazione razionale (individuale), liberandola dagli elementi irrazionali; Il lavoro serve a questo scopo. Nella concezione aristotelica, il lavoro è l'attività necessaria e faticosa che consente di soddisfare i livelli vegetativi, ed eventualmente sensitivi, per accedere all'attività razionale superiore. In termini sintetici, il lavoro è una necessità della specie, ma non dell'individuo, e comunque non ha niente a che vedere con l'operazione propria dell'Uomo (che per Aristotele, è per essenza razionale) ».⁴

Il lavoro è uno strumento che pertanto segue degli obiettivi a se esterni; l'attività razionale, invece ha una dimensione speculativa che ha come scopo la ricerca del "vero", è per tal motivo è cosa "beata", contrariamente alla fatica.

Questa ricerca del vero avviene disinteressatamente, perché l'attività razionale è fine a se stessa, quindi non si aliena.

La cultura greca precristiana inquadra il lavoro in una dimensione vegetativa come mezzo di sussistenza fisica e in parte al livello sensitivo per gli eventuali riflessi sensibili (sentimenti e vissuti di fatica oppure gioia o soddisfazione). E poiché "l'anima vegetativa non comunica in nulla con la ragione", si rivela un dualismo antropologico totalmente antitetico: da una parte c'è la pura libertà (razionalità), dall'altra la cieca necessità (lavoro).

Si ha quindi una società divisa essenzialmente in due classi sociali: da un lato, la ripartizione composta da chi "necessita" di lavorare (schiavi, meteci ecc); dall'altro lato la ripartizione composta da chi può occuparsi di attività più "alte", superiori (gli uomini "liberi"). È come se venisse legittimata la frattura sociale fra il pensiero e l'azione, fra chi pensa e chi lavora, come se il lavoro non implicasse pensiero.

⁴ P. Donati *IL lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo moderna*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 33.

Poiché, secondo Aristotele ed anche secondo Platone, il lavoro non caratterizza la condizione umana quanto piuttosto quella del servo, non può essere considerato come una condizione universale di vita dell'uomo, cioè come qualcosa di "naturalmente" costitutivo. È l'opera del servo che viene contrapposta all'opera dell'uomo. Il lavoro è un'attività totalmente strumentale, alienata se vogliamo adottare un termine moderno, ad altro da sé. È un'attività necessitata che viene assoggettata all'attività libera, razionale, autosufficiente dell'uomo libero.

Il lavoro appartiene alla società poiché svolto dai servi e non riguarda o giustifica la presenza dell'Uomo libero, cioè il signore. L'ambito in cui è confinato il lavoro è l'*oikos*, cioè la famiglia, l'economia domestica; ed è questo il regno dei servi e delle donne.

La concezione aristotelica del lavoro riflette l'assetto della società antica, società che considera il lavoro come sinonimo di attività "inferiore", passibile solo di essere utilizzato in senso strumentale.

Questo retaggio culturale lo si può riscontrare in un certo senso anche nel linguaggio moderno, in cui il lavoro è per definizione un'attività alienata; è diametralmente opposto a tutto ciò che eleva l'uomo, e quindi all'attività contemplativa, "spirituale" propria dell'Uomo.

La storia occidentale ha ricevuto il suo imprinting dalla visione aristotelica o comunque classica. Questa influenza così profonda la si riscontra anche nei diversi tentativi atti a liberare l'Uomo dal lavoro, anziché liberare il lavoro in quanto per definizione considerato "alienato". Si è cercato ad esempio, con il comunismo utopistico di elevare tutti i "servi" a "signori", oppure di eliminare la figura del "lavoratore alienato" tramite i mezzi tecnologici: ma non si è colpito nel centro! Tutto ciò è accaduto perché ancora oggi in Occidente, continua a pervaderci la concezione "servile" del lavoro; pur essendoci state alcune rivisitazioni concettuali che hanno tentato il superamento.

È il pensiero cristiano, che va dai Padri della Chiesa sino al Medioevo, a tentare una rottura con la concezione aristotelica; comunque pur discostandosi su alcuni punti, la concezione cristiana, mantiene una visione strumentale del lavoro.

I Padri della chiesa mettono in rilievo il tema della naturale uguaglianza fra gli uomini e contestano quindi che si possa legittimare la servitù come istituzione sociale, perché destituisce la dignità umana. Tuttavia, sul piano dei principi, il lavoro non rientra nei “veri fini umani”, mantiene ancora il tratto esteriore datogli dai caratteri storici di mezzo puramente finalizzato alla sussistenza materiale che finisce per giustificare la designazione del lavoro a servire la figura del “signore” cioè i ceti nobiliari e aristocratici.

Il pensiero cristiano incontra difficoltà nel superare una certa equivocità che permane sul fondo. Esso ha, da un lato, il dogma paolino « chi non lavora neppure mangi », e questo viene ribadito concretamente e praticamente nelle opere della primitiva cristianità a cui si riferisce la lettera a Diogneto (II sec d.C.); ma d'altro canto, la Chiesa ha la necessità di giustificare il *modus vivendi* di alcuni religiosi, quali i monaci, che non lavorano, nel senso dell'accezione comune. Quindi, il carattere limitativo di “mezzo di sussistenza”, viene in qualche modo confermato dalla regola benedettina dell' *ora et labora*.

L'osservazione che Donati fa al riguardo è che

« il messaggio laico di Paolo di Tarso e dell'autore ignoto della Lettera a Diogneto per i quali il lavoro è una condizione secolare comune ai cristiani che – come tutti gli altri esseri umani – vivono nel mondo, qualunque sia la loro occupazione e condizione sociale, e ha un carattere positivo anche ai fini del loro perfezionamento spirituale, dovrà attendere molti secoli prima di essere compreso in quanto cultura alternativa del lavoro ».⁵

1.4 ~ Nuove classificazioni dei diversi ceti e dell'attività lavorativa nel X-XI sec.: similitudini e divergenze con il passato

Abbiamo visto come il lavoro abbia sempre ispirato e fatto sbizzarrire gli uomini con classificazioni, suddivisioni o altro e la storia si è ripetuta anche se in modo più semplicistico rispetto ad Aristotele, tra il X e il XI secolo, quando si è tentato di classificare, appunto, i ceti ed il lavoro ad essi corrispondenti, siamo naturalmente in una società feudale. Ai livelli superiori di questa classifica vi era la classe aristocratica (*ballatores*), a cui spettava il compito di combattere per

⁵ P. Donati, op. cit. p. 35.

difendere la comunità; su un piano leggermente inferiore vi erano i chierici e i monaci (*oratores*), col compito di pregare; seguivano i contadini (*laboratores*) col compito di lavorare per creare ricchezze e nutrire l'intera comunità.

Osservando con più attenzione si nota che una certa similitudine con le "vecchie" classifiche c'era: il posto occupato dal lavoro cosiddetto "produttivo", che continuava a permanere all'ultimo livello della gerarchia sociale.

Assistiamo comunque ad un passo in avanti, poiché non si parla più di disprezzo nei confronti del lavoro mercantile, come avveniva nell'antica Grecia, quanto piuttosto di un certo riscatto per via del ruolo di crescente importanza che ricchezza e finanza avrebbero raggiunto nei secoli successivi.

Questo mutamento di prospettiva o di angolazione dalla quale osservare il lavoro lo si può comprendere tramite una piccola analisi ritornando nuovamente indietro nel tempo; tra il II e il IV secolo dopo Cristo, la comunità dei cristiani era divisa in credenti che vivevano insieme condividendo il superfluo, e in apostoli che giravano il mondo per evangelizzare. Poi vi erano degli eremiti, eredi del Cinesimo e dello Stoicismo, che rinunciavano al mondo e al lusso per vivere in solitudine e dedicarsi alla preghiera. La ricchezza e la cupidigia sono le grandi nemiche di questi solitari meditativi, insieme alla lussuria.

Il lavoro manuale venne utilizzato proprio per contrastare la ricchezza e la cupidigia, oltre che per procurarsi cibo e vesti. I lavori che venivano svolti a tal fine erano la cura dell'orto, la produzione di oggetti semplici e soprattutto necessari per soddisfare i bisogni elementari che la vita di ogni giorno poneva davanti.

Gli eremiti si richiudevano in solitudine, indifesi e sottoposti a duri pericoli per "adorare" Dio; invece gli anacoreti servono Dio nella quotidianità condotta all'insegna dell'umiltà e della vita comunitaria, tutto ciò porta il monaco a dimenticare "se stesso", attraverso anche la preghiera ed il lavoro, per l'appunto. Un esempio di questa austerità ci viene dato dalla regola benedettina o dalla regola di Colombano, un poco più dura poiché obbliga la continua peregrinazione.

Ciò che importa sottolineare è comunque che le attività pratiche messe in cattiva luce dai greci perché ostacolavano l'*otium* spirituale, e "subite" invece dagli ebrei perché erano considerate il frutto del peccato originale, in un certo senso venivano poste nella giusta dimensione dalla regola benedettina in quanto

riuscivano a proteggere i monaci dalle tentazioni ed allo stesso tempo a procurar loro ciò che era indispensabile per il sostentamento. È dunque con il Cristianesimo che il lavoro viene riscattato e l'ozio assume una connotazione negativa, peccaminosa, riprovevole. Gesù era un artigiano, i suoi apostoli erano pescatori, san Benedetto scrive testualmente che i monaci allora sono veri monaci, quando vivono col lavoro delle loro mani, come i nostri padri e gli Apostoli. L'attività manuale, partita dalla Grecia come degradazione servile, giunge così alle soglie del Rinascimento come sublime antidoto all'ozio, nemico dell'anima. Così il monaco, accanto alla preparazione biblica, teologica, musicale, coltiva un mestiere, dissoda, ara, semina, miete, zappa, bonifica, alleva il bestiame, trascrive incunabuli, medita, trasforma i monasteri in centri diffusori di civiltà.

1.5 ~ La concezione cristiana del lavoro

Per sintetizzare quanto scritto fin ora citiamo le parole di Antimo Negri⁶: « la cultura antica vede nel lavoro un fatto essenziale necessitato, di costrizione e fatica, dunque essenzialmente negativo ». Su questa stessa lunghezza d'onda si trovano le radici greca, ebraica, e romana anche se vi è stato chi ritiene che questa visione negativa del lavoro sarebbe una peculiarità del pensiero cristiano, dal momento che la Bibbia definisce il lavoro come una condanna conseguente al peccato originale (« con il sudore del tuo volto mangerai il pane », Gen. 3,19), ma sappiamo bene quanto questa interpretazione sia errata. In realtà, il parallelismo fra teologia biblica e cultura strumentale del lavoro, che ha storicamente contrassegnato anche una notevole parte della cristianità, deve molto al predominio della cultura antica e della sua organizzazione sociale. Secondo quello che è il parere di molti altri non corrisponde invece all'interezza e alla novità del messaggio cristiano che ha fortemente rivalutato il senso positivo e liberatorio del lavoro.

Il cristianesimo, ha modificato radicalmente la visione prevalentemente negativa e strumentale del lavoro che è stata propria delle culture antiche, in particolare di quella greca. La cultura cristiana mette in evidenza il fatto che, se è vero

che il lavoro è necessità, fatica, e sudore, tuttavia all'inizio del genere umano le cose non erano così, dal momento che Dio creò l'uomo e la donna perché lavorassero così come si coltiva il giardino dell'Eden. Il primitivo messaggio cristiano conteneva un elemento innovatore che poteva portare a un processo storico di liberazione del lavoro quale luogo e via di perfezionamento e santificazione dell'Uomo comune che vive impegnato nelle realtà temporali, il laico.

Difatti il termine laicale agli albori del cristianesimo serviva a definire una vita vissuta in mezzo al mondo e nell'amore del mondo non diventando per questo mondani, differenziandosi da chi cercava la perfezione fuori del mondo e manifestava disprezzo per le attività secolari. Questo significato del termine laicale, in seguito alla Riforma e all'Illuminismo nella cultura anglosassone si è tramutato in un significato diverso, cioè indica tutto ciò che, sia che si tratti di pensiero sia che si tratti di azione, in particolar modo il lavoro, si astraie da qualunque riferimento religioso, in quanto discordante con tale punto di vista. Bisogna comunque ricordare come il cristianesimo sia stato ben presto sopraffatto dagli eventi storici e dalla svolta verso il monachesimo che si è realizzata in Europa dal secolo VI in poi.

La teologia cristiana ha iniziato, partendo dall'Alto Medioevo, a moderare il radicalismo di alcuni Padri della Chiesa giungendo così ad un significativo compromesso con l'assetto signorile della società; questo mutamento avvenne però a svantaggio della cultura pratica del lavoro propria delle popolazioni. Il compromesso fra cristianesimo e assetto signorile si realizza in modo ancor più accentuato nelle chiese ortodosse, prima e dopo lo scisma dall'Occidente. Il mondo ortodosso ha tuttora una visione "platonica" del lavoro, come attività servile, nel quadro di una concezione delle istituzioni pubbliche che le fa spaziare anche in campi tradizionalmente riservati al potere religioso. Al contrario, nel corso dei secoli XVII- XIX, la teologia cristiana occidentale entra a poco a poco in osmosi con la concezione del lavoro propria dell'assetto borghese.

⁶ A. Negri, *Filosofia del lavoro: storia antologica*, Vol I, *Dalle civiltà orientali al pensiero cristiano antico*, Marzorati, Milano, 1981.

I secoli XII, XIII portano avanti un discorso diverso anche se continua a permanere una certa ambiguità di fondo; difatti il pensiero cristiano medievale considera il lavoro, un'attività corrispondente alla natura umana, ma contemporaneamente legittima chi si trova nelle condizioni di poter anche non lavorare ad esempio coloro che decidono di dedicarsi al ritiro spirituale santificando la loro vita in tal modo. Il discorso dell'etica laica sulla santificazione attraverso il lavoro viene affermato dal punto di vista teorico ma poi viene contraddittoriamente negato dal punto di vista pratico. Tutto ciò porterà comunque ad una rivoluzione per quanto riguarda la cultura del lavoro.

Se prendiamo in esame l'Italia del XIII e XIV secolo, vediamo emergere un nuovo senso civile che non segue i canoni politici dell'epoca ma che unisce piuttosto le ragioni di un nuovo umanesimo con quelle di una cultura, di una vera e propria economia. È questa l'età dei comuni, del risveglio di un agire sociale che non si vede soggetto al potere politico dell'imperatore e delle strutture feudali. Nonostante i Comuni vengano paragonati a forme di *polis* o Stato, qui si delinea un significato di "civile" che riguarda un ambito non strettamente politico, ma connesso alle azioni dei singoli e degli associati in circuiti di scambi sociali, culturali ed economici che esaltano i caratteri della creatività, dell'impresa, dell'autonomia.

Se prendiamo in esame il pensiero di un autore significativo che ha preceduto San Bernardino da Siena e gli umanisti del XV secolo e quindi anche gli economisti civili dei secoli XVII e XVIII, vale a dire Albertano da Brescia, vediamo che le sue opere sono importanti soprattutto perché introducono una innovativa definizione "laica" dell'agire umano, per distinzione con l'agire "religioso" quello del *contemptus mundi* ed esaltano la partecipazione di Dio al buon esito degli affari; inoltre fissano la povertà come una condizione umana non normale e comunque come una forma di vita non accettabile (se non in quanto volontaria e specifica scelta religiosa), disegnano i confini di legittimità di una etica secolare dell'agire in funzione del *lucrum*, favoriscono il lavoro e condannano l'ozio, elogiano la mercatura e le arti, pongono la vita attiva in sinergia con la vita contemplativa, e non in contrapposizione come accadeva precedentemente, esaltano le virtù, civiche, interiori e cristiane (temperanza, prudenza, giustizia, ragione auto-

noma), come sistema di governo dell'agire pratico. È proprio qui che affiora la modernità del Medioevo.

La storia europea, secondo Stefano. Zamagni:

« si apre a una nuova cultura di società civile in cui il lavoro viene rivalutato come luogo e segno di umanizzazione. È l'idea cattolica di società civile che fiorisce nei secoli XIV-XV e che dovrà attendere la fine del XX secolo per essere riscoperta ».⁷

L'affermarsi di una forte concezione umanistica del lavoro determina la fine del Medioevo; tale concezione viene espressa dalla idea di una "*vita activa civilis*" che supera l'ambiguità della teologia precedente. Donati nella sua analisi mette in evidenza che

« il lavoro viene sottoposto a rotture teologiche, concernenti il tema della salvezza attraverso la fede e/o attraverso le opere, che spezzano il difficile equilibrio fra natura e soprannatura. La teologia cattolica accentua la sua caratterizzazione clericale e religiosa (in senso tecnico, come *contemptus mundi*) e quindi abbandona il tema del lavoro al "secolo" (al mondo mondano). Mentre sorge una nuova teologia, quella protestante, che fa del lavoro il luogo dell'ascesi intramondana. La nascente idea cattolica di una società (e di un'economia) civile viene travolta. In seguito, sarà storicamente sconfitta dall'idea calvinista di società civile, la quale, rimasta in gestazione nei secoli XV-XVI, esploderà con tutta la sua forza nei secoli XVII-XVIII ».

1.6 ~ L'antropologia filosofica di Tommaso D'Aquino: un ribaltamento di quella greca

Tommaso D'Aquino (1221-1274) esplicita un pensiero sul lavoro, il cui contenuto compie degli importanti passi in avanti sulla via del supporto ad una cultura "civile" del lavoro che pian piano stava emergendo in Europa e nell'Italia del secolo XIII. Possiamo considerare la concezione di Tommaso, come una sintesi della cultura medievale del lavoro e pertanto conserva ancora quelle ambivalenze di fondo fra il lavoro come condizione naturale dell'Uomo (di tutti gli uomini), e il lavoro, come mezzo di sussistenza che può essere evitato da chi sceglie di dedicarsi ad attività superiori.

Tommaso segue il metodo aristotelico, e quindi deduce il "senso" del lavoro da una determinata visione antropologica. L'antropologia di Tommaso può essere vista come un ribaltamento di quella greca. Egli considera l'Uomo come una

persona “unitaria”, le cui diverse anime sono collegate ed interfunzionali, e quindi non separate o poste su livelli gerarchici. Da questo discorso emerge una visione del lavoro non più negativa, ovvero esso non è visto come un’attività inferiore o esterna a ciò che è l’umanità.

Tommaso fa propria la prospettiva del cristianesimo in base alla quale una caratteristica “naturale” dell’Uomo in quanto tale è il suo essere “ordinato al lavoro”, indipendentemente dalla provenienza sociale. Alcuni uomini si trovano nella condizione di potere evitare di lavorare, ma i motivi non sono tutti giustificabili o “buoni”. Tommaso parte dal presupposto che sia giusto per la realtà stessa dell’Uomo in quanto creatura originaria.

Questo emerge in modo esemplare nell’Antico Testamento in cui è appunto scritto che: « il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse » (Gen. 2, 15) ed in cui Giobbe afferma che « l’uomo nasce per il lavoro come l’uccello per il volo » (Gb. 5, 7).

Nell’antropologia tomista si riconosce che Dio crea l’Uomo *ut operaretur*; ma, condizionato dal clima culturale del tempo e dalla teologia vincente degli ordini mendicanti, Tommaso non sviluppa fino in fondo tale prospettiva.

L’universalizzazione del lavoro che Aristotele aveva negato è presente secondo Tommaso sin dall’inizio dell’umanità. È con lui che il lavoro passa, dal carattere subumano e di negatività etica che gli aveva conferito Aristotele a un carattere di legge naturale per l’uomo in quanto tale, come dimensione connaturata alla sua dignità di essere razionale. Il lavoro non è più “l’opera del servo”, ma “l’opera delle mani”, anzi “opera della ragione e delle mani”.

Tommaso compie un’opera di rivalorizzazione del lavoro per renderlo omogeneo all’Uomo stesso, superando la posizione aristotelica che limitava il lavoro al lavoro delle mani e sostenendo che l’infinità della ragione costituisce le basi per l’infinita capacità del lavoro (*Summa Th.*, Ia, q. 76, art, ad 4).

Il lavoro e la razionalità sono uniti in un’unica sostanza, che è quella dell’essere umano; in virtù di ciò, l’uomo mostra tutta la sua organicità. Ripristi-

⁷ Stefano Zamagni, *The Significance of Labour in a Post-Industrial Society: Unemployment and the Role of Civil Economy*, citato da P. Donati, *op. cit.* p. 59.

nando il linguaggio aristotelico, le anime vegetativa e quella sensitiva non possono essere separate da quella razionale; in quanto tra di esse non vi è distinzione di appartenenza a qualcosa che non sia “puramente umano” o addirittura a qualcosa che sia “solamente animale”.

Il tentativo fatto da Tommaso si avvicina molto a:

« una visione relazionale fra le tre “anime”, che fa dell’Uomo un *unicum* sussistente, che è in sé (soggetto, non modo, né momento, né attività di altro) e per sé (fine, non mezzo), ma non a sé (non si dà l’essere da sé) »⁸.

Inoltre, afferma Francesco Totaro:

« Il non avere l’essere da sé è per la persona, antropologicamente intesa, il marchio della trascendenza impresso sulla pur riconosciuta “perfezione” immanente (sulla sua “inseità” e “perseità”). La persona *hominis*, insomma, è sostanza ma non fondamento ».⁹

Per Tommaso l’uomo è costituito dall’unione di “forma” e “materia”, quindi da un’anima razionale e da un corpo rispondente al principio “sensitivo” e “vegetativo”; così facendo Tommaso è come se riuscisse a scorgere degli elementi intrinseci di relazionalità nel lavoro che connota la dimensione umana. Successivamente questo punto verrà ulteriormente elaborato fino a che non si concepirà, l’atto lavorativo come unica operazione avente in se due componenti (teoretica e pratica) coesenziali e quindi non più sovrapposti o distinti; ma questo non sarà un merito di Tommaso.

Nel pensiero di Tommaso si può intravedere un limite o piuttosto delle strade risolutive lasciate inesplorate, in quanto Tommaso non è esplicito nel seguire fino in fondo la linea che avrebbe condotto ad una definizione del lavoro come operazione propriamente umana non in quanto composta dei due principi razionale-teorico e pratico, ma come relazione di entrambi. Queste implicazioni saranno riprese dal pensiero cristiano solo di recente, con il Concilio Vaticano II, che ha rivisto il pensiero tomista alla luce degli sviluppi del mondo moderno.

Le motivazioni per cui Tommaso D’Aquino riferisce il lavoro ai vari bisogni di ordine fisico (nutrimento, mezzi di protezione ed altro) e non al bisogno umano nella sua totalità sono molti e tutti da ricondurre all’epoca in cui viveva e al suo

⁸ P. Donati, op. cit. p. 37.

⁹ F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e pensiero, Milano, 1998.

clima teologico-culturale. Difatti vi è la teologia monastica che in qualche modo impone una visione contemplativa, per non trascurare poi quello che è l'assetto della società e della Chiesa, prettamente signorile.

L'universalizzazione del lavoro non è facile da raggiungere sul piano "effettivo", soprattutto quando uno degli ostacoli in questione è "il feudalesimo", degno erede dell'etica signorile-servile. Tutto ciò influenza Tommaso al punto da fargli credere che chi può "non lavorare" in modo manuale e strumentale per condurre la propria vita in "contemplazione", può essere giustificato perché sceglie la parte migliore.

1.7 ~ Le contraddizioni del Medioevo e i limiti del pensiero di Tommaso D'Aquino

Tommaso riesce con il suo pensiero a nobilitare il lavoro come operazione propriamente umana ma lo riesce a fare, dice Donati

« nel quadro di una teologia che lo considera ancora un'attività necessaria solo per la sussistenza materiale, alla quale, potendo, ci si può sottrarre, vuoi per ragioni religiose (dedicarsi alla vita monastica o contemplativa) vuoi per ragioni umane (il possidente che vuole dedicarsi alla libera attività intellettuale, all'*otium* nel senso latino del termine) ».¹⁰

Proprio perché il suo tempo gli pone dei limiti, Tommaso non può dimostrare che il lavoro inglobi in sé e riguardi qualunque attività dell'uomo; non può definirlo come vera "opera" dell'uomo, come se fosse una condizione e dimensione indispensabile per poter realizzare ogni interesse dell'uomo. È invece su questo punto che si poggerà e si svilupperà la ragion d'essere della laicità, ma stiamo parlando di qualcosa che avverrà soltanto grazie agli umanisti civili del Rinascimento, per poi raggiungere l'apice nella modernità.

Nel pensiero tomista vi è una certa ambivalenza di fondo che rimane irrisolta. Il lavoro caratterizza l'umano dice Donati:

« ma la destinazione trascendente della persona umana impone di considerare il lavoro come un mezzo di ordine solo "naturale" nell'architettura delle virtù e delle perfezioni, cioè non tale da connettere l'umano al soprannaturale. Il lavoro può essere materia di santificazione ma non via di santificazione in quanto stile di vita. La connessione fra natura e soprannatura, fra l'umano e la grazia, attraverso il lavoro sarà il "problema dei

¹⁰ P. Donati, op. cit. p. 38.

problemi” che dischiuderà l'epoca moderna, attraverso le diatribe religiose del periodo che sta fra la Riforma protestante e la Riforma cattolica». ¹¹

La concezione cristiana del lavoro nega la riduzione aristotelica del lavoro come semplice mezzo di soddisfazione di un solo bisogno, ovvero la sussistenza materiale rifiutando con ciò l'identificazione del lavoro con la figura del servo. Pertanto per la visione cristiana l'attività del lavoro non è meramente “inferiore”, “non razionale”; non accetta la contrapposizione concettuale servo-signore con la quale si definivano le reciproche relazioni sul piano etico-sociale e metafisico. La sola differenza che è stata creata da Dio nell'Uomo è quella tra maschio e femmina, differenza che esula dal mondo del lavoro.

La visione cristiana si fonda su dei principi piuttosto chiari, ovvero sul piano naturale sostiene che tutti gli esseri umani siano considerati delle creature fatte a immagine e somiglianza di Dio e tramite Cristo, tutti sono in modo soprannaturale, elevati alla dignità di figli di Dio. L'ordine storico medievale tuttavia fa trapelare ancora una duplice limitazione; da una lato giustifica il lavoro servile, andando così contro il principio di uguaglianza naturale fra tutti gli uomini; e dall'altro difende l'attività razionale come superiore (come vera opera dell'uomo) rispetto al lavoro inteso come mera necessità materiale, quest'ultimo identificato con la fatica come conseguenza del peccato originale.

L'ordine che viene così ad originarsi è quello rappresentato dal Medioevo; un ordine emergente sia dal punto di vista culturale che politico, ma anche strutturale. Il Medioevo, è il raggiungimento di una qualche forma di accordo tra le antiche discordanze e più precisamente il punto fermo su cui si erge è il seguente: l'Uomo è una creatura appartenente a Dio, in quanto suo figlio ha una dignità superiore a quella di ogni altra creatura; ma in qualità o nella dimensione di “lavoratore” può essere posto in una condizione servile, il che comporta la perdita della libertà esteriore, dipendendo da un padrone al quale “appartiene” per tutto ciò che concerne le opere materiali.

Pur essendo stato lodevole e proficuo l'intervento di Tommaso d'Aquino, ha sì offerto all'umanità del lavoro una possibilità di riscatto e di “liberazione”, ma

¹¹ P. Donati, op. cit. p. 38.

essenzialmente non ha “ri-strutturato” la società medievale. Ci sono delle contraddizioni di fondo che per molti aspetti vengono mantenute. Seguiamo in aiuto di quanto detto i seguenti punti:

1. La dignità del lavoro viene ripristinata o comunque riconosciuta, ma pur sempre riposta in basso rispetto alla scala delle “attività lecite”, escludendola dalle “opere spirituali”, le uniche che elevano l’uomo verso Dio.
2. Da un lato si afferma il carattere peculiarmente umano “del lavoro”, ma questo viene poi ricondotto alla sua utilità “strumentale” ai fini della sopravvivenza fisica.
3. Il lavoro viene rivalutato in virtù della sua potenzialità infinita. « L’uomo ha per natura la ragione e le mani che sono “organo degli organi” perché attraverso di esse può predisporre strumenti di infiniti modi e ordinati a infiniti obiettivi », puntualizza Donati. La potenzialità infinita viene però costretta entro i limiti posti dalla soddisfazione dei bisogni così detti “fissi”, come abbiamo visto nel punto 2); poiché l’infinita potenzialità operativa del lavoro può essere fonte di un probabile caos etico, in quanto consentendo una produzione di beni in eccesso e soprattutto, superflui, può impedire la “ragione” opponendovi un “eccesso dei sensi”.
4. Il lavoro è “prodotto”, ma anche “attività” e può essere “sfruttato” anche da coloro che potrebbero permettersi di non lavorare, cioè i proprietari, gli appartenenti ad ordini monastico-religiosi.

L’altro limite riscontrato in Tommaso è che egli non riesce a vedere, accecato com’è dalla società in cui vive, il tessuto relazionale che connette internamente gli elementi del lavoro, né tanto meno il tessuto delle relazioni sociali che fanno sì che il lavoro sia distribuito e praticato secondo modalità che offendono l’Uomo, il quale pure è presupposto come soggetto di dignità dell’attività lavorativa.

La strada che viene percorsa dopo il pensiero di Tommaso d’Aquino è quella che conduce lentamente verso un alleggerimento delle contraddizioni ma ciò avviene mantenendo pur sempre una concezione strumentale del lavoro ben lontana da quella “relazionale”.

Un evento determinante fu senz’altro la Riforma protestante, con cui si enfatizza ulteriormente la concezione servile, la cui semplificazione condurrà al

concetto moderno del lavoro, ci riferiamo chiaramente all'utilità strumentale. La Riforma protestante manifesta l'universalità del lavoro attraverso l'universale servitù dell'Uomo.

Il significato del lavoro continua a rimanere quello di uno strumento necessario, ma esso non si riferisce all'Uomo come persona figlia di Dio, bensì al sistema sociale; « il lavoro viene spersonalizzato, diventa il fine supremo e impersonale del sistema sociale stesso e si liquida ogni prospettiva signorile ».¹² Nel pensiero medioevale esisteva ancora una certa figura simbolica dell'Uomo come signore e finalizzato a tale figura, vi era il lavoro in qualità di attività portatrice di "dignità umana"; agli albori del protestantesimo, gli uomini, tutti, furono invece sottomessi al dominio assoluto di una legge economica strutturata al fine del lavoro universale.

I maggiori esponenti della Riforma protestante furono come ben sappiamo, Martin Lutero e Jean Cauvin (italianizzato con il nome umanistico *Calvino*), i quali tolsero di scena la figura dell'uomo come signore, universalizzando la condizione lavorativa in sé "servile". Il lavoro viene privato di ogni possibilità di essere strumento di umanizzazione con valenza soprannaturale.

L'Occidente sarà così contrassegnato dal sorgere di due concezioni teologiche; la prima delle quali considera il lavoro come condizione universale che non può essere declinata, in cui viene esercitata la scelta religiosa (questo è il punto di vista del protestante che serve Dio, unicamente e totalmente, nel lavoro); la seconda concezione, dal punto di vista storico possiamo dire che ne esce sconfitta, ed è quella che percepisce il lavoro nel mondo come una condizione "civile" di livello più basso rispetto allo stato religioso (punto di vista del cattolico alla luce della Controriforma tridentina, che serve Dio innanzitutto negli stati di perfezione; le altre vie possono essere "elevate", ispirandosi alle prime, ma non sono vie di perfezione).

Dalla metà del Cinquecento in poi, mentre il protestantesimo giunge a definire quel nuovo e unico modo in cui il cristiano può vivere in maniera positiva la

¹² P. Donati, op. cit. p. 40.

realtà del sistema sociale europeo che si avvia alla sua fase capitalistico-borghese, la Controriforma scrive Donati:

« si attarda sulla rielaborazione del rapporto fra dipendenza asimmetrica. L'operazione di ripristino del collegamento fra "città terrena" e "città di Dio", attraverso un approfondimento dell'indirizzo tomistico, dovrà attendere circa quattro secoli per esprimersi in maniera più compiuta ».¹³

1.8 ~ Le società pre-moderne del lavoro: una breve analisi sociologica

Nelle società semplici primitive, semplici dal punto di vista strutturale, il lavoro non rappresenta un mondo simbolico "autosufficiente", poiché viene a coincidere con l'attività di sussistenza; il suo contenuto e la sua forma sono quindi "vitali". La condizione del lavoro è legata a quella della quotidianità della vita, ai suoi tempi e ritmi e spazi; è mediato unicamente dalla "famiglia", è quindi prematuro parlare di rapporti del lavoro con le questioni politiche o sociali o economiche.

Il lavoro non è libero ma ha già modalità stabilite; la sua spontaneità è soffocata dalle consuetudini, dai riti dell'epoca. Le regole che lo organizzano non sono specifiche del lavoro, ma possiamo definirle come K. Kumar in *The social Culture of Work* (1979), cioè delle *regole comunitarie*.

Il punto centrale di questo discorso è secondo Donati:

« ciò che noi chiamiamo lavoro non viene separato, e quasi per nulla differenziato, dalle attività quotidiane concepite come semplice far fronte ai bisogni elementari dell'esistenza. Il concetto di disoccupazione è, dunque, del tutto sconosciuto. Ciò permane, oggi, nelle forme primarie di vita sociale, come nella famiglia e nelle reti informali di vicinato o amicali. Nel lavoro domestico non ha senso parlare di disoccupazione, e così pure per quanto riguarda le prestazioni di vicinato o di buona amicizia. Nelle società antiche, e ancor oggi in buona parte del mondo non toccato dalla modernizzazione occidentale, la caratterizzazione culturale del lavoro ha un carattere "antropologico", è fatta in parallelo alla gerarchia fra le facoltà specifiche dell'essere umano. »¹⁴

Non si parla di lavoro intellettuale poiché l'attività che riguarda l'intelletto non è vista come categoria culturale del lavoro. Si iniziano ad intravedere alcune piccole distinzioni a partire dalla cultura romana, che reputa differente "labor"

¹³ P. Donati, op. cit. p. 41.

¹⁴ Pier Paolo Donati, op. cit; p. 55.

(lavoro come fatica e per il consumo immediato) da “opus” (lavoro come attività che esprime le facoltà umane superiori, permane nel tempo e conferisce immortalità al suo creatore). Per quanto riguarda la distinzione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale in senso proprio compare per la prima volta agli albori della modernità (basso Medioevo), per poi essere formalizzata nella modernità, quando viene utilizzata come criterio distintivo di una nuova divisione (funzionale) del lavoro che istituisce nuove interazioni fra i concetti di *labour*, *work* e *action* già presenti nella semantica classica, un esempio esaustivo tra questi può esserci dato da Hannah Arendt che si occupa in *Vita Activa*, di operare una giusta collocazione dei termini sopra scritti, come vedremo nel cap. III, par. 5, al quale pertanto rimandiamo.

La cultura greca classica presenta un mondo simbolico condizionato dalla divisione in classi della società, questa medesima situazione la si può incontrare in ogni tipo di società premoderna come ad esempio la società di casta (India). Mentre le società primitive erano fortemente segmentarie, e si riproducevano ripetendo uno stesso modulo culturale e organizzativo, le società antiche apportano qualche evoluzione in tal senso. Quelle che vivevano di agricoltura, artigianato o di commercio presentavano una divisione del lavoro corrispondente alla stratificazione sociale derivante dalle famiglie, alle quali era concessa una mobilità piuttosto limitata fra i vari strati. In questo assetto sociale l'elevata corrispondenza fra cultura e struttura del lavoro determina una società divisa in classi aristocratiche e servili, con la legittimazione della schiavitù; questa divisione viene resa meno radicale dalla presenza di classi medie proprietarie e produttive (commerciali e artigianali) alle quali si riconosce alcune virtù e viene demandata (ad esempio in Aristotele) la forza della democrazia. Non esiste ancora un vero e proprio mercato del lavoro per cui categorie come quelle dei disoccupati sono inesistenti e coloro che non hanno la possibilità di lavorare vengono identificati come “poveri”.

Il lavoro non era occasionale anzi era gestito da regolazioni forti e diversificate; ciò era esistente nelle civiltà antiche e continuò a permanere per tutto l'alto Medioevo. L'exkursus storico che il Donati delinea nel suo testo, lo riportiamo brevemente qui di seguito

« Chi doveva lavorare veniva collocato nella posizione di servo (*servus*), legato a un signore (*dominus*) e perciò a una casa (*domus*), a un campo (*ager*) e a una famiglia (*familia*), che rappresentava comunque anche un modo per tutelarlo rispetto alla posizione del salariato a giornata, indifeso rispetto a fluttuazioni stagionali o cicliche nonché agli eventi accidentali. Già nell'antica Roma, e poi in tutta Europa soprattutto a partire dai secoli XI-XII, si sviluppano le corporazioni, che rappresentano un altro modo « comunitario » per regolare il lavoro e la disoccupazione, e perdureranno fino alle rivoluzioni moderne, che le spazzeranno via per far posto al mercato »,¹⁵

¹⁵ P. Donati, op. cit. p. 57.

~ CAPITOLO II ~

L'AZIONE SOCIO-ECONOMICA A PARTIRE DAL TARDO MEDIOE- VO MANIFESTA FENOMENICAMENTE IL LAVORO

2.1 ~ La valorizzazione del lavoro. I contributi della Riforma Protestante

La valorizzazione del lavoro venne fortemente rilanciata da un monaco agostiniano, Martin Lutero che nel 1537 con le sue 95 tesi, volle portare avanti la sua idea guida cioè far sì che il rapporto diretto fra uomo e Dio si evolvesse senza la mediazione del clero e dei testi, e che i religiosi ritrovassero la purezza medievale attraverso la laboriosità e l'artigianato.

Dal punto di vista della storia sociale di forte interesse fu la fusione fra lavoro e preghiera quale dogma della riforma del 1520 fatta dallo svizzero zurighese H. Zwingli ed in seguito nel 1536 da Calvino.

Il lavoro e la preghiera erano semplicemente collegati dalla regola benedettina, mentre con la riforma vengono completamente fusi l'uno con l'altro, spingendo il credente a essere *homo faber* e artefice di sé stesso, pertanto fortuna materiale e salvezza spirituale per mezzo del lavoro.

Nella Bibbia il lavoro rappresentava una condanna universale, con la riforma protestante si ha invece un cambiamento di segno del lavoro, che diventa riscatto individuale. « Non più espiazione originaria ma un pungolo interiore », adottando le parole di Accornero.

Si può affermare che l'etica del lavoro e la morale del lavoro, abbiano inizio proprio in questo periodo. Sempre secondo i canoni protestanti, era "l'operosità" a rivelare la predestinazione, divenendo "costume mentale e stile di vita".

La riforma fa sì che l'industriosità non fosse più il mezzo tramite il quale espiare una colpa, ma piuttosto il mezzo per arrivare a qualcosa di più elevato. L'etica protestante diviene quasi un imperativo sociale dal momento che vede

nell'operosità un valore gratificante e che proietta in avanti sia l'individuo che la comunità poiché è una virtù come lo sono la sobrietà, la disciplina, la puntualità. Se ci riferiamo a M. Weber, definiamo con il termine "ascesi mondana" ciò che legittima il perseguimento di un interesse individuale che genera da sé un apprezzamento sociale. Risale a tale periodo la nascita della setta puritana.

Ci fu una forte coalizzazione tra il radicalismo religioso e il radicalismo economico poiché entrambi nutrivano un forte disprezzo per i ceti aristocratici, considerati nullafacenti e spendaccioni.

Non era più la ricchezza ad essere considerata cattiva, ma l'uso che se ne faceva, ed è contro di esso che Calvino si appellò alla borghesia urbana.

Fu come se in quel periodo il capitalismo, già alle porte, venne fatto entrare dal protestantesimo, il quale ne esaltò i valori.

Una vera e propria rivoluzione religiosa ha collaborato a produrre il dovere di lavorare duro senza sperperare il tempo e a fare del lavoro un valore, mentre la Chiesa cattolica ci arriverà assai tardi nonostante i sermoni domenicali ai poveri, difatti sarà il 1891 l'anno in cui Leone XIII promulgherà l'Enciclica *Rerum Novarum* per riconoscere la dignità del lavoro.

La lotta culturale contro il pregiudizio nei confronti del lavoro non fu facile, soprattutto per la persistenza del distacco degli aristocratici e dei nobiliari, cavalereschi e così di seguito, verso tutte le attività produttive.

Venne tolta di scena la figura dell'uomo come "signore", universalizzando la condizione lavorativa in se "servile".

Un definitivo contrattacco lo si ebbe con la rivoluzione francese ed in modo singolare con l'appello dell'abate E. J. Sieyès nel 1789 che diede voce per la prima volta nella storia, al Terzo Stato; questo appello mise in risalto anche il rifiuto della classe borghese per la scarsa considerazione sociale in cui era tenuto il lavoro, una valutazione diventata fuori tempo con l'illuminismo francese, che aveva scosso le coscienze contro l'ingiustizia sociale predisponendo la rivoluzione francese; fu però l'illuminismo scozzese, a collocare le basi culturali della rivoluzione industriale.

Si inveì contro l'inoperosità della aristocrazia ed una dimostrazione esaustiva in tal senso, fu il pensiero di due padri dell'economia politica e della sociologia, parliamo di Adam Smith e Saint-Simon.

Più precisamente, A. Smith nella *Ricchezza delle Nazioni*¹⁶, manifestò la sua aversità a nome anche di tutti gli spiriti illuminati, nei confronti delle classi altolocate e improduttive, e la cosa straordinaria è che furono considerati improduttivi, persino i loro servi.

Saint-Simon nel suo pamphlet *L'Organizzatore*¹⁷, pur essendo egli stesso nobile, scrisse a chiare lettere che sarebbe stata una vera tragedia se la Francia avesse perso i migliori artigiani scienziati ed artisti, e che non ci sarebbero state ripercussioni negative se avesse invece perso l'aristocrazia.

Il processo di valorizzazione del lavoro raggiunse il punto massimo con la teoria del valore-lavoro iniziata da A. Smith e poi organizzata da D. Ricardo, per venire ulteriormente perfezionata da K. Marx, la quale faceva appunto derivare l'intero valore aggiunto al prodotto (o plus valore) esclusivamente dal contenuto di lavoro e dalla forza produttiva del lavoro stesso. Prendiamo in considerazione il contenuto di qualche famoso scritto di K. Marx riguardo al lavoro ed al capitale per capire meglio la teoria sopra accennata; riportiamo qui di seguito alcuni frammenti:

« Se si considera l'intero processo lavorativo dal punto di vista del suo risultato, mezzo di lavoro e oggetto di lavoro si presentano entrambi come mezzi di produzione, e il lavoro stesso si presenta come lavoro produttivo. [...] La produzione capitalistica non è soltanto produzione di merce, è essenzialmente produzione di plusvalore. L'operaio non produce per sé, ma per il capitale. Quindi non basta più che l'operaio produca in genere. Deve produrre plusvalore per il capitalista, ossia che serve all'autorealizzazione del capitale. [...] Il concetto di operaio produttivo non implica dunque affatto soltanto una relazione fra attività ed effetto utile, fra operaio e prodotto del lavoro, ma implica anche un rapporto di produzione specificamente sociale, di origine storica, che imprime all'operaio il marchio di mezzo diretto di valorizzazione del capitale ».¹⁸

¹⁶ A. Smith, *Ricchezza delle Nazioni*, Utet, Torino, 1948; tit. or. *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1770.

¹⁷ Saint-Simon, C. H. De Rouvroy, *L'organizzatore*, in *Opere*, Utet, Torino, 1975; tit. or. *L'organisateur*, 1819-1820.

¹⁸ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, capitolo XIV, *Plusvalore assoluto e plus valore relativo*, I vol, D. Cantimori, R. Panzieri, M. L. Boggieri (a cura di), Editori Riuniti, Roma, 1970.

L'unico valore d'uso che può costituire un'antitesi rispetto al capitale è il lavoro e più precisamente il lavoro creatore di valore, ossia produttivo.¹⁹

« La produttività del capitale consiste anzi tutto, considerando anche soltanto la sussunzione formale del lavoro sotto il capitale, nella costrizione a fornire pluslavoro, a lavorare in misura superiore alle necessità immediate, una costrizione che il modo di produzione capitalistico ha in comune con i modi di produzione precedenti, ma che esso esercita, realizza, in maniera più favorevole alla produzione. [...] Può essere perciò definito come lavoro produttivo il lavoro che si scambia direttamente col denaro in quanto capitale, ovvero, e ciò non è che un'espressione abbreviata per dire la stessa cosa, il lavoro che si scambia immediatamente con capitale, cioè con denaro che è capitale in sé, che è destinato a funzionare come capitale, ossia che si contrappone alla capacità lavorativa come capitale. Nell'espressione: lavoro che si scambia immediatamente con capitale, è implicito che il lavoro si scambia col denaro in quanto capitale e lo trasforma in capitale in atto. [...] Il lavoro produttivo è dunque il lavoro che, per l'operaio, riproduce soltanto il valore precedentemente determinato della sua capacità lavorativa, che invece, in quanto attività creatrice di valore, valorizza il capitale o contrappone come capitale i valori che esso ha creato all'operaio stesso »,²⁰

« Poiché lo scopo immediato e lo specifico prodotto della produzione capitalistica è il plusvalore, lavoro produttivo è solo quello – lavoro produttivo è solo quell'erogatore di capacità di lavoro – che produce immediatamente plusvalore, dunque solo il lavoro che nel processo di produzione è consumato direttamente per la valorizzazione del capitale. Dal semplice punto di vista del processo lavorativo in generale ci si presenta produttivo il lavoro che si realizza in un prodotto, o più precisamente in una merce. Dal punto di vista del processo di produzione capitalistico si aggiunge la determinazione più specifica che è produttivo il lavoro che valorizza immediatamente il capitale o produce plusvalore, che quindi si realizza in un surplusvalore rappresentato in un surplusprodotto, cioè in un incremento supplementare di merce per il monopolizzatore dei mezzi lavorativi, il capitalista, senza equivalente per l'operaio, per colui che esegue questo lavoro. [...] Si tratta dunque di lavoro che serve immediatamente al capitale come agente della sua autovalorizzazione, come mezzo per la produzione di plusvalore »,²¹

Abbiamo analizzato quindi, un processo piuttosto particolare che dalla fine del '700 fino agli inizi dell'800 ha conferito sempre più valore allo spirito di operosità, in quanto necessario sia dal punto di vista economico che dal punto di vista sociale; ed è proprio su tale necessità che puntarono con astuzia, gli imprenditori industriali, i quali sostenevano che la povertà stimolasse ad industriarsi, pertanto bisognava dare lavoro ai poveri, a differenza di quanto pensasse l'aristocrazia che vedeva nei poveri una classe pigra e priva di virtù, spettando ad essa stessa il dovere di provvedervi.

¹⁹ K. Marx, *Divagazione*, nel manoscritto *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tratte dal vol. XXIX delle *Opere complete* di Marx ed Engels (trad. di G. Backhaus, a cura di N. Merker, Roma, editori Riuniti, 1980, pp. 203 - 204)

²⁰ K. Marx, *La produttività del capitale (1863)* : capitolo della prima parte delle cosiddette *Teorie sul plusvalore* tratto dalle *Opere complete* di Marx ed Engels, vol XXXIV; cit. pp. 419 – 444.

²¹ K. Marx, *Lavoro produttivo e improduttivo (1864)* : capitolo del cosiddetto « Capitolo inedito » tratto da *Risultati del processo di produzione immediato*, pref. di N. Badaloni, trad. e cura di M. Di Lisa, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 145 – 156.

La classe imprenditrice adottò il motto evangelico e quindi promulgò l'idea che solo chi si aiuta da sé può rappresentare un modello sociale per gli altri.

Emerse per la società industriale, il bisogno di creare un "costume operaio" in grado di mettere in pratica le virtù puritane; bisognava imprimere nella mente di chi lavorava per gli altri, il principio della laboriosità. Tutto l'800 fu caratterizzato da una serie di tentativi e sforzi, atti a fare interiorizzare nell'animo dei lavoratori, il concetto di operosità, facendo sì che essa fosse sentita come propria e quindi non imposta dall'esterno. Fu piuttosto difficile tramutare in valore proletario e laico un valore borghese e religioso.

Si attuò in tal modo un processo di persuasione e di propaganda affinché la morale operosa fosse vista come "sommario" delle buone virtù.

Tutto si mosse in tale direzione dalle prediche domenicali alle massime popolari. Venne creato un filone letterario intriso di elogi alla parsimonia, alla figura del capitalista che non spende tutto ciò che guadagna.

K. Marx renderà nota al mondo intero l'equivocità e la contraddizione intrinseca di tale idea, e lo stesso verrà fatto dalla strategia del consumo; la nota stonata consiste nel fatto che il padrone spronava gli operai a risparmiare la propria paga non spendendola interamente, ma contemporaneamente agognava che gli operai degli altri produttori comprassero i propri prodotti e quindi non risparmiassero affatto.

Si raccomandava ai lavoratori di fare bene il proprio lavoro, di svolgere il proprio dovere, di stare al proprio posto ma vi erano anche incitamenti per riuscire a "fare da sé".

La parsimonia è la virtù che abbiamo appena visto, ma anche le altre che potremmo considerare "virtù satelliti", quali la frugalità, la sobrietà, la puntualità, la prudenza, l'obbedienza, la diligenza, divennero fondamentali e si insistette particolarmente su di esse, essendo le più inerenti al lavoro.

Aris Accornero descrive tale situazione con le seguenti parole:

« Sullo scenario di questi rigori morali approntato dalla mentalità protestante e poi dall'evangelizzazione metodista, più vicina ai ceti popolari, si giunse a contrapporre amore e lavoro, *eros* e *logos*, ed a separare anche

gli elementi espressivi del lavoro da quelli strumentali. La morigeratezza laboriosa arrivò all'assurdo in epoca vittoriana ».²²

Di grande importanza fu il ruolo educativo che ebbero le scuole serali o professionali e le istituzioni caritative o filantropiche, difatti l'istruzione di base e formazione professionale diedero un notevole contributo formativo alimentato da positivismo, scientismo e anche riformismo sociale, con cui si proclamavano una filosofia industrializzata e una teoria del progresso.

Tutti questi sforzi orientati alla diffusione ed interiorizzazione del concetto di laboriosità fra gli strati operai non risultarono ancora sufficienti al ché venisse fatta propria l'etica del lavoro. Determinante per completare l'opera, fu il sorgere del movimento operaio ed il proliferare di organizzazioni sindacali e politiche dei lavoratori.

Gli ideali socio-politici che consideravano il lavoro non unicamente come un mezzo di sopravvivenza, ma anche di trasformazione, e che vedevano in chi lavora qualcuno che avesse il diritto di reclamare e ottenere maggiore riconoscimento sociale, furono fondamentali ai fini dell'industrializzazione; l'800 ed il 900 hanno inneggiato al lavoro, ponendolo come promessa e come segno di riscatto. È molto significativo, ad esempio, che il già citato motto di S. Paolo "chi non lavora neppure mangi" sia entrato pari nella Costituzione sovietica nel 1918 restandoci ben settanta anni, cioè fino alla riforma del 1989.

Erano soprattutto i lavoratori che possedevano una maggiore qualificazione a seguire gli ideali lavoristi del movimento operaio, laddove sorgeva l'industria, quasi come se l'orgoglio professionale nobilitasse il lavoro.

Ora il proletariato come prima accadeva alla borghesia, vede nell'operosità un valore che si legittima socialmente per mezzo del lavoro.

Sia la borghesia che il proletariato rivendicarono entrambe, di essere veri depositari del lavoro come "valore". Questo aspetto venne enfatizzato nel momento in cui le organizzazioni operaie iniziarono esse stesse a concordare i tempi di produzione o a proporre delle alternative nei processi produttivi.

²² A. Accornero, *Il Mondo della Produzione*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 57.

Tra il movimento operaio si consolidava sempre più la convinzione che fosse proprio il lavoro salvato dallo sfruttamento dei padroni, quello maggiormente produttivo, oltre che creativo e gioioso. Così il lavoro, scrive Accornero:

« veniva razionalizzato e il suo valore trascendeva la morale operosa diventando un'etica, perfino un'ideologia: ma laica, non più religiosa. A questo punto infatti il costume operaio si separava dalle virtù puritane perché i proletari non cercavano la salvezza individuale bensì l'umanizzazione universale: l'operosità valorizzava a sua volta il lavoro ».²³

2.2 ~ La società del lavoro diventa società di mercato

I secoli XVII, XVIII, XIX, sono pervasi da due correnti diverse tra loro, due spinte aventi forze nettamente opposte; abbiamo già considerato l'aspetto teologico, osserviamo ora le ripercussioni storico-filosofiche. Il cattolicesimo si propone di collegare il livello umano e quello soprannaturale del lavoro senza sovrapporli, per mantenere così una certa coerenza con le convinzioni primordiali della cristianità; questo ha come effetto il distacco dalle forme culturali dell'epoca in questione e dalla "impetuosità" dei processi economici, politici e culturali che la storia viveva.

Pressando in senso opposto, il protestantesimo si muove in accordo con i dogmi della neonata economia borghese, che trascina dentro di sé perché lo necessita la sua ragione d'essere, ingenti folle di lavoratori disposti a "vendere" la loro attività su un mercato definito libero, dal punto di vista formale.

La figura del signore, assimilata non più all'uomo "eletto" ma a Dio, diventa dominio irriducibile su tutte le creature, come chiusura di ogni loro autonomia e valore specifico. Donati descrive in tal modo la situazione emergente:

« Le premesse culturali del capitalismo moderno, quale storicamente si è affermato in Occidente, non sono quelle che avevano configurato gli umanisti della società civile in campo cattolico tra i secoli XIII e XVIII, i quali da Albertano da Brescia a Genovesi avevano visto nel lavoro un'attività di dialogo fra Dio e l'uomo, fra il naturale e il soprannaturale, fra il civile e il religioso. Sono invece quelle della Protesta, che configura il lavoro come "servizio di Dio" da parte di un essere umano che ha bensì una sua vocazione, ma non importa quale, purché sia comunque strumento di Dio: l'Uomo diventa una posizione strumentale nella sua più completa genericità e astrattezza ».²⁴

²³ A. Accornero, op. cit. p. 58.

²⁴ P. Donati, op. cit., pp. 41-42.

Un nuovo personaggio rivestirà un ruolo importante a partire da tale epoca, cioè l'individuo lavoratore al servizio del "mercato" che diventerà il vero protagonista della società moderna. Quest'ultima è stata fortemente legittimata dalla Riforma protestante; non è più una società strutturata in funzione di chiari "fini umani", qualitativamente determinati quanto piuttosto in funzione di uno sviluppo esponenziale, quantitativamente parlando, dello strumento, ergendosi sull'alienazione del capitale che è lo strumento generico e autoproduttivo per eccellenza.

Quel che viene a determinarsi è che la peculiarità del lavoro non è la sua "virtù" (l'essere mezzo di esercizio di virtù umane), ma diventa la sua "efficienza" economica che ne determina il grado di perfezione e lo rende ugualmente servibile a qualsiasi obiettivo. L'emergente processo capitalistico trova congruente a sé la nuova antropologia che definisce il lavoro come attività del servo alienato. Il nuovo "signore" è il capitalista, il "borghese" in quanto operatore sul mercato, senza ostacoli etici, sociali, politici o pubblici, che recluta i lavoratori nella massima libertà, come forza-lavoro astratta e indefinita. Per il nuovo "servo", il proletario, nessuna libertà, se non quella di essere utile.

Resta pur vero che la "modernità" ritrova le sue fondamenta nel rovesciamento dell'etica signorile del lavoro in quella servile.

E questo a causa di un concetto di natura del lavoro che lo ha identificato, fin dal sorgere della civiltà occidentale, come momento della materialità, della necessità, e quindi dell'attività servile che deve essere utile a facoltà, ruoli e figure sociali "superiori".

La Riforma protestante del XVI secolo segna il distacco dal senso premoderno del lavoro, preparando il cammino al nuovo significato. Riguardo a questo cambiamento comportamentale dal punto di vista economico apportato dai protestanti, Max Weber ha intrapreso una lunga discussione tuttora in corso.

La teologia protestante di Lutero e soprattutto di Calvino e poi delle professioni di fede studiate da Weber, cioè calvinisti, pietisti, metodisti e le sette nate dal movimento battista, trasforma radicalmente il senso del lavoro e di conseguenza contribuisce a mutare fortemente tutta l'organizzazione sociale. Weber è

difatti persuaso che il capitalismo moderno debba all'etica calvinista la sua forza propulsiva.

Per quanto la tesi di Weber possa essere discutibile, vi è un punto in particolare che deve essere condiviso, ovvero l'affinità che egli ha riscontrato fra l'etica protestante, lo spirito del capitalismo acquisitivo e l'organizzazione sociale del lavoro nei primi secoli della modernità, indipendentemente dalle cause e dalle influenze reciproche.

Lutero ed in seguito Calvino vedono nel lavoro un'attività ineluttabile che ogni uomo deve a Dio in qualità non più di figlio quanto piuttosto di servo; viene quindi lasciata da parte, nel corso dei secoli a venire, la teologia e l'etica della amorevole filiazione divina, storicamente ripresa nel secolo XX in ambito cattolico.

Con la Riforma, da un lato viene storicamente respinta l'etica signorile del lavoro, e dall'altro si realizza l'estensione dell'etica servile all'intera umanità. Si afferma quello che Weber ha chiamato « lo sviluppo di un'umanità professionalizzata », il quale, secondo lo stesso autore in *Sociologia della religione*²⁵, presuppone il rovesciamento dell'ordine naturale delle cose, nel senso che ora il lavoro non è più un mezzo, ma lo scopo della vita: la cultura dominante non è più basata sul criterio per cui il lavoro deve essere finalizzato all'uomo, ma viceversa, è basata sull'idea che sia l'uomo a doverlo essere al lavoro.

Si determina così la costruzione di una visione della vita fondata sul lavoro, cioè una concezione della vita "professionale". La razionalizzazione universale si fa sempre più vicina, ed è proprio questo il destino dell'occidente secondo Weber.

Adesso è come se lavorare fosse necessitante come un dovere religioso, ma non secondo la teologia benedettina dell'*ora et labora* che ha caratterizzato l'etica cattolica medievale, bensì come "prova" di salvezza o dannazione dell'individuo. È come se da trascendente, l'etica del lavoro si facesse immanente.

Questa nuova concezione del lavoro accompagna la rivoluzione scientifica dei secoli XVI- XVII e anticipa quella che, dal secolo XVIII in poi, si manifesterà come emergenza strutturale-culturale della società civile intesa come mercato,

teorizzata dall'economia politica scozzese, della rivoluzione industriale e ultimamente della intera formazione storico-sociale che va sotto il nome di società capitalistica borghese.

M. Scheler, scrive in *Conoscenza e lavoro* che:

« Capitalisti e proletari sono sottoposti a una stessa etica del lavoro, per quanto in posizioni sociali opposte, di proprietario e di espropriato della proprietà dei mezzi di produzione. Si instaura una nuova, universale cultura del lavoro, che lo concepisce come l'origine di tutti i valori ».²⁶

Il pensiero di Marx si sviluppa a partire da queste premesse ed è sotto quest'ottica che può essere compreso.

Karl Marx non accetta questo nuovo assetto, ma lo ritiene storicamente indispensabile per la realizzazione di una determinata direzione del progresso umano.

Se il mondo antico è frazionato fra etica signorile e servile del lavoro e la moderna ideologia borghese è l'universalizzazione dell'etica servile, seguendo la logica dialettica e il processo storico evolutivo, è possibile credere in un ribaltamento « finale » dell'etica servile in un'etica signorile universalizzata.

Marx sviluppa un umanesimo ambiguo, in quanto non nega la validità della concezione signorile del lavoro entro la dialettica servo-padrone, concezione che porta con sé il disconoscimento del lavoro come operazione propriamente umana, anzi è sua intenzione realizzarla per tutti gli individui.

Marx nel preannunciare la fine del lavoro come attività strumentale necessitata, evidenzia il signore contro il servo, ma disgraziatamente non considera l'umano come qualità specifica della persona umana.

Sia l'ideologia borghese sia quella marxista sono accomunate dall'idea che la "società del lavoro" sia sinonimo e coincida punto per punto con la "società di mercato", il che limita notevolmente la visione del lavoro.

Marx ha contribuito a chiarire che la disoccupazione è il prodotto di una cultura che intende il lavoro in modo essenzialmente strumentale (come attività

²⁵ M. Weber, *Sociologia della religione* (1920-1921), Comunità, Milano, 1982.

²⁶ M. Scheler, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, Angeli, Milano 1997, (ed. or. *Erkenntnis und Arbeit*, in Id., *Wissensformen und die Gesellschaft*, Bouvier Verlag, Bonn, 1980).

di sfruttamento), associata a una struttura sociale che punta sulla tecnologia come fattore di liberazione dal lavoro.

Pur tuttavia Marx non disapprova la natura materialistica del lavoro, in quanto la conduce alle estreme conseguenze, poiché la considera fondamentale ed inevitabile. Ogni rappresentazione secolarizzata del lavoro a partire dalla prima modernità per poi arrivare ai giorni nostri, si basa su questa convinzione.

Max Weber, d'altro canto, ha cercato di spiegare dal punto di vista sociologico, come essa possa essere stata il frutto storico paradossale di una teologia e di un'etica propriamente religiose, come effetto accidentale e perverso, per mezzo di collegamenti interattivi che si riferiscono a quella particolare interrelazione tra fattori psichici, culturali e socioeconomici.

Indipendentemente dai punti in comune o in disaccordo tra il pensiero marxiano e quello weberiano riguardo a questa situazione, la storia del lavoro nella società occidentale vede sorgere e alimentare un'ambivalenza di fondo.

Assume un'importanza notevole la contrapposizione tra un'etica protestante ed un'etica cattolica; vediamo più da vicino gli elementi distintivi.

Da un lato, abbiamo l'etica protestante, che considera il lavoro come compito, imposto all'Uomo in quanto servo di Dio, riduce la vocazione umana a quella lavorativa e professionale. In particolare, il calvinismo che matura in America, valuta l'Uomo e il lavoro tramite i risultati, commentati come segno esterno di salvezza o di condanna. Considera la disoccupazione (al pari della povertà) come un segno di incapacità personale e in questo modo dà un forte e concreto impulso alle attività cosiddette secolari.

Dall'altro lato, vi è l'etica cattolica, che considera il lavoro solo come una necessità, sempre di ordine inferiore alla scelta di uno stato di perfezione; situa la vocazione lavorativa e professionale all'interno di una vocazione umana che incorpora la prima in modo « generico ». Si custodiscono in questo modo alcune qualità dell'umano: il lavoratore viene valutato per gli aspetti morali soggettivi (intenzionalità indipendentemente dai risultati) e lo stesso lavoro viene valutato in base a criteri etici non mercificanti. La disoccupazione viene considerata (al pari della povertà) come un insuccesso etico di chi ha responsabilità nel creare e/o dare lavoro, non imposto e non improduttivo, a chi non ce l'ha. Ha tuttavia il

limite di proclamare una nozione priva di riconoscimento storico del lavoro, e di considerarlo ancora – aristotelicamente – come attività « inferiore » rispetto a quella che viene svolta da chi ha optato per una vita religiosa che non si misura con le vicende del mondo.

Questa divaricazione di punti di vista porterà ad una divaricazione anche sul piano concreto, infatti assistiamo nel corso degli ultimi decenni, quelli a noi più vicini, a questa particolare situazione: nella cultura protestante la teologia e l'etica del lavoro si secolarizzano in maniera crescente fino al punto che l'origine religiosa non giustifica più quella cultura (se non secondariamente), invece nel mondo cattolico compare una nuova dottrina sociale che riconosce al lavoro un carattere essenzialmente positivo, tanto da connotarlo come “con-creazione” divina e metodo specifico di santificazione. Tale metodo è diverso per carisma da quello specificamente religioso (concepito come distacco dal mondo, *contemptus mundi*), ma non è più connotato come lacunoso di impegno religioso, dal momento che il lavoro stesso – in quanto attività laicale – viene visto come vocazione divina e quindi condizione di perfezione ovvero santificazione.²⁷

Oltre a queste divergenze esistono tra le diverse qualificazioni cristiane, anche delle importanti convergenze, poiché vi è la comune considerazione del lavoro come mezzo di progresso sociale e di pace. Quanto detto però è vero nella misura in cui si comprende che la distinzione secolarizzazione/umanizzazione non è esterna al mondo cristiano ma esiste all'interno di ciascuna Chiesa Cristiana, parallelamente alla loro accettazione o meno del compromesso fra liberalismo e socialismo, oppure alla loro progettazione di alternative umanistiche.

²⁷ Ciò avviene a partire dal Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) e si esplicita nella dottrina sociale di Giovanni Paolo II. Nell'enciclica *Laborem Exercens* (1981), si parla della creazione del mondo (narrata nel libro della Genesi) come « il primo messaggio del lavoro » e si propone una visione del lavoro umano come imitazione del lavoro di Dio e come compartecipazione alla sua opera di continua creazione. Si tratta, indubbiamente, di una prospettiva religiosa specifica, che certo non tutti condividono. Ma sarebbe errato pensare che essa implichi solo un'adesione particolare di fede, perché si appoggia su solidi argomenti umani. Il suo nucleo centrale, afferma che il lavoro è fatto per l'uomo, e non viceversa; in breve: fornisce un criterio di valorizzazione in base al quale l'uomo non può mai essere strumento del lavoro, ridando piena soggettività alla figura di chi lavora e vedendo nel lavoro una fonte di socialità e di universalità.

2.2.1 ~ Che cos'è il mercato, in poche parole

Un fattore determinante per il sorgere della società industriale e della produzione capitalistica è senza dubbio, come abbiamo sopra accennato, il mercato.

Quest'ultimo può essere un luogo fisico come ad esempio una piazza o una fiera, ma può anche essere un luogo in senso figurato come ad esempio il Mercato del lavoro. Cosa significa tutto ciò?

Il mercato costituisce sia un ambito che un regolatore di comportamenti, poiché pur essendo rappresentabile come un recinto immaginario, esso è anche un'istituzione reale. Mediante il mercato si realizza un libero scambio tra merci e valori; difatti M. Weber lo ha definito un compromesso « fra individui che hanno interessi contrapposti ma complementari ». Questo aspetto mostra il mercato come un'opportunità ma allo stesso tempo un vincolo per coloro che vi partecipano. La parola « mercato » deriva da merce e ci riporta alle attività dei mercanti il cui ruolo, noto sin dai tempi dei fenici, fu socialmente riconosciuto soltanto nel Rinascimento, periodo durante il quale in Italia fiorì l'arte della mercatura. Nel periodo precedente invece vi erano soltanto delle povere figure, costrette a caricarsi le stoffe sugli animali da soma e ad affrontare eventuali saccheggi, durante il loro giro attorno al mondo per vendere i propri prodotti e soddisfare gli sfizi dettati dai primordi del capitalismo.

In ogni mercato vi sono dei soggetti che domandano e altri che offrono beni e servizi di vario genere che vanno dall'oro agli indumenti.

« Contrattando » chi partecipa alle attività del mercato, discute le condizioni della trattazione per poi arrivare ad un accordo che sia soddisfacente per ciascuno. La negoziazione avviene soprattutto per il fattore prezzo, ovvero la controprestazione monetaria del valore, dell'utilità di quel determinato bene o servizio.

Si vengono così a determinare alcune dinamiche di fondo che ruotano attorno al fattore prezzo, e più precisamente, questo tende ad aumentare quando la domanda di beni supera l'offerta ed invece a diminuire quando l'offerta supera la domanda; è proprio il mercato a regolare l'andamento dei prezzi.

La domanda manifesta essenzialmente una carenza ed un bisogno, mentre l'offerta una eccedenza ed una disponibilità, e sono questi due elementi che fanno sì che delle persone o delle imprese instaurino delle relazioni di scambio.

Nel momento in cui si realizza il pieno ed improbabile equilibrio tra la domanda e l'offerta, si determina un fantomatico punto detto di concorrenza perfetta; riferendoci agli elementi fondamentali della scienza economica, ci troviamo di fronte ad un mercato monopolistico quando vi è la presenza di un solo venditore; mentre si definisce oligopolistica la condizione in cui vi siano pochi venditori che agiscono in accordo fra loro.

Lo scambio di mercato subentra all'antico baratto, pertanto l'economia naturale cede il posto all'economia monetaria che si fonda su relazioni d'interesse regolate e formalizzate da un patto che può essere semplice come una stretta di mano o complesso come un contratto.

Questo scambio rappresenta l'inizio di un determinato comportamento che regola ed istituzionalizza i rapporti fra l'economia e la società. K. Polanyi in *Traffici e mercati*, segna una distinzione tra due forme di allocazione, ovvero la « reciprocità », che prevede la restituzione totale ed eguale di prestazioni fatte in differenti momenti, e la « redistribuzione » che viene eseguita dai leader e dai dettami della politica tra determinati strati, settori e aree diverse.²⁸

Si viene così a formare un *corpus* di istituzioni al cui interno si trovano le diverse norme che possono, a seconda dei casi, liberalizzare o vincolare gli scambi.

L'istituzionalizzazione del mercato comporta che esso si distacchi sempre più dai luoghi in cui si contrattava in modo tradizionale, divenendo in seguito determinante per le stesse relazioni sociali. Queste ultime non sono più fondate sul prestigio di ceto, poiché attraverso le transazioni monetarie, prendono corpo le relazioni basate sullo scambio di mercato; questo mutamento di importanza storica viene delineato dalla Rivoluzione francese che sappiamo essere stata a carattere politico-sociale e dalla Rivoluzione inglese a carattere più specificamente industriale. Da questo momento in poi, i rapporti fra le persone vengono ad essere stabiliti dalla « norma » che succede alla « forza ».

²⁸ K. Polanyi, (a cura di), *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Torino, Einaudi, 1957.

2.3 ~ Il mutamento della posizione sociale dell'interesse: analogo sorte del lavoro

Il processo attraverso il quale ha avuto luogo l'industrializzazione ha necessitato che accanto al mutamento della posizione sociale del lavoro si generasse e sviluppasse un parallelo e analogo cambiamento per quanto riguarda l'interesse.

Questo mutamento "di fronte" ha condotto ed elevato "l'interesse" a fattore fondamentale per l'edificazione del capitalismo industriale, secondo canoni culturali, sociali ed antropologici.

Prende sempre più piede la convinzione che l'interesse costituisca il perno attorno al quale si muove lo spirito dell'operosità, essendo proprio "l'interesse" la ragion d'essere e la ragione legittimante dell'agire dell'imprenditore capitalista.

Le sorti del lavoro e dell'interesse sono piuttosto simili, poiché entrambi provengono da una serie di pregiudizi da cui hanno dovuto pian piano liberarsi, anche se è importante sottolineare che nel caso dell'interesse entrano in gioco delle motivazioni non del tutto bibliche, ma prettamente storiche. La strategia da adottare affinché venisse rivalutato l'interesse, fu piuttosto ardua ed ostica, in quanto fu necessario considerare decoroso e degno quanto fino a poco tempo prima rappresentava qualcosa di ignobile e da reprimere. In poche parole bisognava trasformare qualcosa di immorale in morale, e quindi un "vizio" in "virtù".

Ci fu bisogno di quella stessa forza che aveva contrastato e condannato l'usura e il lucro a partire dal Medioevo, cioè la religione.

Un movimento culturale determinante per ultimare quanto iniziato dalla riforma protestante fu l'illuminismo scozzese, che fece sprigionare definitivamente ogni energia sino a quel momento sopita.

Questo rappresenta un fatto veramente esemplare poiché fu proprio la Scozia ad essere uno dei bacini in cui si edificò l'industria, sia tessile che cantieristica, per non dimenticare che fu sempre la Scozia, la patria del puritanesimo.

A. O. Hirschman in *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*²⁹, ricomponne e mette insieme in sequenza le fasi più salienti che hanno realizzato la moralizzazione dell'interesse da cui l'industria ha saputo ricavare la sua legittimazione etica.

La "passione dell'interesse" (o "affetto interessato", sinonimi secondo Hume di "avidità di acquisire beni e possedimenti" o "amore per il guadagno") passa attraverso diversi momenti che conducono prima alla sua de-penalizzazione, poi alla sua legittimazione ed infine alla nobilitazione. Hirschman infatti, nel suo contrapporre l'etica e le forme dell'agire capitalistico emergente, contrappone la sfera delle "passioni" alla sfera degli "interessi", ricostruendo il clima intellettuale dell'epoca e tutte quelle modificazioni ideologiche, grazie alle quali si è arrivati a considerare positivo, perseguire i propri interessi materiali.

Hirschman delinea in tal modo una insolita e innovativa lettura dell'origine dello spirito del capitalismo che si discosta, contrapponendosi alle teorie di Marx e di Weber, poiché focalizza a differenza loro, dei punti di continuità tra vecchio e nuovo.

L'economia era considerata "morale" pertanto sottoponibile alle stesse leggi divine; questo ormai era diventato un dogma nel quale si è creduto fino a quasi la metà del '700.

Ciò spiega perché vi fosse stata una incisiva messa al bando dell'usura, ed una forte avversione di tutte quelle attività commerciali o semplici transazioni di affari in cui il "tempo" fosse determinante. Parliamo di un periodo ancora prematuro dal punto di vista delle dinamiche dei prezzi e delle conoscenze sulla provenienza dei valori.

Il guadagno e l'arricchimento non erano considerati o visti in buona luce dalla filosofia morale dell'umanesimo e ne tanto meno dalla teologia medievale cristiana. Questa bassa considerazione derivava dal fatto che dietro al prestito vi era un interesse che veniva preteso soltanto perché era trascorso del tempo. Il

²⁹ Albert O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano, Prima edizione in "Campi del sapere", 1990, Titolo dell'opera originale *The Passions and the interests. Political arguments for capitalism before its*

punto fondamentale era proprio “il valore tempo”, il quale essendo di Dio non poteva essere valutato nel suo equivalente in denaro, soprattutto se l’interesse così alimentato era piuttosto alto, come avveniva da parte degli strozzini.

Una delle motivazioni date alla lotta contro l’usura da parte della religione, era proprio la forte presenza degli ebrei in ogni attività a carattere finanziario, come ad esempio lo scambio o il prestito; il pregiudizio nei confronti degli ebrei, li vedeva capaci di dedicarsi a queste attività, proprio perché non credendo nel Dio dei cristiani, lo potevano offendere con la pratica di tutto ciò di immorale o considerato tale dalla Chiesa.

M. Weber fa risalire l’origine dell’interesse al prestito che veniva concesso agli stranieri nei confronti di chi non apparteneva alle tribù, o nell’ambito del prestito che veniva fatto tra ceti differenti. Questo freno venne interiorizzato dal diritto canonico che lo fece diventare una rigida proibizione dell’usura in tutto l’Occidente cristiano. L’aspetto che Weber giudica paradossale è che la Chiesa si trovava comunque nelle condizioni di ricorrere a prestiti con l’interesse, in virtù della forte potenza mondana che rappresentava.

Questo giudizio morale riceve delle forti influenze anche da aspetti prettamente sociali, basti prendere in esame i ricavi che si ottenevano rivendendo a prezzo maggiorato in tempo di crisi, le scorte di derrate accumulate in tempi di abbondanza. Questo era lo scotto da pagare in una realtà economica contrassegnata dal mercato chiuso e privo di concorrenza; tutto ciò non faceva che alimentare il clima speculativo.

Le ricchezze sotto forma di oro o di danaro venivano disprezzate dai preti e dagli aristocratici falliti, ma erano in maggior numero coloro che vendevano la propria anima pur di “possedere”; non era quindi sufficiente limitarsi a predicare contro l’interesse.

L’Inghilterra, la Francia e tutti gli altri paesi che videro il sorgere di economie sempre più floride che facevano proliferare ricchezze e danaro, diffondendole

triumph, 1977 by Princeton University Press, New Jersey; traduzione dall’americano di Sandra Gorresio

anche fra quegli strati *border line* come lo era stato fino a quel momento la borghesia urbana e mercantile, dovettero affrontare un problema insolito.

Stava persino accadendo che i nobili cedevano la propria “titolata” prole in matrimonio a mercanti arricchiti, in cambio di soldi. Il fenomeno così manifestatosi era ormai irreversibile e l'unica cosa da fare era quella di lasciarsi alle spalle quella economia definita morale per cedere il posto all'economia “politica”.

Vi era da un lato una spinta al guadagno che era impossibile domare vista l'impetuosità, ma dall'altro lato una forte difficoltà a rendersene concretamente conto, a causa della morale imperante sia religiosa che laica.

Un nuovo impulso venne dato dai moralisti scozzesi, tra cui dobbiamo annoverare Davide Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, James Steuart e John Millar; con le tesi contenute nei loro scritti hanno cercato di presentare positivamente l'industria, adottando come canale, l'innalzamento dell'interesse a fattore morale e politico, ponendosi controcorrente rispetto alle idee della tradizione ed ai dogmi dottrinali.

Siamo attorno al XVIII secolo, il secolo cosiddetto dei lumi, in cui si cercò di superare la pessimistica visione dell'uomo e della società che aveva caratterizzato il secolo precedente. Ne furono i protagonisti le passioni e gli interessi, come abbiamo poc'anzi accennato.

L'idea della contrapposizione fra interessi e passioni comparì per la prima volta, in un saggio del duca di Rohan *Dell'interesse dei Principi e degli Stati della Cristianità*, che però rimase ristretto nell'ambiente degli uomini di Stato e dei re; ma nei decenni successivi tale dicotomia fu l'argomento centrale di tutti gli scrittori e venne esteso dai francesi al comportamento dell'uomo in generale.

Una volta comparsa l'idea di interesse divenne fortemente in voga, trasformandosi in un vero e proprio paradigma, e quasi di colpo, ogni azione umana venne interpretata in relazione all'interesse personale.

In Inghilterra T. Hobbes compì anch'egli una riduzione delle passioni e di tutte le virtù nell'interesse personale.

In armonia con questi sviluppi, verso la fine del XVI secolo l'originaria massima « l'interesse non mentirà » – il cui significato normativo era che fosse utile focalizzare con attenzione l'interesse e poi seguirlo, eliminando altre possibili

linee d'azione guidate da motivi differenti – si modificò nella positiva dichiarazione « l'interesse governa il mondo ». L'entusiasmo per l'interesse come punto strategico della comprensione delle azioni umane continuò nel Settecento quando Helvétius, affermò:

« fra i moralisti pochi sono quelli che sanno armare l'una contro l'altra le nostre passioni per utilmente servirsene allo scopo di far adottare le loro opinioni; la maggior parte delle volte i loro consigli non sono che invettive. Essi dovrebbero tuttavia sentire che le invettive non valgono a combattere con successo i sentimenti: che solo una passione può trionfare su un'altra passione [...]. È sostituendo il linguaggio dell'interesse agli accenti dell'invettiva che i moralisti possono riuscire a far osservare i loro precetti ». ³⁰

Il primo esponente e filosofo dell'illuminismo francese affermò anche:

« Se l'universo fisico è sottoposto alle leggi del movimento, l'universo morale è altrettanto soggetto a quelle dell'interesse » ³¹.

Il pensiero di D. Hume era in linea con quanto affermato sopra, pur mantenendo qualche forma di scetticismo; egli sosteneva di fatti che ognuno è sé stesso e e dunque è anche per sé stesso.

A. Ferguson, seguì questo stesso filone di idee e nel suo testo del 1767 *An Essay on the History of Civil Society*³² parla della « uguale disposizione all'amicizia e all'inimicizia » da parte dell'uomo, essendo sia l'una che l'altra « attributi della natura umana ».

A questo punto vengono alla luce alcune perplessità; dal momento che si è constatato che questa è l'indole dell'uomo, la natura umana, come si può agire sul piano della concretezza per trasformare ed evolvere a morale un qualcosa che è visto come vizio; cioè, come riuscire a sprigionare dalle passioni, degli effetti che siano positivi ?

Insorse pertanto la necessità di inglobare l'etica negli interessi, affinché questi si potessero aprire ad un utile sociale.

Importante e determinante in questa evoluzione, fu il pensiero di D. Hume che come abbiamo sopra accennato, rompe con la tradizione, elevando il lavoro e

³⁰ C. A. Helvetius, *De l'esprit* (Dello spirito), Paris, 1758 pp. 159-160, citato da A. Hirschman, p.28..

³¹ C. A. Helvetius, op. cit. p. 53, citato da A. Hirschman p. 38.

³² A. Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile*, Firenze, Vallecchi, 1973, titolo originale (*An Essay on the History of Civil Society: 1767*).

l'operosità, legittimandoli e ponendoli come fattori generatori della "proprietà". Questo fu un vero e proprio cambiamento e ribaltamento della situazione, sia da un punto di vista culturale che da un punto di vista politico, dal momento che venne tolta alla proprietà la sua vecchia fonte ovvero il diritto naturale. Così facendo Hume operò una legittimazione delle manifatture e del commercio, in qualità di fonti della ricchezza. Prendendo alcune citazioni di Hume, tratte dai suoi diversi scritti possiamo avere degli esempi concreti del suo pensiero; nei *Political Discourse*, ad esempio, scrisse:

« quanto maggiore è il lavoro impegnato nella produzione di beni che sono al di là di quelli strettamente necessari, tanto più potente è uno Stato ».³³

Nel *Saggio sul commercio*:

« tutto al mondo si acquista con il lavoro, e le nostre passioni sono la sola causa del lavoro ».

È importante citare anche quanto scritto da Hume nel *Saggio sull'interesse*:

« Se il lavoro che gli date è redditizio, il guadagno gli salta così spesso agli occhi, che egli gradualmente vi prende passione. E questo è la ragione per cui il commercio accresce la frugalità ».

Sempre Hume, sintetizza il suo pensiero riguardo alla contrapposizione passione-interesse e più precisamente utilizza le seguenti parole:

« Non c'è nessuna passione che sia in grado di controllare questa tendenza all'interesse personale, tranne questa tendenza, mediante un cambiamento di direzione. La passione viene soddisfatta molto meglio se viene frenata, che lasciandola pienamente libera ».³⁴

Pertanto, scrive sempre Hume:

« Contentiamoci di perciò di affermare che due vizi opposti in uno Stato possono riuscire più benefici di uno dei due da solo; ma guardiamoci dal giudicare giovevole il vizio come tale [...]. Poiché, quale che possa essere la conseguenza di una tale miracolosa trasformazione degli uomini, capace di dotarli di ogni specie di vizio, essa non riguarda il magistrato che tende solo al possibile. Egli non può sanare ogni vizio sostituendolo con una virtù; molto spesso può soltanto curare un vizio con un altro, e in tal caso dovrebbe preferire quello che è meno dannoso alla società ».³⁵

Hume parla quindi della passione controbilanciante, secondo Hume difatti, "l'avidità di acquisire beni e possedimenti" è potenzialmente distruttrice e potente

³³ D. Hume, *Discorsi Politici*, Torino, Boringhieri, 1959 (Political Discourses: 1772).

³⁴ D. Hume, *Treatise*, cit., Libro III, Parte II, sez. II.

³⁵ *Of Referiment in the Arts* (Della raffinatezza delle arti), in David Hume, *Writings on Economics* (Scritti di Economia), a cura di E. Rotwein, University of Wisconsin Press, Madison (Wis) 1970, pp. 226-227.

e l'unico modo di contenerla è quello appunto "di controbilanciarla", ed abbiamo visto cosa egli proponesse.

In quel periodo si genera una vera e propria polemica che dimostra come l'idea di promuovere il progresso sociale rivolgendo astutamente una passione contro l'altra, divenne nel corso del XVIII secolo "un passatempo intellettuale piuttosto diffuso", usando le parole dello stesso Hirschman.

Teoricamente l'idea principale fu quella del marchese di Vanevargues, Luc de Clapiers in *Oeuvres completes*:

« Le passioni si oppongono alle passioni, e una può servire da contrappeso ad un'altra ».

Questa teoria ulteriormente elaborata della formulazione di Holbach (Paul Henri Ditrich, barone di) un illuminista francese:

« le passioni sono i veri contrappesi delle passioni; non cerchiamo dunque di distruggerle ma sforziamoci di dirigerle: bilanciamo quelle che sono nocive con quelle che sono utili alla società: La ragione, frutto dell'esperienza, non è che l'arte di scegliere le passioni cui dobbiamo prestare ascolto per la nostra felicità »³⁶.

Il principio della passione controbilanciante era nato nel Seicento come frutto della buia visione della natura umana appartenente a quel secolo, e dalla generale convinzione che le passioni sono pericolose e devastatrici. Nel secolo seguente la natura umana e le passioni dovevano essere ampiamente assolte. Tale rimedio della passione neutralizzante continuò ad essere invocato, anche se ormai le passioni venivano considerate giovevoli e non più pericolose.

2.3.1 ~ La classificazione delle diverse passioni. Le posizioni di Hobbes, Rousseau, Smith

Dal momento che la strategia di alimentare una passione contro l'altra, venne considerata non blasfema ma potenzialmente applicabile, si proseguì nell'intento di realizzare concretamente questo sistema risolutivo; era pertanto necessario comprendere e suddividere le diverse passioni in modo tale da poter stabilire quali fossero le distinte passioni cui assegnare il ruolo di domatrici, e

³⁶ Holbach (Paul Henri Ditrich, barone di), *Système de la nature* (Sistema della natura), Gorge Holms Hildesheim 1996, riproduzione dell'edizione parigina del 1821, pp. 133-135, citato da A. Hirschman p. 27.

quali in opposizione fossero quelle ineluttabilmente selvagge che bisognava domare.

Questa classificazione delle passioni e dei loro specifici ruoli, costituisce la base del Patto hobbesiano, secondo quanto scritto nel capitolo XIII del Leviatano, che viene stipulato affinché « i desideri e le altre passioni degli uomini », come l'ambiziosa caccia alle ricchezze, alla gloria e al potere, siano sopraffatte da quelle altre « passioni che inducono gli uomini alla Pace », quali « il timore della Morte, il desiderio delle cose che consentono una vita più agiata, e la Speranza di ottenerle mediante l'Operosità ». In complesso, la dottrina del contratto sociale è in questo senso una derivazione della teoria dei contrappesi.

Molti contemporanei di Hobbes condividevano quelle che erano le sue preoccupazioni riguardo le condizioni dell'uomo e della società, ma consideravano anche, semplicistica e troppo radicale la soluzione da lui proposta dal momento che secondo Hobbes era sufficiente definire le passioni moderatrici per distinguerle da quelle da moderare su una base *ad hoc*, mentre secondo loro questa strategia dei contrappesi doveva venire applicata giornalmente ed in modo ininterrotto.

Emerse l'esigenza di una formulazione più generale e permanente della distribuzione dei ruoli che si realizzò con l'articolazione di una teoria in cui venivano opposte alle passioni gli interessi degli uomini, e così ostacolare con i buoni effetti che si ottengono quando gli uomini si lasciano guidare dagli interessi le disastrose situazioni che prevalgono quando gli uomini danno via libera alle passioni.

I successivi significati attribuiti ai termini "interessi" e "interesse" nel corso dell'evoluzione delle idee e del linguaggio seguirono un cammino particolare. Gli "interessi" delle persone e dei gruppi finirono col girare intorno al vantaggio economico nel suo significato sostanziale non solo nel linguaggio corrente, ma anche nei termini sociologici di "interessi di classe" e "gruppi di interesse". Nella storia della parola il significato economico spiccò piuttosto tardi. Quando il termine "interesse" nel senso di preoccupazione, aspirazione, vantaggio, diventò di uso comune nell'Europa Occidentale del tardo Cinquecento, il suo significato non era in alcun modo limitato agli aspetti materiali del benessere dei singoli; esso com-

prendeva piuttosto la globalità delle aspirazioni umane, con in più un elemento di calcolate riflessione sui modi di raggiungere tali aspirazioni.

Il contesto di riferimento fu quello del buon governo, quindi Machiavelli diede inizio al filone di pensiero che doveva sfociare nel concetto di contrapposizioni fra le passioni; la preoccupazione che vi era alla base era quella di migliorare la qualità dell'arte di governo che aveva condotto alla ricerca di un maggiore realismo del comportamento umano.

Il passaggio dall'interesse del governante agli interessi dei diversi gruppi di governo ha avuto luogo nei primi anni del XVII secolo, e quindi il concetto di "interesse" atto a guidare i principi e gli uomini di Stato, si è trasformato in "interesse nazionale". L'analisi appena fatta è però da collocare temporalmente "prima" di quanto è stato scritto a partire dal saggio di Rohan, che rappresenta il capostipite delle successive discussioni.

Tornando al nostro discorso centrale bisogna quindi sottolineare come l'interesse abbia perso la sua valenza deviante conferitagli dal fatto che ad esso e alla sua forza trasgressiva fossero attribuiti il talento commerciale e l'intraprendenza economica dei non conformisti. Ma a questo punto viene da chiederci quale fra tutte le passioni fosse realmente in grado di moderare l'interesse economico.

Le risposte sono diverse e specifiche di ciascuno degli autori che se ne è interessato, iniziamo da Adam Smith che ha affrontato tale argomento nel 1751 con la sua *Inquiry concerning the Principles of Morals*, in cui controbatte il *Contratto Sociale* di J.J. Rousseau.

Smith considerava un'unica e semplice soluzione al dilemma su come sciogliere da vincoli i movimenti umani; più precisamente egli non riteneva delle azioni positive, quelle che prescrivevano e regolavano il commercio, ma piuttosto bisogna favorire la stessa libertà di commercio e quindi spronare il liberalismo economico. Assistiamo al confronto di due forti tradizioni poiché abbiamo da un lato J. Rousseau che nasce dalla rivoluzione francese, egualitaria e giacobina che aveva in un certo senso seguito quella inglese volgendosi impetuosamente contro il monarca per cambiare radicalmente la società; per cui Rousseau appoggiava il diritto naturale, l'economia morale, i bisogni degli uomini e la Repubblica. Con-

trapposto a tutto ciò c'è invece il pensiero di A. Smith che nasce dalla rivoluzione puritana inglese, ricordiamo che fu la prima rivoluzione a tagliare la testa ad un re, ed inoltre a diretto contatto con la nascente rivoluzione industriale. I valori condivisi da Smith, erano quindi diversi, cioè la libertà naturale, il mercato, i desideri umani ed incominciava a teorizzare la "mano invisibile".

Vediamo il contrapporsi ed il fronteggiarsi di due differenti teorie ed utopie; quella di Rousseau si fondava sul piccolo Stato, sulla semplicità dei costumi quindi osteggiava ogni tipo di lusso, sull'eguaglianza sociale, sulla volontà generale, sulla cooperazione, sull'autosufficienza delle risorse, e contrasta l'utilizzo delle macchine.

Tutto questo perché Rousseau aveva ben afferrato quanto già ipotizzato dallo stesso Hobbes sull'espansione economica che inizialmente ben accolta poiché riusciva a distogliere gli uomini « dalla ricerca dell'onore e del prestigio », avrebbe invece finito col condurre a comportamenti ancor più passionali rispetto a quel che essa stessa scoraggia; Rousseau scrisse al riguardo, nei *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*³⁷ che

« presso l'uomo inserito in una società le cose sono molto diverse; si tratta prima di tutto di provvedere al necessario, e poi al superfluo; indi seguono i piaceri, e poi le ricchezze immense, e poi compaiono i sudditi, ed infine gli schiavi; non c'è un momento di tregua: e quel che è più singolare è che meno i bisogni sono naturali e pressanti, più aumentano le passioni e, ciò che è peggio, la possibilità di soddisfarle ».

Smith invece, credeva in un'utopia totalmente diversa, poiché fondata sul mercato mondiale, sulla ricchezza considerata insostituibile, sull'incremento delle forze produttive, sul progresso tecnologico, sulla divisione del lavoro; sintetizzando possiamo dire che egli fondava un'economia politica della produzione che non lasciava spazio all'intervento benefico dello Stato, al contratto sociale oppure allo stato di natura, e ne tanto meno ad una comunità chiusa e cooperante.

Tutto questo rispecchia le differenze fondamentali esistenti tra l'illuminismo francese e l'illuminismo scozzese, che si evidenziano anche nelle diverse considerazioni di Rousseau e Smith riguardo al concetto stesso di lavoro, il quale era

inteso pedagogicamente da Rousseau poiché rappresentava un fattore di autorealizzazione e quindi aveva valenza simbolica; mentre per Smith era inteso dal punto di vista produttivo ed economico, non per quanto riguarda il singolo individuo, ma l'intera collettività.

Ritornando al nostro discorso sulle passioni, dobbiamo precisare un punto importante, ovvero che l'attività quale l'arricchimento razionalmente perseguito era da identificare e implicitamente elogiare, come passione "calma" ma al tempo stesso poteva essere "forte" e capace di superare una varietà di passioni turbolente anche se deboli. È precisamente questo duplice carattere del desiderio di arricchirsi che Adam Smith illustra nella sua definizione del desiderio di ciascuno di migliorare la propria condizione come un « desiderio che, sebbene in generale calmo e spassionato, ci accompagna sin dalla culla e non ci abbandona più fino alla tomba ».

Un ulteriore brano in cui si evince ancora una volta come tale passione sia considerata calma ma allo stesso tempo forte, e che primeggia su una passione violenta, è il seguente scritto da Hume nel suo *Saggio sull'interesse*:

« Immane conseguenza di tutte le professioni industriose è [...] far prevalere l'amore per il lucro sull'amore per il piacere ».

Tale affermazione di Hume può essere considerata il culmine di tutto quel movimento di idee che si era venuto a creare e che guida il capitalismo verso la sua totale apparizione, venendo appoggiato da tale filosofo poiché sembrava capace di attivare certe positive tendenze dell'uomo, a spese di altre negative; vi era la speranza che in tal modo il capitalismo avrebbe soffocato, e forse anzi atrofizzato, le componenti più devastanti e disgregatrici della natura umana. Possiamo sostenere con il senno di poi che Rousseau sia stato più realistico e lungimirante di molti altri suoi contemporanei !

³⁷ J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1775), V Gerratana (a cura di), Roma, 1994.

2.3.2 ~ L'Illuminismo francese e l'Illuminismo scozzese: sugli effetti della ricerca del guadagno personale

Abbiamo visto fin ora quelli che sono stati i motivi che hanno dato libero corso alla ricerca del guadagno personale, che del resto sono il risultato dell'evoluzione del pensiero occidentale oltre che un fattore importante della scena culturale del XVII e XVIII secolo. Cerchiamo adesso di capire perché sia poco familiare la "tesi degli interessi contrapposti alle passioni", partendo dal punto che la causa sia stata la detronizzazione subita dalla *Ricchezza delle Nazioni* del 1716, in cui Adam Smith nel

« difendere il libero perseguimento del guadagno abbandonò la distinzione fra interessi e passioni, e preferì sottolineare i benefici che l'interesse avrebbe procurato piuttosto che indicare i pericoli e i disastri che avrebbe sventato. Un'ulteriore ragione della poca notorietà di questa tesi si desume dallo stesso laborioso procedimento che [...] è stato necessario per ricostruirla in base agli sparsi elementi intellettuali probanti. Basandomi su una vasta gamma di fonti, ho cercato di dimostrare che la tesi faceva parte di ciò che Michael Polanyi ha definito la "tacita dimensione", vale a dire di quelle proposizioni ed opinioni che essendo condivise da tutto un gruppo erano considerate così ovvie che mai si sentì il bisogno di articolarle a fondo o sistematicamente. Caratteristica singolare di questa situazione è che un certo numero di autori importanti – fra i quali non a caso lo stesso Smith – elaborano particolari applicazioni e varianti di una teoria che pur essendo fondamentale non era mai stata resa sistematica. [...] Come abbiamo già detto le radici della tesi, sono da trovare nelle analisi dell'arte di governo. Le passioni più bisognose di freno erano quelle dei potenti: costoro potevano fare danno su larga scala, tanto che si credeva fossero gonfi di passioni più che i ceti subalterni. In conclusione, le più interessanti applicazioni di questa tesi rivelano che la caparbia, la disastrosa bramosia di potere e in genere gli eccessi passionali dei potenti possono venire contenuti dagli interessi, tanto dai loro propri quanto da quelli dei loro sudditi ».³⁸

Charles-Louis de Secondat Montesquieu in Francia e sir James Steuart in Scozia, furono nel corso del '700 i principali esponenti di questa scia di pensiero, che fu ulteriormente elaborata da John Millar appartenente all'illuminismo scozzese; i fisiocrati e Adam Smith condividevano alcune delle premesse di Montesquieu e Steuart ma poi optarono per delle soluzioni diverse.

³⁸ A. Hirschman, op. cit. p. 55.

Abbiamo poco prima accennato ad una forte presenza di utopia nel pensiero di Smith che è particolarmente evidente in una sua affermazione del 1759 contenuta nella *Theory of moral sentiment*³⁹:

« I ricchi sono portati da una mano invisibile a operare quasi la stessa distribuzione delle necessità di vita che avrebbe avuto luogo se la terra fosse stata divisa in parti uguali fra tutti i suoi abitanti, e così, senza volerlo e senza saperlo, fanno l'interesse della società e forniscono i mezzi per moltiplicare la specie ».

L'equità sarebbe stata utopisticamente prodotta dalla disuguaglianza; è questo il punto focale della mano invisibile di cui parla Smith nel 1776; egli si rifà, per molti aspetti ad un altro autore, l'olandese B. de Mandeville vissuto a Londra, che nel 1714 rese nota la sua stravagante idea in *Fable of the Bees*, secondo cui le pubbliche virtù fossero il frutto di vizi privati, sostenendo in un altro scritto successivo che proprio « ciò che noi chiamiamo male è il grande principio che ci rende creature socievoli ».

L'idea che emerse da questo modo di vedere la realtà dell'epoca fu condivisa da molti ed il fulcro centrale era che il desiderio del lusso ed il fatto che ci si operasse per raggiungerlo aiutava indirettamente la povera gente, poiché innescava un processo virtuoso che fomentava l'inversione, la produzione e quindi il lavoro; contrariamente a quanto si sarebbe ottenuto se fosse prevalsa una eguaglianza sociale che avrebbe appiattito e lasciato involuta sia la società che l'economia.

Le reazioni contrarie a questo modo di operare furono moltissime ma non si può fare a meno di sottolineare che fossero la manifestazione del fatto che l'interesse come passione principale, stesse ormai legittimandosi nonostante i vari moralismi dell'epoca.

Una delle frasi più note ed esplicative del pensiero di Adam Smith è contenuta in *La ricchezza delle nazioni* dalla quale si materializza l'immagine dei cosiddetti *animal spirits*, cioè il fatto che si convalidi l'impulso economico quale molla del naturale comportamento dell'uomo.

³⁹ A. Smith, *The Theory of moral Sentimentes*, ed. Riveduta, ristampato in D. D. Raphael e A. L. Macfie (a cura di), Clarendon Press, Oxford 1975, tr. it. parziale A. Negri (a cura di), *Il giudizio etico*, Minerva Italica, Bergamo, 1970.

Sta proprio in questo principio, il fondamento dell'individualismo economico e del cosiddetto *homo oeconomicus*, che scaglia l'abbondanza contro l'eguaglianza. Non erano quindi le virtù pubbliche a generare il bene comune, quanto piuttosto e paradossalmente, gli interessi individuali ed egoistici.

La frase storica di Smith in questione è la seguente:

« Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla loro considerazione del loro interesse. Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo, e parliamo dei loro vantaggi e mai delle nostre necessità »⁴⁰.

“L'interesse” faceva nascere tutta una serie di piccoli cambiamenti atti a legittimare una prospettiva politica e sociale del tutto nuova. Un esempio singolare ci viene dato da Montesquieu che riconobbe al commercio molte virtù; egli difatti affermò che ci fosse una forte correlazione tra l'espansione dei traffici e la diffusione dell'ingentilimento (*douceur*).

Ai suoi occhi, l'impatto culturale del commercio fa corrispondere l'impatto politico: nella importantissima Parte Prima dell' *Esprit des lois* egli sostiene, seguendo una linea repubblicana classica, che una democrazia possa sopravvivere solo a condizione che la ricchezza non sia smisurata, né troppo inegualmente distribuita. Però passa poi a formulare un'importante eccezione alla regola in favore di “una democrazia che sia fondata sul commercio”.

Inoltre Montesquieu afferma nel cap. V p. 7:

« è spirito di commercio a convogliare con sé quello di frugalità, di economia, di moderazione, di laboriosità, di saggezza, di tranquillità, d'ordine e di regola. Così, finché questo spirito sussiste, le ricchezze che esso produce non hanno alcun effetto dannoso ».⁴¹

Montesquieu, era in un certo senso costretto a porsi a favore del commercio, della lettera di cambio e via di seguito, poiché in Francia non si intravedevano altri rimedi efficaci a controbattere l'arbitrio del potere; tant'è che secondo quanto scritto nel suo *Essai politique sur le commerce*

« l'effetto del commercio è di condurre alla pace. Due nazioni che hanno traffici fra loro si rendono reciprocamente dipendenti: se una ha interesse a comprare, l'altra ha interesse a vendere; e tutte le unioni sono fondate sui mutui bisogni ».

⁴⁰ A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino, 1948 (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: 1770*)

⁴¹ C. L. Montesquieu, *Esprit des lois*, Ginevra, 1748.V, 7, citato da A. Hirschman, p. 56.

Questo potrebbe sembrare un rimedio dettato dalla disperazione o tutt'al più il frutto di uno sfrenato ottimismo, ed è ciò che sottolinea Hirschman nel suo saggio.

Nonostante in Inghilterra nel '700 il potere della corona non fosse assoluto, il pensiero di Montesquieu ebbe una forte eco, come abbiamo poc'anzi accennato, tra gli illuministi scozzesi.

Per Adam Smith, A. Ferguson e John Millar tali idee provenivano dalla loro comune certezza che i cambiamenti economici fossero la principale causa delle trasformazioni sociali e politiche. Questo fu ancor più semplice da comprendere, per sir James Steuart che soggiornò a lungo in Europa, constatando da vicino le forti correlazioni tra le condizioni politiche ed il progresso economico, ispirandosi completamente al pensiero di Montesquieu; questo elemento emerge soprattutto dalla sua opera principale *Inquiry into the Principles of Political Economy*.

Steuart ebbe una visione mercantilistica in quanto pensò che « l'introduzione del commercio e dell'industria » traessero origine dall'ambizione dell'uomo di Stato di accrescere il proprio potere; le cose in realtà presero una piaga tutta diversa anche per lui difatti:

« Il commercio e l'industria debbono la loro instaurazione all'ambizione dei principi [...] i quali soprattutto miravano ad arricchire se stessi e così diventare più temibili per i loro vicini. Ma essi non seppero scoprire – finché l'esperienza non glielo insegnò – che la ricchezza tratta da quelle fonti non era che il traboccare della sorgente; e che un popolo prospero, ardito e animoso, trovandosi ad avere nelle proprie mani le chiavi della ricchezza del principe, ha anche il potere di disfarsi della di lui autorità, se questa è la sua propensione. Una volta che uno Stato comincia a trarre dall'industria i suoi mezzi di sussistenza diminuisce il pericolo di essere schiacciati dal potere del sovrano, il meccanismo del suo reggimento diventò più complesso, e [...] egli si trova così legato dalle leggi della sua economia politica che qualunque trasgressione di esse gli procurerebbe nuove difficoltà »⁴².

Per comprendere il pensiero di Steuart nella sua interezza illustriamo e spieghiamo un altro brano in cui si evince che da un lato l'aumento della ricchezza fa sì che l'uomo di Stato acquisti « una così grande influenza sulle attività dell'intero popolo [...] quale mai si era avuta nell'età precedenti, neppure ai tempi dei governi più assoluti ». Dall'altro tuttavia « il potere sovrano è estremamente

⁴² J. Steuart, *Inquiry into the Principles of political Economy*, Chicago, University of Chicago Press, 1966 (ed. Orig. 1767); citato da A. Hirschman, p. 64.

ridotto nell'esercizio del suo arbitrio ». Il motivo risiede nella natura della complicata economia moderna che egli chiama "il piano" o "il piano dell'economia":

« Il potere di un principe moderno, per quanto assoluto possa essere in virtù della struttura del suo regno, diventa subito limitato non appena il principe traccia il piano dell'economia. [...] La sua autorità, se un tempo ricordava la solidità e la forza di un cuneo (che può essere indifferentemente usato per spaccare tronchi d'albero, pietre e altri corpi durissimi, o anche lasciato da parte e poi ripreso a piacere) la sua autorità, dicevamo, finirà alla lunga per far pensare alla delicatezza di un orologio a molla. Questo non serve che a segnare il trascorrere del tempo ma, se impiegato a un qualunque altro uso o toccato da una mano men che garbata, è immediatamente distrutto. Un'economia moderna, dunque, è la più efficace redine che mai sia stata inventata contro la follia del dispotismo ».⁴³

Un altro importante esponente dell'illuminismo scozzese è John Millar che nel 1771 vide pubblicata la sua opera principale *The Origin of the Distinction of Ranks: or An Inquiry into the Circumstances which give rise to influence and authority in the different members of society*; egli espose le ragioni storiche che motivarono e concessero alle categorie economiche di esercitare una crescente influenza sul piano politico, ma che furono anche capaci di reagire agli abusi di altro genere mediante un'azione collettiva.

J. Millar scrisse:

« Tanto più una nazione progredisce nella ricchezza e nella raffinatezza, tanto più ha occasione di occupare un maggior numero di mercanti, di commercianti e di artigiani che, come le persone appartenenti ai ceti più umili, si vengono a trovare in una posizione di maggiore indipendenza sul piano finanziario cominciando a provare quei sentimenti di libertà che sono naturali per l'animo umano e che la necessità soltanto può domare ».⁴⁴

Questo può essere considerato un ritratto della borghesia industriale che stava nascendo in quel periodo e che aveva fatto dell'interesse una singolare virtù, che le aveva consentito di legittimarsi come classe e di far decollare la società industriale.

Millar oltre ad essersi convinto che lo sviluppo del commercio e delle manifatture desse origine alla diffusione dello spirito di libertà e garantisse una "graduazione di prosperità" senza forti disuguaglianze sociali, era anche sicuro che potesse accrescere all'interno di certi gruppi sociali, la possibilità di appellarsi

⁴³ J. Steuart, *Inquiry into the Principles of political Economy*, Chicago, University of Chicago Press, 1966 (ed. Orig. 1767); cit., vol. I pp. 215-217.

⁴⁴ J. Millar, *Osservazioni sulle origini delle distinzioni di rango nella società*, Angeli, Milano, 1989, tit. or. *The origin of the distinction of ranks: or an enquiry into the circumstances which give rise to influence and authority in the different members of society*(1771).

all'azione collettiva contro l'oppressione e il malgoverno; parlò come già fece J. Locke del "diritto alla ribellione".

La sintesi che ci viene data da A. Accornero riguardo a tutto ciò che abbiamo trattato sinora racchiude in poche parole il passaggio avvenuto:

« spietatezza e grettezza da una lato, efficacia e successo dall'altro, dimostrano che l'interesse poteva essere una passione vincente. Vincente perché razionalizzatrice: chi agisce in base all'interesse agisce infatti razionalmente, perché si basa su coordinate affidabili e lineari ».⁴⁵

Tali parole mettono in evidenza quanto un comportamento spinto dall'interesse sia "prevedibile", per cui risulta adatto a rapporti di tipo negoziale come lo scambio di mercato; del resto è ciò che Hirschman ha ben spiegato nel suo saggio quando ha discusso dei vantaggi dell'interesse riprendendo il pensiero di Machiavelli e degli altri al riguardo, e sottolineando anche l'altro vantaggio ovvero la "costanza". La stessa teoria di Smith sulla mano invisibile si fonda proprio su questo principio: « se ognuno fa per sé, tutti si comportano linearmente così come li spinge il naturale impulso umano ».

2.4 ~ Come comprendere le circostanze ideologiche del sorgere del capitalismo (confronto tra Max Weber e Albert Hirschman)

Hirschman nel suo saggio propone di mettere a confronto la "tesi dell'avvenuto riconoscimento delle occupazioni lucrative come attività rispettabili", con la tesi di Weber "sull'etica protestante", mettendo anche in luce quanto seguì, ovvero una lunga serie di dibattiti.

Non senza difficoltà, Hirschman ha ricostruito il processo tramite il quale l'espansione del commercio e dell'industria nel corso del XVII e XVIII secolo venne ad essere legittimata non da:

« qualche marginale gruppo sociale, né da un'ideologia nascente, ma da una corrente di opinione che, al centro stesso della struttura di potere e dell'establishment dell'epoca, traeva origine dai problemi con i quali si trovavano alle prese il principe, ed ancor più i suoi consiglieri ed altri notabili. Del resto - scrive ancora Hirschman - sin dalla fine del Medioevo e specialmente in conseguenza dell'accresciuta frequenza delle guerre e delle lotte intestine nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, si era andati alla ricerca di una regola di condotta sostitutiva dei precetti religiosi, di nuove norme e strutture capaci di imporre ai governanti e insieme ai governati i tanto necessari freni di una qualche disciplina; e si era allora

⁴⁵ A. Accornero, op. cit. p. 65.

creduto di aver trovato un promettente rimedio nell'espansione del commercio e dell'industria ». ⁴⁶

Iniziando a confrontare la teoria weberiana con la chiave di lettura proposta dal nostro Hirschman, emerge in primo luogo una sostanziale differenza ovvero che Weber ha cercato di cogliere quelli che erano i processi psicologici che spingevano interi gruppi di individui a dedicarsi totalmente ad una programmata accumulazione capitalistica; mentre Hirschman pur rendendosi conto di questa specifica realtà, ha esaminato il modo di reagire dell'élites intellettuali, manageriali, e politiche nei confronti di questo evidente ed incontrastabile fenomeno.

Hirschman trae una conclusione singolare, sostenendo che la reazione fu "positiva" e questo non perché le classi su dette approvassero le attività lucrative in sé, quanto piuttosto perché le consideravano un rimedio dagli effetti vantaggiosi, in quanto avrebbe allontanato gli individui che si dedicavano a queste attività dalle "tentazioni malefiche" ed avrebbero frenato i capricci del principe, l'arbitrarietà dei governi, oltre che le avventure "espansionistiche" di politica estera.

L'aspetto centrale di queste divergenze di punti di vista è il seguente e lo spieghiamo citando le stesse parole di Hirschman per una maggiore chiarezza di esposizione:

« Weber sostiene che il comportamento e le imprese del capitalismo erano l'indiretto ed inizialmente fortuito risultato di una disperata "ricerca della salvezza individuale", - Hirschman ritiene invece che - la diffusione del sistema capitalistico molto dovette ad un altrettanto disperata ricerca di un modo per "evitare la rovina della società", allora sempre incombente a causa del precario assetto dell'ordine interno e internazionale ». ⁴⁷

Tali posizioni contrapposte possono essere valide senza escludersi a vicenda, poiché una riguarda quelle che furono le motivazioni delle nuove élites, mentre l'altra si riferiva alle motivazioni di chi voleva custodire "la società"; inoltre egli focalizza un punto molto importante, cioè che alla fine sia prevalsa la tesi di Weber oscurando completamente l'altra.

Hirschman pertanto sottolinea la necessità di scoperte che siano simmetricamente opposte; è inevitabile che delle azioni umane o delle decisioni sociali

⁴⁶ A. Hirschman, op. cit. p. 93.

⁴⁷ A. Hirschman, op. cit. pp. 93-94.

abbiano delle conseguenze non previste, ma certe azioni o decisioni sono proprio adottate in virtù di certi risultati che si sperano avere, che invece e purtroppo, non si realizzano affatto.

Quest'ultimo fenomeno nonostante sia il funzionale contrario del primo, può anche essere una delle sue cause; ciò accade perché le ingannevoli speranze che si accompagnano a certe decisioni sociali, al momento in cui sono adottate, aiutano a eclissare alla vista il reale risultato futuro. Stranamente, gli effetti sperati ma non realizzati delle decisioni sociali necessitano di essere controllati ancor più degli effetti che erano inattesi, ma che si sono realizzati sin troppo: questi ultimi, perlomeno esistono di fatto, mentre quelli bramati e non riusciti si possono seguire soltanto nelle aspettative manifestate da alcuni personaggi della scena in un dato, e spesso passeggero, momento della storia. Inoltre se respingendo di prender corpo gli effetti desiderati non si realizzano, il fatto che in origine vi si riponesse la speranza può non soltanto essere perfettamente dimenticato ma anche represso fermamente.

2.5 ~ *L'ordine sociale e la società civile*

Si cerca il fondamento dell'ordine sociale allo scopo di ricostruire un quadro d'insieme lungo tutto il XVIII secolo, ipotizzando i legami profondi che costituiscono la società; questo avviene ad opera della scuola illuministica scozzese, con Ferguson in primo luogo. Essa propone un principio di naturale benevolenza ed umanità, una inclinazione umana alla amicizia ed alla bontà; senza la Provvidenza, è l'uomo che provvede all'uomo. Adam Smith dal canto suo risponde con la necessità del singolo di essere oggetto di considerazione e di buona reputazione. Vengono comunque sottintesi i motivi della propensione allo scambio ed alla reciprocità tipici della nascente civiltà capitalista. La società civile è un ambito di solidarietà, è il luogo di transazione di questi "beni" etico-sociali come la simpatia, la benevolenza e la pubblica approvazione.

È dunque un territorio in cui la sfera morale dell'individuo e quella sociale della comunità interagiscono profondamente, in cui l'universale viene ricercato nel particolare, il sociale nell'individuale e il bene pubblico nell'interesse privato.

In un certo senso la benevolenza di Dio verso gli uomini, tutt'altro che abbandonata benché non sia più considerata origine diretta dell'ordine sociale, si trasforma significativamente in una benevolenza dell'uomo verso i suoi simili: ecco il centro di gravità etico del concetto classico di società civile.

Tuttavia la catena di opposizioni individuale/sociale non è esattamente sovrapponibile a quella pubblico/privato. La prima dicotomia trova una facile conciliazione nell'approccio antropologico dei moralisti britannici del settecento, per i quali l'uomo è incontrovertibilmente un atomo di un cosmo più grande, dotato di interessi generali superiori al suo interesse particolare.

È l'opposizione pubblico/privato a caratterizzare qui in modo originale il concetto di società civile. Lo spazio sociale è una sfera morale, un terreno di scambio etico che, come abbiamo visto, è radicato ad una logica tutta mondana anziché trascendente. Si tratta di una ricostruzione ancora fragile del rapporto tra sfera morale e sfera sociale, che non reggerà né all'urto della crescita capitalista della società, con le sue tipiche contraddizioni né all'approfondimento dell'indagine sulla natura economica, psicologica e sociale dell'azione umana.

Un ulteriore contributo giunge dal campo della riflessione economico-politica del XVIII, difatti la funzione mediatrice e regolatrice della sfera pubblica e privata, che per Mandeville è assunta dalla politica, per Adam Smith è invece rappresentata dalla *Mano Invisibile* del *libero mercato*, meccanismo dispensatore della giusta proporzione tra interesse particolare e generale. La società civile è quindi l'arena in cui l'individuo tenta di soddisfare i suoi bisogni e desideri in rapporto ai bisogni e desideri di altri individui. È il luogo della "inclinazione e della socialità naturale", tematica che riecheggia Ferguson e gli illuministi scozzesi.

La società civile tuttavia resta una dimensione essenzialmente etica legata all'aspetto pubblico dell'attività di ciascun uomo, da cui egli ricava una sua rispettabilità sociale, una buona reputazione.

2.6 ~ Critiche al capitalismo

Nell'ultima parte del suo saggio Hirschman cerca di valutare se effettivamente le idee da lui discusse siano scomparse e non prese affatto in considera-

zione dalla coscienza collettiva e per far questo si avvale del supporto delle recenti critiche rivolte al capitalismo.

Accornero nel suo testo scrive qualcosa di simile, osservando che una delle critiche più forti ed incisive fatte al capitalismo, metteva in causa la razionalizzazione che esso implicava poiché costringeva ad una separazione netta fra modalità strumentali e modalità espressive dell'agire, quasi come se si verificasse un appiattimento dei sentimenti, una loro economizzazione; tutto avveniva a spese di ogni tipo di legame con la famiglia con gli amici, con l'umanità in generale, con gli elementi ludici ecc; perché tutto ruotava attorno al lavoro; R. Bendix in *Lavoro e autorità nell'industria* parla di un "apoteosi dello sforzo individuale" che era

« resa possibile quando nel proprio lavoro si veniva pungolati da un'etica puritana o da un senso comune che trasformavano il successo economico nel traguardo più riconosciuto ». ⁴⁸

Le critiche rivolte al sistema capitalistico evidenziano fondamentalmente il suo carattere alienante e repressivo ed il fatto che esso impedisca il pieno sviluppo della "personalità umana".

Hirschman fa notare a questo punto, come tale accusa possa apparentemente sembrare ingiusta se ci si riferisce alle conclusioni da lui analizzate e alle quali si è giunti, dal momento che al capitalismo era stato affibbiato un forte potere salvifico, quello di riuscire a pacare certe inclinazioni umane, modellando così una personalità più nitida, più lineare e prevedibile, quasi "unidimensionale".

Questo compito che sembra oggi così anomalo, nasceva dall'estrema angoscia provocata dai pericoli reali ed evidenti di un certo periodo storico, e dal pensiero per le forze distruttrici scatenate da tutte le passioni umane ad eccezione – così allora pareva – della *innocua avidità*. In sostanza, il capitalismo avrebbe dovuto fare esattamente quello che presto gli sarebbe stato imputato come la sua più pericolosa negligenza.

Come ben sappiamo il trionfo del capitalismo venne realizzato e celebrato, potendo così domare la "passione"; questo avrebbe dovuto garantire un periodo

⁴⁸ R. Bendix, *Lavoro e autorità nell'industria*, Etas Kompass, Milano, 1972, tit. or. *Work and Authority in Industry. Ideologies of management in the course of industrialization: (1964)*.

di pace e tranquillità in Europa, ormai dedita solo ai traffici e al commercio, a partire più o meno dal 1815. Ciò che si verificò realmente è qualcosa di paradossalmente diverso, dal momento che il mondo venne visto improvvisamente come vuoto, noioso e misero. Questa presa di coscienza diede vita alla visione romantica che iniziò a considerare l'ordine borghese una regressione rispetto alle epoche precedenti, un vero e proprio impoverimento culturale, sembrò scomparire ogni forma di nobiltà interiore, di mistero e di passione.

Hirschman sottolinea un importante passaggio, cioè che

« importanti elementi di questa critica di genere nostalgico si trovano nel pensiero sociale che seguì, dalla difesa di Fourier a favore degli impulsi passionali alla teoria di Marx sull'alienazione, e dalla tesi freudiana della repressione della libido come prezzo del progresso al concetto di Weber sulla Entzauberung (progressiva disintegrazione della visione magica del mondo). In tutte queste critiche implicite o esplicite del capitalismo, è quasi totalmente assente il ricordo che in epoche precedenti il mondo della "piena personalità umana" riboccante delle più varie passioni appariva come una minaccia da esorcizzare quanto più possibile ».⁴⁹

Viene dimenticata anche la tesi opposta nel momento in cui si ripristinano idee analoghe a quelle del passato senza curarsi del riscontro avuto con la realtà, che sappiamo essere stato "deludente". Hirschman cita una massima di Santayana: « *coloro che non ricordano il passato sono condannati a ripeterlo* » per riferirla alla storia delle idee. Una dimostrazione di quanto appena scritto ci viene tristemente data da J. M. Keynes, giusto per citarne qualcuno, la cui teoria ha avuto grandi ripercussioni sulla scena della politica economica mondiale; egli forte dei propri strumenti, difendendo il capitalismo, non fa che riprendere argomenti già abbondantemente trattati nel XVIII secolo, che considerano il lucro "un innocente passatempo" oltre che la possibilità di far sprigionare le energie degli uomini distogliendole « dall'antagonistica competizione per il potere e li dirotta verso l'accumulazione della ricchezza la quale, se può essere talvolta un po' ridicola e disgustosa, è pur sempre sostanzialmente inoffensiva ».⁵⁰

Se questo esempio ci fosse ancora poco chiarificatore, Hirschman ci viene incontro esponendone un altro ovvero "la teoria dell'imperialismo" di Joseph

⁴⁹ A. Hirschman, op. cit. pp. 95-96.

⁵⁰ J. M. Keynes, *The general theory of employment interest and money*, MacMillan, London, 1936, p. 374 tr. it *Teoria generale dell'occupazione, interesse e moneta*, Utet, Torino, 1959.

Schumpeter⁵¹, con cui egli prende le difese del capitalismo per via degli effetti positivi che avrebbe sul piano politico.

La teoria dell'imperialismo sostiene che le mire territoriali, il desiderio di espansione coloniale ed in genere lo spirito combattivo non sono la statuita conseguenza del sistema capitalistico, come i marxisti pretenderebbero. Al contrario, tali forze sarebbero il risultato di un avanzo di mentalità precapitalistica che sfortunatamente era radicata a fondo fra i gruppi dirigenti delle maggiori potenze europee. Secondo Schumpeter il capitalismo di per sé non avrebbe mai potuto stimolare a conquiste ed a guerre, essendo la sua caratteristica, uno spirito razionale, calcolatore e quindi sfavorevole a correre i rischi impliciti nell'intrapresa di guerre ed altri atti eroici.

Hirschman conclude facendo giustamente notare quanta poca conoscenza e consapevolezza dell'immensità del problema, dimostrassero tali teorie.

⁵¹ J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954, citato da A. Hirschman, pp. 95-96.

~ CAPITOLO III ~

LE TRASFORMAZIONI SUBITE DAL LAVORO

NON HANNO SEGUITO INTERAMENTE L'ITER TRACCIATO DA

MARX.

DOVE SIAMO ARRIVATI EFFETTIVAMENTE?

3.1 ~ La nascita della società industriale: quadro storico

Abbiamo già avuto modo di constatare come i processi di differenziazione delle economie e dei valori vadano avanti e si evolvano parallelamente.

Le teorie economiche correnti inquadrano e delincono il sistema economico delle imprese come un sistema atto a realizzare una certa produzione di beni, combinando i differenti fattori di produzione nel modo più efficace possibile; una volta prodotti questi beni possono essere scambiati sul mercato con un controvalore monetario; tra i diversi fattori di produzione vi è anche il lavoro. Il sistema economico visto in questo modo rientra nella visione più ampia di società quale grande organismo o macchina, in cui le parti si specializzano in determinate funzioni che corrispondono a una specifica utilità; è la teoria evoluzionistica ad inglobare questo filone di pensiero.

In virtù di quanto sopra scritto, l'economia non è più una funzione della famiglia, con quelle che potremmo definire le regole del "dono", o della comunità e le sue regole e norme di solidarietà, e neanche del governo politico, con il suo codice del potere. Gli ambiti economici, cedono progressivamente le loro funzioni economiche a determinate agenzie specializzate, ovvero le imprese di profitto, ed è proprio da queste che nell'epoca moderna, inizia a dipendere il progresso economico.

Dal canto nostro, basarsi unicamente su questa teoria evoluzionistica come chiave di sistemi a crescente differenziazione, risulta piuttosto riduttivo, poiché il

lavoro è innanzitutto un fatto generativo e l'economia è una dimensione analitica ed empirica del fare società.

L'economia difatti può essere definita come uso di risorse per la produzione di beni; tale uso però può essere si inteso in termini di efficienza, in termini politici, ma anche di reciprocità o di solidarietà; in quanto le risorse possono essere non solo materiali ma anche immateriali, cioè fisiche, tecniche, finanziarie o umane; i beni d'altro canto, possono essere materiali o immateriali, privati o pubblici o relazionali. Di questi ci occuperemo più avanti nel discorso, poiché cercando di seguire un certo ordine storico, nel limite delle nostre possibilità, dobbiamo esaminare ed enucleare, la realtà presente nel secolo XIX, frutto del resto, dei cambiamenti venutisi a creare precedentemente e che abbiamo già trattato.

Dopo lunghi millenni caratterizzati da timidi e discontinui progressi, ecco che sul finire del '700 si ebbe un risveglio generale che abbracciò ogni disciplina e ambito della vita pratica; il tutto avvenne sotto l'egida della ragione e del consenso. Difatti nel corso di questo periodo storico, venne a delinearsi la cosiddetta società industriale, e nel suo interno, quel fenomeno definito "macchinismo".

L'industria fece in modo che la spinta razionalizzatrice uscisse fuori dall'ambito politico e giuridico per poi inondare officine, banche, mercati e uffici. La nuova società, quella industriale, iniziò a prendere forma nel momento in cui emerse una innovativa organizzazione di ogni settore e quindi un nuovo spirito atto ad animarla che pervase ogni altro ambito e luogo di vita, grazie agli esponenziali risultati produttivi ed economici ottenuti con il lavoro parcellizzato.

La diffusione dell'industria attribuisce un ruolo più centrale alla liberalizzazione dei mercati, del capitale fisso, capitale variabile, del lavoro salariato, della moneta e pertanto della circolazione della ricchezza.

Ovvio ma importante, è sottolineare come sia proprio tale periodo a dar vita all'economia politica, scienza per l'appunto basata sulla formazione dei prezzi, sul rapporto tra domanda e offerta, sulla interrelazione tra fattori sociali e fattori prettamente economici. La prima nazione che riuscì a superare la vecchia struttura feudale fu l'Inghilterra, la quale dopo un forte sfruttamento delle proprie colonie, unitamente ad altre nazioni come la Francia e la Germania, affrontò la

crisi di una produzione di tipo proto industriale, trasformando una “debolezza” in un vero punto di forza, poiché si spinse verso la società industriale e le grandi fabbriche, fattori determinanti per superare le difficoltà che si vennero a creare nella manifattura e nella lavorazione delle materie prime.

Mutò infatti il volto dell'industria tessile, ma si registrarono svecchiamenti in rami altrettanto importanti quali la siderurgia e le nuove fonti di energia, inoltre la nuova rete di trasporti sconvolse la localizzazione delle attività industriali. Venne a crearsi una transizione piuttosto multiforme che comportò inevitabilmente una mutata configurazione d'insieme dei rapporti tra capitale e lavoro nel processo produttivo.

La crescita industriale avvenne nell'ambito di una società ancora essenzialmente agricola e gli effetti della rivoluzione industriale devono essere considerati soprattutto valutando i suoi riflessi su questo tessuto sociale ereditato dal passato.

In primo, luogo si imposero tutte le questioni connesse ai rapporti tra la crescita economico demografica e il suo retroterra agricolo. Nell'agricoltura operavano certamente da tempo spinte verso l'innovazione, ma nel loro complesso esse rimasero, tuttavia, insufficienti di fronte al protrarsi nell'arco di molti decenni di una tendenza all'aumento della popolazione.

Le difficoltà derivanti dallo sfasamento tra crescita demografica e produzione alimentare nazionale, sommate al passaggio di quote rilevanti della popolazione dai distretti agricoli a quelli industriali, misero inoltre sotto tensione il meccanismo delle leggi sui poveri. La vecchia legislazione assistenziale che aveva come unità elementari le parrocchie e che gravava soprattutto sui redditi fondiari rimaneva formalmente in vigore, ma nelle zone industriali del paese stava nascendo un mercato del lavoro nel senso moderno del termine, le cui disfunzioni andavano affrontate attraverso la legislazione delle unioni operaie e la disciplina legislativa del lavoro di fabbrica.

Il miglioramento e il completamento dell'organizzazione industriale, sorta in Europa verso la fine del '700, si sposterà e verrà ad impiantarsi anche nei paesi oltre l'oceano Atlantico, verso la fine dell'800, quando si inizierà a parlare di Filadelfia per via di F. W. Taylor, e di Detroit per via di H. Ford i quali operarono

attraverso l'organizzazione scientifica una vera irregimentazione del lavoro, concretizzando in un certo senso quel che avevano profetizzato Smith e Ferguson.

Il macchinismo, il sorgere delle industrie e tutte le nuove tecnologie ad esse connesse, possono essere visti come l'inevitabile punto di arrivo di una continua ricerca che ha avuto come protagonista l'uomo da sempre intento ad eliminare fatica e miseria e ad incrementare l'efficienza dei mezzi utilizzati.

Ciò che emerse fu una vera e propria organizzazione scientifica, frutto come abbiamo appena visto, dello sfruttamento energetico del vapore e dell'elettricità, ma anche della conquista borghese delle libertà feudali e di un fattore non meno determinante, quale la fiducia illuministica nel razionalismo.

Razionalismo, razionalizzazione, sono i termini che domineranno per oltre due secoli e con essi la conseguente contrapposizione tra pratica ed etica.

Tale organizzazione scientifica subirà una continua evoluzione lungo tutto l'800, per poi sfociare nella sua sistematizzazione in una realtà complessa come quella statunitense, che vedrà il sorgere di enormi fabbriche metallurgiche e automobilistiche. L'Europa fu la culla della prima rivoluzione industriale, ovvero la rivoluzione più incisiva e irreversibile, dagli straordinari effetti, alla quale l'umanità abbia mai assistito sino alla seconda metà del Novecento.

Sul finire dell'800 il mondo del lavoro continuò a non essere ben definito per via della debolezza dei soggetti professionali e dei rapporti contrattuali, poiché i lavoratori erano ancora una moltitudine informe e amorfa, piuttosto eterogenea, il profilo degli operai non era ancora ben delineato. Il clima di incertezza lo si viveva soprattutto nelle località in cui l'industria si era appena installata, dal momento che vi erano forti movimenti e flussi di operai provenienti da ogni dove e i mercati fluttuanti rendevano il posto di lavoro instabile. Così accadeva che erano numerosi gli operai e le operaie che tornavano nelle campagne una volta che il lavoro nelle industrie veniva a mancare, rimanendo così fedeli a delle mentalità "arcaiche".

Chi aveva un mestiere artigianale che veniva minacciato dall'industria traeva la sua forza dalla dignità del proprio lavoro, diversamente da coloro i quali provenivano dalle campagne che non sapevano fare nulla o da chi aveva avuto altre esperienze industriali, ciascuno di questi cercava una propria identità.

Prima che l'industria invadesse il modo di vivere e di operare, si dovette mettere in atto un processo col quale poter creare una massa di mano d'opera disponibile e idonea, c'era stato pertanto il bisogno di disciplinare le abitudini di vita, dai movimenti meccanici del macchinario ai tempi sociali della fabbrica, e bisognava anche condizionare gli abiti mentali tramite mezzi e forme di comunicazione; tutto servì, dalle scuole serali ai proverbi, a fare in modo che i proletari venissero alfabetizzati e socializzati all'operosità.

Il lavoro industriale, poiché era fatto conoscere come un valore, veniva pian piano condiviso dai lavoratori più esperti, aventi una qualche tradizione artigianale e poi dai gruppi professionali coinvolti dall'imprenditore, lentamente venne poi interiorizzato dalla parte più stabile della mano d'opera.

Solo piuttosto tardi si vide negli operai un gruppo unico essendo ancor diffusa la nozione di proletariato industriale, fu invece la nozione marxiana di classe operaia a rendere omogeneo un gruppo che premeva affinché fosse riconosciuto come soggetto avente una propria identità., definendo classe un aggregato vago e disomogeneo al suo interno.

Fino ai primi decenni del '900, il mondo del lavoro iniziò ad essere completamente plasmato e con esso le identità dei lavoratori, in base alla produzione in serie e alle prestazioni standardizzate, che ebbero come centro principale la grande industria meccanica, quella dell'auto *in primis*. La crescita dell'occupazione nell'industria e gli spostamenti verso le città, come del resto l'assunzione sociale e la selezione della mano d'opera, erano condizionati da fattori quali il valore e l'utilità dei mezzi meccanici, delle fonti energetiche e successivamente dagli interventi di razionalizzazione dell'organizzazione e della direzione del lavoro.

3.2 ~ La divisione del lavoro: luci e ombre

La grande industria venne analizzata da numerosi osservatori, che cercarono di cogliere gli svantaggi ed i vantaggi dell'organizzazione industriale del lavoro, come del resto è stato fatto per il capitalismo da esso generatosi; in particolare è stato considerato il fatto che il sistema economico si basa sulla divisione del lavoro avente due radici, una funzionale ed una strumentale.

Adam Smith ad esempio, fu il principale teorizzatore dell'economia politica, caratterizzata da forti elementi "illuministici", studiando anche l'emergente società industriale. Difatti nei primi decenni dell'800, la trasformazione industriale in senso stretto fu accompagnata da sollecitazioni altrettanto rilevanti e nell'immediato altrettanto impellenti ad ogni livello del sistema economico e del retroterra sociale. In quel particolare contesto storico i principali problemi per l'avvenire del capitalismo soggiacevano in gran parte "fuori" la fabbrica; dal momento che il capitalismo industriale non doveva occuparsi soltanto della riorganizzazione della produzione, ma doveva anche imporre le proprie priorità ad un contesto sociale ereditato dal passato ed assecondare la distribuzione del reddito emergente ridefinendo i criteri della politica economica.

L'opera di Smith continuò ad essere un quadro complessivo di confronto valido anche per gli economisti successivi, in quanto rappresentò una intelaiatura logica e concettuale di riferimento. Il fenomeno economico fu sistematizzato logicamente e i tratti essenziali del nascente sistema industriale furono compresi in un modello fondato sull'utilizzo del lavoro di fabbrica e sull'applicazione dell'intelligenza e dell'ingegno umano al mezzo tecnico. Difatti A. Smith, come del resto molti altri teorici, accanto al macchinismo, pose la divisione sistematica del lavoro come altro determinante fattore "promotore" della società industriale, come principale causa dell'evoluzione nella capacità produttiva del lavoro e nel modo con cui esso viene svolto. Egli formulò la famosa teoria che riguarda la fabbricazione di uno spillo la quale poteva essere realizzata con maggiore velocità ed automaticità oltre che maggiore produttività, qualora venisse fatta non soltanto o totalmente da un unico operaio, e quindi qualora venisse suddivisa in 18 operazioni diverse ciascuna delle quali affidata a diciotto diversi operai. Secondo Smith, il fatto che uno stesso numero di persone riuscisse a produrre una quantità di lavoro maggiore, era attribuibile a tre diversi fattori: 1) all'aumento di destrezza di ogni singolo operaio; 2) al risparmio del tempo che di solito si perde per passare da una specie di lavoro a un'altra; 3) all'invenzione di una serie di macchine che facilitano e abbreviano il lavoro, consentendo ad un solo uomo di fare il lavoro di molti.

Scrisse Smith:

« gran parte delle macchine di cui si fa uso nelle manifatture in cui il lavoro è suddiviso, furono in origine invenzioni di comuni operai. [...] Non tutti i perfezionamenti delle macchine, però, sono derivati dalle invenzioni di coloro che le usavano abitualmente. Molti perfezionamenti sono stati realizzati grazie alla ingegnosità dei costruttori di macchine, quando costruirle divenne il contenuto di una professione specifica, e altri dalla ingegnosità dei cosiddetti filosofi o speculativi. [...] La differenza tra i talenti naturali degli uomini è in effetti molto minore di quel che si pensa; e in molti casi, le diversissime inclinazioni che sembrano distinguere in età matura uomini di diverse professioni sono piuttosto effetto che causa della divisione del lavoro »⁵².

Lo sviluppo industriale, secondo Smith, si può sintetizzare in due punti: 1) intuizione organizzativa del lavoro parcellizzato; 2) progresso tecnologico applicato per facilitare e ridurre il lavoro umano.

Nonostante Smith possa essere annoverato tra coloro che si schierano a favore della divisione del lavoro, è esemplare il fatto che egli abbia intuito una pericolosa minaccia sociale all'interno del nuovo modo di produrre. Il pericolo che potrebbe insorgere con la divisione del lavoro, consiste nel mettere il lavoratore nella condizione di dover svolgere una professione che non corrisponda effettivamente a quelle che potrebbero essere le sue inclinazioni naturali.

Restando pur sempre valido il concetto che per lui lo « scambio » e la divisione del lavoro rappresentino gli elementi che distinguono i vari gradi di culture, egli è consapevole di quanto la moltiplicazione dei rapporti di scambio possa avvenire unicamente tramite una progressiva oggettivazione dei rapporti stessi che elimini ed escluda lentamente, la personalità degli individui dai rapporti di interazione.

Come per la divisione del lavoro, l'accrescersi della densità della vita sociale e la continua regolazione dei ritmi di vita portano, secondo Smith, a forme di alienazione, ed è questo l'aspetto negativo del diffondersi e dello svilupparsi delle forme moderne di vita.

Se i rapporti fra gli uomini si basano sullo scambio e sulla divisione del lavoro, anche l'ineguaglianza può essere ricondotta a questi elementi.

Questi separano le forme sociali l'una dall'altra, ma mettono in luce nell'ambito di una società, ciò che diventa sempre più chiaro e palese quanto più

⁵² Adam Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle Nazioni*, Isedi, Milano, 1973 pp. 10-19.

scambio e divisione del lavoro si intensificano, cioè le differenze nella professione o nelle capacità.

Adam Ferguson fu in un certo senso in disputa con Smith per quanto riguarda la priorità nell'aver formulato la teoria della divisione del lavoro.

Anche Ferguson del resto traccia nei suoi scritti ed in modo particolare nel *Saggio sulla storia della società civile*⁵³, i lineamenti di una visione e concettualizzazione dinamica e dialettica dello spirito umano e della vita politico-sociale, in virtù dei profondi cambiamenti che lo sviluppo di una società industriale provoca. Ferguson analizzò la nozione di divisione sociale del lavoro, tenendo presente come paradigma non tanto la parcellizzazione del processo produttivo quanto il fenomeno della differenziazione professionale; egli concepì la divisione del lavoro come mezzo di differenziazione sociale e non come strumento al servizio dell'aumento della produzione.

Parallelamente, le conseguenze della divisione del lavoro non sono, secondo Ferguson, puramente economiche ma più generalmente sociali, tra queste una particolare forma di « solidarietà » che sorge dalla differenza anziché dall'affinità sociale.

Anche Ferguson quindi si occupa degli effetti che la divisione sociale del lavoro ripercuote e produce sui costumi e sulla morale degli individui, poiché considera questa, un principio regolativo della dinamica sociale, scorporando l'economico dal politico, avendo acquisito una propria vita autonoma, alimentata dalle azioni di soggetti che mobilitano risorse sulla base di conoscenze disperse che nessuno può centralizzare, né un legislatore, né un corpo politico.

Abbiamo citato Ferguson nel capitolo precedente tra coloro che rendono onore ai benefici degli effetti del commercio sulla società, e per molti aspetti è in realtà così soprattutto sul piano della saggezza politica⁵⁴, ma dobbiamo sottolineare che egli ha anche aggiunto alla sua trattazione degli elementi che smentiscono in un certo senso quanto scritto, mostrando alcune perplessità riguardo ai

⁵³ A. Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile*, Firenze, Vallecchi, 1973, titolo originale (*An Essay on the History of Civil Society: 1767*).

⁵⁴ A. Hirschman, A. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, op. cit. p. 87

progressi che le nazioni ingentilite sembravano aver raggiunto rispetto a quelle barbare; difatti anticipando Marx e Durkheim, egli si interessò proprio degli effetti che l'espansione del commercio ebbe sulle personalità e sui legami sociali dei cittadini e questo si evidenzia dal confronto fra la solidarietà tipica delle tribù strettamente unite con lo: « spirito che regna in uno Stato commerciale dove [...] l'uomo talvolta si trova ad essere appartato e solitario – dove – tratta con gli altri esseri umani come il suo bestiame e la sua terra, per amore del profitto che gli procurano – e dove – sono infranti i legami dell'affetto »⁵⁵.

Ferguson, analizzando il rapporto fra sviluppo economico e libertà, mise in evidenza quegli aspetti negativi che riguardano un'organizzazione sociale fondata unicamente sulla pura efficienza e su una burocratizzazione statale. Secondo il suo pensiero, porre come unico criterio dell'azione e come fondamento della felicità, del bene e come principio dei valori umani, l'utile, soffoca le virtù quali il coraggio e il patriottismo, offuscando la tensione morale e civile, che invece rappresenta l'unica garanzia di progresso e miglioramento. Così facendo egli sottolineò il carattere spersonalizzante ed alienante del moderno lavoro salariato; questo punto lo riprenderemo e lo svilupperemo nei capp. V-VI.

Il problema dell'azione e dell'ordine sociale e pertanto quello del sorgere della società civile sono argomenti presenti anch'essi in Ferguson; egli difatti pose alla base della propria indagine l'aspetto socio-psicologico della natura umana oltre che quello antropo--filosofico, poiché esaminò e pose a confronto egoismo, benevolenza e amor proprio, quali motori dell'azione umana.

Ferguson cercò di giustificare attraverso il concetto di “natura umana” la posizione particolare che l'uomo ha nel mondo, prendendo in esame le sue forze, la sua consapevolezza, la percezione, l'immaginazione, il ragionamento. Dalla discussione sulle abilità dell'uomo si spinse poi a considerare le caratteristiche relative alla sua volontà per poi giungere al discorso sulla morale, essendo il sentimento morale ad accomunare il genere umano.

⁵⁵ A. Ferguson, *Essay on the history of civil society*, Duncan Forbes (a cura e con l'introduzione di), University Press, Edimburg 1966, p. 19.

Ferguson volle comprendere l'uomo attraverso fatti empiricamente sperimentabili, per cui andò oltre il senso individuale, interessandosi della caratteristica specificatamente umana che lo distingue come forma di vita, da tutti gli altri elementi della natura.

Egli configurò tale differenza non nella crescita fisica o nella capacità individuale di superare le avversità della vita, quanto piuttosto nel possibile progresso di tutta la specie umana da "rozzezza" a "civiltà". La natura umana si distingue per la capacità dell'uomo di poter intraprendere la via del progresso, si vince in tale punto il rifiuto delle teorie unicamente razionalistiche.

Ferguson tentò di trovare dei principi che fossero comuni a tutti gli uomini, e comune a tutti gli uomini è il "sentimento morale". La natura dell'uomo si costituisce a partire dal sentimento morale, pertanto è una norma. Punto centrale delle sue analisi sono i sentimenti dell'uomo provati nell'incontro con i suoi simili.

Secondo Ferguson sono l'affetto, l'amore della socievolezza, il desiderio di sicurezza a dare origine alla società propriamente umana.

Tra i principi fondamentali per la vita dell'uomo, Ferguson enuncia il principio di conservazione, che suddivide in due forme; la prima di queste è puramente animalesca, poiché serve unicamente alla conservazione fisica del singolo e della specie; l'altra forma riguarda invece la capacità della socievolezza che conduce invece alla costituzione della società; è questa la capacità che porta l'uomo a sentirsi parte di una comunità.

Avviene che l'uomo occupandosi della sua "conservazione", è simile all'animale, ma nell'uomo vi sono elementi differenti quali i desideri, la riflessione e la previsione, ed è in virtù di questi che l'uomo impara ad apprezzare il possesso ed a conoscere il suo "interesse".

La ricchezza diviene la sua preoccupazione principale oltre che l'apice della sua aspirazione, tanto da confondere la grandezza della sua ricchezza con il valore della sua persona. Dal semplice egoismo si origina l'odio che porta gli uomini ad agire contro quello che dovrebbe essere il migliore interesse e l'altro principio della vita umana, ovvero l'inclinazione all'unione e alla associazione degli uomini.

Ferguson osservò che se solo l'istinto di conservazione dovesse permanere come scopo principale dell'uomo e come unico valore della vita umana, allora il piacere del successo e il dolore per una delusione in tal senso, dovrebbero rappresentare la somma totale di tutte le passioni umane. Invece Ferguson sottolineò come un tale quadro non riuscisse a cogliere l'uomo nella sua interezza. Se si osserva, difatti, il comportamento dell'uomo nei confronti della natura umana e verso il suo prossimo, si può constatare che egli si differenzia innanzitutto per via della sua natura sociale e per il fatto che riesca ad accettare con singolare attenzione tutto ciò che proviene dai suoi simili. Tali sentimenti insieme alle motivazioni della ragione, si trovano alla base della natura morale. Un comportamento risulta favorevole per tutti ed in modo maggiore, quando non conduce alla conservazione, ma piuttosto alla felicità di ciascuno, non facendo così alcun torto a nessuno, si tratta della legge della giustizia naturale, pertanto diffondere la felicità è la legge della moralità.

Secondo Ferguson la felicità di tutti continua e deve continuare ad essere il grande soggetto al quale tutte le azioni umane dovrebbero essere rivolte.

La propensione all'attività, rappresenta l'altra peculiarità della natura umana, e che Ferguson considera la naturale destinazione dell'uomo e perciò la sua felicità. Tramite questa tendenza al progresso, l'uomo viene stimolato a cercare nuovi punti di arrivo per le sue capacità, e quindi la sua vita terrena è contraddistinta da attività e lotta. Ci si convince spesso che la felicità consiste nel possedere tutto ciò che si desidera, ma se l'umanità venisse "dipinta" in base a tale principio, ci sarebbero tanti visi tristi, poiché questa felicità viene concessa raramente e l'uomo apparirebbe infelice, essendo tali gioie brevi e fugaci, e incapaci di raggiungere lo spirito. Inoltre spesso si crede di raggiungere la nostra felicità nel momento in cui si siano raggiunti gli scopi della necessità animalesca quali la sicurezza, la produzione ecc; ma in realtà la nostra felicità non dipende da tali fatti esteriori, quanto piuttosto dal riposo dell'attività, o dalla libertà immaginaria dalle preoccupazioni.

L'uomo può indirizzare la sua attività verso due direzioni: la prima conduce a rivalità, concorrenza e ostilità; l'altra invece permette di trovare un accordo con gli altri uomini, permette di far loro del bene. All'apice di questa seconda direzio-

ne, vi è la massima aspirazione per l'individuo, la meta più alta per sé, ovvero il benessere della società. In questo consiste la felicità dell'uomo e dell'umanità.

Secondo Ferguson l'uomo viene spinto verso un continuo perfezionamento, e questo progresso può essere bruscamente interrotto dall'avidità di profitto e dalla brama di guadagno. L'avidità di profitto ha come effetto negativo che l'occupazione di un individuo si "estranee" totalmente all'altro, con la spiacevole conseguenza che nessuno è più interessato allo spirito di comunità.

Questo avviene poiché ognuno vive e lavora unicamente solo per se stesso, smettendo così di sentirsi parte di un insieme e di essere quindi un cittadino; viene a crearsi una situazione ed una realtà in cui i rapporti con gli altri uomini non vengono più mediati dalla generosità, ma solo dall'interesse. Alienato dalla comunità, che rappresenta la ragione stessa del suo agire moralmente, l'uomo si avvia lentamente verso la decadenza; ma questo processo non avviene necessariamente.

Sostiene Ferguson che il processo di decadenza per una nazione può essere alimentato da mancanze dei governanti o dal non riconoscimento dei diritti politici ai cittadini.

Nonostante dalla sua chiara analisi dei risvolti negativi prodotti nel suo periodo storico dalla dialettica del mondo economico emergano dei forti sintomi che condurrebbero al declino, egli sostiene che non si realizzeranno inevitabilmente. Egli non crede che la "decadenza" sia inevitabile, e lo dimostra indicando agli uomini i modi per evitarla. Egli continuò a riporre una fiducia incondizionata nel singolo, a proiettare in lui una forza che lo farà riscattare.

3.2.1 ~ La solidarietà come fattore scaturito dalla divisione sociale: vediamo in che modo.

Émile Durkheim in *La divisione del lavoro sociale*⁵⁶, si occupò come del resto suggerisce il titolo stesso, della divisione del lavoro, chiaramente da un punto di vista sociologico ma ugualmente importante ai fini della nostra trattazione. Bis-

⁵⁶ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1983, tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, introduzione di Alessandro Pizzorno, Comunità, Milano, 1971, seconda edizione.

gna inoltre sottolineare che nella seconda prefazione pubblicata nel 1902 *Qualche osservazione a proposito degli aggruppamenti professionali*, egli espone alcuni suggerimenti ed alcuni suoi pensieri su come trattare le tendenze patologiche dell'organizzazione sociale capitalistica.

Egli si interessò di questo, rompendo per certi aspetti lo schema assunto dai suoi predecessori poiché non si occupò del contrasto tra la società feudale e quella successiva ovvero la capitalistica, quanto piuttosto di una prospettiva che riguarda il rapporto tra individuo e società; di fatto egli si interessò degli sviluppi dei mutamenti nelle relazioni sociali indotti dall'avvento del capitalismo ma soprattutto dei mutamenti nelle basi della solidarietà sociale che cominciarono ad emergere nelle più antiche società. Nel suo saggio egli sostiene la singolare tesi che l'individualismo moderno è una conseguenza della crescente complessità raggiunta dalla divisione del lavoro.

Secondo Durkheim vi erano stati due tipi di sviluppo del concetto di divisione del lavoro, il primo dei quali rappresenta un'estensione prospettica di tale nozione grazie al contributo degli studi biologici, i quali dimostrarono che più specializzate sono le funzioni di un organismo, maggiore ne è lo sviluppo, questo diede un significato più ampio e di tipo evolutivo al concetto stesso. La divisione del lavoro nella società, risulta essere quindi una forma particolare di questo processo generale. Il secondo tipo di sviluppo, che nasce in un certo senso dal primo, dà vita a tutta una serie di discussioni e di dibattiti sui meriti morali della divisione sociale del lavoro (ne abbiamo già discusso seguendo Smith e Ferguson).

Ci si interrogò sulla natura della divisione del lavoro, cioè se essa fosse buona o cattiva; alcuni la elevarono ad imperativo morale, altri invece optarono per una sottolineatura della sua natura degradante e dei suoi effetti deleteri sui lavoratori (questo lo tratteremo tra un po' con Simone Weil).

Durkheim tralasciò le affermazioni morali e si interessò degli aspetti empirici del problema cercando di capire quale fosse la funzione sociale della divisione del lavoro, quale necessità sociali essa soddisfacesse, e quali forme anormali avrebbe potuto assumere. Più precisamente nel saggio già citato, elaborato tra il 1884 e il 1893, sostenne che tale concetto ricreasse continuamente rapporti di

interdipendenze e di solidarietà per differenziazione ovvero solidarietà organica; tali rapporti formano il tessuto connettivo della nostra società. La divisione sociale del lavoro non contribuisce unicamente ad aumentare la forza produttiva e l'abilità dei lavoratori come sostenevano gli economisti, ma trasformava in solide certe funzioni divise, creando così un ordine morale e sociale sui generis.

Durkheim studiò la solidarietà attraverso il diritto e ciò gli permise di capire che essa era un prodotto collettivo che si imponeva alla coscienza individuale; in poche parole la combinazione dei sentimenti privati di ciascuno crea una sintesi chimica che li trasforma in precetto morale collettivo.

Egli difatti sostenne che oltre un certo limite lo sviluppo dell'individualismo è incompatibile con lo sviluppo armonico di individuo e società. La società moderna sviluppa in sé una contraddizione, perché da una parte sottrae gli individui alle credenze collettive e gli espone all'egoismo dei singoli, dall'altro, sviluppando un tipo di solidarietà organica li rende più indispensabili e più complementari gli uni agli altri. La contraddizione può essere sanata soltanto attraverso una morale collettiva che rafforzi il tessuto della società.

A differenza della già trattata tesi del « *doux commerce* » di Montesquieu e di Steuart, la coesione sociale, non appare agli occhi di Durkheim come il prodotto diretto della fitta rete delle transazioni di mercato, quanto piuttosto è sulla base di tali transazioni e degli obblighi contrattuali relativi che le persone instaurano fra loro una serie di legami spesso non stabiliti, trascendendo così il campo degli interessi economici. Parliamo di un sistema di diritti e di doveri che vincola gli uomini gli uni agli altri in modo duraturo e che può risultare per certi aspetti adeguato alle esigenze collettive.

La spiegazione data da Durkheim appare più complessa ed indiretta rispetto alla tesi del « *doux commerce* » ma anche rispetto alla tesi opposta delle conseguenze socialmente corrosive dello sviluppo economico e lo conduce ad una posizione che potremmo definire ambivalente. Da un lato la divisione del lavoro produce continuamente una rete di obbligazioni reciproche, ma dall'altro lato tale medesima rete può essere vista come ingiusta, se si pensa alla divisione coercitiva del lavoro, o addirittura risultare insufficiente, se si pensa alla divisione anomica.

Nasce pertanto da questo punto focale, l'esigenza politica e pedagogica di assecondare progressivamente lo sviluppo economico favorendo in tal modo il riprodursi ed il consolidarsi della solidarietà collettiva.

Durkheim prese in esame i meriti dell'industrialismo fondato sugli interessi economici di tutti i produttori ma sostenne che esso dovesse venire sottoposto a delle forze morali adeguate. Poiché gli appetiti umani sono per loro essenza insaziabili (si avvicina per certi aspetti al pensiero di Ferguson), affinché si possano mantenere ad un livello di normalità devono necessariamente essere controllati da una potenza esterna che li disciplini. L'ordine sociale richiede che gli uomini si debbano accontentare della propria sorte, convincendosi di « non avere diritto ad avere di più » come Durkheim scrisse nella *Critica della concezione materialistica della storia* (1897).

Nel momento in cui gli individui perseguono i loro interessi (come sostengono le teorie economiche classica, marginalista, marxista, keynesiana ecc.) si trovano a rivestire diversi ruoli, ad esempio quello di operaio, di imprenditore, ecc.; queste stesse persone, per via della solidarietà che scaturisce dalla loro stessa divisione del lavoro, sono sottoposte ad un insieme di norme morali e giuridiche. In contrasto con gli utilitaristi e la maggior parte degli economisti del XIX secolo, l'analisi sociale di Durkheim portava alla difesa di politiche sociali maggiormente « collettivistiche ».

Le forme anomiche ed anormali della divisione del lavoro potrebbero essere risolte solo attraverso una maggiore pianificazione dell'economia, una migliore organizzazione ed un più organizzato coinvolgimento dei lavoratori e datori di lavoro nella regolamentazione congiunta delle loro industrie.

Durkheim si basò sostanzialmente sull'idea che i fatti sociali avessero una propria natura diversa da quella psichica e che pertanto i fenomeni economici fossero solo una categoria particolare dei fatti sociali; partendo da tale considerazione essi dovevano essere analizzati da un punto di vista morfologico-strutturale cioè bisognava cercare di capire il modo in cui si raggruppavano i lavoratori, i produttori, i mercanti, i consumatori ecc, nelle diverse epoche, e da un punto di vista fisiologico-funzionale, ovvero cercando di identificare le leggi delle produzioni dei valori, dello scambio, della circolazione, del consumo.

Durkheim considerava i fenomeni economici come dei fenomeni costituiti dalla coscienza pubblica il cui valore dipendesse, dalle loro proprietà obiettive, ma anche dall'opinione che ci se ne fa, ovvero dalle opinioni religiose, a quelle della moda, a quelle del minimo vitale che fa da base al salario, e così di seguito.

Durkheim sosteneva che da un lato l'opinione morale, religiosa, estetica, avesse influenza sull'opinione economica, e che dall'altro questa relazione si invertisse in quanto le idee cambiano in base alla distribuzione della popolazione, della sua densità, delle comunicazioni esistenti; in questo modo indiretto vediamo come la morfologia dei fatti economici agisca sui fatti morali. La ricerca delle regole della struttura e delle funzioni porta all'analisi dell'interazione fra fenomeni economici e sociali, per cui gli impulsi istintivi ed egoistici dell'individuo sono "frenati" dalla solidarietà collettiva.

Durkheim non superò mai la separazione tra sociologia e psicologia, del resto anche gli economisti e il perno attorno a cui ruota l'economia si trovano su questo stesso terreno. L'economia dopo aver inquadrato il concetto di perseguimento dell'interesse materiale individuale in un ambito più vasto di comportamenti, reagì all'informazione per il non razionale che cominciò ad avanzare nelle scienze sociali, tramite lo sviluppo della corrente marginalista, la quale rielaborava la disciplina stessa "depurandola" dai suoi postulati psicologici. Quindi oltre all'interesse, anche i concetti chiave come l'utilità e il valore venivano svuotati dal loro precedente significato psicologico e normativo, e la disciplina economica veniva connotata sempre più, da un punto di vista tecnico-formale (rimandiamo per tale aspetto ad A. Sen).

Durkheim fu meno incline dei suoi predecessori, a vedere la società come una realtà evolutasi tanto da raggiungere il punto massimo, difatti analizzando la società esistente si rende conto in primo piano di come essa sia malamente regolata e caratterizzata da una divisione del lavoro forzata o artificiale, tale da lasciare la società in uno stato patologico.

Durkheim riteneva che la società industriale e la sua struttura basata sull'occupazione, fosse potenzialmente in grado di realizzare una realistica solidarietà organica che potesse raggiungere un'integrazione sociale superiore sia alla logica del proprio tornaconto sia ad un tipo di solidarietà imposta dallo stato.

Egli utilizzò una particolare classificazione delle società ponendole lungo una linea evolutiva che partendo dalle forme semplici giungesse poi alle forme più complesse, con un tipo di solidarietà meccanica per quanto riguarda le prime, e poi organica per le più evolute; nelle sue analisi sottolineò che i diversi livelli di organizzazione sociale fossero capaci di sottostare in qualche modo all'organizzazione dello stato, al fine di creare solidarietà.

Possiamo constatare in Durkheim un certo tragico realismo, simile per certi aspetti a quello marxiano, soprattutto nella sua considerazione che le strutture economiche fossero strutture dominanti delle società industriali, ma ammoniva anche che affinché producessero stabilità sociale ed integrazione, dovrebbero diventare qualcosa di più che semplici strutture economiche, ovvero avrebbero dovuto enfatizzare le proprie capacità morali per far sì che gli individui potessero riuscire a sentire un attaccamento positivo verso la società.

Nonostante tali premesse Durkheim, riteneva che la pretesa di riporre nella divisione del lavoro, l'aspetto fondamentale di tutta la vita sociale, fosse sbagliato. Il suo schema considera invece come livello sociale fondamentale quello delle credenze e dei sentimenti condivisi, cioè quello della coscienza collettiva.

Durkheim a differenza di quanto pensasse la filosofia utilitaristica, sosteneva che la solidarietà sociale non venisse prodotta automaticamente da ciascun individuo nel momento in cui persegue l'interesse nello scambio economico. Dall'analisi fatta da Durkheim emerge chiaramente che gli scambi economici nella moderna divisione del lavoro fossero fondati sui contratti, i quali necessitavano però di un precedente contesto morale che non veniva spiegato unicamente in qualità di prodotto di uno scambio.

Durkheim pertanto non appoggiò minimamente la teoria evoluzionistica che vedeva l'interesse individuale o egoismo come l'origine della storia del genere umano che doveva essere soppresso con la coercizione, considerando invece cooperazione e altruismo dei fenomeni storici recenti, emersi spontaneamente fra i propri membri. L'idea principale di Durkheim era invece che la natura umana contenesse un certo dualismo, per cui ogni individuo ha in se tendenze egoiste ed altruiste e l'esistenza di una società è legata alla persistenza di un certo livello di altruismo; e osservando e confrontando società primitive e società avanzate,

riteneva che il contenuto di queste tendenze, presenti e interiorizzate dalle culture, fosse mutato.

Egli considerò i fattori materiali per spiegare il mutamento e lo sviluppo e sostenne che la specializzazione funzionale fosse determinata dall'aumento della densità materiale e morale, ovvero aumento della densità di popolazione, dell'interazione sociale, e del mutamento. Consideriamo le sue stesse parole:

« C'è dunque una vita sociale al di fuori di ogni divisione del lavoro, che però quest'ultima presuppone. Ed è appunto ciò che abbiamo direttamente stabilito facendo vedere che vi sono società la cui coesione è essenzialmente dovuta alla comunità delle credenze e dei sentimenti, e che appunto da tali società sono uscite quelle la cui unità è assicurata dalla divisione del lavoro ».⁵⁷

La solidarietà organica avrebbe potuto superare e detronizzare quella meccanica solo all'interno di una società in cui tutte le parti, le istituzioni e coloro che vi operano, funzionassero secondo delle norme spontaneamente generate e condivise positivamente.

Durkheim vede nelle società industriali capitalistiche un problema centrale, consistente nel non aver realizzato questo passaggio per via di una divisione del lavoro artificiale e forzata, che ha generato invece una forte anomia ovvero un'assenza di norme riconosciute che potessero regolare le azioni; si è così venuta a determinare quel che Marx definisce "alienazione".

È come se la linea di sviluppo della divisione del lavoro avesse deviato dal suo corso "logico", seguendo un percorso anormale e patologico, discostandosi sempre più dalla solidarietà organica. Gli sviluppi patologici sono il risultato materiale di un processo di industrializzazione avvenuto troppo rapidamente e di una consequenziale iniqua distribuzione del potere tra i gruppi o le classi coinvolte. Questa disuguaglianza si evidenziava nelle relazioni fra le classi, fra chi offriva solo il proprio lavoro, rimanendo in una posizione di debolezza nel modo in cui si contrattava, e chi invece aveva accumulato le risorse per acquistare il loro lavoro.

La solidarietà organica poteva svilupparsi solo dopo una totale e progressiva eliminazione delle disuguaglianze esterne nelle condizioni che influenzavano le

⁵⁷ E. Durkheim, op. cit. p. 8.

parti contraenti, pertanto era necessaria un'eguaglianza di opportunità, particolarmente minacciata dalla ricchezza ereditata.

Il più importante compito di una società avanzata non era quello di incrementare l'efficienza ma di lottare per la giustizia. Le disuguaglianze esterne alle capacità intrinseche degli individui davano luogo ad una divisione del lavoro forzato che influenzava le intere classi.

3.3 ~ Scomodiamo Marx per meglio comprendere la società moderna e la dinamica del lavoro dalla quale nasce e si evolve

La chiave di lettura utilizzata da K. Marx per interpretare l'umanità sin dal suo nascere, fu quella del "lavoro"; secondo il suo pensiero:

« tutta la cosiddetta storia universale non è che la generazione dell'uomo dal lavoro umano, il divenire della natura per l'uomo », ⁵⁸

Su questo pensiero autoconcepito come prassi si innesta il pensiero ideologico ovvero la concezione che ispira l'azione politica. Secondo Marx è il lavoro con le sue specifiche strutture e dinamiche storiche, a produrre la società e a dar luogo alle rivoluzioni, lungo una linea evoluzionistica. L'importanza attribuita alle problematiche relative al lavoro determina tutta la prospettiva storica, dal punto di vista della conoscenza ma anche da un punto di vista dell'azione.

La tematica dell'alienazione del lavoro e della liberazione dal lavoro è ciò che fa considerare ancora attuale il pensiero di Marx, contenuto ne *Il Manifesto del partito comunista*, frutto della collaborazione nata nel 1844 con Friedrich Engels.

Marx diede una sua precisa definizione del lavoro quale forza-energia umana generica di produzione; egli partì dal presupposto che l'uomo si realizzasse nel suo lavoro appropriandosi dell'oggetto della sua produzione; questa umanizzazione non avviene nel lavoro in quanto relazione, ma piuttosto tramite la liberazione da essa.

Secondo Marx l'attività lavorativa nella sua immediatezza è il termine ultimo della realizzazione dell'essenza umana, deve quindi venire rispettato e non deve

⁵⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1963, p. 235.

essere trasformato in mezzo di vita perché è la vita stessa; affinché questa immediatezza rimanga inviolata, secondo Marx devono essere eliminate tutte quelle strutture che traggono la loro origine dalla proprietà privata e dallo sfruttamento ad essa annesso, poiché alienano l'uomo dal suo prodotto.

Secondo il pensiero di Marx, il lavoro costituisce un'attività organica poiché espleta una forma di ricambio fra quella che è la natura interna dell'uomo e quella che invece è la sua natura esterna ovvero quella che si sviluppa attraverso le relazioni sociali. È come se formulasse una duplice nozione di lavoro, una che potremmo definire positiva, quindi il lavoro come processo biologico-organico nel rapporto uomo-natura; ed una nozione dialettica che si riferisce invece a quelle che sono le condizioni storiche e i vincoli sociali, in cui si svolge la prima.

La concezione marxiana è quindi una sintesi tra l'evoluzione materiale e le relazioni di appropriazione-conflitto fra gli attori sociali, in virtù della quale il lavoro supera i vincoli che incontra e che esso stesso determina, diventando un'attività generica e priva di limiti.

Secondo Marx il contesto storico in cui avvengono le relazioni materiali « fa » il lavoro poiché limita l'attività lavorativa, e sarà così fino a quando le forze produttive non faranno nascere una società libera da limiti e confini che vincolano i rapporti di produzione esistenti, dando così vita a delle modalità capaci di omogeneizzare le attività di lavoro e le relazioni sociali ad esse connesse.

3.3.1 ~ L'alienazione del lavoro e la liberazione dal lavoro, rendono il pensiero di Marx ancora utile e chiarificatore

Il Manifesto focalizza la sua attenzione sui rapporti esistenti fra la borghesia ed il proletariato, in quanto Marx ed Engels si pongono come obiettivo, quello di evidenziare i limiti e le contraddizioni della società capitalista, che sviluppa al suo interno il bisogno di superare l'ordine della realtà esistente.

Marx rapporta tutte le forme di lavoro a quelle capitalistiche o meglio le forme borghesi-proletarie, essendo esse le più sviluppate e meno vincolate. *Il Manifesto* fa parte di una concezione evolucionistica più ampia che considera il lavoro, la forza di emancipazione dell'umanità e che sarà pertanto in grado di liberarla da quegli elementi che incatenano l'energia vitale.

Questa opera rende manifesta la necessità di liberare l'umanità da una concezione e da una pratica alienata del lavoro, e tale necessità storica implica la fine della storia stessa ovvero la fine di ogni organizzazione societaria che ponga limiti e vincoli alienanti.

In quella che è la visione marxiana, solo liberando il lavoro da ogni vincolo eccetto che il suo svolgersi come attività generica del singolo, l'umanità potrà liberarsi da ogni forma di alienazione e sfruttamento.

La fase capitalistica è per Marx, l'ultima del suo percorso analitico che va dal mondo povero della preistoria al mondo del progresso; tale processo ha come protagonista il lavoro, causa come vedremo di continue "lotte".

Egli accuserà profondamente l'organizzazione industriale di tipo capitalistico, poiché al suo interno si sviluppa il lavoro salariato, fonte di sfruttamento sottoforma di alienazione oggettiva e soggettiva. È proprio di questo che egli parla ne *Il Manifesto del partito comunista*, cioè degli effetti deleteri dell'organizzazione industriale su lavoratore salariato.

Marx vide nella rivoluzione industriale, un avvento molto più veloce e irruente di quella rurale; vide in essa il fattore scatenante una trasformazione totale che può consentire di soggiogare le forze della natura attraverso le macchine o l'applicazione della chimica.

Ma la potenza di tale rivoluzione si volge impetuosa sui poveri lavoratori ridotti alla condizione di merce:

« Questi operai che sono costretti a vendersi al minuto, sono una merce come ogni altro articolo commerciale. [...] Con l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro, il lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere indipendente e con ciò ogni attrattiva per l'operaio. Egli diviene un semplice accessorio della macchina, al quale si richiede soltanto un'operazione manuale semplicissima, estremamente monotona e facilissima da imparare. [...]. Masse di operai addensate nelle fabbriche vengono organizzate militarmente. E vengono poste come soldati semplici dell'industria, sotto la sorveglianza di una completa gerarchia di sottoufficiali e ufficiali ». ⁵⁹

Non è soltanto il livello strutturale ad essere stato stravolto, ma anche e soprattutto quello culturale che ha riservato al proletariato una situazione di insicurezza che contraddistingue l'epoca dei borghesi rispetto a qualsiasi altra, per

⁵⁹ K. Marx e F. Engels, *Il Manifesto del partito Comunista*, Einaudi, Torino, 1963, pp. 104-106.

via dei rapporti stabili ormai dissolti. Il dominio esercitato dalla borghesia sul proletariato si realizza in ciascun lavoratore a causa dell'alienazione e a livello mondiale tramite una "globalizzazione" materiale e intellettuale.

Le vecchie fabbriche soppiantate dalle nuove in cui vige una manodopera dequalificata, semialfabeta e immigrata, sfuggita dalla realtà contadina e povera e ancora ignara di cosa fosse una società industriale.

Tale rivoluzione borghese poteva essere bloccata unicamente tramite una controrivoluzione proletaria; era questa la rivoluzione prospettata.

Si viene a determinare una situazione paradossale dal momento che quella che dovrebbe essere la più elevata espressione dell'uomo poiché lo nobilita e lo libera dalla condizione di barbarie, ponendo la cultura nella possibilità di dominare la natura, nonché fonte di ricchezza e di progresso e forza creatrice, viene miserabilmente ridotta a merce dall'industria capitalistica, riportando l'uomo alla posizione di schiavo, conducendo il proletariato a livello di classe subalterna.

Il rimedio posto da Marx e da Engles era quello di eliminare la divisione tra produttori e proprietari dei mezzi di produzione, trasformando la mercificazione in un incidente di percorso, qualora i lavoratori riuscissero ad appropriarsi delle fabbriche.

La possibilità che il genere umano si riappropri della sua essenza alienata è affidata al compito storico-rivoluzionario del proletariato.

Gli uomini devono realizzare nella vita sociale la loro essenza e ciò potrà verificarsi per merito di una classe che rappresenta la totale perdita dell'uomo e può dunque recuperare se stessa soltanto attraverso la completa riconquista dell'uomo.

Marx utilizza il già citato concetto di alienazione per decifrare quelli che sono gli effetti disumanizzanti della rivoluzione industriale.

L'economia politica inglese fa da maestra nel descrivere la società capitalistica come la società all'interno della quale il valore delle merci deriva dal lavoro; nonostante ciò l'operaio, colui che era artefice della produzione dell'intera ricchezza sociale, riceve in forma di salario una parte irrisoria della ricchezza prodotta, essendo il salario di sussistenza il prezzo di mercato della forza lavoro.

L'assurdità che viene così a determinarsi è che l'operaio diviene tanto più povero quanto è maggiore la ricchezza da lui prodotta e diviene una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Per dirla come Marx:

« con la valorizzazione del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la svalutazione del mondo degli uomini ».

Per via del lavoro salariato, l'operaio realizza una ricchezza, il capitale, che si oppone con una forza nemica ed estranea; la triste situazione che si viene a creare vede il prodotto assumere man mano una vita propria schiacciando e soffocando lo stesso produttore.

Il processo di alienazione si origina tra il lavoro salariato e il suo prodotto che è proprietà del capitalista. L'operaio affidando la sua vita all'oggetto fa sì che essa non appartenga più a lui ma all'oggetto stesso.

In questo lavoro alienato, fattore distintivo del mondo di produzione capitalistico si genera una continua privazione dell'essenza umana, dal momento che l'operaio col creare dei valori si priva sempre più del proprio valore e della propria dignità.

Mentre il suo profitto prende forma e diventa più raffinato, l'operaio è vittima di un processo opposto che lo deforma e lo imbarbarisce e lo priva del proprio spirito, nonostante il suo lavoro diventi "ricco spiritualmente".

La storia viene concepita come un processo di autoproduzione dell'uomo e di conseguenza il lavoro come un'oggettivazione storica dell'essenza umana, a partire dall'individualismo di F. Hegel. L'uomo a differenza dell'animale va oltre il semplice impulso del bisogno per cui riesce a produrre in modo libero e universale; difatti il genere umano porta sul piano della concretezza, le risorse della propria essenza tramite la propria attività ed i prodotti che derivano da questa. Per Marx la storia del lavoro e della tecnica rappresenta "il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo, la psicologia umana presente in modo sensibile davanti ai nostri occhi".

L'idealismo, critica Marx, si è però soffermato su una ricerca dell'essenza umana in ambiti che riguardano le realizzazioni spirituali, come ad esempio l'arte, la filosofia, la religione, tralasciando in un certo senso il lavoro. Questa mancanza è attribuibile secondo Marx, al fatto che il lavoro umano si sia svolto

sino a questo particolare momento storico in forme alienate, in relazioni di dominio e sfruttamento che lo hanno imbruttito riducendolo in fatica e sacrificio, a semplice mezzo per raggiungere fini essenzialmente utilitaristici.

È come, afferma Marx, se l'idealismo si fosse dimenticato dell'aspetto principale del lavoro, che dovrebbe essere una libera manifestazione delle forze essenziali dell'uomo, quindi non più un umiliante mezzo per vivere ma una vita esso stesso.

Una volta svincolato dagli elementi alienanti, il lavoro ha in sé le potenzialità per essere fine e bisogno degli uomini.

La proprietà privata è la manifestazione palese di un mondo che ruota capovolto, poiché quella che dovrebbe rappresentare l'attività umana per eccellenza, si tramuta in mezzo per la pura sopravvivenza biologica dell'operaio.

L'uomo-operaio arriva a negare se stesso poiché si dà ad una attività che appartiene ad un altro uomo cioè il capitalista, e può ritrovare se stesso solo in quei pochi momenti in cui è fuori dal lavoro, essendo invece « fuori di sé » nel lavoro.

L'alienazione non è l'unico triste aspetto della industrializzazione, poiché vi è anche la disumanizzazione insita nel fatto che l'uomo si senta libero unicamente in quelle che sono funzioni animali, quali il mangiare, il bere o il procreare, sentendosi paradossalmente un "animale" in quelle sue funzioni "umane".

Sviluppando questo discorso in senso non solo individuale, si assiste ad una realtà in cui ogni individuo non viene reso estraneo unicamente alla propria essenza di uomo, ma addirittura è reso estraneo all'altro da sé. Questo fenomeno fa sì che i rapporti capitalistici siano animati e guidati da sfruttamento e strumentalizzazione reciproca tra uomo e uomo.

Marx vede nell'uomo un essere naturale e sensibile che tramite il lavoro può appropriarsi della natura elevandola a sua immagine, e poiché l'uomo è per sua essenza un essere sociale, inevitabilmente il suo lavoro si realizza entro rapporti che sono storicamente determinati. Secondo Marx un processo che dovrebbe essere di semplice oggettivazione diviene alienazione ovvero « espropriazione di sé » per via della singolare condizione del lavoro salariato, il superamento di questa alienazione può avvenire non soltanto tramite un processo spirituale di auto-

coscienza ma con una trasformazione reale dei rapporti sociali che porta all'abolizione della proprietà privata per far sì che il genere umano si riappropri della sua essenza e renda possibile un umanesimo autentico.

Il passaggio che porta dalla natura alla storia è secondo Marx, non la nascita dell'autocoscienza e le forme più alte dello spirito come la cultura e la politica, ma avviene attraverso dei rapporti materiali e sociali nei quali gli uomini producono e riproducono innanzitutto le condizioni concrete della loro vita, e tale passaggio avviene nel lavoro. Tramite il lavoro gli uomini trasformano la natura e la loro vita, erigendo un mondo storico e sociale.

Lungo la storia, il processo che provvede alla trasformazione della natura realizza e crea quei beni indispensabili ai bisogni umani, e al contempo genera nuovi bisogni e con essi nuovi mezzi per soddisfarli è appunto il lavoro; è così che le società umane che si susseguono, determinano forze produttive sempre più potenti e ciò avviene soprattutto con una divisione del lavoro sempre più sviluppata. Ma qui vi è un limite interpretativo secondo Marx, poiché è piuttosto riduttivo quanto sostenuto ad esempio dagli illuministi e dai positivisti i quali inquadrano la storia della civiltà utilizzando come criterio valutativo il progresso lineare delle tecniche, suddiviso in stadi sempre più evoluti all'interno dei quali l'uomo raggiunge un maggiore dominio sulla natura.

La divisione del lavoro storicamente rilevante nelle società classiste ai fini dell'affermazione del dominio di una "classe" è innanzitutto quella tra lavoro mentale (che vede il sorgere di un ceto di pensatori di professione) e lavoro fisico. L'ulteriore ossificazione della moderna divisione classista del lavoro si ha proprio con il passaggio dalla manifattura alla grande industria, in quanto si riproduce artificialmente la divisione delle funzioni ormai incorporate nelle macchine.

Accade realmente che il lavoro mentale e quello fisico siano sottomessi al capitale per la sua autovalorizzazione, nella produzione e poi nella sua circolazione. Dal lato delle condizioni soggettive della produzione, l'intero processo si presenta come scomposizione del lavoro, che era del singolo, ricombinato socialmente nel "lavoratore collettivo". Scriveva Ferguson nel suo *Saggio sulla storia della società civile*, già nel 1767:

« Quindi le manifatture prosperano di più dove meno si consulta la mente, di modo che l'officina può essere considerata come una macchina le cui parti sono uomini ».

La divisione del lavoro è caratterizzata dal fatto che il lavoratore parziale, con il suo lavoro individuale non produce nessuna “merce”, ma solo il prodotto comune del lavoro collettivo dei lavoratori si trasforma in merce.

L'aspetto tecnico-economico rappresenta solo un lato della produzione della vita materiale in quanto si verifica in determinati rapporti sociali di produzione che implicano sia un corrispondente livello delle forze produttive, ma allo stesso tempo lo condizionano. È l'interazione dialettica oltre che l'unità tra questi due elementi a determinare in ogni epoca dello sviluppo storico, uno specifico modo di produzione. La storia umana è per Marx, storia dei modi di produzione non unicamente un susseguirsi di avvenimenti politici o il percorso dell'immaginario spirito nel mondo. I lavoratori stessi con le loro capacità e il loro livello di specializzazione, come del resto le tecniche di produzione, gli strumenti, il progresso delle conoscenze tecnologiche e scientifiche, sono tutte componenti delle cosiddette « forze produttive ».

I rapporti di produzione che si vengono così a delineare e che riflettono il livello corrispondente di divisione del lavoro, manifestano soprattutto rapporti di dominio e di sfruttamento.

Scrive Marx:

« Questa contrapposizione delle potenze intellettuali del processo materiale di produzione ai lavoratori, come proprietà non loro e come potere che li domina, è un prodotto della divisione del lavoro di tipo manifatturiero, e si completa nella grande industria che separa la scienza, facendone una potenza produttiva indipendente dal lavoro, e la costringe a entrare al servizio del capitale. L'arricchimento di forza produttiva sociale da parte del lavoratore collettivo, e quindi del capitale, è la conseguenza dell'impoverimento delle forze produttive individuali di ciascun lavoratore »⁶⁰.

L'aspetto caratteristico di ciascuna delle società storiche sviluppatesi nel corso della storia dell'umanità è delineato fondamentalmente dalla relazione e dal conflitto di due classi principali; quella che “domina” controllando i mezzi di produzione, siano essi la terra, gli strumenti ed infine i capitali, classe questa che ordina senza lavorare; e poi quella “subalterna”, sfruttata che lavora e produce

⁶⁰ K. Marx, *Il Capitale*, I.12;5.

per la collettività nella sua totalità. Padroni e schiavi, signori e servi della gleba, per giungere poi ai capitalisti ed ai salariati, si susseguono in fasi storiche diverse. Rappresentando ciascuna di esse la relazione di classe fondamentale in cui si verifica la riproduzione economica della società.

Il concetto base è che sia lo specifico modo di produzione a determinare i corrispondenti modi di distribuzione sociale della ricchezza, per poi passare alle diverse forme di consumo e di scambio dei beni.

Marx si ispira ancora una volta, al metodo hegeliano, poiché nel considerare la storia dei modi di produzione vede in questa una totalità dialettica il cui superarsi è realizzato dalla contraddizione tra le forze produttive e i rapporti di produzione. La contraddizione che costituisce strutturalmente ogni modo di produzione si palesa in un continuo conflitto fra classi, che ha il suo punto massimo nel passaggio ad una nuova formazione economico-sociale. Nel descrivere attraverso stadi successivi il quadro complessivo della storia del mondo, Marx può essere inserito in una lunga tradizione che, come abbiamo accennato, va da Ferguson a Saint-Simon per poi giungere a Hegel.

Nel momento in cui prende forma la divisione del lavoro si ha conseguenzialmente una scissione della società in classi e l'inizio della storia conosciuta. Il passaggio dal capitalismo al socialismo chiuderà per Marx, l'intera storia della lotta di classe riportando però ad un livello superiore l'uguaglianza originaria tra gli uomini; i principali modi di produzione delle società in cui vigevano classi diverse sono quello asiatico-tribale, antico-schiavistico, feudale e poi capitalistico. Si parte da una comunità e unità originaria, omogenea e compatta che poi affronta la scissione per giungere ad una ricomposizione finale.

Il modo di produzione capitalistico porta in sé la possibilità di un ultimo superamento dialettico per cui è storicamente importante. La borghesia, da quanto si evince dal *Manifesto* ha un ruolo determinante che sebbene non venga condannato moralmente, ne vengono fatti conoscere gli effetti traumatici. Tale processo di modernizzazione messo in atto dalle leggi del capitalismo con costi umani incalcolabili e imposte alle strutture sociali, viene visto da Marx come la *conditio sine qua non* si potrebbe realizzare una totale emancipazione degli uomini.

La borghesia ha promosso, poiché non potrebbe vivere in altro modo, delle forze produttive e degli strumenti di produzione impensabili in passato; ha generato rapporti di scambio e formato un mercato mondiale permettendo all'economia capitalistica di unificare il pianeta, portando con sé nella civiltà anche i popoli più barbari, tramite l'abbassamento dei prezzi delle merci.

È un processo senza dubbio traumatico che conduce all'unificazione del genere umano, trasformando ogni aspetto della vita.

Come si evince nell'analisi dell'origine della società capitalistica riassunta nel *Manifesto*, quando i rapporti feudali di proprietà non corrisposero più alle forze produttive ormai sviluppate, finì che essi « inceppavano la produzione invece che promuoverla. Si trasformarono in altrettante catene. Dovevano essere spezzate e furono spezzate ». ⁶¹ Quelle stesse ragioni che inducono Marx a celebrare i meriti storici della borghesia, sono alla base delle critiche radicali alla sua limitatezza e parzialità; difatti la borghesia viene osannata e denigrata relativamente al suo ruolo rispetto allo sviluppo delle forze produttive. In una prima fase la borghesia lo favorisce, in una seconda lo ostacola e ne viene perciò schiacciata.

Sarà anche in questo caso l'unica e medesima logica dello sviluppo delle forze produttive che presiede alle trasformazioni sociali a orientare le prime verso la rivoluzione proletaria e l'instaurazione del comunismo. Ciò accadrà quando i rapporti borghesi della proprietà si troveranno nelle medesime condizioni in cui si troveranno i rapporti feudali, cioè non corrisponderanno più, scrivono Marx ed Engels:

« alle forze produttive ormai sviluppate - perché saranno divenuti - troppo angusti per poter contenere la ricchezza da essi stessi prodotta [...]. A questo momento le armi che sono servite alla borghesia per atterrare il feudalesimo si rivolgono contro la borghesia stessa » ⁶².

Da questo schema concettuale deriva in modo particolare una fiducia ottimistica assoluta nel carattere razionale e progressivo dello sviluppo delle forze produttive, la cui espansione, analizzabile scientificamente grazie all'economia politica, condurrà inevitabilmente al crollo del capitalismo.

⁶¹ K. Marx – Friedrich Engels, *Il Manifesto del partito Comunista*, p. 12; E. Cantimori Mezzomonti (a cura di), nuova edizione con un saggio di B. Dongiovanni, Einaudi, Torino, 1998.

⁶² *Ibidem*, p. 12, 13.

A differenza dei modi di produzione precedenti, quello capitalistico non ha finalità che non facciano parte della realtà economica, difatti vive in qualità di “produzione per la produzione”, rimanendo indifferente a quelli che sono i suoi bisogni sociali.

La riproduzione capitalistica è anche riproduzione su scala allargata della separazione tra capitale e lavoro salariato:

« l'accumulazione di ricchezza all'uno dei poli è al tempo stesso accumulazione di miseria, tormento di lavoro, schiavitù, ignoranza, abbruttimento e degradazione morale al polo opposto ».

Marx ritiene che anche quando i salari reali fanno accrescere il maggior benessere dell'operaio, questo diviene un impoverimento sociale se paragonato all'aumento ed incremento del capitale mondiale.

Lo sviluppo del macchinismo e l'evoluzione scientifico-tecnologico in forza produttiva evidenziano la peculiare contraddittorietà del capitalismo. Sembra di aver raggiunto un livello di emancipazione dell'umanità dalla fatica del lavoro mai visto in precedenza, e Marx assiste in prima persona al processo di modernizzazione della società contemporanea, ma forse è anche per questo che riesce a coglierne anche l'altro aspetto, cioè che tale rivoluzione delle forze produttive avviene secondo una logica tipicamente capitalistica ovvero quella del profitto ad ogni costo, avendo tutto ciò degli effetti perversi che sembrano annullare le premesse ottimistiche, in quanto i mezzi per lo sviluppo della produzione si tramutano in mezzi di dominio e sfruttamento del produttore.

Inoltre, bisogna sottolineare come gli elevati costi di ammortamento del capitale fisso obblighino ad uno sfruttamento continuo del macchinismo, annichilendo i limiti che la morale porrebbe alla giornata lavorativa. Nasce qui un'ulteriore paradosso della realtà economica, in base al quale quello che dovrebbe essere il mezzo più potente per abbreviare il tempo di lavoro si tramuta nel mezzo più sofisticato per impiegare tutto il tempo della vita dell'operaio e della sua famiglia verso il lavoro necessario alla valorizzazione del capitale. Lo sforzo fisico e l'abilità del lavoro diventano quasi degli optional, soppiantati dall'impiego delle macchine che quindi deprivano di valore la forza lavoro dell'operaio adulto, trasponendosi in sfruttamento del lavoro femminile e infantile. Alla base di tale discorso vi è in Marx la certezza di non voler fare una con-

danna etica poiché scientificamente ha dimostrato che il capitalismo produce in sé stesso la propria negazione e la tendenza verso ulteriori e diversi rapporti di produzione.

Perché tutto questo? Innanzitutto possiamo riscontrare nel macchinismo una forza che alimenta l'alienazione del lavoro; il significato stesso del lavoro, l'intelligenza sociale della forza produttiva sono assorbiti materialmente in quella che è la composizione tecnologica della macchina che si contrappone all'operaio come potenza esterna e automatica.

Il lavoro si spoglia della sua qualità umana impossessata dal capitale; l'intelligenza generale non è più una prerogativa che possa appartenere, frazionata, a singoli individui, e non riguarda più le dinamiche cognitive, psichiche e comportamentali, che possono ricomporsi all'interno di ciascun lavoratore. Nella sua universalità, il sapere generale sociale è rappresentato dal lavoro collettivo, ma tale lavoro è ormai organo delle macchine, cioè di una scienza espressa dall'intelligenza del capitale, muta ed impersonale.

Ogni lavoro fisico è esecutivo e applicativo, e comprende anche mansioni "intellettuali", nell'ambito della fissità sociale della divisione del lavoro di tipo manifatturiero, determinata su basi tecniche. La funzione meramente celebrata preposta al controllo è caratterizzata unicamente da puro calcolo logico e memoria; essa stessa è quindi, forma di esistenza del lavoro fisico, in quanto forza-lavoro alienata. Tutto questo lavoro fisico, manuale e intellettuale, nel senso cerebrale, è ricondotto all'intelligenza generale del capitale e demandato alle classi subalterne. Nella determinazione del modo di produzione, pertanto risulta categoria fondamentale, la divisione sociale del lavoro, l'attività mentale, creativa e progettuale in ogni epoca rimane prerogativa delle classi dominanti.

In questa determinazione sociale il dominio si presenta come appropriazione della volontà altrui. Il capitale, nella sua fissità di macchina e automa, incorpora la scienza e rappresenta l'intelligenza generale della società. Così assume la capacità di subordinare a sé il lavoro umano alienato, costringendolo al pluslavoro capace di produrre plusvalore (sfruttamento), per il tramite dell'espropriazione del sapere delle classi lavoratrici.

Di contro al lavoro fisico, di ogni tipo, connesso alla mancanza di proprietà, dunque alla necessità della sua alienazione al capitale, si erge il lavoro mentale connesso alla proprietà delle condizioni, generali e particolari, della produzione. Se quest'ultima condizione è base della coscienza emancipata, la prima rimane capace solo di coscienza immediata della prassi quotidiana.

Si instaura un circolo vizioso che tende a infrangere il monopolio pratico della classe dominante. Il lavoro sottomesso al capitale e alla sua muta intelligenza generale erompe in un doppio senso reciproco del distinto operare del lavoro mentale nelle due forme: esecutiva e creativa, sottomessa e cosciente.

La divisione sociale classista tra lavoro mentale e fisico è anche il fondamento della coscienza della società, nelle sue diverse forme e manifestazioni. Su tale fondamento si sviluppa la percezione delle diverse forme di coscienza di classe. Esse si manifestano principalmente in conformità alla posizione sociale della proprietà e del dominio, dunque rispetto alla posizione nella compravendita della forza-lavoro, ossia alla forma oggettiva dell'alienazione. Da un lato, si dà una coscienza semplice immediata della prassi esistente e dell'ambiente immediato, in connessione diretta col lavoro fisico (pura coscienza da gregge, come dicono Marx ed Engels), dall'altro, una coscienza emancipata capace di estendere la divisione del lavoro, in connessione col lavoro mentale, fino anche alla divisione del godimento.⁶³

3.4 ~ L'oggettività della prassi storica ha messo in crisi la teoria scientifica di Marx

L'evoluzione successiva del capitalismo smentirà in gran parte quanto previsto dall'analisi marxiana, innanzitutto poiché non si è verificata una semplificazione della stratificazione sociale, permanendo la classe intermedia.

Un esempio clamoroso ci viene fornito dalla smentita che la storia e il suo divenire ha fatto riguardo a quanto riportato nel *Manifesto*:

« La società non può vivere sotto la classe borghese, vale a dire la esistenza della classe borghese non è più compatibile con la società [...]. Con lo

⁶³ Gianfranco Pala, *Co/no/sc(i) enza. Note critiche su intelletto generale e capitale fisso.*

sviluppo della grande industria, dunque, viene tolto di sotto ai piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria dei suoi prodotti. Essa produce anzitutto i suoi seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono del pari inevitabili »⁶⁴

La fiducia nelle capacità scientifiche, la fiducia in uno sviluppo crescente dell'economia e della tecnica che avrebbe soddisfatto in modo sempre più efficace i bisogni degli individui e realizzato il progresso si sfalda subendo un crollo colossale. L'ottimismo ha dovuto fare i conti con il crescere dello scarto tra l'innovazione tecnologica, il progresso scientifico e le condizioni della vita quotidiana. Non si crede più come aveva fatto Marx e come ha fatto la stessa società capitalistica, in una forte ed automatica connessione tra l'incremento delle forze produttive e il progresso, tra lo sviluppo economico e il benessere civile.

Ha perso credibilità l'idea di progresso, cioè il credere e l'affidarsi semplicemente a dei meccanismi automatici che garantiscano l'evoluzione progressiva delle società umane verso livelli sempre più alti di civilizzazione⁶⁵. Possiamo pertanto sostenere che la società contemporanea non è orientata verso un progresso sempre maggiore della razionalità e dello sviluppo, ma piuttosto verso la mediocrità generale.

Probabilmente la teoria marxiana non ha avuto effettivo riscontro nella storia nonostante i vari socialismi messi in atto possano testimoniare il contrario, perché l'analisi che Marx ha fatto, esclude il riconoscimento che invece meriterebbe l'attività umana. Nel *Manifesto*, abbiamo visto il ruolo unico ed esclusivo che hanno le forze produttive, la centralità della tecnica, dell'economia come motori trainanti il processo storico, facendo subordinare ad esse la stessa attività rivoluzionaria; l'idea di un autogoverno degli operai viene resa possibile non dalla sua carica eversiva ma dalle forze produttive stesse che producono e riproducono le condizioni reali della vita umana.

Il processo trova il suo senso, il suo significato nella logica delle forze produttive, ed anche se questa logica è finalizzata al superamento del regime capitalistico, incapace di garantire un'adeguata espansione alle stesse forze che lo

⁶⁴ Il *Manifesto*, op. cit. p. 20.

⁶⁵ Pietro Barcellona, *Politica e passioni. Proposte per un dibattito*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 54.

sorreggono, la nota dolente sta proprio nel credere che la sorgente del senso sia il lavoro produttivo e il suo inesorabile sviluppo naturale.

La crisi che vede protagonista la nostra società, il fatto che l'immaginario stesso della modernità sia in crisi è attribuibile al fatto che essa affidi al lavoro produttivo e alla sua efficacia, questo compito impossibile, cioè produrre senso. Il lavoro produttivo è in realtà in grado di produrre solamente un funzionamento meccanico e automatico della società, il suo approvvigionamento, la sua ripetitiva riproduzione.

La modernità, nella visione capitalistica incontrandosi in questo con la concezione marxiana, emerge come caratterizzata da una esaltazione del mutamento, che cancella ogni stabilità e ogni assoluto, cioè che rende tutti gli assoluti, quali ad esempio quelli religiosi, filosofici, etici, non più collettivi ma privati.

Hannah Arendt, segnalò verso gli anni '50, che il trionfo ottenuto dal mondo moderno sulla necessità appare dovuto all'emancipazione del lavoro, cioè al fatto che:

« l'*animal laborans* [sia] stato messo nella condizione di occupare la sfera pubblica; e tuttavia, per tutto il tempo che l'*animal laborans* ne rimane in possesso, non può esistere una vera sfera pubblica, ma solo attività private esibite apertamente – la modernità forse a causa dell'esaltazione del lavoro, culmina – nella più mortale e sterile passività che la storia abbia mai conosciuto »⁶⁶.

Il rapporto che si viene così a creare tra il trionfo dell' *l'animal laborans* e l'espropriazione della capacità di agire che subisce la maggioranza degli individui moderni è il risultato di quanto scritto sopra cioè del considerare il lavoro produttore di senso quando in realtà l'ordine originale del senso, l'ambito dei significati oltrepassa la funzionalità, la logica dello sviluppo misurabile a cui è sottoposta la regolarità strumentale del lavoro produttivo. È un ordine che va oltre il semplice soddisfacimento dei bisogni funzionali alla sopravvivenza.

3.5 ~ Lavoro, opera, azione: le tre forme della vita activa.

L'analisi che la Arendt compie nel suo saggio del 1958 *Vita activa* ha come punto centrale il conferire una diversa definizione all'identità umana, che secon-

do lei può essere trovata soltanto tramite una rivalutazione dell'agire e non unicamente del lavorare; la domanda attorno alla quale elabora l'intera discussione è proprio la seguente: « cosa facciamo quando siamo attivi? ».

Ma parallelamente a questo interrogativo possiamo scorgere un secondo scopo che guida la ricerca della Arendt verso un'analisi di tipo storico, che cerca di scoprire le origini dell'alienazione del mondo moderno e « la sua duplice fuga dalla terra all'universo e dal mondo all'io »; si chiede cioè come sia stato possibile che l'*homo laborans*, il lavoratore dei nostri tempi, abbia superato l'*homo faber* che aveva configurato l'età moderna.

La domanda che si pone riguarda il perché si sia arrivati ad una centralità assoluta e ad una deificazione ideologica del lavoro, che ha determinato l'estinzione della dimensione pubblica dell'agire nelle società moderne.

In tutto il suo discorso la Arendt sottolinea ed enfatizza il forte contrasto con l'antichità, e la distinzione in base alla quale era l' "operare", il produrre opere, a garantire la stabilizzazione del mondo umano e la sua costruzione, mentre il lavoro era essenzialmente quella funzione servile di cui abbiamo già abbondantemente discusso.

Come mostra Hannah Arendt:

« il lavoro necessario alla soddisfazione dei bisogni vitali era, nell'antichità, un'occupazione servile, la quale escludeva la cittadinanza, vale a dire la partecipazione agli affari pubblici, a coloro che lo svolgevano. Il lavoro era indegno del cittadino non perché fosse riservato alle donne e agli schiavi; al contrario, era riservato alle donne e agli schiavi perché "lavorare era asservirsi alla necessità". E questo asservimento poteva essere accettato solo da colui che, al pari degli schiavi, avesse preferito la vita alla libertà e dunque dato prova del suo spirito servile ».⁶⁷

Il mondo delle opere rappresentava invece il supporto dell'agire, cioè di quella interrelazione tra le azioni pubbliche e i discorsi in cui si realizzava la forma più alta di attività, cioè la forma suprema dell'esistenza umana, fino a che non subentrò il primato della contemplazione.

Per meglio comprendere cosa la Arendt intenda per *vita activa* ci riferiamo alla tipologia dell'azione da lei elaborata ispirandosi come ben sappiamo al mon-

⁶⁶ Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana.*, ed. it. A. Dal Lago (a cura di), Bompiani, Milano, 1990, pp. 94-95-240, tit. or. *The Human condition*, University of Chicago, U.S.A., 1958.

⁶⁷ A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 22.

do classico. La Arendt indica con il termine *vita activa* le tre fondamentali attività umane cioè l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; ognuna di esse corrisponde ad una delle condizioni in cui la vita è stata data all'uomo.

L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano il cui aumento spontaneo, il metabolismo ed il decadimento finale sono strettamente connessi alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale della stessa attività lavorativa. Ne risulta che la condizione umana di quest'attività sia la vita stessa. Il lavoro (*labor*) pertanto è una forma dell'agire interamente rivolta al reperimento dei mezzi di sussistenza necessari a soddisfare i bisogni naturali.

L'altro tipo di azione è l'operare (*to work*), cioè l'agire proprio dell' *homo faber* che produce degli effetti concreti o artefatti, quindi è un'attività che corrisponde alla dimensione non naturale dell'esistenza umana che non viene assorbita nel ciclo vitale che si ripete coinvolgendo la specie. Il frutto dell'operare può essere definito un mondo "artificiale di cose" che si distingue nettamente dal mondo naturale; in questo mondo è inclusa ogni vita individuale ed il significato dell'operare è il superare e trascendere i limiti che lo stare nel mondo comporta. Risulta pertanto che la condizione umana dell'operare è « l'essere nel mondo ».

Infine vi è l'azione (*action*), ovvero l'unica attività che pone gli uomini in rapporto diretto senza la frapposizione di cose materiali; essa corrisponde alla condizione umana della pluralità, cioè al fatto che siano gli uomini e non l'uomo a vivere sulla terra abitando il mondo. Difatti ogni azione è un inizio e quando un essere umano nasce è una singolarità assoluta che dà luogo ad un imprevisto nel mondo, poiché l'essenza dell'azione consiste nel produrre qualcosa di nuovo, un inizio che tende a durare nel tempo. È nel momento in cui agiamo che "ci mostriamo".

Nell'azione c'è anche un elemento di rischio perché le conseguenze di ogni azione sono senza limiti e non dipendono interamente da noi.

Dare inizio a qualcosa ha un fondamento politico in quanto ha un ritorno da parte degli altri, presuppone una pluralità di esseri umani in rapporto tra loro. Questo non basta poiché non è sufficiente "agire" affinché ci sia un'azione significativa, bisogna infatti che quest'azione venga raccontata; è necessario che ci sia qualcuno che faccia conoscere quell'azione, tramandandola alle generazioni

future. Questo è l'unico modo che fa sì che il tempo che si vive non sia semplicemente quello biologico della vita e della morte, ma abbia un passato e un futuro che siano significativi.

Da quanto scritto emergono molti disappunti con l'apparato teorico-concettuale di Karl Marx, innanzitutto evidenziamo il fatto che per la Arendt la condizione umana non venga a coincidere con la natura umana e che la somma delle attività e delle capacità dell'uomo che corrispondono alla condizione umana non può essere assimilabile alla natura umana.

Marx invece nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sostiene che la condizione umana significhi essenzialmente natura e che l'autentico umanesimo sia naturalismo e di conseguenza è vero anche il contrario. Un altro punto di dissenso tra la Arendt e Marx è che questi consideri la vita autoproduzione, mentre per la filosofa la vita è stata data, cioè è un dono.

Considerando la prima definizione che l'analisi della Arendt pone, possiamo constatare che essa rivela un'ulteriore distinzione rispetto a Marx, riguardo la posizione occupata dal lavoro. Il lavoro per Marx ha un rilevanza notevole per la edificazione del suo pensiero metafisico, tant'è che per lui è un'attività vitale, e la vita produttiva risulta essere la vita stessa della specie, essendo vita che genera vita; per la Arendt invece l'attività lavorativa è una delle componenti, una delle condizioni in cui si svolge l'esistenza dell'uomo.

Marx elabora concettualmente la centralità assunta del lavoro conseguentemente alla Rivoluzione industriale ma anche con l'affermarsi dei principi egualitari dei lavoratori emersi dalla Rivoluzione francese; egli evidenzia la produttività del lavoro umano in quanto processo naturale, risultando una sorta di metabolismo tra l'uomo e la natura, tramite il quale la forza lavorativa può produrre più di quanto effettivamente basti per la sua rigenerazione.

Secondo la Arendt, l'aspetto maggiormente criticabile di Marx è l'aver nobilitato un processo che è essenzialmente naturale, pensandolo invece attraverso quelli che sono i canoni dell'operare cioè di quell'attività che produce oggettivazioni e contribuisce alla costruzione del mondo.

Difatti se riprendiamo la seconda definizione dataci dalla Arendt vediamo come l'operare sia un'attività non-naturale dell'uomo che Marx invece nei suoi

scritti non riesce a distinguere dal lavorare e questo fa sì che mentre per Marx l'uomo è fondamentalmente un *animal laborans*, per la Arendt sia invece *homo faber*. Questo emerge da una contraddizione che la Arendt riscontra in Marx, il quale non soddisfatto della definizione che si è dato negli scritti giovanili dell'*homo laborans*, afferma in seguito:

« Alla fine di ogni processo lavorativo siamo di fronte ad un risultato che già all'inizio del processo era idealmente presente nell'immaginazione del lavoratore ».

La Arendt su questo specifico punto dichiara pertanto:

« è chiaro che qui Marx non parla più del lavorare ma dell'operare, di cui per altro non si occupa; la migliore prova di questa nostra affermazione è che il fattore immaginazione, che sembra avere un'importanza così universale, non entra mai in gioco nella sua teoria del lavoro ».

Accentuando il valore del « lavoro » inteso come modificazione del mondo e automodificazione dell'uomo, Marx ha contribuito ad eliminare quella distinzione così netta che gli antichi avevano sempre ben presente, tra *poiesis* e *praxis* cioè tra l'operare o fare (produzione di un mondo artificiale di cose) e l'agire (« sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali »). Il fare genera l'*homo faber*, capace di controllare la realtà tramite la tecnica; invece l'agire dà luogo alla vita politica cioè alla *vita activa*, nel senso dei latini.

La sostituzione dell'agire con l'operare – poiché il pensiero occidentale ha considerato la politica come un momento dell'operare cioè la costruzione dello stato ideale oppure come dice Marx, come un “fare” che produce la storia – ha fatto abolire quella pluralità ed intreccio di azioni che è il vero senso della politica, radice dell'intera esistenza storica degli uomini.

Un punto importante da sottolineare è che per la Arendt l'uomo non sia un ente generico come lo era per Marx, in quanto l'uomo con l'operare non si identifica nella specie essendo l'opera non naturale; invece Marx condivide un certo naturalismo con i vari pensatori a lui contemporanei, ed intende l'*animal laborans* come un soggetto collettivo, cioè “un essere conforme alla specie”; il processo vitale del genere umano con la sua insita e naturale fecondità produttiva, garantirebbe i benefici frutti di un'umanità socializzata.

La Arendt sottolinea come il mondo in cui viviamo sia fondamentalmente il mondo della tecnica e che questa situazione possa essere vista come il compi-

mento di un processo iniziato dall'uomo occidentale sin dal XVI secolo (lo abbiamo già visto nel cap. I).

La storia recente considera la tecnica come coefficiente fondamentale di progresso economico; viene considerata non come capacità o attitudine al lavoro, ma piuttosto come un insieme di strumenti di cui l'uomo si serve; alla luce di ciò la tecnica risulta essere un supporto dell'uomo poiché ne facilita il lavoro, accelerandone i ritmi e favorendone l'aumento di prodotti spesso perfezionati nella loro qualità. Ma la Arendt osserva al riguardo che:

« l'automazione in pochi decenni vuoterà le fabbriche e libererà il genere umano dal suo più antico e naturale fardello, il gioco del lavoro e la schiavitù della necessità. [...]. Tuttavia è così solo in apparenza. L'età moderna ha comportato anche una glorificazione teoretica del lavoro, e di fatto è sfociata in una trasformazione dell'intera società in una società di lavoro. La realizzazione del desiderio, però, come avviene nelle fiabe, giunge al momento in cui può essere solo una delusione. È una società di lavoratori quella che sta per essere liberata dalle pastoie del lavoro, ed è una società che non conosce più quelle attività superiori e più significative in nome delle quali tale libertà meriterebbe di essere conquistata »⁶⁸.

Realmente è che è avvenuto quanto già verificatosi per la sfera pubblica dell'agire politico, in quanto anche la produzione di cose durevoli che ne garantivano la possibilità è stata assorbita in un processo di produzione-consumo che manifesta una nuova circolarità naturale che si allarga tramite la tecnologia. Si è giunti in questo modo a conferire il gioco politico nelle mani di pochi, facendo perdere all'agire quegli aspetti essenzialmente politici. Quel che la Arendt sottolinea come necessità è un recupero del ruolo della politica ponendo la vita attiva al disopra della stessa vita contemplativa.

L'azione è per la Arendt l'attività politica per eccellenza, svolgendosi essa nel "pubblico autentico", in cui si stabilisce un'interazione con la pluralità, con l'affermarsi delle capacità di iniziativa cioè « natalità » con cui gli uomini appaiono gli uni agli altri; l'azione fonda e conserva gli organismi politici e crea le condizioni per il ricordo, cioè la storia. Ricordiamo infatti che il prodotto dell'azione è secondo la Arendt immateriale poiché riguarda il tessuto delle relazioni e degli affari. L'aspetto importante è quindi il recupero del significato « pubblico » della prassi autentica, cioè il riassorbimento della prassi nel significato specifico

⁶⁸ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano, 2001. p. 4. Intr. di Alessandro del Lago, trad. it. Sergio Finzi.

dell'agire; bisogna però evitare di ridurre il lavoro alla dimensione dell'*animalitas* o l'operare in un'attività di un dio-demiurgo. Per garantire un senso al lavoro "del corpo" (la semplice conservazione della vita) e all'opera "delle mani" (l'edificazione di un mondo stabile), bisogna riferirsi al livello superiore e propriamente umano dell'agire. È solo a questo livello che la strumentalità dell'operare incontra un suo *telos* e che la semplice produzione naturale di vita viene ri-assunta come nuova natalità, iniziativa rivelatrice di un "chi" agente, nel senso di un comportamento attivo che contrasta la passività della vita naturale. In questo modo l'alternativa attività/passività assume il senso di un rapporto antitetico tra umano e naturale. Si viene a stabilire un gerarchia al cui vertice troviamo le forme dell'attività pura, tipiche della vera comunità, cioè l'azione e il discorso, a cui si affianca l'attività del pensiero; mentre al lato opposto abbiamo il lavoro che confina con la passività assoluta, con la semplice vita e col movimento insensato della natura.

L'elemento che secondo la Arendt caratterizza la modernità è che la politica sia stata completamente sottomessa dalla dimensione economica, cioè da un'estensione totalizzante della sfera domestica antica che invece aveva come unico scopo quello di provvedere al nutrimento ed alla fecondazione, facendosi garante del processo naturale e biologico, ponendo le precondizioni affinché si possa accedere ad uno spazio pubblico egualitario e politico. Questa sorta di invasione, costituisce secondo la Arendt, il punto più elevato della crisi della modernità. Il fatto che il mondo si lasci raccontare con le parole dettate dall'economia, essendo essa una generalizzazione della sfera domestica, è ciò che la Arendt critica duramente anche allo stesso Marx, poiché sembra accettare passivamente questa situazione ereditata dai classici dell'economia politica.

3.6 ~ *L'homo laborans come risultato della deificazione del lavoro, subentra all'homo faber della modernità.*

La Arendt enfatizza ulteriormente il suo interesse per i Greci, i quali distinguendo la vita attiva fatta di lavoro, creazione artistica e azione politica, dalla vita contemplativa, ponevano l'uomo nella condizione, con la prima, di plasmare le cose al fine di renderle utili, durevoli, conquistandosi così l'immortalità

dell'operare che poteva fare in modo di renderlo presente ai mortali anche dopo la morte; mentre con la seconda, cioè la vita contemplativa, l'uomo veniva messo di fronte all'eternità del divino che lo conduceva all'ascesi e al misticismo.

Accade con l'età moderna che sia la vita attiva che quella contemplativa, smarriscano la loro ragione d'essere. Il compito di eseguire la forma suprema della vita, cioè la contemplazione dell'ente, non è più del filosofo ma dello scienziato, più precisamente dei suoi strumenti, diventando la più astratta delle attività pratiche. Il risultato di questa trasformazione è che il fare è diventato un complemento della tecnica e il pensare si è limitato ad avere come unico oggetto, il mondo interiore per mezzo dell'introspezione.

Quanto scritto ha delle influenze anche sulla sfera sociale, e di fatti la sfera dell'agire è stata sottomessa a quella del fare e dell'utilità.

L'antica distinzione tra una vita contemplativa ed una vita attiva ha visto di fatti il prevalere inizialmente della prima forma considerata come suprema, mentre in un secondo momento si è avuto il primato della seconda e della sua radicalità; si evince pertanto che non si tratta di un processo deciso e stabilito una volta per tutte, tant'è che il pensiero filosofico e religioso alle soglie della modernità ha apportato ulteriori mutamenti.

Scrivono la Arendt:

« prime fra le attività della *vita activa* ad assurgere alla posizione prima occupata dalla contemplazione furono le attività del fare e del fabbricare, le prerogative *dell'homo faber*. Ciò era abbastanza naturale, dato che era stato uno strumento, e quindi l'uomo nella sua veste di creatore di strumento, a condurre alla rivoluzione moderna. [...] Ancor più incisivo fu l'elemento del fare e del fabbricare presente nell'esperimento stesso, che produce i propri fenomeni di osservazione e quindi trae origine dalle capacità produttive dell'uomo. L'uso dell'esperimento ai fini conoscitivi fu già la conseguenza della convinzione che si può conoscere solo ciò che si fa. [...] Produttività e creatività, che dovevano diventare gli ideali più alti e persino gli idoli dell'età moderna nei suoi stadi iniziali, sono caratteristici *dell'homo faber* »⁶⁹.

I processi conoscitivi messi in atto dall'ingegnosità dell'*homo faber* permisero di conoscere la natura e tutte le cose esistenti, poiché venivano ripetute attraverso l'esperimento; fu proprio l'introduzione di "processo" nel fare, a causare la rottura con la contemplazione, che quindi non fu soltanto l'effetto di una sempli-

⁶⁹ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit. pp. 219-220-221.

ce elevazione dell'uomo-artefice alla posizione precedentemente occupata dall'uomo che contempla.

L'eliminazione della contemplazione dal rango della facoltà umane significative è una conseguenza degli eventi che generarono la modernità, tra questi gli atteggiamenti caratterizzanti *l'homo faber*:

« la sua strumentalizzazione del mondo, la sua fiducia negli strumenti e nella produttività del costruttore di oggetti artificiali, nella portata onnicomprensiva della categoria mezzi-fini, la sua convinzione che ogni problema può essere risolto e ogni motivazione umana ridotta al principio dell'utilità ».

Il fenomeno più sorprendente della modernità non risiede nella considerazione dell'*homo faber* e quindi nella elevazione dell'operare, quanto piuttosto nella rapida scalata subita dal lavoro elevatosi nella posizione più alta nell'ordine gerarchico della vita attiva. È un rovesciamento piuttosto paradossale, avvenuto più gradatamente di quanto non sia accaduto tra la contemplazione e l'azione o l'azione e la fabbricazione. L'innalzamento del lavoro fu in un certo senso preceduto da alcune variazioni subite dalla mentalità tradizionale dell'*homo faber*, che cambiò a causa della centralità del concetto di processo. L'aver spostato nella modernità, l'accento dal "che cosa" al "come", dalla cosa stessa al suo processo di fabbricazione, privò l'uomo, artefice e costruttore di tutte le misure e di tutti quegli strumenti che gli erano serviti prima di allora. L'uomo moderno subì un ulteriore mutamento di mentalità pari a quella determinata dallo sviluppo della scienza, quando iniziò a considerarsi parte integrante dei due processi sovraumani della natura e della storia, scrive la Arendt:

« *l'homo faber* quando uscì dalla grande rivoluzione della modernità, benché dovesse acquistare un grado mai sognato di ingegnosità nell'escogitare strumenti per misurare l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, fu privato di quelle misure permanenti che precedono e oltrepassano il processo di fabbricazione e costituiscono un ente autenticamente assoluto rispetto all'attività di fabbricazione. [...] Diversamente dall'azione che in parte consiste nella liberazione di processi, e diversamente dal lavoro, che segue strettamente il processo metabolico della vita biologica, la fabbricazione dà luogo a dei processi considerandoli semplicemente come mezzi verso un fine, cioè come qualcosa di secondario e derivato. [...] Nulla indica forse più chiaramente il definitivo fallimento dell'*homo faber*, quanto la rapidità con cui il principio di utilità, la vera quintessenza della sua visione del mondo, fu trovato insufficiente e sostituito dal principio della "maggior soddisfazione del maggior numero". Quando questo accadde fu manifesto che la convinzione che l'uomo può conoscere solo ciò che fa lui stesso — che era così spiccatamente adeguata a una piena vittoria dell'*homo faber* — sarebbe stata accantonata e forse anche distrutta dal principio più moderno di processo, i cui concetti e

categorie sono completamente estranei alle esigenze e agli ideali dell'*homo faber*». ⁷⁰

Il “processo” diventa per l'*homo faber* un'arma a doppio taglio poiché non assicurò più la relazione tra l'uomo e il mondo, in quanto le cose mondane non sono più considerate nella loro utilità in sé ma come risultati accidentali del processo di produzione che le costituì, per cui il prodotto finale non è più un vero fine ma è valutato in vista di qualcos'altro.

Secondo la Arendt la “sconfitta” dell'*homo faber* può essere compresa attraverso i cambiamenti in atto nella fisica divenuta ormai astrofisica, cioè delle scienze naturali in una “scienza universale”; questo condusse alla “vittoria” dell'*animal laborans* e con l'affermarsi della vita attiva, fu l'attività lavorativa ad esser elevata al massimo grado delle facoltà umane.

Tra i vari aspetti della condizione umana fu proprio la vita a vincere su tutto il resto, questo è avvenuto all'interno di un quadro fondamentalmente cristiano che ha caratterizzato la modernità, la cui fede nella sacralità della vita ha superato i processi di secolarizzazione, ponendo come punto di riferimento nell'età moderna la vita stessa; l'immortalità della vita umana individuale che la cristianità professava e la sua sacralità, aveva rovesciato la vecchia relazione tra l'uomo e il mondo ed elevato la cosa più mortale alla posizione di immortalità, cioè la vita umana stessa, posizione che fino a quel momento era stata occupata dal cosmo.

La vittoria dell'*animal laborans* invece può essere spiegata e completata con il processo di secolarizzazione e con la perdita della fede derivata dal dubbio cartesiano che ha privato la vita individuale della sua immortalità o quanto meno della certezza dell'immortalità. Scrive la Arendt:

« la vita individuale divenne nuovamente mortale, come lo era stata nell'antichità, e il mondo fu ancora meno stabile, meno permanente e offrì quindi ancor meno affidamento che nell'era cristiana. [...] Comunque si voglia intendere nell'uso corrente la parola “secolare”, storicamente non può essere fatta coincidere con l' “essere nel mondo”; a ogni modo l'uomo moderno non guadagnò questo mondo quando perse l'altro mondo, e neppure la vita ne fu favorita. Egli fu proiettato in sé stesso, proiettato nella chiusa interiorità dell'introspezione, dove tutt'al più poteva sperimentare i processi vuoti del meccanismo mentale, il suo gioco con se stesso. I soli contenuti rimastigli furono gli appetiti e i desideri, i bisogni incoscienti del suo corpo che dichiarò passioni e che giudicò “irragionevoli” perché si accorse che non poteva “ragionare”, cioè fare i conti con essi. Sola a poter essere immortale, immortale come il corpo politico

⁷⁰ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit. p. 229.

nell'antichità e come la vita individuale nel Medioevo, fu la vita stessa, il processo vitale della specie umana ».⁷¹

3.7 ~ La centralità del lavoro permette all'homo laborans di invadere la "sfera pubblica".

Soffermiamoci sulle caratteristiche fondamentali del lavoro che impediscono alla Arendt di considerarlo un'attività umanizzante e liberatoria:

- innanzitutto dobbiamo sottolineare che il lavoro non è un sostantivo, ma piuttosto un sostantivo verbale, cioè un gerundio (*laboring*), poiché non identifica un prodotto ma un'attività, una semplice capacità. Esso è un'energia umana generica, che assicura il ricambio organico e quindi sopravvivenza.
- L'attività lavorativa, nel senso del lavoro produttivo, produce beni di consumo, ovvero degli oggetti che per loro natura non sono durevoli, ma vengono realizzati e poi quasi immediatamente consumati, in quanto potrebbero deperire.
- Il lavoro è un'attività inserita nel processo ciclico della natura; non giunge mai ad una fine, finché dura la vita umana, quindi è infinitamente ripetitiva e legata al movimento circolare delle nostre funzioni corporee, scrive la Arendt:

« A differenza dell'operare (*working*), che perviene a un termine non appena l'oggetto è compiuto, pronto ad accingersi al mondo comune delle cose e degli oggetti, l'attività lavorativa (*laboring*) si muove sempre entro lo stesso circolo prescritto dall'organismo vivente. E la fine di queste pene e tormenti viene soltanto con la fine ovvero con la morte dell'organismo individuale [...]. Il lavoro, in altre parole produce beni di consumo. E lavorare e consumare non sono che le due facce del ciclo sempre ricorrente della vita biologica ».⁷²

Accade pertanto che il mondo delle opere e delle azioni permane e costituisce uno spazio comune per gli uomini, poiché diviene "realtà", mentre il mondo del lavoro scompare all'interno del ciclo biologico sempre ricorrente, possiamo

⁷¹ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit. p. 239.

⁷² H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*. Ombre corte, Verona, 1999, pp. 46-47. Trad. it. Guido D.Neri.

pertanto sostenere che rappresenti la subalternità dello spirito umano alla natura.

Col considerare il lavoro nella sua accezione negativa cioè come la dimensione pratica degna di uno schiavo, secondo la Arendt, la società moderna è divenuta una società di lavoratori, di conseguenza di schiavi, cioè di uomini alienati, poiché società di lavoratori.

Difatti afferma la Arendt:

« mentre il lavoro appare del tutto “improduttivo” e inaffidabile nel senso di produrre qualcosa di duraturo – qualcosa che sopravviva all’attività stessa e anche all’arco di vita del produttore – esso è invece altamente produttivo in un altro senso. La forza lavorativa dell’uomo è tale da produrre più beni di consumo di quanto sia necessario alla sopravvivenza sua e della sua famiglia. Questa abbondanza naturale del processo lavorativo ha consentito a degli uomini di rendere schiavi o di sfruttare i loro simili, liberandosi così dal peso della vita ».⁷³

Il punto che maggiormente colpisce è il fatto che non sia servito aumentare i beni a disposizione e né tanto meno accorciare i tempi di lavoro, poiché nessuna di queste condizioni ha contribuito a costruire un mondo comune. È accaduto semplicemente che la società dei lavoratori sia abdicata a favore dei puri consumatori, in cui l’elemento alienante rappresentato dalla capacità generica del lavoro si distanzia da qualsiasi legame con la dimensione comune, per via del progressivo trasformarsi della società civile da produttrice di beni d’uso a produttrice di beni di consumo.

L’uso logora la durevolezza del prodotto ma non il prodotto in sé, invece il consumo oltre logorare il prodotto fa anche perdere la durevolezza del mondo, cioè la capacità di edificare una realtà comune e condivisa.

Tutto questo avviene perché la società dei lavoratori o dei consumatori, ritorna sotto l’egida della natura tramite il lavoro come ricambio organico, ma anche sotto il dominio dei “numeri”, poiché i lavoratori sono dotati di una semplice capacità che non permette loro di differenziarsi per le loro competenze, e ciò non fa nascere una vera pluralità umana, ma il più triste conformismo.

Ecco analizzati i veri risultati raggiunti dall’automazione: dissoluzione dello spazio pubblico tramite la centralità del lavoro e della sua negatività in quanto

⁷³ H. Arendt, op. cit. p. 48.

capacità generica, che conduce a sua volta ad una società invasa dal consumo distruttore dello spazio pubblico e comune, rendendo gli uomini totalmente “privati”. Scrive la Arendt al riguardo:

« la verità piuttosto sconsolante è che il trionfo ottenuto dal mondo moderno sulla necessità è dovuto all'emancipazione del lavoro, cioè al fatto che *l'animal laborans* è stato messo nella condizione di occupare la sfera pubblica; e tuttavia, per tutto il tempo che *l'animal laborans* ne rimane in possesso, non può esistere una vera sfera pubblica, ma solo attività private esibite apertamente. Il risultato è che quella che è eufemisticamente chiamata cultura di massa, e il disagio radicato e profondo che la caratterizza è una insoddisfazione universale, dovuta da un lato all'equilibrio turbato di lavoro e consumo e, dall'altro, alla persistente richiesta dell'*animal laborans* di ottenere una soddisfazione che può essere raggiunta solo quando i processi vitali dell'esaurimento e della rigenerazione, della pena e del sollievo dalla pena, si incontrano in un perfetto equilibrio. [...] Senza strappare le cose dalle mani della natura e senza consumarle, senza difendersi dai processi naturali della crescita e del deperimento, *l'animal laborans* non potrebbe mai sopravvivere. Ma senza trovare la propria dimora tra oggetti resi dalla loro durata adatti all'uso e alla costruzione di un mondo la cui permanenza si pone in diretto contrasto con la vita, questa vita non potrebbe mai essere umana ».⁷⁴

3.8 ~ Processi di “secolarizzazione” e processi di “umanizzazione”. Due aspetti della stessa epoca: la modernità

Il senso del lavoro e la sua realizzazione pratica, così come sono stati elaborati dalla modernità, permangono nella nostra epoca con quell'ambiguità di fondo che si trova nei due processi paralleli che lo hanno accompagnato; i processi in questione sono: secolarizzazione e ri-umanizzazione.

In linea generale, secondo Pier Paolo Donati:

« una cultura è secolarizzata se e nella misura in cui prescinde da (o si oppone a) riferimenti spirituali trascendenti o, in altre parole, religiosamente ispirati. Nel gergo reso comune dalla modernità, secolarizzato è il puramente terreno (wordly) e, in specifico, sta a significare una cultura che vede il lavoro come attività che non ha valenze o fondamenti religiosi. Una cultura secolarizzata è portata ad assoggettare il lavoro al mercato e/o allo Stato in contrasto con gli orientamenti della religione».⁷⁵

La cultura moderna del lavoro seguendo il processo di secolarizzazione, che essenzialmente comporta il sottrarsi alla religione, ha potuto emancipare il lavoro stesso, ottenendo alcuni diritti altrimenti impossibili o comunque non resi possibili. Nonostante questo, traendone le somme, non si è avuto un bilancio totalmente positivo.

⁷⁴ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit. pp. 93-96.

Donati sostiene che:

« se si priva il lavoro di significati che trascendono la mera attività immanente alle prestazioni e agli scambi, esso perde qualcosa che gli è essenziale per produrre senso, per farsi agire sensato, e rigenerare le sue stesse motivazioni e capacità progettuali. Indubbiamente, le concezioni secolarizzate del lavoro hanno avuto la meglio sulle altre culture del lavoro. Ma oggi, il processo di secolarizzazione del lavoro mostra profondi segni di crisi, soprattutto perché vengono meno le basi motivazionali e simboliche che lo hanno favorito».

Le culture secolarizzate possono evolversi ulteriormente seguendo strade opposte, cioè possono secolarizzarsi nuovamente, oppure “desecolarizzarsi”.

Queste due possibilità stanno entrambe attuandosi, la prima segue la direzione di una “secolarizzazione della secolarizzazione” che porta il lavoro a essere ulteriormente deprezzato come luogo di umanizzazione. La seconda via è quella di un reincidentamento del mondo, e con esso del lavoro, che porta a una nuova attenzione per le culture « altre » del lavoro, quelle che lo considerano un'attività *naturaliter* umana, conferendogli significati intrinsecamente positivi, non essenzialmente strumentali, ma indicativi di bisogni primari dell'essere umano e della società. Sono queste le concezioni umanistiche del lavoro, che lo considerano come una condizione essenziale per lo sviluppo della persona e come indicatore di appartenenza a una società e alle formazioni sociali in cui questa si realizza.

La distinzione principale delle concezioni umanistiche consiste nella visione del lavoro come relazione sociale dotata di senso, intenzionale e progettuale riferito a valori ultimi, e non solamente come selezione utile nella sua valenza economica di mezzo per scopi stabiliti, come accade nella concezione secolarizzata. Una cultura è umanistica se valorizza gli elementi specificamente umani, soggettivi e intenzionali, di contro a quelle caratteristiche che non sono distintive della specie umana, ma possono essere anche di altri esseri viventi o delle macchine, come ad esempio la forza fisica.

La cultura occidentale interpreta la distinzione umanistico/non umanistico come distinzione fra orientamento al “valore” e orientamento “strumentale”.

In base a questo intendiamo dire che una cultura del lavoro è orientata alla razionalità strumentale quando vede nel lavoro, fondamentalmente, un mezzo

⁷⁵ Pier Paolo Donati, *Il lavoro che emerge*, op. cit., p. 70.

che ha scopi strumentali e immediati, come ad esempio quelli del reddito, del potere economico, del prestigio sociale, consumi e tempo libero; mentre diciamo che una cultura è orientata al valore (alla razionalità sostanziale) allorché vede nel lavoro fini ultimi (valori in sé) che esprimono e realizzano l'umanità della persona e il bene comune.

Se si prende in esame la visione umanistica, si può vedere come il lavoro sia un fine buono in sé, per il soggetto che lo persegue come espressione di virtù umane, e nello stesso senso, per *l'Altro* da sé. Secondo Donati è:

« un fine che serve per produrre beni di razionalità sostantiva non solo per il soggetto agente, ma anche per l'Altro generalizzato (la società) ».

L'umanizzazione del lavoro nel corso della modernità è avvenuta solo teoricamente, mentre sul piano pratico è stata ancora una volta negata.

La contrapposizione tra lavoro umanizzato e non umanizzato emerge oggi con più enfasi, perché nel frattempo non si è verificato ciò che si era sperato e sognato, pensiamo a Marx o ai positivisti, cioè una fusione tra natura e umanità resa possibile dalla tecnologia, come agognava appunto, il così detto "umanesimo tecnologico", e questa critica la riscontriamo anche nel pensiero di Hannah Arendt.

La cultura secolarizzata ha la particolarità di potersi orientare sia in senso strumentale sia in senso umanistico, dicasi lo stesso per una cultura religiosa. Se incrociamo queste due distinzioni (secolarizzato/religioso, strumentale/umanistico), secondo Donati, si ricava uno spazio di attributi con quattro combinazioni: secolarizzato-strumentale, secolarizzato-umanistico, religioso-strumentale, religioso-umanistico.

La prima combinazione è quella *secolarizzato-strumentale*, all'interno della quale possono essere collocate culture che considerano il lavoro un fatto essenzialmente materiale, con il quale si permette di operare un ricambio biologico con la natura, tramite la tecnologia; ciò è valido per la società intera ma anche per

quanto riguarda il singolo lavoratore. Gran parte del pensiero positivista, marxista, funzionalista ha fatto riferimento a questo punto.⁷⁶

L'altra combinazione è quella *religioso-strumentale*, in cui si trovano quelle culture del lavoro che lo reputano un dovere religioso ma non per questo portatore di un processo di umanizzazione, un esempio ci viene dato dall'etica protestante sulla base dell'interpretazione weberiana.

Invece l'altra combinazione elencata era quella che univa il "secolarizzato" e l' "umanistico", pertanto riguarda tutte le culture che scorgono nel lavoro, valori fondamentali e indispensabili per l'umanità, seppur abbiano un carattere fenomenico, e non soprannaturale; si collocano qui molte interpretazioni del pensiero liberale e socialista del secolo XIX, nonché le versioni che combinano il marxismo con correnti umanistiche, per esempio cattolico-marxiste.

Nella combinazione *religioso-umanistico*, invece possiamo inquadrare quelle culture che considerano il lavoro come attività che lega l'umano e il divino, come luogo e mezzo di umanizzazione che non si contrappone, ma invece conduce, attraverso le opere a elevarsi all'ordine soprannaturale; si colloca qui l'etica cattolica dopo il Concilio Vaticano II.

Le culture *religiose-strumentali* come l'etica protestante descritta da Weber tendono soprattutto, secondo Donati:

« verso quella secolarizzata-strumentale e in parte minore verso quella religiosa-umanistica. Le culture secolarizzate-umanistiche tendono ad andare soprattutto verso la secolarizzazione e in parte minore verso una nuova "religiosità" (intesa in senso lato), considerando che nella società odierna religioso è ogni orientamento culturale che vede il carattere trascendente della relazione umana, ossia si orienta alla capacità di empatizzare e solidarizzare con l'*alter*».⁷⁷

La differenziazione tra cultura secolarizzata e cultura umanistica ha condotto l'evoluzione moderna della cultura del lavoro sino ai nostri giorni.

⁷⁶ In questa "cella", si collocano anche autori, apparentemente lontani da essa, come Hannah Arendt e Jurgen Habermas, che intendono il lavoro solo come rapporto con la natura. Va rilevato che Habermas in *Lavoro e interazione* pone un dualismo fra "lavoro" definito come attività strumentale, per la produzione e gli scambi, che caratterizza il mercato e "interazione" definita come attività di dialogo, a carattere espressivo, e che caratterizza la politica. Tale dualismo è fuorviante, in quanto deriva da una romanticizzazione dei concetti di « azione »(praxis) e di sfera pubblica in Aristotele e gli serve per contrapporre fra loro agire strategico e agire comunicativo. Un tale approccio, lungi dal contribuire a chiarire la natura di relazione sociale del lavoro, lo mantiene nell'area dell'alienazione.

⁷⁷ P. Donati, op. cit, p. 74.

Sintetizzando possiamo dire che la cultura secolarizzata è quella che considera il lavoro, un'attività principalmente strumentale, con la quale poter ricavare le risorse utili ai fini di una vita decente o anche di più; qualora tali risorse possano reperirsi in altro modo, come ad esempio una rendita o benefici vari, il lavoro può essere anche accantonato.

Contrariamente a ciò, abbiamo la cultura umanistica che ha del lavoro un'opinione più positiva, in quanto attività soggettiva volta a un fine e avente un senso umano radicato nello spirito. La persona ha il bisogno di lavorare, perché è un obbligo sociale, ma soprattutto perché qualora il lavoro dovesse mancare o diminuire, si perderebbe la propria umanità ma anche quella degli altri.

L'orientamento umanistico è finalizzato a scopi concreti, ma è sostenuto da una considerazione della persona umana come soggetto in grado di trascendere.⁷⁸

Donati ribadisce che qualsiasi sia il caso e la collocazione, la differenziazione fra secolarizzato e umanistico non corrisponde a quella che, in Italia, solitamente viene espressa come distinzione fra laico e cattolico o "religioso". Infatti alcune ricerche empiriche chiariscono che l'orientamento umanistico può essere sia laico sia cattolico.

Pensando il lavoro come un'attività svolta in un determinato contesto, quindi non solo attitudine del soggetto oppure opera oggettiva, e mettendo a fuoco dal punto di vista sociologico la realtà che questa attività manifesta, si potrà vedere come essa sia il risultato dell'azione di alcuni soggetti, siano essi individui, gruppi, organizzazioni, che definiscono un progetto da realizzare che conduce a determinati obiettivi o scopi, definibili o no, per il raggiungimento dei quali vengono messi a disposizione dei mezzi e delle risorse, che sono i presupposti materiali di lavoro; inoltre verranno poste delle regole di funzionalità del progetto ad esempio, delle norme che sono un insieme di aspettative reciproche, aventi una natura contrattuale, laddove il contratto può essere più o meno discreto, esplicito e completo, e tutto ciò seguendo criteri di potenziamento delle azioni che realizzano

⁷⁸ Riprenderemo questa posizione nel capitolo VI quando tratteremo il pensiero filosofico-sociale di Max Scheler.

e distribuiscono beni, in quanto il valore del lavoro è l'esito di una serie di criteri di riconoscimento e di ricompensa.

Da tutto questo discorso il lavoro emerge come un'attività essenzialmente relazionale, non una realtà atomistica (com'è descritta nella teoria della *rational choice*), o collettiva impersonale (come nelle teorie francesi dello scambio).

Il lavoro è una azione reciproca, cioè un'attività che implica una relazione, all'interno di un determinato contesto; esso può essere strumentale/espressivo, oppure autonomo/dipendente.

La differenza tra le culture secolarizzate e quelle umanistiche non consiste nel prospettare diverse condizioni materiali o diversi scopi o obiettivi concreti di breve, medio, lungo termine del lavoro, in quanto questi sono gli stessi, differenziandosi però per le interazioni con altre dimensioni. Entrambe tendono a migliorare le condizioni materiali e quelle fisiche, ad esempio gli studi ergonomici e le preoccupazioni per un ambiente di lavoro salubre ecc., e i mezzi tecnici; condividono anche gli obiettivi concreti dell'attività pratica.

Ciò che distingue nettamente fra loro una cultura secolarizzata e una umanistica riguarda piuttosto:

1. Il soggetto del lavoro e la sua collocazione nel processo lavorativo (chi è, e quale posizione occupa rispetto alla relazione di lavoro, cioè se ne sta dentro o fuori, o altro ancora);
2. Le caratteristiche regolative dei rapporti di lavoro (in riferimento alla concezione della giustizia, distributiva, redistributiva, e quindi ai contratti);
3. Il significato culturale del lavoro (in quanto legato ai valori ultimi della persona e dell'agire).

Questi tre aspetti sono profondamente legati fra loro, perché è proprio del lavoro, in quanto relazione sociale umana, operare in modo non meccanicistico; la relazione sociale significa essenzialmente un sistema relazionale complesso che connette interattivamente fra loro gli strumenti e le condizioni materiali del lavoro cioè le risorse e i mezzi tecnici, gli obiettivi concreti, le norme contrattuali del lavoro (regole di giustizia), e il significato del lavoro con riferimento ai valori ultimi.

La principale differenza tra culture secolarizzate e umanistiche è che le prime inseriscono il lavoro in un quadro concettuale “funzionalistico”, pertanto il soggetto umano è esterno all’operazione; le seconde, considerano il lavoro, un agire sovralfunzionale che va oltre la semplice operazione presa a sé.

La concezione secolarizzata vede il soggetto del lavoro nell’individuo o nelle organizzazioni collettive, in linea di principio sostituibile dalle macchine o da operazioni automatiche; ha una concezione utilitaristica del rapporto di lavoro (e quindi della giustizia e dei contratti); valorizza il lavoro in funzione dell’autorealizzazione dell’individuo. Perciò, non soltanto non vede il lavoro come relazione sociale, ma considera le relazioni sociali contenute e implicate nel lavoro più come un vincolo che come una risorsa; apprezza grandemente le relazioni impersonali, che consentono la massima espansione della personalità del lavoratore nel suo privato, e per contro cerca di ridurre i vincoli e le obbligazioni interpersonali, trattandoli come fatti particolaristici. Il lavoro libera l’individuo se gli consente di gestire individualisticamente le relazioni di lavoro. Tendenzialmente, il lavoro, in quanto attività pesante e coordinata, potrebbe essere svolto, per questa visione, anche dalle macchine ovvero da grandi organizzazioni autopoietiche.

La concezione umanistica, invece, vede il soggetto del lavoro nella persona come individuo in “relazione con altri significanti”, non sostituibile dalle macchine o dalle organizzazioni sistemiche; i sistemi tecnici artificiali possono assumere certe operazioni del processo lavorativo, ma non il lavoro in quanto umano; è una concezione del rapporto di lavoro come « fatto sociale totale », che implica una concezione sostantiva della giustizia e dei contratti finalizzata all’adempimento di basilari diritti/doveri umani e valorizza il lavoro come bene comune. Pertanto, in questa visione, soltanto il lavoro non umano può essere svolto dalle macchine, e sempre a condizione che il soggetto umano le padroneggi. Qui il soggetto umano è esterno, ma anche interno al sistema funzionale-macchinico, nella misura in cui deve governarlo.

Forse, conclude Donati:

« possibili soluzioni alle contraddizioni interne alla cultura occidentale, che derivano da problemi insiti nelle sue radici cristiane, si cominciano a intravedere solo oggi, nel momento in cui il fare società deve superare i dilemmi della scelta fra l’ascesi religiosa tradizionale, che cerca la salvez-

za “ fuori del mondo” (propria del cristianesimo monacale e di gran parte delle religioni orientali), e l’asceti religiosa che è passata attraverso la modernità e ha dovuto riconoscere la possibilità di una salvezza nella trasformazione del mondo, senza con questo cedere alla secolarizzazione o a utopie immanentistiche. Tale scelta è rimasta sinora indecidibile per via di carenze nella elaborazione culturale del senso del lavoro. Oggi, a differenza del passato, si apre in campo umanistico una nuova via: l’emergere di una cultura per la quale la salvezza-insieme umana e soprannaturale - può essere ricercata nel lavoro come luogo e occasione di dialogo e incontro fra il senso umano e il senso trascendentale dell’agire e dei suoi risultati. Questa via non coincide con una sorta di benedizione cristiana data al capitalismo. Essa non si limita a mostrare la conciliabilità fra l’etica cattolica e lo spirito del capitalismo, ovvero la perfetta sintonia fra il senso della libertà richiesto dal capitalismo e lo spirito di ricerca della salvezza del cristiano, ma –senza negare tutto ciò –propone una visione del lavoro profondamente differente da quella capitalistica. Ciò che emerge è la necessità di creare una cultura del lavoro che sia, al contempo, religiosamente ispirata e capace di azione e visione secolare –ma non secolarizzata– delle attività che la società costruisce e semantizza come lavoro ».⁷⁹

⁷⁹ P. Donati op. cit., p. 81.

~ CAPITOLO IV ~

“CHE IL PROPRIO LAVORO SIA OGGETTO DI CONTEMPLAZIONE”. UTOPIA O SPERANZA?

4.1 ~ Vediamo più da vicino l'organizzazione scientifica del lavoro

Un altro personaggio schieratosi a favore dell'organizzazione industriale del lavoro fu Frederick Winlow Taylor, il quale iniziò, più di un secolo fa, ad applicare e divulgare quelle che erano le sue proposte riguardo un'« organizzazione scientifica del lavoro », egli ne può essere considerato l'ideatore tant'è che il termine taylorismo deriva proprio dal suo nome.

Nel corso dell'800, due furono le figure capaci di comprendere che il fulcro della società o meglio il sistema culturale attorno al quale ruotavano gli altri sistemi satelliti, non fosse più la produzione agricola quanto piuttosto la fabbrica. Le due figure in questione sono Marx, di cui abbiamo già parlato e per l'appunto Taylor. Entrambi portarono avanti posizioni nettamente opposte, basti pensare che Marx focalizzò quanto fosse importante la fabbrica per il destino del proletariato, mentre Taylor riuscì a vedere nella fabbrica, il luogo in cui si delineava il futuro della borghesia.

Tali differenze si colgono anche nelle reciproche attese, di fatti Marx agognava un futuro in cui fossero gli operai ad appropriarsi di tutto, mentre Taylor desiderava che si creasse un sistema in grado di soddisfare sia i datori di lavoro che i lavoratori, convivendo in modo equilibrato; tale sistema era, secondo Taylor, il frutto di un'organizzazione scientifica e al di sopra di tutto. Abbiamo già analizzato come nel corso dell'800, con il sorgere della società industriale, si siano sviluppate diverse prospettive riguardo alla questione sul lavoro; secondo una certa visione il lavoro rappresenterebbe un riscatto per la salvezza eterna, mentre secondo una prospettiva “liberale”, il lavoro è una merce e pertanto deve sotto-

stare alle regole del mercato; secondo una visione definita “comunista”, quella di Marx per intenderci, il lavoro costituisce l'essenza stessa dell'uomo, pertanto non può essere mercificato anche perché è l'attività che consente all'uomo di manifestare all'esterno le sue qualità migliori; una visione socialista-filantropico quale quella di alcuni pensatori, come R. Owen ad esempio, considerano il lavoro come un fattore portatore potenziale di gioia e di convivenza sociale, qualora però le sue condizioni vengano umanizzate.

Uno dei principali contributi di Taylor è, senza dubbio, aver palesato una nuova concezione del lavoro, sia esso fisico o intellettuale, quale attività che può venire quantitativamente ridotta, accrescendone allo stesso tempo la produttività, facendo sì che tramite l'automazione e l'organizzazione non venisse più visto come « problema » o come indicatore di sofferenza individuale, conflitto sociale o addirittura scarsità economica.

Il compito che si era prefissato Taylor, fu quello di immettere metodi e tecniche per ridimensionare progressivamente il tempo e lo sforzo umano ai fini della produzione, facendo sì che la fatica delle attività svolte dall'uomo venisse tutta o quasi, scaricata su delle macchine o automi progettati a tale scopo.

Alla base dell'organizzazione scientifica del lavoro vi è un principio metodologico generale, ovvero *one best way*, cioè la convinzione che esista sempre e comunque un unico metodo, migliore rispetto agli altri, per risolvere problemi o compiere azioni di qualunque genere.

Taylor voleva decomporre il lavoro umano e ricostruirlo in base a principi dettati dall'esterno, in modo tale che ogni giorno, tramite la misurazione dei tempi e dei metodi, venisse stabilito un determinato ammontare di lavoro, che gli operai dovranno poi eseguire senza modificare, diminuire o aumentare nulla. Egli definisce tale metodo *task management*, atto ad ottenere un lavoro standardizzato e uniforme con una resa prevedibile e con un rendimento sempre maggiore rispetto ai vecchi sistemi.

Secondo Taylor, il ritmo del lavoro considerato ottimale, era quello per cui un lavoratore in conclusione della giornata sente un piccolo bisogno di riposarsi senza però sentirsi “distrutto”, e con l'altro vincolo di poter mantenere tale ritmo a lungo nel corso degli anni, senza logorarsi. L'obiettivo di Taylor era quello di

perseguire un aumento della produzione tale da superare le grandezze degli standard precedenti ottenuti con metodi arcaici e non più adeguati ad una produzione che si avviava ad essere di massa; difatti vi erano forti contraddizioni tra potenzialità produttive dell'industria e metodi utilizzati.

Per raggiungere questi risultati era necessaria una radicale trasformazione non solo del modo di produrre ma anche della struttura organizzativa nel suo insieme. Egli nel 1889 enunciò quattro principi ovvero:

1. Lo studio scientifico dei migliori metodi di lavoro in rapporto alle caratteristiche dei lavoratori e delle macchine.
2. Selezione e addestramento scientifico della manodopera.
3. Instaurazione di rapporti di stima e di cordiale collaborazione tra direzione e manodopera.
4. Distribuzione uniforme del lavoro e delle responsabilità tra amministrazione e manodopera.

L'organizzazione scientifica è sostanzialmente una serie di principi generali applicabili su diversi punti, in una ben delineata teoria che può essere applicata in modi differenti.

Taylor nell'analizzare le fabbriche della fine del XIX secolo e gli studi condotti su di esse, osserva che l'attenzione e l'interesse era stato focalizzato sulla divisione del surplus prodotto con il lavoro e su come questo fosse stato motivo di contesa tra operai e imprenditori, in quanto gli operai rivendicavano che il surplus divenisse in gran parte salario, mentre gli imprenditori cercavano di difenderlo affinché si mantenesse sotto forma di profitto.

Tali risorse disponibili piuttosto limitate, hanno da sempre causato forti conflitti sociali; Taylor rese palese la sua personale soluzione al riguardo: non una repressione violenta e neanche una forte manovra economica che porterebbe al collasso, quanto piuttosto la sua organizzazione scientifica del lavoro (O.s.).

Pur non essendo uno studioso, Taylor ha definito il suo sistema organizzazione scientifica del lavoro; partendo da una conoscenza non ingegneristica, ma derivante dal fatto che fosse stato caposquadra; è stata tale esperienza in fabbrica, in qualità di « cane da guardia », ad orientare i suoi studi nel corso di trentacinque anni di ricerche ed esperimenti. Non fu la necessità, la curiosità e né un

certo rigore logico a spingerlo a dedicarsi a tale progetto, quanto piuttosto i principi puritani della famiglia di provenienza che non permettevano sicuramente di condurre una vita oziosa; tali principi alimentarono una singolare vocazione che lo spinse, dopo gli studi, ad entrare in una fabbrica ed iniziare così un periodo di apprendistato come operaio meccanico. Ma il contatto quotidiano con la classe operaia non gli diede mai lo spirito operaio, riuscendo così a prendere coscienza acutissima dell'opposizione di classe che esisteva fra i suoi compagni di lavoro e lui stesso, essendo egli un piccolo borghese che non lavorava per vivere e né tanto meno viveva del suo salario, e quindi essendo ben conosciuto dalla direzione veniva trattato di conseguenza.

Dopo il suo apprendistato, all'età di ventidue anni, si fece assumere come tornitore in una piccola officina meccanica e fin dal primo giorno entrò subito in conflitto con i suoi compagni di lavoro, poiché questi gli fecero subito capire che avrebbe dovuto sottostare alla cadenza generale del lavoro altrimenti sarebbero stati guai seri; questa situazione era determinata dal fatto che in quel periodo vigeva il lavoro a cottimo il quale era organizzato in modo tale che se la cadenza fosse aumentata, la tariffa sarebbe invece diminuita. Gli operai avevano quindi capito che, per non far diminuire le tariffe, bisognava che la cadenza del lavoro non aumentasse e così, ogni volta che entrava un nuovo operaio, lo avvertivano di rallentare la sua cadenza. Dopo due mesi soltanto, Taylor divenne caposquadra dando così prova di un'attitudine eccezionale a fare aumentare la cadenza produttiva e licenziare i più indocili; questo gli permise di diventare direttore di fabbrica e continuare ad essere ossessionato dal fare aumentare sempre più la cadenza degli operai. Ma forte fu la difensiva degli operai al che si crearono una serie di conflitti. Taylor non poteva sfruttare come avrebbe voluto gli operai, dal momento che questi conoscevano meglio di lui i metodi migliori di lavoro.

Fu allora chiaro a Taylor di dover affrontare due ostacoli, il primo dei quali era la non conoscenza del tempo necessario a realizzare ogni operazione e dei procedimenti che permettevano di raggiungere i tempi migliori; l'altro ostacolo era rappresentato dal fatto che l'organizzazione esistente in fabbrica non lo metteva nelle condizioni di poter affrontare la resistenza passiva degli operai. Fu per questo che chiese all'amministrazione dell'azienda il permesso di installare un

piccolo laboratorio con cui poter mettere in pratica delle esperienze sui metodi di lavorazione.

Fu questa l'origine di un lungo lavoro che durò ventisei anni e condusse Taylor alla scoperta degli acciai rapidi, della lubrificazione continua dell'utensile, di nuove forme di utensili per la sgrossatura e soprattutto alla scoperta grazie anche all'aiuto di una squadra di ingegneri, di formule matematiche capaci di fornire i rapporti più economici fra la profondità del passo, l'avanzamento e la velocità dei torni; per l'applicazione di queste formule nelle fabbriche, egli ha stabilito le regole di calcolo che permettono di trovare quei rapporti in tutti i casi particolari.

Tutte queste scoperte ebbero degli effetti profondi nell'organizzazione delle fabbriche, e permettevano di aumentare la cadenza degli operai e contrastare così la loro resistenza. Egli era ossessionato dalla paura di perdere tempo nel lavoro, concependo e organizzando progressivamente, un sistema atto a lenire questo rischio; furono così creati, l'ufficio metodi con le schede di fabbricazione, l'ufficio tempi per stabilire i tempi necessari ad ogni operazione, la divisione del lavoro fra i dirigenti tecnici e un sistema particolare di lavoro a cottimo con i premi.

Quanto scritto fin ora mette in risalto una certa originalità in Taylor, oltre che le origini della stessa razionalizzazione; innovativo è il fatto che fino a quel momento si fossero fatte ricerche di laboratorio, unicamente per scoprire nuovi dispositivi meccanici, mentre fu lui il primo a studiare, ed analizzare scientificamente, i procedimenti più adatti ad utilizzare le macchine esistenti, o meglio i procedimenti con fondo scientifico per utilizzare delle macchine che già esistevano, ma soprattutto per utilizzare e impiegare gli uomini.

L'essenza di questa *O.s.l.* sta in una « completa rivoluzione mentale » che dovrà riguardare ognuna delle componenti sociali facenti parte della fabbrica, dall'ultimo manovale al padrone.

La rivoluzione consiste in questo:

« ambo le parti distolgono il loro interesse dalla divisione del surplus – considerata la questione principale – ed insieme lo concentrano per au-

mentare l'entità del surplus, finché esso diventa così grande che non sarà più necessario litigare sul come debba essere diviso ».⁸⁰

Secondo Taylor, la fine dei conflitti sociali sarà realizzata tramite un'era di abbondanza che potrà essere raggiunta aumentando la produttività per via dell'aumento del rendimento della manodopera; non restò che confidare nell'Osl, la cui applicazione venne motivata proprio dal fatto che il maggior rendimento comportasse maggiore benessere per tutti, che altri non è che il postulato delle teorie liberali-industrialistiche.

Taylor sottolineò ed evidenziò un punto centrale, cioè il fatto che gli uomini non avessero ancora chiara quale fosse la strada che porta al benessere e al progresso, cioè la collaborazione fra le parti sociali con il supporto di mezzi scientifici, continuando invece a sbagliare ponendo la lotta di classe come soluzione per dividersi piccole briciole di "surplus". Taylor vide la materializzazione di questa lotta nel rallentamento intenzionale e sistematico del lavoro, da cui sembrò essere tormentato.

Taylor tentò di spiegare questo fenomeno motivando il rallentamento del lavoro con l'ignoranza e con la stessa natura umana, ma anche attraverso degli inadeguati metodi organizzativi.

Credere che un aumento di produttività causasse una crescita della disoccupazione per via di un eccesso di produzione era sbagliato, e Taylor si rifece alla teoria classica del liberismo per spiegare il perché aumentando la produttività si creasse invece una proporzionale riduzione dei prezzi, che di conseguenza permetterebbe un maggiore assorbimento sul mercato.

La maggiore produttività non conduce al collasso economico, anzi è l'opportunità di raggiungere un nuovo equilibrio tra domanda e offerta, con un conseguente aumento nel consumo di beni che prima erano riservati ed erano raggiungibili solo da un'élite di privilegiati. Si tratta di una specie di scambio politico, si offre maggiore benessere materiale e si chiede il consenso per una struttura autoritaria di produzione, giustificata dalla sua efficienza.

⁸⁰ F. W. Taylor, tr. It., *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Etas-Kompass, Milano, 1967, p. 256 che raccoglie le tre principali opere di Taylor (1903) *Direzione d'officina*; (1911) *Principi di*

Taylor spiegò il rallentamento intenzionale della produzione con delle motivazioni che riguardano la natura umana le quali interagiscono con l'inadeguatezza dei metodi organizzativi, egli difatti sostenne che facesse parte di una innata tendenza umana il "prenderse la comoda" rallentando il ritmo, e poiché non esisteva ancora un metodo infallibile per la misurazione dei tempi reali di cui necessitavano le diverse lavorazioni, le imprese andavano avanti secondo i canoni dell'empiria.

Un'ulteriore causa secondo Taylor era di tipo essenzialmente organizzativo, e consisteva nel considerare importante il « fare lavoro », ponendo in secondo piano la scelta del metodo esecutivo da utilizzare.

La tesi fondamentale su cui si erge la teoria di Taylor è che bisogna capovolgere queste pratiche tradizionali, e ciò deve essere fatto dalle direzioni aziendali; pertanto una moderna direzione d'impresa non deve lasciare agli operai la libertà d'organizzarsi, ma deve assumere su di sé la maggior parte dei compiti lasciati in balia della "plebaglia"; questi devono limitarsi ad eseguire in modo scrupoloso quanto la direzione ha stabilito tramite i suoi tecnici.

Considerare gli operai lasciati a se stessi come plebaglia era una convinzione tipica degli orientamenti manageriali di quel periodo storico oltre ad essere giustificata dalla concezione di origine protestante e puritana del lavoro; più precisamente il lavoro in virtù della sua specifica natura non è un'attività piacevole ma questo non esclude il fatto che debba essere eseguito con serietà e sollecitudine, poiché è innanzitutto un dovere morale. Ma c'è un aspetto importante che deve essere analizzato ovvero che gli uomini secondo la concezione sopra citata, siano spinti dalla loro natura macchiata dal peccato originale, a trasgredire questo dovere, venendo così a determinare un contrasto continuo tra dovere morale e vocazione all'accidia.

Ricordiamo che Taylor formulò il suo pensiero in un'epoca in cui la cultura americana era pervasa dallo scientismo positivista che diffuse un messaggio

organizzazione scientifica del lavoro; (1912) La deposizione di Taylor davanti alla Commissione speciale della Camera dei rappresentanti.

ottimistico sull'evoluzione materiale e morale dell'uomo, in quanto il metodo scientifico venne in aiuto con la sua efficacia risolutiva.

Si ebbe pertanto una commistione tra la matrice calvinistico-puritana essenzialmente pessimistica e la missione salvifica della scienza.

Taylor giustificò l'importanza dell'*o.s.l* e del ruolo che avrebbe avuto il progresso con la pigrizia e con la rapacità che si vengono a contrapporre su piani diversi.

È come se l'organizzazione fosse potenzialmente capace di redimere gli uomini operai dall'indole pigra, utilizzando come pungolo il loro desiderio di un guadagno maggiore, ma resta il fatto che l'organizzazione fosse costituita da uomini \ imprenditori che per natura sono "rapaci". Come uscirne fuori? Il punto risolutivo si trova nella legittimazione etica del capitalismo, ovvero nel fatto di attribuire agli imprenditori, l'onere di realizzare ordine e sviluppo, con il "vincolo morale" di guidare la propria impresa rispettando i metodi e i sistemi prescritti da un principio scientifico *super partes*.

Taylor pubblicò il suo lavoro principale nel 1903 *Shop Management* in cui si evinse che chi volesse applicare il "Scientific management" doveva operare innanzitutto una standardizzazione di tutti gli utensili e dei diversi metodi; suddividere ogni mansione per semplificare ogni compito facendolo realizzare nel minor tempo possibile, misurare in modo accurato i tempi unitari richiesti da ciascun compito elementare; ed infine abbinare a ciascun compito il sistema retributivo più adatto tra i seguenti: lavoro a giornata, cottimo, cottimo con premio, cottimo a tariffa differenziale.⁸¹

Secondo Taylor ogni operaio doveva essere adeguato al compito maggiormente adatto alla sua abilità ed al suo fisico; egli scrisse:

« deve fornire la massima quantità di lavoro che un operaio di prim'ordine della sua categoria può eseguire senza danno per la sua salute; se non riesce, deve essere licenziato, se ci riesce, deve essere pagato dal 30 al 100 per cento in più della media della sua categoria ».

Taylor fu profondamente convinto che i suoi metodi scientifici spinti dalla razionalità assoluta e volti a raggiungere la perfezione più che la praticità, non

⁸¹ La trad. it. di *Shop Management* è nel volume *L'organizzazione scientifica del lavoro*, *op. cit.*

riducessero i lavoratori al rango di scimmie, poiché consentivano la loro valorizzazione, in quanto richiedevano ai capi di impiegare l'immaginazione costruttiva, ed agli altri permettevano di liberarsi progressivamente dalla fatica e dalla ripetitività.

A realizzare concretamente la teoria tayloristica, fu Henry Ford, un ingegnere di Detroit, il quale stravolse un altro settore, quello dell'industria automobilistica; difatti sino a quello specifico momento la produzione in grande serie riguardò solo fabbriche di bulloni, rotaie ecc, mentre con Ford si verificherà una razionalizzazione ed una massimizzazione dell'azienda produttrice di automobili, simbolo del XX secolo.

Nel 1913, due anni prima della morte di Taylor, Ford inaugurò la prima catena di montaggio che può essere a pieno titolo, definita la sintesi e la massima espressione del taylor-fordismo.

Ford voleva realizzare una vettura che andasse bene per il grosso pubblico, anche per l'intera famiglia, costruita con materiali di qualità e venduta a basso prezzo; nacque da questa idea il *Modello T*.

Nell'impresa di Ford, lavoravano tantissimi manuali immigrati, con il dovere di svolgere infime mansioni che richiedevano poche ore per essere apprese.

La catena di montaggio così messa in piedi permetteva al lavoratore di non spostarsi o ripiegarsi per prendere un pezzo poiché essa stessa faceva posizionare e ordinare i pezzi nel posto preciso in cui egli poi avrebbe dovuto usarli. Gran parte di quel tempo prima perso dagli operai, venne incorporato nella catena, in tal modo il lavoro subì un'ulteriore parcellizzazione, perdendo in qualità; ciò che aumentò sempre più fu la produttività. Se prima regnava il disordine delle cose, il vociare degli uomini, ora invece entrano in scena la precisione dei gesti, il silenzio delle persone, la potenza della macchina.

Ford sottolineò:

« Il risultato netto dell'applicazione di questi principi è la riduzione della necessità di pensare da parte dell'operaio e la riduzione al minimo dei suoi movimenti. Per quanto è possibile, l'operaio fa soltanto una cosa con un unico movimento ». Egli voleva mettere l'operaio in condizione tale da

non fare altro che rispettare i dettami del management; bisognava « portare il lavoro agli operai e non gli operai al lavoro ». ⁸²

4.2 ~ La razionalizzazione considerata dal punto di vista operaio; un'analisi fatta da chi ha vissuto in prima persona in tale sistema

La trasformazione che si è realizzata in ambito industriale nel momento in cui la scienza è stata applicata alla produzione, ha fatto nascere la grande industria, dando luogo alla prima rivoluzione industriale, termine questo che ha anche un proprio percorso evolutivo poiché, come ben sappiamo, si è manifestata una seconda rivoluzione industriale.

Simone Weil a tal proposito afferma:

« la prima si definisce come impiego scientifico della materia inerte e delle forze naturali. La seconda come impiego scientifico della materia vivente, cioè degli uomini – pertanto – la razionalizzazione appare come un perfezionamento della produzione ». ⁸³

La razionalizzazione può essere analizzata e osservata da diversi punti di vista, poiché se la si vede correlata alla produzione, la si considera come una fra le innovazioni più importanti che il progresso industriale abbia raggiunto; la prospettiva è del tutto diversa se invece la si considera dal punto di vista operaio, dal momento che essa diventa parte di un enorme problema che consiste nello stabilire quale sia la forma di regime accettabile per i lavoratori nelle imprese industriali.

Questo problema è forse il più importante e significativo per il movimento operaio, ed è sbalorditivo, secondo la Weil, che non sia stato affrontato dai teorici del movimento socialista, includendovi anche nomi ben noti come Marx o Proudhon.

La Weil, questa figura così particolare nel panorama filosofico del '900, ha una certa facilitazione oltre che una maggiore sensibilità, che le permette di stu-

⁸² H.Ford, (con S. Crowther), *La mia vita e la mia opera*, Bologna, Apollo, 1925, p. 96.

⁸³ Simone Weil tenne il 23 febbraio 1937, ad un pubblico operaio, una conferenza della quale non si ha il manoscritto originale ma solo quanto riportato nel testo di Simone Weil *La condizione operaia*. Trad. di Franco Fortini, postfazione di Giancarlo Gaeta, Se, Milano, 1994, p.231.

diare l'argomento sopra citato, perché è stata lei stessa « personalmente trattata come un ingranaggio della macchina industriale »; difatti la Weil nel 1934, decise di sospendere per un po' di tempo quella che era la sua ormai affermata professione cioè l'insegnamento, per lavorare come operaia inizialmente nelle officine di Alsthom di Parigi e più tardi alla Renault; decidendo così di sottomettersi al duro lavoro di fabbrica per sperimentare essa stessa la condizione operaia, fondendosi con la classe proletaria nell'aspetto più riconoscibile del lavoro in fabbrica, cioè condividendo in prima persona la fatica, l'inferno della loro condizione, lo sfruttamento per poi dividerne anche le rivendicazioni, al fine di individuare e comprendere i metodi attraverso i quali trasformare radicalmente questa condizione di schiavitù.

La Weil lasciandoci un disegno complessivo dell'epoca dalla quale deriviamo direttamente, riprende nella propria vita il destino di una intera generazione condannata allo smarrimento, assumendosene il peso, cercando così di valorizzare in quella condizione insopportabile i residui elementi di umanità ritrovati in se stessa per generarsi nuovamente.

Tutto questo perché ella era convinta che solamente il lavoro manuale, essendo sintesi di pensiero e azione, permettesse di passare dal sogno alla realtà, costituendo dunque l'espressione più alta della condizione umana.

Ella ritiene infatti che la fabbrica sia il luogo in cui si realizza la vita in tutta la sua concretezza, prendendo così consapevolezza della propria dignità di persona proprio in tutte quelle occasioni di lavoro che concorrono a farla perdere o dimenticare, anche se spesso la durezza del lavoro è così pesante da indurre a « rinunciare completamente a pensare », ostacolando e impedendo anche l'intuizione del proprio sfruttamento.

La Weil mette sotto accusa l'illusione nutrita da Marx nel credere che il lavoro potesse esercitare un effetto liberatorio dimostrando così di avere una concezione piuttosto astratta del processo lavorativo in fabbrica e della stessa idea di libertà.

Il lavoro, secondo la Weil, non media i rapporti di disuguaglianza tra gli uomini⁸⁴, né tanto meno li riscatta come succede nella visione di Marx, ma insegna loro ad adeguarsi alla necessità con l'obbedienza; il lavoro non ha il potere liberatorio, che invece Marx gli assegnò, quanto piuttosto esso si fonda sul senso di necessità a cui il lavoratore si sottomette senza opporvi alcuna reazione o volontà individuale ma con la più totale passività.

La Weil su questo punto afferma:

« come sarebbe bello poter lasciare l'anima dove si mette il cartellino di presenza e riprenderla all'uscita. Ma non si può. L'anima la si porta con sé all'officina ».

L'anima subisce su di sé l'umiliazione del lavoro in fabbrica, e questo l'autrice lo può dimostrare avendo vissuto concretamente questi momenti, questo qui ed ora tutto intriso di sofferenza.

Nell'analisi compiuta dalla Weil non emergono residui di utopia o progetti astratti, poiché, in primo luogo, si tiene in considerazione l'uomo in quanto tale, con i suoi bisogni, desideri e sentimenti, la corporeità con le sue sofferenze e le sue umiliazioni vissute in un luogo freddo e privo di luce come la fabbrica; con tutto ciò si cerca di approfondire delle realtà essenzialmente umane andando oltre le regole astratte del capitale.

Ritornando sul punto sopra accennato, cioè su quale sia il regime auspicabile, bisogna chiarire come anche il movimento operaio stesso, intendendo per tale il sindacalismo e le organizzazioni operaie che hanno preceduto i sindacati, peccino per non aver considerato i molteplici aspetti di tale problema, nonostante essi siano pur sempre animati da uno spirito diverso da quello che anima i dirigenti della società moderna, in quanto il sindacalismo ha a cuore più il produttore di quanto non abbia la produzione, contrariamente, appunto, alla società borghese che fa ruotare tutto attorno alla produzione, come abbiamo già avuto modo di vedere.

Le ragioni di questa pochezza di vedute che caratterizza il movimento operaio stesso possono essere varie, forse saranno le preoccupazioni pressanti, ur-

⁸⁴ Giovanna Borrello, *Il lavoro e la grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori, Napoli, 2001.

genti, del quotidiano che si presentano sotto gli occhi dei lavoratori ad impedire loro di riflettere in modo completo; e coloro fra gli operai che militano sono sottoposti ad una disciplina industriale che non consente loro di analizzare teoricamente la costrizione che ogni giorno subiscono, venendo in luce un forte bisogno di evasione; del resto anche coloro che svolgono funzioni permanenti tendono a dimenticare l'urgenza di un problema così doloroso.

E poi – sottolinea la Weil:

« Noi tutti subiamo una certa deformazione che ci viene dal fatto di vivere nell'atmosfera della società borghese; e anche le nostre aspirazioni verso una società migliore ne risentono: la società borghese è colpita da una monomania: la monomania della contabilità. Per essa, ha valore solo quello che si può calcolare in franchi e centesimi. Non esita mai a sacrificare vite umane alle cifre che hanno un bel vedere sulla carta, cifre di bilanci nazionali o industriali. Noi subiamo tutti un po' il contagio di quella idea fissa, e ci lasciamo egualmente ipnotizzare dalle cifre. Per questo, nei rimproveri che rivolgiamo al regime economico, l'idea di sfruttamento, di denaro estorto per ingrossare i profitti è quasi la sola che sia espressa nettamente. È una deformazione mentale tanto più comprensibile in quanto le cifre sono qualcosa di chiaro, che si afferra subito, mentre le cose che non si possono tradurre in cifre chiedono un più grande sforzo di attenzione. È più facile reclamare per una cifra scritta su una busta paga che analizzare le sofferenze subite nel corso d'una giornata di lavoro. Per questo, la questione salari fa spesso dimenticare altre rivendicazioni vitali. E si arriva fino a considerare la trasformazione del regime come definita dalla soppressione della società capitalistica e del profitto capitalistico quasi ciò equivallesse all'instaurazione del socialismo ».⁸⁵

Una lacuna piuttosto grave per il movimento operaio è senz'altro, l'aver considerato unicamente i problemi legati al profitto e alla proprietà, non accorgendosi di tutte quelle sofferenze subite dalla classe operaia, attribuibili all'esistenza di una società capitalistica.

La sofferenza provata dall'operaio non è dettata soltanto dalla paga insufficiente ma dal fatto di essere messo in disparte dalla stessa società in cui vive, cioè di essere collocato in un rango inferiore, ridotto nuovamente in servitù. Tale servitù si manifesta sotto forme diverse e molteplici e l'insufficienza del salario, non è che una di esse.

Bisogna tenere conto anche di un'altra forma di schiavitù e di sofferenza, cioè il fatto che la classe operaia sia sottomessa ad una volontà arbitraria dei quadri dirigenti che le detta e ordina anche fuori dalla fabbrica, quali debbano essere le condizioni di lavoro.

⁸⁵ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. p. 233.

Vi è una forte correlazione tra la gravosità delle sofferenze subite in fabbrica per l'arbitrio padronale e quelle subite esternamente per via dell'insufficienza dei salari; la gravosità di questi pesi si ripercuote interamente sulla vita di un operaio.

Nell'ambiente di lavoro i lavoratori possono ottenere e far rispettare determinati diritti che dipendono solo in parte dalla proprietà e dal profitto, ed essenzialmente dai rapporti fra l'operaio e la macchina, fra l'operaio e i capi, e poi dalla potenza della direzione.

Gli operai possono in qualche modo mettere la direzione di fabbrica nella condizione di riconoscere loro i propri diritti senza che ciò comporti necessariamente il togliere ai proprietari il titolo di proprietà e né tanto meno i loro profitti.

Il fatto che gli operai aspirino ad avere dei diritti in fabbrica, entra in collisione non con il proprietario ma con il direttore e non è un aspetto rilevante se queste figure vengono a coincidere.

I problemi che così emergono sono fondamentalmente due, da un lato lo sfruttamento della classe operaia che si definisce come profitto capitalistico, e dall'altro l'oppressione della classe operaia sul luogo di lavoro che si traduce in sofferenze prolungate per 48 o 40 ore settimanali, ma che possono prolungarsi anche fuori la fabbrica, estendendosi per tutte le 24 ore della giornata.

Se quindi si considera il problema del regime delle aziende dal punto di vista dei lavoratori, ci si scontra con la stessa struttura della grande industria.

La realtà dei fatti ci pone davanti una fabbrica sorta essenzialmente per realizzare una produzione, e gli uomini che vi lavorano hanno il compito di aiutare le macchine per far sì che ogni giorno si producano un numero crescente di prodotti che siano ben fatti e a buon mercato.

Tale realtà coesiste con il fatto che gli operai siano innanzitutto degli uomini, aventi dei bisogni e delle proprie aspirazioni da soddisfare che spesso non convergono con le necessità della produzione.

Questa evidente contraddizione, secondo la Weil, non verrebbe modificata o eliminata da un semplice mutamento di regime; sta di fatto che non si può accettare che la vita degli uomini venga sacrificata al fine ultimo della fabbricazione dei prodotti.

Anche se subentrasse una collettivizzazione delle fabbriche alla direzione dei padroni, questo non muterebbe il problema centrale e quindi quanto necessario per raggiungere il più gran numero possibile di prodotto continuerebbe a contrastare con quanto necessario per soddisfare gli uomini che lavorano in fabbrica.

La Weil afferma al riguardo che conciliare le esigenze della fabbricazione e le aspirazioni degli uomini che fabbricano è un problema che i capitalisti risolvono facilmente, sopprimendo uno dei termini cioè agiscono come se quegli uomini non esistessero. L'alternativa posta da certe concezioni anarchiche è invece quella di sopprimere l'altro termine, cioè le necessità della produzione. Il problema rimane poiché determinate esigenze permangono nella realtà dei fatti. La soluzione ideale sarebbe un'organizzazione del lavoro tale che ogni sera uscissero dalle fabbriche il maggior numero possibile di prodotti ben fatti e di lavoratori felici.

Se, per un caso provvidenziale, si potesse trovare un metodo simile di produzione, abbastanza perfetto per rendere lieto il lavoro, il problema non si porrebbe più. Ma questo metodo non esiste ed anzi accade proprio tutto il contrario perché i bisogni della produzione e quelli dei produttori non coincidono necessariamente. Sarebbe troppo bello se i procedimenti più produttivi fossero al tempo stesso anche i più gradevoli. Afferma la Weil:

« Ma ci si può almeno avvicinare ad una simile soluzione cercando metodi che concilino il più possibile l'interesse dell'azienda e i diritti dei lavoratori. Si può porre come principio che la loro contraddizione può risolversi con un compromesso, trovando un termine medio in modo che non siano interamente sacrificati né gli uni né gli altri; né gli interessi della produzione né quelli dei produttori. Una fabbrica deve essere organizzata in modo che la materia prima da essa impiegata esca in prodotti che non siano né troppo rari, né troppo costosi, né difettosi e che al tempo stesso gli uomini che un mattino vi sono entrati non ne escano diminuiti moralmente o fisicamente dopo un giorno, un anno o vent'anni »⁸⁶.

Sintetizzando quanto riportato sopra, possiamo sostenere che il problema essenziale che viene a presentarsi alla classe operaia è la necessità di trovare un metodo di organizzazione del lavoro che sia accettabile contemporaneamente per la produzione, per il lavoro, e per il consumatore.

⁸⁶ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. p. 235.

La Weil sostiene che bisogna partire dal sistema attuale per poi concepirne uno diverso e possibilmente migliore. È all'interno delle fabbriche che si può giungere lentamente ad immaginare un sistema ottimale e sperimentabile, come è del resto avvenuto ai proprietari e i capi delle aziende, ai tecnici, che sono pervenuti a concepire e a perfezionare il sistema vigente.

4.2.1 ~ Il taylor-fordismo: come andare oltre

L'industria e i cambiamenti introdotti nell'organizzazione del lavoro ruota attorno alla razionalizzazione e al taylorismo, cioè all'organizzazione scientifica del lavoro; è proprio tale regime vigente a dover essere modificato al fine di averne uno migliore.

S. Weil, pur vedendo nella realtà funzionale delle macchine un modello di precisione automatica e un successo dell'ingegnosità umana, della capacità di creare strumenti sofisticati, utensili utili e di ambigua bellezza, scopre nell'organizzazione del lavoro, nel taylorismo fanatico della nuova industria, il marchio indelebile di un sogno arcaico di sopraffazione.⁸⁷

Il laboratorio di cui si è servito Taylor per le sue ricerche, è stato creato per far capire agli operai quanto stessero sbagliando nell'impiegare un certo tempo per fare un determinato lavoro, quando in realtà era sufficiente una quantità di tempo dimezzata.

Lo scopo principale era quello di far sì che i lavoratori non avessero più la possibilità di determinare da soli i procedimenti e il ritmo di lavoro e così lasciare alla direzione l'autorità di scegliere i movimenti da compiere per ciascuna operazione.

I metodi di produzione venivano sottoposti ad un esame razionale, ma questo era per Taylor un aspetto di rilevanza secondaria, poiché la principale preoccupazione era quella di reperire i mezzi che obbligassero i lavoratori e gli operai tutti, a riversare sulla fabbrica, il massimo della loro capacità di lavoro. Possiamo

⁸⁷ Vittorio Giacobini, *Simone Weil, L'oppressione e il gioco di potere di cui tutti siamo vittime*. (http://www.societaperta.it/maestri_nonviolenza/weil/oppressione_potere.htm)

dirla come la Weil, cioè che « il laboratorio era per lui uno strumento di ricerca, ma, anzitutto, uno strumento di costrizione ».

Dalle opere stesse di Taylor si evince che il metodo è così caratterizzato: inizialmente si analizzano scientificamente i migliori procedimenti per ogni tipo di lavoro, quello con qualifica ma anche quello senza qualifica, di manutenzione, manovalanza ed altro, in un secondo momento si studiano i tempi, attraverso la scomposizione di ciascun lavoro in piccoli movimenti elementari, diversi tra loro e con varie combinazioni; e dopo aver misurato il tempo necessario ad ogni movimento elementare, si ricava così anche il tempo necessario per le operazioni più complesse. Il metodo per la misurazione dei tempi è il cronometraggio; poi si passa alla divisione del lavoro fra i capi tecnici, poiché a differenza di quanto accadeva prima di Taylor, cioè che era la figura del caposquadra ad occuparsi di tutto, ora invece nelle fabbriche vengono introdotti diversi capi per uno stesso reparto, per cui c'è il controllore, il caposquadra e così di seguito.

Viene messo su un metodo che elimina coloro i quali non rientrano a far parte della cerchia di operai di prim'ordine, cioè di raggiungere il massimo livello di produzione; ovvero il sistema specifico di lavoro a cottimo con premio stabiliva dei temi per unità basandosi sul massimo di lavoro che il migliore operaio poteva raggiungere in un tot di tempo; e tutti coloro che riuscivano a produrre quel massimo, venivano pagati per quel pezzo ad un tale prezzo, mentre coloro i quali non riuscivano a fare ciò, quindi producevano meno, ricevevano una paga inferiore, e sempre più inferiore in proporzione al livello raggiunto, sino addirittura ad arrivare al di sotto del salario vitale, qualora la produzione fosse nettamente inferiore a quel massimo calcolato.

In conclusione afferma la Weil:

« questo sistema contiene l'essenziale di quel che oggi è chiamato la razionalizzazione. I capisquadra egiziani avevano delle fruste per spingere gli operai a produrre. Taylor ha sostituito la frusta con gli uffici e i laboratori, sotto l'apparenza scientifica ».

Taylor credeva fortemente nel fatto che ogni uomo fosse in grado di realizzare un massimo di lavoro determinato, ma stabilire questo fattore a priori può risultare arbitrario e soprattutto non applicabile indistintamente ad un gran numero di fabbriche.

Ad esempio in una determinata fabbrica, questo metodo può ottenere un certo risultato, tramite l'impiego di operai robusti e resistenti, per cui questi permarranno impiegati, mentre altri verrebbero esclusi; è difatti impossibile che ci sia un numero sufficiente di operai robusti per ogni macchina e per ogni fabbrica, così da effettuare una selezione su larga scala. Poiché se da un lato c'è una certa percentuale di lavori che necessitano di una grande forza fisica, non è detto che vi corrisponda una stessa percentuale di uomini in quelle condizioni richieste. Taylor iniziò le sue ricerche attorno al 1880 ed è importante sottolineare questo, in quanto in quello stesso periodo la meccanica stava divenendo industria.

Questo sta a significare che quando Taylor era ancora un ragazzo, la maggior parte dei meccanici continuava ad essere "artigiana" dedicata al lavoro in officine proprie; più o meno nel periodo in cui Taylor diede inizio ai propri lavori, nacque *L'American Federation of labour* costituita da alcuni sindacati formati da poco, e dal sindacato metallurgici.

Il sindacato, in quel periodo adottava come propria manovra e azione sindacale quella di limitare la produzione per evitare la disoccupazione e la riduzione delle tariffe dei cottimi.

In contrasto con quanto scritto, vi è invece la posizione di Taylor, il quale voleva raggiungere come risultato delle sue ricerche, una nuova organizzazione del lavoro che avesse come vantaggio quello di rompere l'influenza dei sindacati, e si può infatti sostenere che sin dal suo nascere la razionalizzazione sia stata essenzialmente un metodo per far lavorare di più, piuttosto che per far lavorare meglio.

Il sistema messo in atto dalla razionalizzazione non si è fermato qui e nonostante non vi siano state ulteriori innovazioni, è criticabile su vari fronti quel che viene considerato un perfezionamento del taylorismo ovvero il lavoro a catena.

La Weil così afferma:

« Il sistema del montaggio a catena ha permesso di sostituire operai specializzati con semplici operai nei lavori in serie, dove invece di compiere un lavoro qualificato, c'è solo da raggiungere un certo numero di gesti meccanici che si ripetono costantemente. È un perfezionamento del sistema di Taylor che finisce con il togliere all'operaio la scelta del suo metodo e l'intelligenza del lavoro per consegnarla all'ufficio studi. Questo sistema di montaggio fa anche sparire l'abilità manuale necessaria all'operaio qualificato. Lo spirito che anima tale sistema appare a suffi-

cienza dal modo in cui è stato elaborato e si può vedere subito che l'epiteto di « razionale » gli è stato applicato impropriamente ».

Dare ordini, tenere il fiato sul collo dei lavoratori, non spiegare niente e non rendere conto di nulla, tutto ciò fa parte del modello fordista di organizzazione del lavoro che traduce al di là della sua presunta scientificità la stessa origine meschina, il medesimo vuoto sogno di potere. Proprio il potere, questa illusione di tutte le illusioni, resta il fattore decisivo che impedisce agli uomini di comunicare e rende impossibile qualsiasi speranza di collaborazione fra le classi, tra chi comanda e chi è comandato.

L'aspetto importante sul quale porre l'attenzione è il fatto che Taylor non cercasse un sistema per rendere più razionale il lavoro, ma più che altro desiderava controllare gli operai; e se poi è anche riuscito a trovare dei mezzi che semplificassero in qualche modo il lavoro, è qualcosa di totalmente diverso e secondario.

La Weil descrive un esempio di autentica razionalizzazione per puntualizzare la differenza tra lavoro razionale e mezzi di controllo e di oppressione; per autentica razionalizzazione si intende un progresso tecnico che non gravi sugli operai e non comporti un maggior sfruttamento della loro forza lavorativa; pertanto afferma:

« Supponete un tornitore che lavori su torni automatici. Ne deve sorvegliare quattro. Se un giorno si scopre un acciaio rapido capace di raddoppiare la produzione di quei quattro torni e si assume un altro tornitore in modo che ognuno di loro abbia solo due torni, ciascuno di loro avrà da fare il medesimo lavoro e nondimeno la produzione sarà più economica ».

Questo esempio vuole dimostrare come in realtà possano esistere dei perfezionamenti tecnici che migliorano la produzione senza gravare sui lavoratori.

La realtà è stata purtroppo contraddistinta da un'ulteriore razionalizzazione quale quella di Ford che non ha permesso di lavorare meglio, ma di lavorare di più; il sistema migliore rispetto a quello di aumentare le ore di lavoro è costituito da un metodo che permette di sfruttare meglio la forza operaia, ed è a questo metodo, che il padronato ha fatto appello.

Il limite della giornata lavorativa è scandito in realtà non soltanto dal numero di ore, ma anche dal fatto che al termine di un certo arco di tempo di lavoro, la produzione non progredisce ulteriormente, quindi un operaio non produce in

diciassette ore più di quanto possa fare in undici, poiché subentrano fattori quali la stanchezza del proprio organismo che lo porta a lavorare più lentamente.

È difficile valutare il limite posto dall'aumento dell'intensità, in quanto non è misurabile in cifre come avviene invece per la durata del lavoro.

Pertanto c'è un limite della produzione che si raggiunge piuttosto facilmente con l'aumento della giornata di lavoro, mentre non lo si raggiunge con l'aumento di intensità, poiché questo viene difficilmente colto dalla coscienza.

L'intensità del lavoro può variare e vi è un'intensità limite dello sforzo che è molto soggettiva e che dal punto di vista oggettivo può essere invece considerata la morte stessa, essendo essa il limite che non deve essere mai raggiunto e poiché non si è morti dopo un ora di lavoro, questo per i padroni significa che si può lavorare anche molto di più. È come se ogni giorno venissero battuti nuovi record senza che nessuno pensi di aver ormai raggiunto il limite estremo.

Afferma la nostra Weil:

« Si aspetta sempre il corridore che batterà l'ultimo record. Ma se si inventasse un metodo di lavoro che facesse morire gli operai, per esempio dopo cinque anni, gli industriali mancherebbero prestissimo di mano d'opera e ciò sarebbe contrario ai loro interessi. Non se ne accorgerebbero subito, perché non esiste nessun mezzo scientifico per misurare l'usura dell'organismo umano nel lavoro; ma forse, alla generazione seguente, se ne accorgerebbero e rivedrebbero i loro metodi, esattamente come ci si è resi conto delle migliaia di morti premature provocate dal lavoro dei ragazzi nelle fabbriche. Può accadere la medesima cosa per gli adulti con l'intensità del lavoro.[...] Non c'è dunque nessun limite all'aumento della produzione nel senso dell'intensità. Taylor racconta con orgoglio d'esser giunto a raddoppiare e persino a triplicare la produzione in certe fabbriche solo con il sistema dei premi, la sorveglianza degli operai e il licenziamento spietato di coloro che non volevano o non potevano seguire la cadenza. Egli spiega che è arrivato a trovare il mezzo ideale per sopprimere la lotta di classe perché il suo sistema riposa sull'interesse comune dell'operaio e del padrone, perché tutti e due, con quel sistema, guadagnano di più e lo stesso consumatore è soddisfatto perché i prodotti sono più a buon mercato. Si vantava di risolvere così tutti i conflitti sociali e di aver creato l'armonia sociale [...]. Sono persino convinta che a partire da un certo limite è molto più grave per l'organismo umano aumentare la cadenza alla Taylor piuttosto che aumentare la durata del lavoro ».⁸⁸

Nel momento in cui il sistema di Taylor ha pian piano invaso le fabbriche, ci sono state numerose reazioni da parte operaia in Francia come in America, ma ciò non ha impedito che il sistema trionfasse, partecipando addirittura allo sviluppo delle industrie di guerra, questo fa pensare, secondo la Weil, che in qual-

⁸⁸ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 244-245.

che modo la guerra abbia avuto una parte influente e determinante nel trionfo della razionalizzazione.⁸⁹

L'argomento che è stato utilizzato da Taylor a proprio favore è che questo sistema avrebbe soddisfatto i bisogni del pubblico e quindi dei consumatori; ciò sarebbe stato corretto, se l'aumento della produzione avesse ottenuto prodotti alimentari, come il latte, la carne e così via, mentre in realtà con il sistema di Taylor, l'aumento ha riguardato un tipo di produzione che non soddisfa i bisogni essenziali dell'uomo, ovvero la meccanica, i tessili, il caucciù, in poche parole quel che meno produce beni di consumo di prima necessità.

La razionalizzazione è servita soprattutto alla fabbricazione degli oggetti di lusso e a quell'industria doppiamente di lusso che è l'industria di guerra, che non solo non costruisce ma distrugge; inoltre ha contribuito ad incrementare il numero dei lavoratori inutili, cioè di quelli che fabbricano cose poco utili o addirittura di coloro i quali non fabbricano poiché sono impiegati nei servizi di pubblicità, o in imprese simili, considerate in qualche modo, parassitarie.

La razionalizzazione ha fatto crescere considerevolmente il peso delle industrie di guerra che superano da sole le altre e per importanza e per effetti deleteri. In poche parole possiamo affermare che la taylorizzazione è servita ad aumentare la produzione globale su un numero sempre più ridotto di lavoratori.

Gli effetti morali, sono quelli maggiormente preoccupanti, avendo essi provocato la dequalificazione degli operai.

Questo sistema ha ridotto gli operai allo stato molecolare, trasformandoli in una specie di struttura atomica delle fabbriche; ha condotto all'isolamento dei lavoratori. Taylor sosteneva che ci si dovesse indirizzare all'operaio individualmente; considerare in lui l'individuo; ma ciò significa per lui, che bisogna distruggere la solidarietà operaia per mezzo dei premi e della concorrenza. Tutto questo crea quella solitudine che è forse il più evidente carattere delle fabbriche organizzate secondo il sistema attuale, solitudine morale. Anche Ford credeva ingenuamente che fosse un bene che gli operai andassero d'accordo, ma che non avrebbero dovuto andare troppo d'accordo perché ciò avrebbe altrimenti diminui-

⁸⁹ Dello stesso parere è Jeremy Rifkin, come vedremo meglio nella trattazione del cap. V.

to lo spirito di concorrenza e di emulazione indispensabile alla produzione. La divisione della classe operaia sta quindi alla base di questo metodo.

Lo sviluppo della concorrenza fra gli operai ne fa parte integrante; come anche il richiamo ai sentimenti più bassi e il salario continua ad essere l'unico movente. Quando il salario non basta, subentra il licenziamento brutale a fare da stimolo oppressivo. Ad ogni istante del lavoro, il salario è determinato da un "premio". In ogni istante bisogna che l'operaio calcoli per sapere che cosa ha guadagnato; questo sistema ha prodotto la monotonia del lavoro. Secondo Ford il lavoro monotono non è penoso per la classe operaia, e sebbene egli ammetta di non poter passare una giornata intera in officina facendo un solo lavoro, i suoi operai invece sono fatti diversamente da lui, perché sono essi stessi a rifiutare un lavoro più vario.

La Weil così commenta:

« Se veramente accade che con un sistema simile la monotonia sia sopportabile da parte degli operai, ciò è forse quel che si può dire di peggio di un simile sistema perché è certo che la monotonia del lavoro comincia sempre con l'essere una sofferenza; se si giunge ad abituarsi ad essa, ciò accade a prezzo d'una diminuzione morale. In realtà non vi si fa l'abitudine, a meno che non si possa lavorare pensando ad altro. Ma allora ad un ritmo che non richieda troppa assiduità nell'attenzione resa necessaria dalla cadenza del lavoro. Ma se si fa un lavoro al quale si debba pensare continuamente, non si può pensare ad altro; ed è falso dire che l'operaio possa assuefarsi alla monotonia del lavoro. Gli operai di Ford non avevano il diritto di parlare. Non cercavano di avere un lavoro variato perché, dopo un certo tempo di lavoro monotono, erano incapaci di fare altro »⁹⁰

Un'altra caratteristica fondamentale del sistema è la disciplina che regna nella fabbrica e soprattutto la costrizione, che rappresenta lo scopo per cui Taylor ha progettato il tutto; tutte le ricerche hanno avuto come finalità, lo spezzare la resistenza degli operai. Non resta nessuna possibilità di resistere ad un uomo al quale vengono imposti una serie di movimenti in un ristretto numero di secondi o minuti.

La cosa ancor più drammatica è che Taylor fosse fiero di tutto ciò poiché avrebbe così finalmente interrotto la potenza dei sindacati nelle fabbriche.

Si è arrivati ad un punto tale che il padrone non ha solo la proprietà della fabbrica, delle macchine o il monopolio dei procedimenti di fabbricazione e delle

⁹⁰ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 246-247.

nozioni finanziarie e commerciali che riguardano la sua fabbrica, ma addirittura esige di avere il monopolio del lavoro e dei tempi di lavoro. C'è da chiedersi cosa resti nelle mani degli operai; sembra proprio che sia la sola energia ad essere ancora degli operai, in quanto permette loro di compiere un movimento come accade per la forza elettrica; tale energia viene utilizzata allo stesso modo in cui viene utilizzata l'elettricità.

Con i sistemi più grossolani, sostiene la Weil, utilizzando come stimolo la costrizione e la sete di guadagno, quindi tramite un metodo di allenamento totalmente disumano, si ammaestra un operaio come si ammaestra un cane, combinando la frusta con la zolletta di zucchero. Questo accadrebbe se il sistema fosse applicato alla perfezione, ma in realtà poiché ciò non accade, la razionalizzazione non è mai così totale, per cui il caporeparto non ha una piena conoscenza di tutto ed esiste quindi il modo per arrangiarsi anche per un operaio non qualificato.

Continuano comunque a permanere una serie di vantaggi per la direzione e di inconvenienti per gli operai, poiché nonostante la direzione abbia il monopolio di tutte le conoscenze attinenti al lavoro, non ha la responsabilità degli incidenti provocati dal lavoro a cottimo e a premi.

Il sistema quindi è ideale per la categoria dei padroni, mentre riduce gli operai allo stato di schiavi accollando a loro l'iniziativa e la colpa ogni qual volta le cose non vanno come stabilito.

La sofferenza fa anch'essa da padrona agli operai, perché in tutti i casi sono loro ad aver torto. Non è del tutto esatto definire scientifico un sistema come quello appena descritto poiché parte dal presupposto che gli uomini non siano uomini e fa della scienza uno strumento di costrizione; il vero compito della scienza nell'ambito dell'organizzazione del lavoro, dovrebbe essere quello di trovare delle tecniche migliori. La realtà dei fatti dimostra invece come sia stato facile sfruttare sempre più la forza operaia, facendo così sviluppare nei capi una certa pigrizia e negligenza nei confronti di problemi tecnici e organizzativi poiché vi era la convinzione che i loro errori potessero essere fatti riparare dagli operai, aumentando ulteriormente la cadenza del lavoro.

Si è cercato dopo le intuizioni di Taylor di sviluppare un ramo particolare della scienza, ovvero la psicotecnica che ha tentato di definire quali siano le condizioni psicologiche migliori e possibili per questo o quel lavoro e per misurare la fatica e la stanchezza del lavoratore.

In tale maniera, gli industriali hanno creduto di poter avere la coscienza a posto, evitando di far soffrire gli operai; è stato sufficiente invocare l'autorità degli scienziati. Ma, sottolinea la Weil:

« la psicotecnica è ancora imperfetta. È stata creata recentemente. E, quand'anche fosse perfetta, non potrebbe mai giungere ai fattori morali; perché, in fabbrica, la sofferenza consiste soprattutto nel trovare il tempo "lungo"; ma non si ferma qui. E d'altra parte mai nessun psicotecnico arriverà a precisare in quale misura un operaio trovi lungo il tempo. Solo l'operaio stesso può dirlo. E questo è ancora più grave: bisogna diffidare degli scienziati, perché non sono quasi mai sinceri. A un industriale è facilissimo comprare uno scienziato; e quando il padrone è lo stato nulla gli è più facile che imporre questo o quella regola scientifica. [...]. I lavoratori non devono dunque aver fiducia negli scienziati, negli intellettuali e nei tecnici per regolarsi in quel che, per loro, è di importanza vitale. Possono, beninteso, ascoltare i loro consigli, ma devono contare solo su stessi; e, se si aiuteranno con la scienza, ciò dovrà avvenire assimilandola essi stessi ».

4.3 ~ L'oppressione del lavoro rende l'uomo sradicato, negato dei suoi bisogni fondamentali

La monotonia, il vuoto, l'umiliazione, l'exasperante altalena tra il caso e la necessità che scandiscono i tempi della vita in fabbrica non sono che l'espressione di una costante sociale che si ripete sempre: l'arroganza del potere, la prevaricazione della forza, lo scandalo di una situazione bloccata in cui "l'uomo è tormentato dall'uomo", come scrive la Weil nelle sue *Riflessioni*⁹¹.

Si è arrivati alla reificazione di cui parla lo stesso Marx e che la Weil descrive così "le cose fanno la parte degli uomini e gli uomini delle cose", non soltanto a causa di quelle storture oggettive presenti in un modo di produzione generale, ma ciò affonda le sue radici nell'asimmetria di una società tagliata in due tra chi comanda e chi è comandato, nello scandalo eterno del potere.

Padroni, direttori di fabbrica, capisquadra, cani da guardia della borghesia e funzionari del capitalismo, sono i soggetti attivi di un'oppressione che invade

⁹¹ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, 1983.

tutto uno stile di vita, senza vie di fuga; sono essi gli autori di una specie di massacro.

Per poter in qualche modo intervenire e migliorare la condizione operaia, bisogna innanzitutto combattere e superare l'ignoranza della loro stessa condizione.

Gli operai infatti sono essenzialmente sradicati, cioè degli esiliati sulla loro stessa terra, e l'ignoranza consiste nel non comprenderne il perché.

Non è d'aiuto per capire quale vita essi conducano, scrutare la periferia, le loro case e le loro stanze tristi e cupe; ancor più misteriosa è l'infelicità che l'operaio prova e vive all'interno della fabbrica.

È molto difficile che gli operai scrivano o parlino o riflettano sulla loro infelicità, poiché il primo effetto di questa condizione di disgrazia è quello di spingere il pensiero all'evasione, come se l'operaio non volesse considerare la sventura da cui è colpito.

La fabbrica potrebbe colmare l'animo con il potente senso della vita collettiva – unanime – che è derivata dalla partecipazione al lavoro di un grande organismo. Tutti i rumori vi hanno un significato, tutti sono ritmati, e si fondono in una specie di grande respiro del lavoro in comune cui inebria partecipare, il sentimento della solitudine è inalterato. Ci sono solo rumori metallici; ruote che girano, morsi nel metallo; rumori che non parlano della natura né della vita bensì dell'attività seria, continua, ininterrotta dell'uomo sulle cose.

Si è perduti in quel grande fragore, ma contemporaneamente lo si domina, perché su quel basso continuo, permanente e sempre mutevole, quel che risalta pur fondendosi al resto, è il rumore della macchina che gli uomini stessi stanno impiegando. Non ci si sente piccoli come in una folla ma ci si sente indispensabili. Nelle ore buie della mattina e delle sere d'inverno, quando splende solo la luce elettrica, tutti i sensi partecipano di un universo dove nulla ricorda la natura e dove nulla è gratuito, dove tutto è urto duro e al tempo stesso conquistatore, fra l'uomo e la materia. Tutto concorre a trasformare l'uomo in operaio.

In realtà non è così, poiché se consistesse in questo, la vita di fabbrica, non sarebbe poi tanto terribile. Ma purtroppo non è questo e le cose che abbiamo sopra descritto sono gioie di uomini liberi, e pertanto coloro che popolano le

officine non le avvertono se non in brevi e rari istanti, perché non sono uomini liberi.

Possono sentirle solo quando dimenticano di non essere liberi e ciò avviene di rado, perché la loro condizione subordinata è resa sensibile attraverso i sensi, il corpo, i mille particolari che riempiono i minuti di cui è fatta una vita. Così descrive la Weil questi attimi:

« Il primo particolare che, nella giornata, rende sensibile la schiavitù, è l'orologio marca tempi. La strada che va da casa propria alla fabbrica è dominata dalla necessità d'essere là prima di un dato secondo meccanicamente determinato. [...]. Lo scorrere del tempo appare per questo come qualcosa di spietato che non lascia alcun margine al caso. È, nella giornata operaia, il primo colpo di una regola la cui brutalità domina tutta quella parte dell'esistenza che viene trascorsa fra le macchine; il caso non ha diritto di cittadinanza in fabbrica [...]. Quel che è ammesso, spesso con gran detrimento della produzione, è il principio della caserma ».

Il lavoro, nonostante tutte queste premesse, deve essere compiuto e spetta all'operaio arrangiarsi.

Le grandi e le piccole miserie che vengono di continuo imposte all'organismo umano, in un ambiente come quello delle fabbriche, quel sottoporsi a piccole pene fisiche che il lavoro neanche richiederebbe poiché non vanno neanche a suo beneficio, incrementano la sensazione e la condizione di schiavitù.

Non sono le sofferenze correlate alla necessità del lavoro a non essere sopportate, anzi si sarebbe fieri di farlo, ma quelle considerabili come inutili, poiché feriscono l'anima e non vi è neanche la minima intenzione di lamentarsi, dal momento che si sa in anticipo di venire rimproverati senza avere la possibilità di fiatare. Parlare, vorrebbe dire andare in cerca di un'umiliazione. Spesso, se c'è qualcosa che un operaio non può sopportare, preferirà tacere, andarsene. Sofferenze simili sono spesso, in sé, assai leggere; se sono amare, ciò accade perché ogni volta che le si prova e le si prova sempre, il fatto che si vorrebbe dimenticare, il fatto che in fabbrica non ci si sente a casa, che non vi si ha diritto di cittadinanza, che si è uno straniero ammesso come semplice intermediario fra le macchine e i pezzi forgiati, questo fatto colpisce anima e corpo; sotto questo oltraggio, carne e pensiero si contraggono. Come se qualcuno ripetesse all'orecchio, di minuto in minuto, senza che sia possibile dare nessuna risposta: « tu, qui non sei nulla. Tu non conti. Tu sei qui per piegarti, subire tutto e tacere ».

Non si può resistere alla continua ripetizione di questa frase e si finisce con l'ammettere, nel più profondo di se stessi, di non contare nulla.

Tutti gli operai di fabbrica, o quasi, ed anche quelli un po' più indipendenti, hanno qualcosa di difficile da percepire nei movimenti, nello sguardo, e soprattutto nella piega delle labbra, che esprime il fatto d'essere stati costretti a considerarsi "nulla".

Il fattore principale di tale condizione è il modo in cui subiscono gli ordini, la sofferenza e la monotonia del loro lavoro e la convinzione opposta dei padroni che credono che un mutamento della fabbricazione non sia da loro accettato, quando in realtà hanno l'anima profondamente invasa a causa del lungo periodo trascorso a svolgere lo stesso tipo di lavoro.

Le umiliazioni, la monotonia, il sottile e infido processo di atrofizzazione del pensiero che investono i lavoratori sono agli occhi della Weil il risultato di uno scandalo sociale paralizzante e la condizione operaia rappresenta uno degli esempi, forse il più eclatante, di quella stortura generale, di un ordine assurdo che riguarda tutti.

Ma anche il mutamento accanto al sollievo può essere fonte di un'ulteriore pena poiché spesso accade che il nuovo lavoro venga imposto improvvisamente, senza preparazione, sotto forma di ordine al quale bisogna obbedire inevitabilmente e senza replicare. Con tale obbedienza ci si avvede che il proprio tempo è sempre a disposizione di altri.

La Weil sottolinea questa importante differenza:

« Il piccolo artigiano che possiede un'officina meccanica e che sa di dover fornire entro una quindicina di giorni, tanti trapani, tanti rubinetti ecc., nemmeno lui dispone arbitrariamente del suo tempo; ma almeno una volta accettata l'ordinazione, sarà lui a determinare in anticipo come impiegare le sue ore e le sue giornate. Se anche il capo dicesse all'operaio una settimana o due prima. Per due giorni mi farai dei trapani e poi delle bielle e così via, bisognerebbe obbedire, ma sarebbe abbracciare con il pensiero il prossimo avvenire, disegnarlo in anticipo, possederlo. Non è così in fabbrica. Dal momento che si timbra per entrare, fino al momento che si timbra per uscire si è, in ogni istante, nella condizione di poter subire un ordine. Come un oggetto inerte che ognuno può, quando voglia, mutar di luogo. Se si lavora su di una serie di pezzi che deve durare ancora due ore, non è possibile pensare a quello che si farà fra tre ore senza che il pensiero debba compiere un passaggio obbligato attraverso il superiore, senza essere costretti a ripetere a se stessi che si è sottoposti a ordini. [...]. Se il pensiero vuole evitare questa monotonia, immaginare qualche mutamento, e dunque un ordine improvviso, non può viaggiare dal mo-

mento presente all'avvenire senza passare attraverso un'umiliazione. Così il pensiero si rattrappisce »⁹².

La monotonia di una giornata in fabbrica può venire in un certo senso interrotta, non da un mutamento di lavoro, quanto piuttosto da piccoli incidenti che fanno di una giornata una storia nuova, ma tali incidenti sono anch'essi forieri di sofferenze più che di conforto, perché portano sempre una riduzione di salario, facendo così accrescere l'angoscia.

Avviene che il pensiero debba sempre essere pronto sia a seguire il corso monotono dei gesti ripetuti indefinitamente, che a trovare in se stesso le risorse necessarie per rimediare ad un imprevisto; quest'obbligo sfinisce il corpo ma ancor di più il pensiero. C'è comunque da sottolineare che alcuni incidenti possono portare anche gioia, ma sono piuttosto rari; sono quei casi in cui si riceve ad esempio, da un'altra persona una prova di cameratismo e solidarietà, o quei momenti in cui si riesce a cavarsela da soli, poiché mentre ci si ingegna, ci si sforza, si gioca d'astuzia con l'ostacolo, l'anima è occupata da un avvenire che dipende solo da sé stessi, quindi si assapora il fugace sentimento di essere partecipi di un'operosa vita collettiva e non solo succubi di un degradante asservimento al processo produttivo. Accade che più un lavoro faccia incontrare tali difficoltà più comporti sollievo per l'animo, ma si tratta di una gioia parziale, poiché non vi sono uomini, compagni o capi che esprimono giudizi positivi o apprezzano il valore di ciò che si è riusciti a fare. Quasi sempre tanto i capi come i compagni incaricati d'altre operazioni sugli stessi pezzi si preoccupano unicamente dei pezzi e non delle difficoltà vinte.

L'indifferenza che si viene così a creare, non ha quel calore umano di cui si sente spesso la necessità; questo vale anche per quegli uomini che meno desiderano soddisfazioni di amor proprio e che quindi si sentono soli in un luogo in cui è risultato più conveniente interessarsi esclusivamente di ciò che si è fatto, piuttosto che al modo in cui si è fatto.

Per questo le gioie del lavoro si trovano relegate al rango delle impressioni non formulate, fuggitive, scomparse non appena nate; il cameratismo dei lavora-

⁹² S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 263 - 264.

tori, non riuscendo a prendere corpo, rimane una velleità informe; e i capi non sono uomini che guidano e sorvegliano altri uomini bensì gli organi d'una subordinazione impersonale, rozza e fredda come il ferro. È vero, in questo rapporto di subordinazione, la persona del capo interviene, ma capricciosamente; la rozzezza impersonale e il capriccio, invece di temperarsi, si aggravano reciprocamente, come la monotonia e il caso.

È una realtà piuttosto diffusa che continuo i prodotti del lavoro e non tanto il lavoro che li ha generati, ancor di più, questo discorso è valido per le fabbriche, soprattutto se in gioco sono gli operai.

Tutto ciò che riguarda la cooperazione o la comprensione, ma anche la reciproca valutazione nel lavoro, sono in un certo senso monopolizzate e controllate dalle sfere superiori; rendendo i rapporti fra i vari posti e le diverse funzioni al livello operaio, dei veri e propri rapporti fra cose piuttosto che fra uomini. I pezzi circolano all'interno della fabbrica, con dei cartellini in cui vi è indicato il nome, la forma, la materia prima, quasi come se fossero loro le persone e gli operai invece, dei pezzi intercambiabili. Il contrasto diventa ancor più doloroso ed evidente se si considera che i pezzi hanno un proprio stato civile, mentre come accade in alcune delle grandi fabbriche, gli operai devono mostrare all'ingresso un documento d'identità con su apposta una foto che li ritrae con un numero sul petto, come se fossero degli ergastolani in una prigione. La radice profonda del male sta proprio nel fatto che le cose facciano la parte degli uomini e gli uomini delle cose.

La realtà della fabbrica presenta diverse situazioni, poiché vi sono delle funzioni che prevedono operazioni sempre nuove, ma questi sono casi isolati; la maggior parte degli operai sono "cose", non autorizzate a prendere coscienza, ecco qui il paradosso, perché nonostante tale premessa devono sempre riuscire ad affrontare gli imprevisti che si presentano.

La successione dei gesti non viene definita "ritmo", ma "cadenza", ed è in effetti più esatto per indicare la realtà della fabbrica. La Weil dà una descrizione esemplare e suggestiva al riguardo:

« Tutte le serie di movimenti che partecipano della bellezza e che vengono compiuti senza degradare chi li compie racchiudono attimi di sosta brevi come i lampi, che fondano il segreto del ritmo e danno allo spettatore, anche attraverso l'estrema rapidità, l'impressione della lentezza.[...]. Lo

spettacolo, invece, degli operai alle macchine è quasi sempre quello di una misera fretta dalla quale è assente ogni grazia ed ogni dignità. È naturale per l'uomo, e gli si addice, fermarsi quando ha fatto qualcosa, foss'anche lo spazio d'un attimo per prenderne coscienza, come Iddio nella Genesi; questo lampo di pensiero, di immobilità e di equilibrio, è quel che bisogna proprio imparare a sopprimere completamente, quando si lavora in una fabbrica. [...]. Per piegarsi alla sfiibrante passività che l'officina pretende, bisogna cercare in se stessi dei moventi, perché non ci sono fruste né catene; fruste o catene renderebbero forse più facile la trasformazione. Le condizioni stesse del lavoro impediscono la possibilità d'intervento di altri moventi che non siano la paura dei rimproveri e del licenziamento, l'avidio desiderio di guadagnare quattrini, e, in una certa misura, il piacere dei record di velocità. [...] Mentre questi moventi occupano l'anima il pensiero si contrae su un punto del tempo per evitare la sofferenza e la coscienza si spegne, per quanto almeno lo consentano le necessità del lavoro. Una forza quasi irresistibile, paragonabile alla pesantezza, impedisce allora di avvertire la presenza d'altri esseri umani che soffrono, anch'essi, accanto a te; è quasi impossibile non diventare indifferenti e brutali come il sistema nel quale si è invischiati, e, reciprocamente, la brutalità del sistema è riflessa e resa sensibile dai gesti, dagli sguardi, dalle parole di chi ci sta intorno. Dopo una giornata passata così, un operaio si lamenta di una sola cosa: ho trovato lungo il tempo »⁹³.

Accade che in fabbrica l'operaio sia un estraneo, poiché tutta l'attenzione è rivolta alle macchine; può anche accadere che ci si interessi soprattutto dell'operaio lasciando alla ruggine le macchine inutili, ma se ciò avviene è per evitare che esso si distragga, che alzi la testa o distolga lo sguardo, stimolandolo nel modo più crudele possibile.

L'aspetto probabilmente più triste ed amaro di questa situazione, è che non ci sia nulla nell'uomo di più forte del suo bisogno di appropriarsi non in forma giuridica, quanto piuttosto con il pensiero, dei luoghi e degli oggetti fra i quali trascorre e spende la vita che ha dentro di sé. La proprietà giuridica perfetta sarebbe quella che con l'uso di quel mezzo e di altri desse quel sentimento a tutti gli esseri umani.

La realtà invece è piuttosto drammatica, poiché i "pezzi" hanno una propria storia che passa da una fase all'altra della lavorazione, mentre l'operaio non entra a far parte di questa storia, non vi lascia il segno e tanto meno ne è a conoscenza. L'operaio infatti non sa quel che produce e quindi non ha la coscienza di aver prodotto, ma di essersi sfinito a vuoto. Nella fabbrica accade che l'operaio consegni fino al limite massimo ciò che ha di meglio in sé, la sua capacità di pensare, sentire, muoversi; consuma tutto ciò poiché quando esce la sera, ne è svuotato completamente; ed in questo vi è l'altro paradosso, nonostante non

⁹³ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 267 – 268.

abbia messo nulla di sé nel lavoro, né pensiero, né sentimento, e neanche, forse ciò accade debolmente, movimenti dettati da lui stesso, determinati da lui in vista di un fine specifico. È come se fosse la sua stessa vita ad uscire da lui senza che gli lasci nessun segno.

Anche se la fabbrica in cui lavora crea degli oggetti utili, non è lui a crearli, e la paga che egli attende per quindici giorni e che riceve dopo lunghe code, sembra essere non tanto il prezzo di uno sforzo, ma elemosina.

Così la Weil descrive questo aspetto:

« L'operaio, benché indispensabile alla fabbricazione, non vi ha parte alcuna e questa è la ragione per cui ogni sofferenza fisica inutilmente imposta, ogni mancanza di riguardo, ogni brutalità, ogni umiliazione anche leggera paiono ricordare che non si conta nulla e che si è estranei [...]. Nessuna intimità lega gli operai ai luoghi e agli oggetti fra i quali si consuma la loro vita e l'officina fa di loro, nella loro stessa patria, degli stranieri, degli esiliati, degli sradicati. Le rivendicazioni, nell'occupazione delle fabbriche, hanno avuto meno importanza del bisogno di sentirsi almeno una volta a casa propria nell'officina. Bisogna che la vita sociale sia proprio corrotta fino al midollo se gli operai si sentono a casa propria nella fabbrica quando scioperano, ed estranei quando vi lavorano. Dovrebbe essere vero il contrario. Gli operai non si sentiranno veramente a casa nella loro patria, membri responsabili del paese se non quando si sentiranno a casa propria nella fabbrica e mentre vi lavorano. [...]. La gioia, durante l'occupazione delle fabbriche, di possederle con il pensiero, di percorrerne le parti, la fierezza affatto nuova di mostrarle ai propri familiari e di spiegare loro dove si lavora, gioia e fierezza fuggevoli che esprimono per contrasto, in modo tanto commovente, i dolori perpetui del pensiero fisso; tutti i moti della classe operaia, così misteriosi per gli stessi spettatori, in realtà tanto facili a capirsi »⁹⁴.

La fabbrica dovrebbe essere invece un luogo in cui poter provare gioia, in cui anche se non si possono cancellare del tutto le sofferenze dell'anima e del corpo, tuttavia l'anima dovrebbe riuscire anche ad assaporare la gioia, a nutrirsi di gioia.

Per poter realizzare tale condizione dovrebbero essere attuati alcuni mutamenti; in realtà accade che tutti i sistemi di riforma o di transizione sociale sono inefficaci poiché hanno l'obiettivo di modificare o troppo poco o inutilmente, nel senso che cambiano in modo superficiale quella che è la causa del male ed invece in modo eccessivo le circostanze che risultano estranee ad esse.

Non basta diminuire le ore di lavoro e aumentare il tempo da dedicare all'ozio, si deve intervenire con uno sforzo d'invenzione, cioè mutando la natura degli stimoli al lavoro, lenire o abolire le cause del disgusto, trasformare il rap-

porto che intercorre fra ogni operaio e il funzionamento complessivo della fabbrica, il rapporto dell'operaio con la macchina, e il modo in cui scorre il tempo durante il lavoro.

Non è un fattore positivo che la disoccupazione sia come uno spettro senza via d'uscita né tanto meno che il lavoro sia ricompensato da un'onda di falso lusso a buon mercato che eccita i desideri senza soddisfare i bisogni. La paura del licenziamento e l'avidità del denaro non dovrebbero continuare ad essere i principali stimoli nell'anima degli operai, in primo piano devono subentrare altri stimoli.

Uno dei più forti, in ogni lavoro, è la coscienza che c'è qualcosa da fare e che uno sforzo dev'essere compiuto. Le cose sarebbero diverse se l'operaio sapesse chiaramente in ogni momento qual'è il luogo che occupa, nella produzione della fabbrica, quel che sta facendo e quale posto occupi nella vita sociale la fabbrica nella quale lavora. Sarebbe anche bene che ogni operaio potesse vedere finito l'oggetto nella cui fabbricazione ha avuto una parte, anche minima e che gli si facesse capire quale esattamente è stata la sua parte di lavoro.

Bisogna distruggere quel velo che si interpone a causa del danaro fra il lavoratore e il lavoro. Gli operai credono e ne sono convinti, che la loro pena si trasformi in denaro di cui una piccola parte tocca a loro e una parte maggiore al padrone. Preme invece la necessità di far loro comprendere non solo con l'intelligenza, ma con tutta l'anima e con il corpo stesso, in tutti i momenti della loro fatica, che stanno fabbricando degli oggetti che sono richiesti dai bisogni sociali e che hanno diritto limitato ma reale ad essere fieri di ciò.

Resta pur vero il fatto che continuerà ad esserci un proletariato avvilito e pieno di odio nel cuore della società, se sarà ancora costretto e limitato a ripetere piccoli e pochi gesti semplici e identici, poiché questi comunque non mettono gli operai nella condizione di fabbricare realmente degli oggetti. Il rimedio consiste secondo la Weil nel fare in modo che ogni volta che una lavorazione necessiti che si ripeta la combinazione di pochi e semplici movimenti, questi possano essere

⁹⁴ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 270 – 271.

eseguiti da una macchina automatica; si parla sempre di macchina ma con un significato opposto e diverso rispetto a quelle fin ora utilizzate.

Un operaio non deve fare altro che ripetere in modo quasi automatico alcuni movimenti, mentre la macchina che egli “serve” ha una memoria ed un’intelligenza che contiene tutte le combinazioni necessarie per la lavorazione in corso. Il fatto che tali combinazioni non siano più eseguite dagli operai può sembrare un delitto secondo la Weil, una cosa contro natura, ma in realtà se un uomo ha come compito quello di regolare una macchina automatica e di fabbricare le camme corrispondenti ai vari pezzi che vengono lavorati, egli assume una parte dello sforzo di riflessione e di combinazione, compiendo contemporaneamente anche uno sforzo manuale che, similmente a quello degli artigiani, richiede una certa abilità. Secondo la Weil questo tipo di rapporto fra l’uomo e la macchina potrebbe risultare soddisfacente.

Il tempo e il ritmo sono fattori, come abbiamo già rilevato, fondamentali per il problema degli operai; tenendo pur sempre in considerazione che il lavoro non sia un gioco e che pertanto è normale e opportuno che nel lavoro ci siano monotonia e noia.

La Weil così afferma:

« Questo mondo, nel quale siamo caduti, esiste realmente; noi siamo realmente carne; siamo stati gettati fuori dall’eternità; e dobbiamo realmente attraversare il tempo, penosamente, un minuto dopo l’altro. Questa pena è la nostra eredità e la monotonia del lavoro ne è solamente una forma. Ma non è vero che il nostro pensiero è fatto per dominare il tempo e che questa vocazione deve essere preservata intatta in ogni essere umano. La successione assolutamente uniforme e insieme variata e continuamente sorprendente dei giorni, dei mesi, delle stagioni e degli anni conviene esattamente alla nostra sofferenza ed alla nostra grandezza. Fra le cose umane, tutto quel che è, in qualche misura, bello e buono riproduce in qualche misura questa unione di uniformità e di varietà; tutto quel che ne differisce è cattivo e degradante. Il lavoro del contadino obbedisce per necessità a questo ritmo del mondo; il lavoro dell’operaio, per sua stessa natura, ne è largamente indipendente, ma potrebbe imitarlo. Nelle fabbriche accade il contrario. Anche nelle fabbriche si mescolano l’uniformità e la varietà. Ma questa mescolanza è l’opposto di quella che procurano il sole e gli astri; il sole e gli astri occupano le sedi del tempo con una varietà limitata e ordinata in regolari ritorni, sedi destinate a un’infinita varietà di eventi assolutamente imprevedibili e parzialmente privi di ordine; al contrario l’avvenire di chi lavora in una fabbrica è vuoto per l’impossibilità di prevedere, ed è più morto del passato per l’identità degli istanti che si succedono come il tic-tac di un orologio. Un’uniformità che imita i movimenti degli orologi e non quelli delle costellazioni, una varietà che esclude ogni regola e quindi ogni previsione; ecco quel che produce un tempo inabitabile all’uomo, irrespirabile ».

Il tempo degli operai può non diventare quello degli orologi, ammesso che avvenga una trasformazione delle macchine, che implica oltre alla concessione ad

ogni operaio della conoscenza del funzionamento d'insieme della fabbrica, anche un'organizzazione della fabbrica che permetta una certa autonomia dei reparti rispetto all'insieme e di ogni operaio rispetto al suo reparto, per esempio per quanto riguarda il futuro, ogni operaio dovrebbe venire a conoscenza di ciò che toccherebbe fare per un tot di giorni e dovrebbe essere in grado di progettare qualche lotto di lavori, solo così può essere alimentato il sentimento di proprietà del quale ha sete il cuore dell'uomo, e che senza diminuire la pena, abolisce il disgusto.

Il male che bisogna guarire riguarda anche tutta la società, poiché nessuna società può essere stabile se ha nel suo interno una categoria intera di lavoratori che lavora tutti i giorni con un senso di disgusto.

Questo disgusto modifica in negativo la percezione che gli operai hanno della vita. L'umiliazione degradante che accompagna ogni loro sforzo tenta di trovare dei compensi in una forma di imperialismo culturale quale quello alimentato dalle propagande marxiste.

Sarebbe opportuno che gli operai traessero una sana e legittima fierezza sebbene limitata, dall'attenersi a svolgere il proprio lavoro, senza dover ricorrere all'orgoglio illimitato ma artificiale determinato dal pensiero di essere la classe destinata a fare la storia e a dominare tutto.

Accade lo stesso con la concezione della vita privata, e in particolare della famiglia e dei rapporti fra i sessi; il cupo sfinimento ed abbruttimento del lavoro in fabbrica lascia un vuoto che esige di essere colmato e che può esserlo solo mediante rapidi e brutali godimenti e la corruzione che ne risulta è contagiosa per tutte le classi della società. Quindi la famiglia non sarà rispettata veramente, finché una parte di essa continuerà a lavorare con disgusto.

Molto male è derivato dalle fabbriche per cui è nelle fabbriche stesse che bisogna iniziare a correggerlo. Sarebbe utile e necessario che gli specialisti, gli ingegneri e tutti coloro che si preoccupano di costruire oggetti iniziassero a preoccuparsi di non distruggere uomini, di non renderli docili, e addirittura neanche felici, quanto piuttosto riuscire a non costringere nessuno di loro ad avvilirsi.

Abbiamo fatto riferimento ad una serie di riforme che sarebbe opportuno si realizzassero, ma nella realtà si incontrano diversi ostacoli i primi dei quali sono

le anime stesse degli operai, ormai contagiate dalla paura e dal disprezzo, perché l'oppressione ha inferto loro una ferita ed un vuoto incolmabile.

Le anime sono schiacciate dall'infelicità, dalla sfiducia e dalla diffidenza, da una profonda amarezza nutrita nei confronti dei padroni. L'altro ostacolo è rappresentato invece dalla convinzione dei padroni che le riforme siano deleterie ed inutili, non riconoscendo che gli operai possano avere parti superiori dell'anima che adeguatamente stimolate risultino anche di utilità per l'ordine della società stessa.

Tutta la società, non solo i padroni o gli operai, e soprattutto l'insegnamento dovrebbe farsi carico di sforzi atti a migliorare questa situazione e giungere al risveglio dell'intelligenza.

Si tratta quindi di uno "sradicamento", è questa la malattia dell'esistenza umana che si manifesta nella forma della privazione, dell'impoverimento, dello sfruttamento, dell'alienazione e della sofferenza fisica.

L'uomo, privato della sua dignità di essere umano, per l'oppressione del lavoro che mortifica la facoltà del pensiero, è un uomo sradicato, ovvero negato nei suoi bisogni fondamentali.

Le cause di tale malattia che invade le società materialistiche sono così sintetizzabili: la nostra falsa idea di grandezza; la degradazione del senso della giustizia; la nostra idolatria per il denaro e l'assenza di ispirazione religiosa.

Lo sradicamento va combattuto a partire da una consapevolezza culturale che diventi azione politica finalizzata alla realizzazione integrale della persona.

Per poter assumersi tale compito bisogna conoscere innanzitutto i doveri verso la creatura umana, che consistono nel credere in un'idea di progresso e di civiltà che si riferisca non all'accumulo di danaro o alla quantità, ma alla qualità della vita, nel pieno rispetto dell'interiorità e della spiritualità della persona.

Bisogna consentire l'accesso dei lavoratori all'istruzione e alla cultura; su questo si fonda l'utopia se di utopia si può parlare, pedagogica di Simone Weil, la vera rivoluzione socialista. La Weil crede in questo:

« Non si tratta di prendere le verità, già tanto povere, contenute nella cultura degli intellettuali, per degradarle, mutilarle, privarle del loro sapore; ma semplicemente di esprimerle, nella loro pienezza, con l'aiuto di un lin-

guaggio che, come dice Pascal, le renda sensibili al cuore di gente la cui sensibilità è plasmata dalla condizione operaia. »⁹⁵

4.4 ~ Il radicamento della vita dei lavoratori nella contemplazione della bellezza, per mezzo della attenzione autentica

Sappiamo bene che il lavoro propriamente detto è il lavoro di esecuzione, e che una branca di questo è il lavoro manuale; vi è sempre e ovunque una parte prevalente e irremovibile di servitù, la quale continuerebbe a permanere anche se si raggiungesse una certa equità sociale; ciò è attribuibile al fatto che questo tipo di lavoro è governato dalla “necessità” e non dalla “finalità”, è un tipo di lavoro che viene eseguito in vista di un bisogno piuttosto che di un bene e difatti coloro che sciupano la propria esistenza in quest’attività logorante usano questa frase per descrivere la loro condizione: « perché bisogna guadagnarsi la vita ».

La Weil così afferma:

« Si fornisce uno sforzo alla fine del quale, sotto ogni punto di vista, non si avrà nulla di più di quello che si aveva. Senza quello sforzo, si perderebbe quel che si ha. Ma nella natura umana l’unica sorgente d’energia per fornire uno sforzo è il desiderio. E l’essere che può desiderare quello che ha, non è l’uomo. Il desiderio è un orientamento, l’inizio di un moto verso qualcosa. Il moto è verso un punto nel quale non si è. Se il moto appena iniziato si ripiega sul punto di partenza, si gira come uno spettacolo nella gabbia, come un condannato nella sua cella. Girare sempre, genera ben presto la desolazione. La desolazione, la stanchezza, il disgusto, sono la grande tentazione di chi lavora, soprattutto se lavora in condizioni inumane; ed anche se lavora in altre condizioni. »⁹⁶.

È vero quanto sostenevano gli antichi, cioè che chi era fatto schiavo veniva privato di metà della sua anima, e questa schiavitù la si vive ogni volta all’ultimo giorno di un certo periodo di tempo che sia un anno o un’eternità, in cui ci si trovi necessariamente nella medesima situazione del primo giorno; vi è in tutto ciò un’impossibilità di desiderare qualcosa di diverso da ciò che si possiede già, l’impossibilità di orientare lo sforzo verso l’acquisizione di un bene piuttosto di sforzarsi unicamente per vivere.

⁹⁵ S. Weil, *L’énracinement. Prélude a une déclaration des devoirs envers l’être humain*, Parigi, 1949. Tr. It. *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Comunità, Milano, 1980, p. 63.

⁹⁶ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 281 - 282.

In un sistema così condotto, tutto è “intermedio” e “mezzo”, la finalità non è in nessun luogo. La cosa fabbricata è un mezzo e sarà venduta, per cui in essa non si può riporre il proprio bene. La materia, l’utensile, il corpo del lavoratore e la sua stessa anima, sono mezzi per la fabbricazione.

Poiché la causa di questa demoralizzazione del popolo è insita nelle condizioni del lavoro stesso, bisognerebbe invece cercare di comprendere cos’è che in periodi antecedenti a questo, abbia potuto impedire alla demoralizzazione di manifestarsi.

Una grande inerzia morale o una grande forza fisica che rendano lo sforzo quasi insensibile, potrebbero far sopportare questo vuoto; altrimenti - afferma la Weil - ci vogliono dei compensi come ad esempio l’ambire ad una condizione sociale diversa per sé e per i propri figli, oppure i piaceri facili e violenti, che hanno la stessa natura, il sogno al posto dell’ambizione.

La domenica diventa il giorno in cui ci si vuole dimenticare che esiste una necessità del lavoro e per fare ciò bisogna “spendere” soddisfacendo così la vanità e le illusioni di potenza, tramite la sfrenatezza.

Un discorso simile può essere fatto per la licenza, la quale sortisce i medesimi effetti di uno stupefacente, il cui uso rappresenta sempre una tentazione per chi soffre. Anche la rivoluzione, cioè l’ambizione trasferita nella collettività, il credere nell’ascesa di tutti i lavoratori fuori dalla misera condizione, diviene non solo una rivolta contro l’ingiustizia sociale ma soprattutto contro l’infelicità insita nella stessa condizione operaia; ma questa fu soltanto una grande illusione che non potrà abolire quell’infelicità avvertita più vivamente e dolorosamente dell’ingiustizia stessa.

La speranza nella rivoluzione è quindi anch’essa uno stupefacente, anche perché soddisfa quel bisogno di avventura che è l’opposto della necessità.

L’acquisizione di danaro cioè il fine che guida la vita dei borghesi è stato trasposto ingenuamente al popolo, come se ciò potesse consentire un margine di soddisfazione. In realtà il lavoro a cottimo, gli scambi tra città e campagna e il denaro come scopo dei desideri e degli sforzi non hanno fatto altro che spingere l’insoddisfazione a un livello esasperato.

Questo accade perché un operaio non può desiderare di arricchirsi senza provare anche il desiderio di uscire dalla condizione operaia.

La Weil in una delle pagine della *Condizione operaia* così scrive:

« io mi auguro di tutto cuore la trasformazione più radicale possibile dell'attuale regime nel senso di una più grande eguaglianza nel rapporto di forze. Non credo che possa condurre a ciò quel che ai nostri giorni viene chiamato rivoluzione. Tanto prima come dopo una rivoluzione sedicente operaia, gli operai continueranno ad obbedire passivamente, finché la produzione sarà fondata sull'obbedienza passiva ».

Lo sfruttamento e l'oppressione sono due problemi diversi che necessitano di qualcosa di più che semplici palliativi rivoluzionari, poiché la verità è che il mondo non si cambia in massa e né da soli, e la lotta di tutti e per tutti comincia nel chiuso della coscienza, guardando il mondo ma dentro di noi.

« Non c'è scelta nei rimedi. Non ce n'è che uno solo: Una sola cosa rende sopportabile la monotonia: una luce d'eternità. La bellezza. C'è un solo caso in cui la natura umana sopporta che il desiderio dell'anima si volga non verso quel che potrebbe essere o quel che sarà, ma verso quel che esiste. Questo caso è la bellezza. Tutto quel che è bello è oggetto di desiderio, ma non si desidera che sia diverso, non si desidera mutarvi nulla, si desidera quel che è. Si guarda con desiderio il cielo stellato di una notte limpida e si desidera unicamente lo spettacolo che già si possiede. Poiché il popolo è costretto a portare tutto il suo desiderio su quel che già possiede, la bellezza è fatta per lui stesso ed esso è fatto per la bellezza. La poesia è un lusso per altre condizioni sociali; il popolo ha bisogno di poesia come di pane. Non già la poesia racchiusa nelle parole; quella, in sé, non può essergli di alcun uso. Ha bisogno che sia poesia la sostanza quotidiana della sua stessa vita. Una poesia simile può avere solo una sorgente. Questa sorgente è Dio »⁹⁷

Questa poesia può essere solo religiosa in quanto nessun procedimento, o riforma, possono far penetrare la finalità nell'universo dove la loro stessa condizione colloca i lavoratori. Ma questo universo può essere congiunto a Dio, unica vera finalità. La condizione dei lavoratori è quella nella quale la fame di finalità che costituisce l'essere stesso di ogni uomo non può essere saziata se non da Dio; consiste in questo il loro privilegio, poiché sono gli unici a possederlo.

Tutte le altre condizioni, prevedono delle attività con dei fini particolari, accade che ogni fine particolare può diventare uno schermo e nascondere Dio; per cui è necessario oltrepassare lo schermo. Per i lavoratori non vi è alcuno schermo e nulla li separa da Dio è sufficiente che alzino la testa, questa è per loro una grande difficoltà in quanto essi non hanno, come tutti gli altri uomini, qualcosa

⁹⁷ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 285 - 286.

di troppo di cui debbano sbarazzarsi a fatica, ma qualcosa di troppo poco, cioè mancano di un intermediario.

Non basta consigliare loro di pensare a Dio e di fargli offerta delle loro pene e delle loro sofferenze, e poiché non è possibile collocarvi immagini religiose e proporre la contemplazione ai lavoratori in fabbrica e nemmeno si può suggerire loro di recitare preghiere mentre lavorano, gli unici oggetti sensibili sui quali possano portare la loro attenzione, sono la materia, gli strumenti, i gesti del loro lavoro. Sottolinea la Weil:

« Se questi oggetti non si trasformano in specchi della luce, è impossibile che durante il lavoro l'attenzione sia orientata verso la sorgente di quella luce. Una simile trasformazione è la necessità più urgente ».

Questa trasformazione è possibile se nella materia, oggetto del lavoro degli uomini, ci sia una qualità riflettente, in quanto non si devono fabbricare finzioni o immaginazioni, ne tanto meno fantasticherie, poiché si tratta di verità.

Nella materia c'è effettivamente una qualità riflettente, poiché essa è come uno specchio offuscato dal nostro spirito, e per potere leggervi i simboli che fin dall'eternità sono stati scritti nella materia, bisogna solo pulire lo specchio, ad esempio il Vangelo contiene molti di questi simboli, bisogna leggerli, afferma la Weil:

« L'immagine della Croce, paragonata ad una bilancia, nell'inno del Venerdì Santo, potrebbe essere un'inesauribile ispirazione per coloro che portano pesi, maneggiano leve e sono, la sera, stanchi per la pesantezza delle cose. In una bilancia un peso considerevole e prossimo al punto d'appoggio può essere sollevato da un peso piccolissimo posto ad una distanza molto grande. Il corpo del Cristo era un peso ben lieve, ma per la distanza fra la terra e il cielo ha fatto da contrappeso all'universo. In modo infinitamente differente, ma sufficientemente analogo per poter servire da immagine, chiunque lavori, sollevi pesi, maneggi leve, deve egualmente, con il suo debole corpo, far da contrappeso all'universo. E ciò è troppo pesante e spesso l'universo piega con la stanchezza corpo e anima. Ma chi si tiene al cielo farà facilmente contrappeso. Chi ha intuito questa idea una volta non può esserne distratto per quanta sia la sua stanchezza, la fatica e il disgusto. Tutto ciò non può far altro che ricondurlo a quell'idea. »⁹⁸

Fondando la spiritualità del lavoro si può giungere ad una forma di radicamento. È attraverso il dominio del pensiero sulla materia che l'individuo può essere libero da ogni forma di oppressione, e questo dominio si esercita mediante l'uso dell'« attenzione », che è il risultato del vuoto che l'uomo fa in sé stesso per

⁹⁸ S. Weil, *La condizione operaia*, op. cit. pp. 287 - 288.

sollevarsi verso la verità, la condizione di saggezza grazie alla quale cogliere la bellezza e l'armonia attraverso cui Dio ha ordinato il mondo; è questa attenzione autentica a condurre all'esperienza della saggezza eterna.

Il lavoro del contadino consiste nel prendersi cura della terra che è un'immagine perfetta di Cristo, e per far ciò si serve dell'energia solare la quale riflette in sé tutto ciò di più grande esiste al mondo; possiamo in un certo senso affermare che anche le leggi della meccanica, che derivano dalla geometria e guidano le nostre macchine, contengono delle verità sovranaturali, sono anch'essi dei simboli da interpretare.

È Dio ad imporre un limite a tutte le cose, in lui vi è un solo atto eterno e imm modificabile che si richiude su se stesso e non ha altro oggetto che se medesimo; invece nelle creature ci sono molti moti diretti verso l'esterno che oscillano e tale oscillazione è un riflesso degradato dell'orientamento verso sé stessi, che per l'appunto è esclusivamente divino.

Questa congiunzione ha per immagine nelle macchine, la congiunzione del moto circolare e del moto alternante. Il cerchio è anche il luogo delle medie proporzionali fra l'unità ed un numero che non è un quadrato, non c'è altro modo che quello di tracciare un cerchio. I numeri per i quali non esiste nessuna mediazione che li colleghi direttamente all'unità sono immagini della nostra miseria; e il cerchio che, in modo trascendente relativamente al regno dei numeri, viene dall'esterno a recare una mediazione è l'immagine dell'unico rimedio a quella miseria. Queste verità e molte altre sono iscritte nella semplice contemplazione d'una puleggia che determina un movimento oscillante; possono esservi lette mediante conoscenze geometriche elementarissime; il ritmo stesso del lavoro, che corrisponde all'oscillazione, le rende sensibili al corpo; una vita umana è uno spazio di tempo fin troppo corto per poterle contemplare.

Si potrebbero trovare ancora altri simboli, alcuni dei quali più intimamente uniti al comportamento di chi lavora. Talvolta basterebbe che il lavoratore estendesse ad ogni cosa, senza eccezione, l'atteggiamento che ha verso il lavoro, per possedere la pienezza della virtù.

Per la Weil sarebbe importante trasmettere agli adolescenti queste immagini, collegate anche a delle nozioni scientifiche; tramite tali immagini gli uomini e le donne possono essere immersi nella poesia soprannaturale.

In questo modo si eviterebbe ai lavoratori quel sentimento di inferiorità intellettuale, ciò darebbe loro una certa sicurezza orgogliosa, quella che si vive stando a contatto con le cose dello spirito. In tal modo verrebbe meno anche quel disgusto che alcuni intellettuali nutrono, accorciando le disuguaglianze ed incontrandosi così nel punto più alto, quello della plenitudine dell'attenzione, la preghiera, poiché l'attenzione è la sola facoltà che dia accesso a Dio.

Se si considera ad esempio un adolescente e la sua formazione scolastica, possiamo vedere come queste esercitazioni che siano problemi da risolvere o materie da studiare, servano a preparare l'anima a partire da un'attenzione inizialmente solo discorsiva, attraverso il metodo più conveniente, per giungere poi ad una superiore qual è quella intuitiva. Quest'ultima nella sua purezza è l'unica sorgente e fonte di un'arte bella, di scoperte scientifiche luminose e nuove, della filosofia che giunge alla saggezza, dell'amore del prossimo veramente caritatevole; essa rivolta direttamente a Dio diviene preghiera.

Nella società moderna, l'ineguaglianza sociale è determinata in modo ancor più incisivo, dalla differenza d'istruzione piuttosto che di ricchezza.

Per questo è importante "educare", che sostanzialmente significa dare la possibilità, attraverso la cultura, di liberarsi dall'illusione che il senso della vita stia soltanto nella dimensione materiale. L'insegnamento deve essere finalizzato a mostrare che l'essenza della vita e quindi la verità, non risultano dall'illusione di una felicità materiale, ma dal contatto "puro" con la bellezza di ogni realtà umana e naturale; educare alla libertà significa insegnare che la vita deve trascendere se stessa e in questo senso è un morire, un distaccarsi dal particolare per cogliere l'universale.

Nonostante sia esatto criticare la separazione del lavoro intellettuale dal lavoro manuale, in quanto fonte di degradazione, bisogna andare oltre tale critica in quanto in ogni settore, i contrari e gli opposti trovano una certa unità su di un piano trascendente gli uni e gli altri. Difatti il punto di incontro unitario del lavoro intellettuale e del lavoro manuale è la contemplazione.

Non esiste nessuna società in cui colui che guida una macchina esercita lo stesso tipo di attenzione di chi risolve un problema, ma entrambi possono, se lo desiderano e se hanno un metodo, tramite l'attenzione stessa, favorire lo sviluppo di un'altra attenzione al di sopra di ogni obbligo sociale e che costituisce un legame diretto con Dio.

Se gli studenti, i giovani operai e i giovani contadini, si rappresentassero in modo preciso come avviene per i congegni dei vari meccanismi, le diverse funzioni sociali come preparazioni egualmente efficaci a far comparire nell'anima quella certa facoltà trascendente che sola ha valore, l'eguaglianza diverrebbe una cosa concreta., e sarebbe un principio di giustizia ed insieme di ordine.

Afferma la Weil

« Solo la rappresentazione completamente esatta della destinazione sovrannaturale d'ogni funzione sociale può fornire una norma alla volontà riformatrice. Solo essa permette di definire l'ingiustizia. Altrimenti è inevitabile che ci si sbaglia, sia considerando come ingiustizia certe sofferenze iscritte nella natura delle cose, sia attribuendo alla condizione umana sofferenze che sono effetto dei nostri delitti e che ricadono su chi non le merita. Una certa subordinazione e una certa uniformità sono sofferenze connesse con l'essenza stessa del lavoro e inseparabili dalla vocazione sovrannaturale che vi corrisponde. Esse non degradano. Tutto quel che impedisce alla poesia di cristallizzarsi intorno a quelle sofferenze è un delitto. Perché non è sufficiente ritrovare la perdita sorgente d'una poesia simile, bisogna anche che le circostanze stesse del lavoro le permettano di esistere. Se sono sfavorevoli, la uccidono ».

La realtà esistente si tinge di un grave delitto ovvero il costringere i lavoratori a sottostare ad un metodo quale quello taylorista che richiede un tipo di attenzione incompatibile con altri, in quanto svuota l'anima di tutto eccetto che della unica preoccupazione della velocità; pertanto questo genere di lavoro non può essere trasfigurato ma necessariamente soppresso.

La società dovrebbe essere costituita in modo tale che il lavoro non degradi coloro che lo compiono per cui tutti i problemi della tecnica e dell'economia globale dovrebbero essere formulati in funzione di una concezione generale sulle migliori condizioni possibili di lavoro.

Non è sufficiente evitare le sofferenze dei lavoratori, l'ideale sarebbe desiderare la loro gioia; non si dovrebbe pensare solo ai piaceri che si pagano ma a gioie gratuite che non ledano lo spirito di povertà. La Weil così conclude:

« Tutto dovrebbe essere disposto perché non manchi nulla di essenziale. I migliori debbono possedere nella propria vita quella plenitudine che gli artisti cercano indirettamente con la mediazione dell'arte. Se la vocazione dell'uomo è quella di raggiungere la gioia pura attraverso le sofferenze,

essi si trovano in una situazione più favorevole di chiunque altro per adempierla nella forma più vera ».

Il lavoro e la grazia sono strettamente affiancati, in quanto è il lavoro stesso a rappresentare una condizione elettiva di riscatto spirituale, soprattutto se vissuto come servizio reso agli altri. Da una condizione in cui si verifica la completa negazione di ogni libertà personale emerge la possibilità di andare oltre se stessi, vivendo così l'esperienza spirituale della grazia, in quanto l'uomo attraverso il suo lavoro partecipa al bene della comunità, essendo esso intriso di idealità.

Il tempo del lavoro ed il tempo della grazia possono anche svolgersi contemporaneamente alla luce del sovrannaturale, attraverso l'agire, quello stesso agire che permette all'uomo di raggiungere la conoscenza e di prendere coscienza di se e del fatto di essere composto dell'unione di corpo e spirito, anch'essi apparentemente opposti.

4.5 ~ Ulteriori critiche al taylorismo: Aspetti negativi e limiti

Parallelamente alla continua applicazione del metodo taylorista, ci furono nel corso del '900 delle voci che denunciarono i limiti di tale organizzazione e dei suoi precetti e la necessità che venissero pertanto superati; esso venne criticato sia da un punto di vista sociale che umano, lasciando quasi in sordina la prassi attuata da Ford.

È il momento di sottolineare le altre critiche umanistiche più importanti oltre a quella della Weil già abbondantemente analizzata; fra queste merita di essere citata quella fatta da Georges Friedmann nel 1946, uno dei fondatori della scuola francese del lavoro, secondo cui la soluzione dei problemi umani causati da un'applicazione frenetica del taylorismo all'interno di un macchinismo industriale spinto⁹⁹ non può essere ricercata nella conquista del potere da parte della classe operaia come sostenevano i marxisti e progressisti più fervidi, ma innanzitutto nel recupero del significato da dare al lavoro.

⁹⁹ G. Friedmann, *Problemes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris. Trad. It. *Problemi umani del macchinismo industriale*, Einaudi, Torino, 1949, riedizione 1978

Secondo Friedmann, tutte le forze sia imprenditoriali che sociali dovevano operare affinché si determinasse una completa valorizzazione del lavoro sia sul piano intellettuale, ripristinando i contenuti intelligenti, sia sul piano morale riconoscendo diritti e dignità, e sia sul piano sociale sviluppando una cooperazione comunitaria nell'azienda. Friedmann ipotizzò di raggiungere lo sviluppo di una democrazia industriale in cui le esigenze di profitto si potessero armonizzare con il rispetto dei valori umani e sociali delle diverse componenti che partecipavano alla produzione.

Un'altra possibile chiave di lettura del taylorismo come abbiamo sopra accennato è quella che si è sviluppata fra le linee progressiste della sociologia industriale e del lavoro e considera il taylorismo come uno strumento che intensifica lo sfruttamento del lavoro operaio. Tra questi annoveriamo Harry Braverman¹⁰⁰, secondo cui il taylorismo è l'espressione organica del capitalismo monopolistico ed è proprio questo sistema a condurre progressivamente verso la degradazione del lavoro (rimandiamo per una trattazione più dettagliata al capitolo V) umano che passa attraverso la continua separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale; i contenuti intelligenti del lavoro vengono man mano depauperati a causa dell'utilizzo del progresso tecnologico da parte del capitalismo, divenendo delle procedure standardizzate imposte autoritariamente.

Sono pochi coloro i quali hanno cercato di sottolineare ed evidenziare gli aspetti positivi della razionalizzazione del lavoro; di particolare rilievo è, in tal caso, il pensiero di Thomas Veblen, secondo cui da un processo lavorativo esigente e inflessibile non era possibile che si verificasse un « deterioramento o un obnubilamento della sua intelligenza », quanto piuttosto era possibile che questa diventasse « elevata per certi fini e abbassata per certi altri »¹⁰¹; Veblen analizza un tipo di lavoro industriale inteso più che come *labor* cioè pena, come geometria, difatti: « la regolarità di successione e la precisione meccanica » che la macchina immette « nei costumi di vita e di pensiero » del lavoratore, richiedono « una

¹⁰⁰ H. Braverman, *Labor and monopoly capital*, Monthly Review Press, New York, trad. It. *Lavoro e capitale monopolistico*, Einaudi, Torino, 1978.

¹⁰¹ T. Veblen, *La teoria dell'impresa*, Angeli, Milano, 1970, pp. 240-243

disciplina severa ed insistente, una cura attenta e costante », che portano all'« abituale ricorso a termini misurabili di causa ed effetto, insieme ad una relativa indifferenza e disprezzo per ogni esercizio delle facoltà intellettuali che si esplichino diversamente », difatti la prestazione diventata astratta accentuava la « percezione quantitativa » imponendo « un orientamento causale »¹⁰² sul lavoratore che era sottoposto a dei movimenti uniformi e continuativi della macchina automatica.

Quanto scritto mette in evidenza che vi erano anche degli aspetti cognitivi legati al lavoro tayloristico, che davano la possibilità all'industria di nobilitare la ristrettezza spirituale della natura dell'*homo oeconomicus* attraverso l'operare dell'*homo faber*. Il lavoro come geometria viene visto da coloro i quali esaltano la positività dell'industria avendo essa una profonda capacità pedagogica che educa alla precisione, alla razionalità e alla diligenza. L'effetto che l'industria esercita sugli abiti mentali, riguarda l'esattezza e la logica che stimola la percezione quantitativa, poiché l'industria porta con sé un serie di misurazioni e di dati che instilla nei lavoratori un orientamento causale.

Lo stimolo a una percezione quantitativa deriva dal carattere sempre più misurabile dei traguardi produttivi. Si realizza attraverso l'industria un passaggio dal vitale al razionale, facendo diventare più importante e valido ciò che è oggettivo rispetto a ciò che è convenzionale.

Il taylorismo fu sottoposto a due ordini di critiche, il primo dei quali metteva in evidenza la mancata attenzione sugli aspetti prettamente psicologici del lavoro, come ad esempio il non aver considerato gli effetti frustranti di natura psico-nervosa che intervengono in lavori monotoni, parcellizzati e privi di senso; o la pretesa di stabilire delle norme standardizzate uguali per tutti senza tener conto dei fattori particolari che definiscono le diverse personalità dei lavoratori.

Il secondo ordine di critiche riguarda l'antropologia tayloriana che viene accusata di essere troppo semplicistica poiché fondata sullo scambio tra incentivo monetario ed esecuzione passiva di un lavoro senza senso.

¹⁰² T. Veblen, op. cit. pp. 236 - 240

La prima fase delle ricerche condotte su questo aspetto particolare è rappresentata dalle Relazioni Umane che focalizzarono l'importanza dei fattori emotivi e microambientali ed ergonomici, che influenzano il rendimento dei lavoratori.

Da queste ricerche si evinse che le indicazioni di Taylor sui ritmi di lavoro e sulla resistenza fisica rappresentavano dei punti deboli, infatti la convinzione di poter determinare a priori una soglia standard di fatica che potesse andare bene per tutti i lavoratori che eseguono una data mansione, veniva contraddetta dalla scoperta che la relazione dei soggetti agli stessi sforzi è differente in base alla costituzione fisica, all'età, all'allenamento ma anche al grado di motivazione psicologica presente nell'esecuzione del lavoro e nel conseguente grado di soddisfazione.

Quindi si capì presto che non era possibile stabilire dall'esterno un limite oggettivo e universale della fatica, poiché questo è insito nella soggettività delle persone.

La monotonia e la fatica furono visti come fenomeni correlati e pertanto si comprese che entrambe provocano un rallentamento dei ritmi di lavoro ed un abbassamento dell'attenzione. Ma le *Relazioni Umane* non fecero altro che perpetuare lo stato di cose vigente poiché tentarono di inserirvi elementi quali la comprensione personale, la collaborazione e l'armonia, ma tali benefici non erano il risultato della contrattazione paritaria, quanto piuttosto una concessione unilaterale che proveniva dall'alto; la parte dura della produzione rimase invariata in quanto il lavoro continuò ad essere oppressivo e poco intelligente, le gerarchie permasero intatte e le relazioni industriali furono quindi impossibili.

Il principale esponente delle relazioni umane fu Elton Mayo¹⁰³, il quale sottolineò la necessità di una visione più completa del rapporto uomo-azienda, in modo tale che venisse recuperato il fattore umano ovvero l'insieme dei fattori psicologici latenti che influenzano il comportamento esteriore dei soggetti. Mayo pur non contestando la necessità di un comportamento razionale e il metodo

¹⁰³ E. Mayo, *I problemi umani socio-politici della civiltà industriale*, Utet, Torino, 1965, tit. or. *The social Problems of an Industrial civilization*, Harvard U. P., Boston, 1945.

scientifico, insistette però sulla necessità di creare un ambiente di lavoro socialmente gradevole e privo di tensioni tra gli operai ma anche tra questi e l'azienda.

L'uomo prospettato da Mayo non è quello isolato e pensato da Taylor, poiché possiede una dimensione sociale in cui si sviluppa la struttura psico-emotiva della sua personalità, ma egli considerò solo i gruppi primari ad esempio la famiglia ecc e non la possibilità di appartenere a identità collettive e ne tanto meno il condizionamento di fattori strutturali e macro-sociali.

È questo il punto in cui le relazioni umane manifestano la loro limitatezza, cioè il fatto che esse non abbiano considerato i sindacati ed i conflitti sociali, poiché spettava solo al management mobilitare gli uomini per raggiungere i suoi programmi e allo stesso tempo erigere delle politiche integrative che potessero soddisfare le esigenze degli individui.

~ CAPITOLO V ~

TENTATIVI DELLA SOCIETÀ

POST-FORDISTA E POST-MODERNA DI DARSÌ DELLE RISPOSTE.

QUALE LAVORO, QUALE AGIRE ECONOMICO.

5.1 ~ La crisi della produzione di massa e del vecchio modello taylor-fordista.

Dall'analisi svolta negli altri capitoli emerge con vigore come la civiltà umana si sia articolata sin dagli inizi attorno al lavoro ed alla divisione dei compiti. L'uomo ha costantemente tentato di cambiare in meglio le proprie condizioni di lavoro e di incrementare i risultati che ne derivano tramite l'utilizzo di strumenti tecnici più o meno sofisticati. L'immissione di tecnologie ha condotto nelle diverse epoche a dei significativi cambiamenti tanto da essere nominate vere "rivoluzioni".

La prima rivoluzione industriale risale al periodo in cui ci fu l'invenzione delle macchine a vapore e rappresenta il primo passo per la sostituzione del lavoro umano con l'energia; la seconda importante rivoluzione la si ha nel periodo compreso tra il 1860 e la prima guerra mondiale, quando per l'appunto, il petrolio e l'elettricità prendono il posto del vapore, contribuendo così a spostare il carico del lavoro e dell'attività economica dall'uomo alle macchine.

Gli anni in cui conduciamo la nostra vita sono stati delineati con la definizione di terza rivoluzione industriale: macchine automatiche a controllo numerico, computer potenti e programmi di elaborazione sofisticati si introducono in quelle attività svolte quotidianamente, ritoccando il modo di lavorare di gran parte dei lavoratori.

Attorno agli anni '70 del '900, il modello produttivo taylor-fordista che sino a quel momento faceva da padrone ha incominciato ad incontrare difficoltà sempre maggiori, fino a determinare tensioni interne ed esterne alle imprese. Le crisi

aziendali venutesi così a creare, hanno richiesto lunghi processi di ristrutturazione in tutti i paesi industriali.

Il modo di lavorare e di produrre esistente fino a quel momento subisce un duro contraccolpo, venendo superato e trasformato.

Secondo quanto scritto da Aris Accornero in "Era il secolo del lavoro" possiamo affermare che:

« si va oltre il modello perché esso ha avuto successo e perché è andato in crisi ». ¹⁰⁴

All'origine di tale crisi vi è la rigidità di tale modello, sia nei rapporti col mercato sia con il lavoro.

Per quanto riguarda i rapporti con il lavoro, due sono gli elementi importanti da ricordare: la contestazione degli operai a causa della catena di montaggio e la difficoltà a reperire il personale (si trovavano ormai soltanto le persone di colore disposte a fare determinati lavori).

Basti pensare a quanto riportato da alcuni reportage americani sull'organizzazione di tipo taylor-fordista, in cui si evince il disagio dei lavoratori e la gioia provata dagli stessi operai quando si presentavano guasti sulla linea, grazie ai quali si poteva interrompere il flusso lavorativo¹⁰⁵. L'epicentro del malessere era soprattutto la produzione automobilistica.

Per quanto riguarda i rapporti con il mercato, bisogna sottolineare le difficoltà sempre più grandi che si avevano nell'affrontare le turbolenze generate dal declino delle economie di scala.

La domanda dei consumatori e l'antagonismo con i concorrenti, sembravano non essere più controllabili con la tradizionale macchina della produzione di massa. Continuava ad essere indispensabile mantenere i volumi produttivi, ma non con quei meccanismi, troppo rigidi. Gli imprenditori reagirono a tali complicazioni cercando una maggiore flessibilità del lavoro che fosse sia numerica, per assumere e licenziare, che funzionale per spostare il personale; ma anche sala-

¹⁰⁴ A. Accornero, *Era il secolo del lavoro*, op.cit. p.74.

¹⁰⁵ Lo abbiamo già analizzato nel cap. IV attraverso le personali descrizioni fatte da S. Weil.

riale, per far rinnovare la retribuzione con i profitti e implorando ai governi una de-regolazione del mercato del lavoro.

La maggior parte delle imprese industriali si vide costretta a modificare l'organizzazione produttiva e lavorativa, a causa dell'incertezza in cui versava il management.

Una risposta risolutiva fu il processo atto ad intensificare ulteriormente la tecnologia.

Le meccanizzazioni e l'automatizzazione cercarono di migliorare le prestazioni del macchinario a controllo numerico, con cui di solito si teneva testa alla crescente variabilità quantitativa della domanda, e l'esigenza di diversificazione qualitativa dell'offerta. Sembrava quasi che si potessero evitare tante più confusioni quanto più lavoro si fosse eliminato.

Un esempio di quanto scritto, ci viene offerto dall'industria automobilistica Fiat e da tutte quelle altre imprese che investirono ingenti capitali nella robotizzazione, per ovviare alle operazioni più contestate, impiegando avanzatissime tecnologie *laborsaving*.

Ma ci si rese ben presto conto che un intervento prettamente tecnologico non era risolutivo, *in primis* per l'elevato costo, poi perché portava con sé il rischio di incrementare la rigidità. Ciò che necessitava di diventare flessibile era invece il meccanismo e la gestione stessa. Riuscirono a mirare con maggior precisione tale obiettivo, soprattutto le aziende minori; le grandi aziende dovettero continuare a smagrire sia le funzioni sia il personale.

Non furono pertanto le nuove attrezzature a determinare in modo radicale il cambiamento subito dalle aziende, quanto piuttosto il mutamento organizzativo, ben superiore rispetto a quello tecnologico.

L'aspetto più innovativo fu l'integrazione fra mercati, dimensioni, tecnologie e soprattutto competenze: ambiente, finanziamento, commercializzazione, approvvigionamento, materiali, ecc. Crebbero in tal modo la sensibilità e la reattività dell'azienda rispetto alla mutabilità di mercato e alle inquietudini dell'ambiente.

Del resto le tecnologie odierne, a partire da quelle dell'informazione, sono tali che ogni azienda può trovare soluzioni proprie al medesimo problema, perché

sono possibili risposte differenti. Le linee generali di funzionamento sono più flessibili e meno indipendenti. Elefantiasi dimensionali e autosufficienze aziendalistiche, originate dal taylor-fordismo e dalle economie di scala, sono una tradizione del passato. Con le nuove forme organizzative si è raggiunta una maggiore intercomunicabilità fra le produzioni e i servizi delle varie aziende, mentre le specificità delle sub-culture produttive locali tendono a dipendere meno dall'isolamento e più dalle aperture.

Le soluzioni trovate come rimedio delle crisi dei primi anni '90, riguardano quindi il superamento del taylor-fordismo, in tutti i suoi aspetti; da quello manageriale-gerarchizzato, al mercato ed al lavoro. Questo lo abbiamo già visto, ma più precisamente, cerchiamo ora di comprendere cosa si sia già effettivamente verificato.

5.2 ~ Nasce la lean production: una soluzione o un nuovo modello da superare ?

Le scorte e gli stoccaggi sempre più grandi erano il frutto di una forte rigidità nel meccanismo di produzione per il consumo di massa; l'unica via per uscire da tutto ciò era quella di realizzare la produzione di alti volumi di merci, con la particolarità di essere esteriormente differenziate.

Potrebbe sembrare, da un'analisi superficiale, quanto già fatto dalle case automobilistiche statunitensi, ma vi sono delle sostanziali differenze; innanzi tutto perché i modelli subiscono tante e frequenti variazioni ed in secondo luogo perché i volumi sono previsti ma non "decisi".

I modelli e i volumi non vengono imposti al consumatore attraverso campagne pubblicitarie martellanti, ma si propone piuttosto, un orientamento ed una stimolazione dello stesso consumatore, affinché possa scegliere fra gamme diversificate di optional, che lo rendano per così dire libero, pur non essendolo in realtà; ciò che avviene è un'individualizzazione dei suoi bisogni.

Questo non è altro che la base di mercato per la così detta *lean production*, la produzione snella, che ha modificato la produzione di massa, rapportandola

alla variabilità del consumo. La produzione *just in time* fa sì che tutto si allinei agli ordinativi effettivamente pervenuti, appunto in tempo.

Il principio su cui si basa la *lean production* è l'unione di nuove tecniche manageriali con macchine sempre più sofisticate al fine di realizzare più produzione con meno risorse e meno lavoro. La produzione leggera differisce in modo sostanziale sia dalla produzione artigianale, sia da quella industriale: nella produzione artigianale, lavoratori altamente qualificati, avvalendosi di strumenti manuali, fabbricano ogni singolo pezzo secondo i parametri definiti dal cliente.

Nella produzione di massa, professionisti qualificati concepiscono un prodotto che viene fabbricato da manodopera non qualificata o semiqualeficata utilizzando utensili costosi e specializzati. Da questo processo derivano beni standardizzati in grandi volumi, inoltre nella produzione di massa, i macchinari sono così costosi da rendere necessario evitare i fermi e perciò il management è costretto a creare “ polmoni” in forma di scorte o lavoro in sovrabbondanza per essere sicuro di non prosciugare mai le risorse e di rallentare il flusso di produzione.

Infine, l'elevato costo dell'investimento in macchinari segnala la possibilità di una celere conversione degli impianti a nuove specifiche di prodotto. Il consumatore beneficia di un prezzo più basso a spese della varietà.

Possiamo dire che la produzione leggera rispetto a quanto detto, faccia un passo in avanti, coniugando i vantaggi della produzione artigianale e quelli della produzione industriale, evitandone gli inconvenienti ovvero i costi e le rigidità.

Per raggiungere tali obiettivi di produzione, il management si rivolge a squadre di lavoratori dalle competenze molteplici a ogni livello dell'organizzazione, ai quali mette accanto macchine automatizzate, producendo alti volumi di beni con un elevato grado di varietà. La *lean production* può essere definita “leggera” perché adopera meno di tutto rispetto alla produzione di massa: metà investimento in macchine utensili, metà ore di progettazione per sviluppare un nuovo prodotto: Inoltre esige scorte inferiori della metà, realizza prodotti con meno difetti e produce una varietà di beni più vasta.

Rivolgendosi al consumatore in modo più personalizzato, nel nuovo modo di produrre, si pone maggiore enfasi sul fattore “qualità” ottenuto con il raggiungi-

mento del livello “ zero difetti”; novità per l'Occidente, ma concetto fondamentale per il modello giapponese.

Possiamo difatti affermare che quasi tutte le novità introdotte nel nuovo modo di produzione portino il marchio giapponese; questo particolare è stato effettivamente una delle cause del declino del capitalismo occidentale.

Il cammino giapponese che conduce verso la produzione leggera inizia con la rimozione della gerarchia manageriale tradizionale che viene sostituita da gruppi *multiskilled* che cooperano sul luogo di produzione. Nella fabbrica leggera giapponese, progettisti, programmatori e operai interagiscono direttamente, contraccambiandosi idee e mettendo in atto decisioni prese congiuntamente, sul luogo di produzione. Il classico modello taylorista di management scientifico, che sosteneva la separazione tra lavoro intellettuale e lavoro fisico e la concentrazione di tutto il potere decisionale nelle mani del management, abdica a favore di un approccio cooperativo di gruppo che concede di sfruttare tutte le capacità intellettuali e le esperienze professionali dei soggetti coinvolti nel processo di fabbricazione dell'ambiente.

Ad esempio, nella produzione di massa, la funzione di ricerca e sviluppo viene svolta in laboratorio, per cui è distaccata dalla fabbrica:

« scienziati e ingegneri progettano un nuovo modello e le macchine necessarie per produrlo nel laboratorio poi introducono i cambiamenti nello stabilimento, assieme a un dettagliato pacchetto di istruzioni e a una schedulazione dei tempi per la produzione di massa. Con il nuovo sistema di produzione leggera, la fabbrica diventa in effetti il laboratorio di ricerca e sviluppo, un luogo nel quale la combinazione delle competenze e delle esperienze di tutti i soggetti coinvolti nel processo produttivo viene utilizzata per il “continuo miglioramento”(Kaizen) e la sofisticazione del processo produttivo e del prodotto. I lavoratori di tutti i reparti vengono invitati a partecipare alla progettazione delle nuove automobili, un processo che, nelle vecchie industrie automobilistiche americane, era sotto lo stretto ed esclusivo controllo di un'élite di ingegneri [...] Per raggiungere il *kaizen*, il management deve sfruttare l'esperienza collettiva di tutti i suoi lavoratori e attribuire un grande valore alla cooperazione per la soluzione dei problemi ».¹⁰⁶

L'idea di fondo della casa automobilistica giapponese dalla quale prende il nome il processo produttivo, ovvero la Toyota, era quella di combinare le risorse

¹⁰⁶ J. Rifkin, *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post – mercato*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997, p. 166, tit. or. *The end of the work – The decline of the global labor force and the dawn of the post – market era*.

tecniche con quelle umane riducendo le distanze fra chi pensa e chi esegue, eliminando ogni cristallizzazione di compiti, e privilegiando il lavoro di gruppo.

Bisogna puntualizzare un fattore importante ovvero che il modello giapponese poggia su una coesione sociale, dovuta ai fattori culturali come ad esempio il confucianesimo; questo si riflette in azienda nell'impiego a vita. Non si conoscerebbe nulla del Giappone se si omettesse di considerare che le più grandi e avanzate aziende del mondo – IBM, Kodak, Texas Instruments nei momenti di crisi proseguono “con angoscia” al licenziamento di migliaia di dipendenti, mentre quelle giapponesi fanno di tutto per rispettare il *life-time employment*, che diventa pertanto *life-time commitment*.

Possiamo riassumere dicendo che in Giappone esiste una forte attenzione per il lavoro; il posto a vita rende possibile agli operai di « migliorare l'efficienza lavorativa »; la progressione di paga è assicurata quasi soltanto dall'anzianità aziendale; inoltre la richiesta della qualità induce partecipazione rendendo concreto il lavoro astratto; si interrompe così l'apatia dell'operaio.

Resta da dire che il modello giapponese non ha superato, nonostante tutto, i presupposti del taylor-fordismo, né lo ha temperato con le buone relazioni umane. Gli operai giapponesi lavorano molto ed anche duramente. Dal momento che quel tipo di azienda è assai più una comunità che una società, il lavoro vi si svolge diversamente, basti pensare che in un gioco della produzione in cui si registrano rapporti interni ed esterni di tipo comunitario, si riesce a motivare maggiormente la cooperazione dei lavoratori.

Concludendo questa parentesi bisogna sottolineare che rispetto alla produzione di massa, la produzione snella ha bisogno di coinvolgere i lavoratori, renderli partecipi, e possibilmente ottenere il loro consenso. Questo aspetto è da tenere nella giusta considerazione, anche perché la rende più sensibile e più vulnerabile agli imprevisti. Probabilmente è questa la neo-industria, anche se non corrisponde all'ideale di chi vorrebbe un neo-artigianato.

5.3 ~ Scrutiamo il XX secolo per scorgerne le caratteristiche socio-economiche

Il XX secolo è stato attraversato da tutta una serie di energie ognuna delle quali ha contribuito a modificare il mondo della produzione, il modo di lavorare e quindi anche i prodotti.

Le forze immesse, l'impegno e l'iniziativa di tecnici, ingegneri, manager, operai e impiegati, hanno fatto salire i redditi e di conseguenza i consumi, ed ha fatto nascere tutta una serie di servizi di massa, prima riservati unicamente a dei privilegiati.

Possiamo quindi affermare che il lavoro ha "dato" ma è anche riuscito a "conquistare" parecchio.

Esso serve, come accadeva antecedentemente, per definire l'identità sociale, tant'è vero che l'intero sistema dello status rimane edificato sul lavoro; ma serve un po' meno di prima per fondare l'identità sociale. Difatti, nel sistema dei valori dell'Occidente, esso ha perso la centralità che aveva raggiunto quando una ideologia e un'etica del Lavoro – maiuscolo vale a dire salariato, produttivo e manifatturiero – sollevavano tutto lo sforzo di conquista sociale dei lavoratori, giustificandone la ricerca di legittimazione e di omologazione. Il lavoro è oggi meno uniforme e più diversificato, sia per stabilità che per protezione, mentre i suoi contenuti e la sua qualità si socializzano su scala mondiale anche per effetto generale di contrazione della manualità e di smantellamento della fatica, che trasformano la vita a molti.

Il XX secolo si riassume con una profonda insoddisfazione, perché non si è raggiunto e mantenuto il pieno impiego, nonostante, la stessa società della industria, pur avendo prodotto la « disoccupazione », si sia avvicinata ad esso.

Difatti quel traguardo di impieghi stabili a tempo pieno – un posto, un lavoro, un'impresa – è circuito da nuovi modi di lavorare, da forme di non lavoro e di lavoro altro; è impiantato da forme di attività che non sono del tutto subordinate né del tutto autonome; e in Europa è negato dalla disoccupazione degli adulti e dall'inoccupazione di quei giovani – specie ragazze – che cercano o aspettano il

loro primo lavoro vero ma non lo trovano, o trovano lavori poco appaganti, o poco retribuiti, o tutt'e due.

L'Occidente, ormai da più di un ventennio si è reso conto dei danni subiti dai manager americani e non solo, a causa della competitività dei prodotti giapponesi e di come questo sia dovuto alla loro qualità, e che la qualità del prodotto e del servizio viene dal modo in cui si lavora.

Il vero problema è che soltanto con molta lentezza, si è percepito che nel lontano Giappone qualcuno aveva iniziato da tempo a “pensare all'incontrario” il problema del lavoro nella produzione di massa, e non per motivazioni filantropiche o sociali; difatti la svolta era stata realizzata combattendo il sindacalismo industriale che gli Stati Uniti avevano disposto al Paese insieme alla Costituzione, e che fino agli anni '50 era stato solidaristico e contrattivo; si capì in quel momento che l'Occidente aveva dato importanza allo spreco di tempo, di movimenti e di fatica nel lavoro, ma aveva posto un'inadeguata considerazione alla dissipazione di intelligenza nel lavoro.

Non c'è stata quindi una depredazione, o un degrado, o una alienazione del lavoro. Probabilmente al lavoro non è stato tolto nulla; esso era e per svariati motivi rimane una “merce” che si acquista e si rivende a tempo. Ma al lavoro, cui il '900 deve quasi tutto, sono state concesse molte meno occasioni di quante sarebbero state fattibili, pur nei limiti delle condizioni date, cioè dai rapporti di classe, di proprietà, di produzione.

È questo il grosso scotto pagato alla separazione fra chi dirige e chi esegue, cioè che i lavoratori abbiano dato molto meno di quanto avrebbero potuto dare, poiché probabilmente nessuno gli è lo ha richiesto.

La separazione fra chi dirige e chi esegue è diventata nel XX secolo, la materializzazione del rapporto di classe, al punto da causare le condizioni per un conflitto difficile da sanare, e cioè la mancanza di fiducia, perché al lavoratore non è stata offerta alcuna “possibilità” o non è stata data “voce in capitolo”.

Questa separazione fra chi dirige e chi esegue ha fatto credere alle organizzazioni operaie che non avrebbero mai potuto stare alla pari. Anche se la divisione del lavoro fra chi dirige e chi esegue non poteva che essere rigida e rigorosa, soprattutto nel contesto degli USA fra '800 e '900, quel modello di organizzazione

del processo lavorativo si fondava sul postulato che la presenza dei sindacati sarebbe stata resa del tutto superflua dalle innovazioni di Taylor e di Ford, che oggi sappiamo essere state fra le più importanti del secolo

Sappiamo di essere andati oltre a tutto ciò, ma allora viene da chiederci in che situazione ci troviamo realmente.

Il XX secolo si conclude con grossi interrogativi, varie supposizioni e incertezze; questo è valido soprattutto per l'Europa, poiché il lavoro si trasforma rapidamente e ciò paradossalmente fa aumentare il numero di coloro che ne vanno alla ricerca.

La contraddizione che si viene così a creare è che la vita dura più a lungo mentre il lavoro viene svolto in un arco di tempo inferiore a quanto accadeva prima, sebbene per molti il lavoro continui a non essere assimilato alla paga e a non rappresentare neanche la pausa operosa tra due ozi creativi. Dove poi il lavoro manca, ci si chiede quale possa essere il futuro di chi lo sta cercando invano; c'è chi ritiene che siamo addirittura giunti alla fine del lavoro, pertanto c'è da riflettere se ciò possa concretizzarsi come "liberazione del" o come "liberazione dal" lavoro¹⁰⁷.

5.4 ~ Le diverse teorie sul futuro del lavoro: è in declino, oppure si sta semplicemente trasformando in qualcos'altro ?

Con l'avvicinarsi di un nuovo secolo hanno preso piede alcune nuove categorie descrittive del lavoro, a voler simboleggiare i mutamenti subiti dai vecchi scenari. Si annuncia dapprima un declino del lavoro e poi si comincia a parlare anche di una sua ipotetica e futura sparizione.

Le teorie nate da questo proliferare di supposizioni e pronostici, sono varie e differenti, meritano una certa attenzione la teoria che ipotizza un processo di « degradazione del lavoro » presupposta da Harry Braverman e la teoria di Ralf Dahrendorf sul « passaggio dal lavoro all'attività », sempre per quanto riguarda la prospettiva del declino del lavoro; tali previsioni difatti sono basate su un calo di

centralità, di importanza e di valore di quel lavoro “eterodiretto”, ovvero quel tipo di lavoro “dipendente”, ci si riferisce sia a quel lavoro svolto dagli operai che a quello svolto dagli impiegati; naturalmente trattasi del lavoro caratterizzante il '900.

Il lavoro è comunque visto come destinato ad un cedimento, a causa della perdita di professionalità, dissolvendosi e diventando un'attività qualsiasi, venendo ridotti i propri contenuti.

Ora, a distanza di qualche decennio rispetto a queste diagnosi, si preannuncia addirittura la fine del lavoro oppure la sua trasformazione in ozio attivo.

Per quanto riguarda il discorso sul declino del lavoro, abbiamo già parlato di alcuni autori e delle loro teorie, vediamo più da vicino di cosa si tratta.

Analizzando gli andamenti in atto, Braverman ha rilasciato una vivace descrizione delle fatali conseguenze che la divisione tecnica del lavoro, operata dal capitalismo monopolistico, avrebbe avuto sui contenuti del lavoro e sulla qualificazione dei lavori, indipendentemente dal colore del colletto.¹⁰⁸

Il pensiero di Dahrendorf è differente poiché egli, argomentando le conseguenze della disoccupazione, ne fa derivare una precisa prospettiva, ovvero che il logoramento subito dalla “società del lavoro” avrebbe facilitato e necessitato l'arrivo di una “società dell'attività” nella quale sarebbe venuto meno il sistema di coordinate che consente sia l'identificazione sia la regolazione sociale di cui l'umanità dispone.

Entrambe queste due concettualizzazioni diagnosticano un lavoro immiserito nel suo valore reale oppure nel suo senso sociale.

Il prorompere e il concatenarsi degli eventi, ha dimostrato la non verificabilità di queste “previsioni”. Perché? Analizziamone le cause, iniziando dalla teoria della degradazione del lavoro, pertanto parliamo di Braverman.

Con la sua teoria Braverman tratteggia il processo ricalcato da quello scenario di impianto marxista che evidenzia l'impotenza del lavoro “vivo” e

¹⁰⁷ È importante sottolineare come fosse proprio la “liberazione dal lavoro”, il punto di maggiore utopismo nel pensiero di Marx secondo quanto sosteneva la Arendt.

¹⁰⁸ H. Braverman, *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel ventesimo secolo*, Einaudi, Torino, 1978.

l'onnipotenza del lavoro "morto". Il ragionamento fa perno sulla professionalità che il capitale sottrae al lavoratore incorporando nella tecnologia le funzioni meccanizzabili, e frazionando quelle residue fino a snaturarle.

Braverman non ha una visione completamente tragica e non è comunque l'unico attorno agli anni '70 a credere che la razionalizzazione produttiva capitalistica e la produzione di massa avrebbero impoverito i contenuti lavorativi, determinando una dannosa degradazione professionale dovuta quindi a modi di sfruttamento che semplificano e parcellizzano le operazioni consentendo la scomposizione e il calcolo dei tempi minimi occorrenti per battere a macchina, archiviare pratiche ecc.

Spostiamoci adesso all'analisi svolta da Dahrendorf, il quale traccia un passaggio descrittivo che va dal lavoro inteso come "opera" al lavoro inteso come "attività qualsiasi" vissuta senza illusioni; nel fare ciò si avvale della speculazione filosofica sul lavoro e sul termine "attività" e le categorie kantiane di « autonomia-eteronomia ».

Essenzialmente, Dahrendorf nell'occuparsi del concetto di attività, ricorre all'aiuto di Hannah Arendt e delle sue riflessioni sul lavoro fatte in *Vita activa* pur distanziandosene per alcuni aspetti.

Dahrendorf parte dal presupposto che per la Arendt la *vita activa* fosse un'attività del tutto particolare, non paragonabile ad alcuna forma di lavoro: è l'azione soggettiva dell'individuo che prende parte alla vita politica nel senso della polis. Per questo lo *zoon politikon* non c'entra né con *l'animal laborans*, cioè il lavoratore che assicura la sopravvivenza né con *l'homo faber*, cioè quello che produce le opere.

Se dovessimo quindi dire cosa sia l'attività, continueremmo ad incontrare alcune difficoltà. L'attività, riportando le parole di Dahrendorf, è un « agire eteronomo con un pizzico di autonomia »¹⁰⁹; utilizzando una successiva definizione

¹⁰⁹ R. Dahrendorf, *Se alla società del lavoro viene a mancare il lavoro*, in « Sociologia del lavoro », IX, n. 28, 1986, p. 55, citato da A. Accornero, op. cit. p. 189.

sempre di Dahrendorf, l'attività è "ciò che noi, quali esseri umani, facciamo come risultato delle nostre intenzioni, desideri e interessi"¹¹⁰.

Possiamo riscontrare in ognuna di queste definizioni, una forte ambiguità di fondo, del resto lo stesso Dahrendorf da un certo punto di vista, sembra contrapporre la vita attiva a quella contemplativa, ma dall'altro pensa ad una possibile conciliazione tra il lavoro e l'attività.

Dahrendorf tenta di spiegare il perché di questa trasformazione del lavoro in attività, sostenendo che il lavoro perde la pienezza originaria perché scarseggia e manca. La riduzione d'orario potrebbe rendere possibile una variazione, che consisterebbe nel riempire " il lavorare nel regno della necessità" con l'attività, prospettata come qualcosa di superiore rispetto al lavoro ma i cui riferimenti sono vaghi.

Dahrendorf vede in questo, il motivo per cui il lavoro si deve trasformare in attività senza "astrarsi" come fece il lavoro per Marx; il lavoro perde la pienezza originaria non perché il capitale lo abbia frantumato, ma perché nel capitalismo esso scarseggia e viene a mancare. La disoccupazione, difatti, impedisce di lavorare a chi vorrebbe farlo, mentre chi potrebbe anche non farlo, ad esempio l'uomo di cultura, il pensionato ecc., può attualmente svolgere attività anche di un certo prestigio; questo è secondo Dahrendorf in *Se alla società del lavoro viene a mancare il lavoro*, il capovolgimento dei fronti, risultato dalla lotta di classe per il lavoro.

È molto indicativo che il lavoro transiti verso l'attività facendo sparire la controparte, cioè manager, imprenditori, capitalisti, capitale, o cos'altro. C'è da chiedersi, come del resto fa Accornero, se l'attività non sia forse il lavoro mercificato. Ed è altrettanto indicativo che per Dahrendorf il lavoro transiti verso l'attività in virtù del fattore tempo, ovvero alla minore durata del lavoro, dovuta agli orari più corti e alla vita lavorativa più breve, egli aggiunge l'incremento della disoccupazione, e ne deduce una destituzione di centralità per il lavoro.

¹¹⁰ R. Dahrendorf, *Dalla società del lavoro alla società dell'attività*, in *Impresa e lavoro in trasformazione*. Italia-Europa, P. Ceri (a cura di), Il Mulino, Bologna, 1988, p. 113.

Successivamente Dahrendorf modifica in parte il suo pensiero precisando che quel che diminuisce è in realtà il valore dell'operosità non l'importanza del lavoro, poiché "mancando", esso fa della disoccupazione un malessere sociale, preservando così la sua pregnanza.

Anche André Gorz in *Addio al proletariato*¹¹¹, sostiene in qualche modo la tesi della degradazione, appartenendo di fatti alla corrente del determinismo tecnologico (tendenza ad attribuire un eccessivo peso esplicativo alla tecnologia). Gorz denuncia la specializzazione del lavoro poiché essa non permette più alla prestazione di essere una "attività specifica del lavoratore", e si pone così agli antipodi del lavoro artigiano. Gorz lo idealizza come attività autodeterminata che attribuisce all'oggetto un "inimitabile tocco personale", e che imprime al prodotto il marchio particolare del lavoratore.

La spersonalizzazione del lavoro è secondo Gorz, il frutto della socializzazione del processo di produzione, ma in un secondo tempo, egli, procede con dovuta accortezza tra il pensiero di Braverman e quello di Dahrendorf, prendendo in considerazione, condividendola, la visione del lavoro che diventa attività ed in virtù di questo vede nel futuro, uno sdoppiamento del lavoro in « necessario », cioè eteronomo da rendere alla collettività e in « per sé » ovvero quello della produzione autonoma del "fai da te".

Secondo Accornero questa è:

« una prospettiva di dualismo fra economia formale ed informale, fra lavoro-attività che attinge a elaborazione del gruppo francese *Ordre Nouveau*, anni '30 e al testo utopico del leader del socialismo democratico tedesco A. Bebel *La donna e il socialismo* »¹¹².

Ma tutto ciò ci interessa ben poco; piuttosto dovremmo puntare l'attenzione sui limiti dei pensieri e delle previsioni fatte dagli autori sopra citati.

Il primo limite può essere quello che accomuna molti di coloro che indicano la strada del volontariato o del terzo settore, come cura alla disoccupazione, ed è che il lavoro non viene fissato con chiarezza, o viene consapevolmente sconfessato, come rapporto sociale. Il secondo limite è caratteristico delle moderne escato-

¹¹¹ A. Gorz, *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, Edizioni Lavoro, Roma, 1982, pp. 14 e 78.

¹¹² A. Accornero, *Il mondo della produzione*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 312;

logie del non lavoro, gioioso, liberatorio o creativo che esso sia, ed è che si dimentica per pigrizia, o si tralascia per pudore, un particolare: il lavoro è diverso dall'attività in quanto l'attività non si paga. L'attività non è lavoro: piace perché sembra libera e perché non è mercificata.

La prospettiva dell'attività è ambigua perché è come pensare che si cerchi un'occupazione o impiego per la semplice attività che vi verrebbe svolta e non per il corrispettivo che i disoccupati e gli inoccupati sarebbero disposti ad accettare come contrappeso.

Chi protende per un'attività di cura, servizio, assistenza nei confronti delle varie categorie di soggetti svantaggiati, svolge ciò senza aspettarsi una retribuzione altrimenti la considererebbero un lavoro; va detto comunque che non è sufficiente definire come "attività" l'azione volontaria di chi offre servizio e cura, affinché quei tipi di lavoro possano autoregolarsi con legami di reciprocità o essere "corretti" dalla presenza di scambi monetari. Questo punto in particolar modo lo riprenderemo affiancandovi delle considerazioni diverse.

K. Marx e dopo di lui molti altri autori, alcuni dei quali investiti anche di insigni premi, hanno parlato della scomparsa sulla scena delle "società dei salari" (basti pensare a tutto il socialismo), e la realizzazione di società in cui i lavoratori-proletari fossero diventati comproprietari; in tal senso si è mossa e si muove tutta l'economia sociale.

Certo i tempi sono più lunghi e i tragitti meno facili da percorrere rispetto a quanto gli autori non abbiano pensato, se non altro per la miopia che gli imprenditori occidentali mostrano nel non condividere con i lavoratori qualcosa di diverso dal semplice rischio; ma dimostreremo fra poco come in realtà qualcosa di diverso si stia verificando, come una corrente nuova stia lasciando un effetto di bonifica sull'acqua stagnante.

Ritornando al fallimento della previsione del « declino », bisogna sottolineare come in realtà il lavoro non sia affatto degradato perdendo professionalità e neanche si sia dissolto diventando un'attività qualsiasi, anzi le sue forme diventano sempre più articolate ed i suoi contenuti, stranamente sono in via di miglioramento.

Pertanto non siamo passati da una società del lavoro ad una società dell'attività ed il lavoro, diversamente da quanto hanno sostenuto alcuni, non è diventato "oggettivamente amorfo" e "soggettivamente marginale"¹¹³, questo emerge dal fatto che il sistema dei valori sociali è ancora associato al lavoro, e che il ruolo occupazionale o la collocazione professionale restano una fonte di valutazione, di autostima sociale; i profili del lavoro attribuiscono ancora identità sociale sebbene il lavoro non abbia più la maiuscola, che però non gli proveniva dal lavoro, bensì dall'ideologia.

Potremmo dire piuttosto, anche in virtù della disoccupazione, dell'immigrazione e di altri indicatori sociali, che il lavoro ha smesso di essere un "dovere", diventando un diritto, ma sappiamo bene come ciò non lo screditi, certo non lo idealizza come al tempo dell'ideologia borghese dell'operosità oppure come è accaduto con l'ideologia operaia del riscatto.

Le cose sono sostanzialmente ed ulteriormente cambiate, difatti assistiamo a spinte di rivalutazione del lavoro che lo collocano su un piano diverso, che meglio rispecchia la società in cui viviamo; basti pensare all'Enciclica *Laborem Exercens* del 1981 (vedi par 2.2.1 del cap. II) di Giovanni Paolo II, oppure i progetti che abbiamo già considerato della Qualità Totale che viene fatta dipendere dai lavoratori.

Facendo un brevissimo excursus e quindi un piccolo flash back, vediamo come tutto l '800 e gran parte del '900, sia stato contrassegnato da un uso estremo del lavoro fino a distruggerlo (lo abbiamo già visto più da vicino!); a partire dalla seconda metà del '900 si è iniziata una laicizzazione del lavoro che ha portato a chiedersi se il lavoro fosse veramente « l'interesse centrale della vita » per la maggior parte dei lavoratori, dal momento che il lavoratore industriale ha sì, uno sviluppato senso di devozione al proprio lavoro, senza avere però un corrispondente senso di impegno totale con esso; bisogna precisare che tale tesi deriva però da una superiorità attribuita alla tecnologia che avrebbe potenzialmente dovuto rimotivare il lavoro.

¹¹³ C. Offe, *Lavoro come categoria sociologica centrale*, in *Sociologia del Lavoro*, IX, n. 28, 1986, p. 43; citato da A. Accornero, *Era il secolo del lavoro*, op. cit., p. 192.

Secondo alcuni, il lavoro dovrebbe essere guardato con occhi disillusi non essendo più fonte di legami sociali poiché manca il rapporto di classe, di proprietà, di produzione, pertanto bisognerebbe fare aumentare il tempo cosiddetto sociale, cioè quello dedicato ad un vero « apprendimento della vita pubblica » e alle « attività politiche » (punto di vista arendtiano, al quale rimandiamo, poiché è stato abbondantemente trattato). Dominique Meda, ad esempio, è uno di quegli autori che pur pensandola in questo modo, ammette che il lavoro “è un bene e nello stesso tempo un dovere”, per cui ciò che bisognerebbe in realtà fare è una “redistribuzione temporale”¹¹⁴ diversa, cioè una sua riduzione, anche se questo rimedio potrebbe sembrare aprioristicamente, una perdita di efficienza.

Accornero puntualizza i tre processi che hanno influito sulle categorie valoriali del lavoro salariato:

« la riduzione della durata, il miglioramento della tutela e della remunerazione, e la crisi del modello taylor-fordista. Il primo ridimensiona il lavoro a vantaggio del non lavoro, il secondo fa apprezzare il tenore di vita, il terzo fa prima temere la “degradazione” e poi fa sperare nella “qualità”[...]. Il lavoro è evoluto perdendo in centralità simbolica e guadagnando in distacco critico »¹¹⁵.

Il lavoro continua ad essere foriero di valore sociale oltre che segno di riconoscibilità individuale, e ciò lo si può constatare visionando quei paesi in cui inizia a prendere piede una qualche forma di sviluppo che lascia alle spalle lunghi periodi di arretratezza e povertà. Questi cambiamenti manifestano anzi un innalzamento valoriale del lavoro, probabilmente perché ha vinto la società del “capitale lavoro”.

Non si discute più sulla possibilità di una società del lavoro senza il capitale, questo può dispiacere, ma dipende dal fatto che probabilmente la vera società del lavoro, se non proprio dei lavoratori, è stata quella che c’era nei paesi del socialismo-comunismo.

Sebbene questi potrebbero essere semplici punti di vista, ci troviamo d’accordo sul punto in cui si sottolinea la persistenza del capitale; difatti questo rimarrà di importanza fondamentale anche per una realtà economica “innovati-

¹¹⁴ D. Meda, *Società senza lavoro*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 227-229.

¹¹⁵ Aris Accornero, *Era il secolo del lavoro*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 193.

va” quale quella che illustreremo fra un po’ di righe, anche se l’utilizzo che se ne fa è del tutto “anticapitalistico”!

Avevamo accennato al fatto che negli ultimi vent’anni, superata la paura della profezia che annunciava il declino del lavoro, sia incominciata ad echeggiarne un’altra, forse più radicale, vale a dire la sua scomparsa, come se fosse arrivato ad un punto di non ritorno.

Non si parla più di degradazione del lavoro a causa di perdita di professionalità, o di una sua dissoluzione in attività, “ora” la voce che si sente è quella che esso venga a mancare materialmente o addirittura che si stia evolvendo in “ozio attivo”, ossimoro attualmente in voga.

C’è chi si pone di fronte alla sua scomparsa con un animo triste, perché ci si preoccupa della forte disoccupazione, problema questo non sempre affrontato con delle azioni sinergiche in grado di controbatterlo; e c’è invece chi vede nella sua scomparsa l’occasione per far diventare il nuovo secolo più nobile, poiché generatore di una società priva di lavoro ma ricca di attività diverse e nobilitanti.

Queste ottiche completamente opposte ed apparentemente indicatrici di un disordine di idee, sono comunque condizionate in modo totale dalla disoccupazione di massa che se fa mancare il lavoro o un lavoro a molte persone che pure ne vorrebbero, al contempo si rovescia nella speranza che questo solleciti il processo di riduzione del lavoro ai minimi termini.

Questo potrebbe far credere che supporre una sparizione del lavoro, sia fondato, di fatti tale “preoccupazione” assume sempre meno le tonalità dell’ottimismo o della gradualità. L’ipotesi di una società post-industriale in cui a prevalere sia un lavoro nobilitato, eseguito da lavoratori del sapere, della conoscenza, della comunicazione, della informazione, persiste ma in modo velato, come del resto accade all’ipotesi di una emersione di occupazioni “creative” e “piacevoli” dalle ceneri del vecchio lavoro andato ormai in “pensione”.

Riportiamo il commento di Accornero riguardo a questa particolare situazione:

« Il lavoro che manca offusca quindi le magnifiche sorti, e progressive, della società post-industriale nella quale lo statuto del lavoro pareva consistere appunto nella sua creatività intellettuale. Sempre nella prospettiva della sparizione, il lavoro che manca attizza ma al tempo stesso rovescia un’altra speranza, più antica e più colta: il diritto all’ozio di Lafargue e di Russell (ripreso oggi da De Masi come ozio creativo); anche questa predi-

zione, nel mescolarsi alla disoccupazione di massa, perde il proprio contrassegno, in questo caso utopista-massimalista [...]. La disoccupazione altera le coordinate di quella evoluzione graduale che avrebbe potuto (o dovuto) liberarlo o liberarci [...]. Torna un paradosso: nel momento in cui non si trova più, il lavoro torna a valere. Mentre si scredita perché vengono meno le certezze che dava, si rivaluta perché ce ne è poco e perché vivere senza non è poi così facile, checché ne dica chi ci invita a praticare l'ozio perché l'ozio è più creativo del lavoro ».¹¹⁶

5.5 ~ Oggi si parla della fine della società del lavoro o addirittura della fine del lavoro stesso. È corretto generalizzare questa sorte ad ogni tipo di lavoro ?

Cosa sta accadendo realmente al lavoro? Siamo tutti d'accordo sui cambiamenti che esso sta vivendo e ai quali noi stessi assistiamo, ma incontriamo qualche divergenza riguardo le prospettive future, poiché gli scenari che si possono immaginare sono sostanzialmente differenti.

Si concretizzerà il sogno che le tecnologie riescano un giorno a liberare l'umanità dalla sofferenza e fatica, dando vita ad un mondo senza lavoro? Assisteremo realmente alla "fine del lavoro", come citava il titolo di un famoso best-seller di Jeremy Rifkin? Oppure vedremo profonde trasformazioni che metteranno a punto un nuovo modo di lavorare, concedendo alle persone di esprimere le loro capacità, la loro creatività, il loro potenziale di innovazione in uno scenario in cui le tecnologie non rimpiazzano, ma si integrano sempre più con il lavoro umano e lo supportano? Gli studi sull'evoluzione del lavoro nelle organizzazioni sembrano tendere a incontrarsi verso questo secondo scenario. Vediamo quali implicazioni e quale modello di lavoro potrebbero affiorare.

Se ritornassimo al discorso sulla disoccupazione vedremmo come interconnessa ad essa è anche la teoria della sparizione di Jeremy Rifkin (Presidente tra le altre cose della Foundation on Economics Trends di Washington), il quale accusa incondizionatamente la tecnologia e vede una soluzione a tutto ciò nell'emergere del cosiddetto « terzo settore », poiché da impulso a partire dal basso ad un lavoro utile (si riprende il termine già citato di "attività lavorativa"),

¹¹⁶ A. Accornero, op. cit. p. 195.

col quale ci si possa gratificare, in grado anche di darsi dei significati da sé, limitandosi a richiedere solo piccoli appoggi dallo stato.

Focalizziamo quindi il pensiero di Jeremy Rifkin e la sua descrizione pessimistica che tuttavia conduce ad una via di uscita.

Con queste testuali parole inizia il primo capitolo de *La fine del lavoro*:

« Fin dai suoi albori, la civiltà umana si è strutturata in gran parte intorno al concetto di lavoro. Dai cacciatori-raccoglitori paliolitici agli agricoltori del Neolitico, all'artigianato medievale, all'addetto alla catena di montaggio dell'età contemporanea, il lavoro è stato una parte integrante della vita quotidiana. Oggi, per la prima volta, il lavoro umano viene sistematicamente eliminato dal processo di produzione; entro il prossimo secolo, il lavoro « di massa » nell'economia di mercato verrà probabilmente cancellato in quasi tutte le nazioni industrializzate del mondo. Una nuova generazione di sofisticati computer e di tecnologie informatiche viene introdotta in un'ampia gamma di attività lavorative: macchine intelligenti stanno sostituendo gli esseri umani in infinite mansioni, costringendo milioni di operai e impiegati a fare la coda negli uffici di collocamento, peggio ancora, in quelli della pubblica assistenza. I dirigenti delle grandi imprese e gli economisti ortodossi ci assicurano che l'aumento del tasso di disoccupazione rappresenta un « aggiustamento » di breve termine alle potenti forze create dal mercato che stanno spingendo l'economia mondiale verso la terza rivoluzione industriale, con le sue promesse di un nuovo, eccitante mondo di produzioni automatizzate ad alta tecnologia, di intensi scambi internazionali e di abbondanza senza precedenti di beni materiali ». ¹¹⁷

Non si può certo dire che J. Rifkin sia un sognatore, anzi dà un dettagliato quadro della realtà partendo dai dati statistici e quindi da tanti “numeri”.

Tali dati evidenziano una perdita di posti di lavoro ben retribuiti, e questo avviene non solo negli Stati Uniti, ma anche in Germania ed in Europa in generale; si è cercato di ovviare a ciò ma sono i settori a bassa remunerazione, quelli che vivono un periodo di risveglio.

Il numero dei disoccupati e dei sottoccupati cresce nell'America del nord, come in Europa ed in Giappone; anche le nazioni in via di sviluppo stanno sfidando una crescente disoccupazione tecnologica, dal momento che le imprese multinazionali stanno svecchiando i propri stabilimenti in tutto il mondo, eliminando milioni di lavoratori non qualificati, che non possono più competere con i costi, la qualità, e la velocità di consegna raggiunte dalla produzione automatizzata. Si parla sempre più di produzione leggera, *re-engineering*, qualità totale, post-fordismo. Si modificano gli aspetti nodali della vita così, come la conosciamo. Mentre le prime innovazioni industriali succedevano all'energia fisica della

¹¹⁷ Jeremy Rifkin, *La fine del lavoro*, op. cit. p. 23.

forza lavoro, rimpiazzando corpi e muscoli con macchine, le nuove tecnologie fondate sui computer garantiscono la sostituzione della mente umana: macchine pensanti al posto di esseri umani in tutti gli aspetti dell'attività economica, quasi come a chiederci che ruolo potrà avere l'essere umano.

L'analisi rifkiana continua con una dura critica fatta nei confronti dell'economia mondiale tenuta in pugno dalla competizione globale e dalla crescita del costo del lavoro, l'impresa multinazionale sembra risolta ad accelerare il passaggio dal lavoro umano al suo prodotto sostitutivo, meccanico elettronico. Tale intensità rivoluzionaria è stata spronata, negli ultimi tempi da urgenti questioni legate al profitto. In Europa, dove il costo del lavoro viene considerato la causa della stagnazione dell'economia e della perdita di competitività sui mercati mondiali, le imprese stanno affrettando il ritmo di sostituzione dei lavoratori con nuove tecnologie informatiche e di telecomunicazioni. Negli Stati Uniti, nell'ultimo periodo, il costo del lavoro è triplicato rispetto a quello dei beni capitali (nonostante i salari non siano cresciuti in termini reali – e si possa perciò considerare che siano diminuiti – i benefici aggiuntivi, come i contributi sanitari e previdenziali, sono aumentati enormemente). Spinte dall'agitazione di recidere i costi e di far crescere il margine di profitto, le imprese hanno sostituito le macchine all'uomo a un ritmo sempre maggiore.

Le imprese stanno quindi realizzando quello che in gergo viene detto *re-engineering*, cioè si stanno ristrutturando per essere in grado di ospitare i vari personal computer; per via di questo processo in atto stanno rimuovendo molte delle tradizionali stratificazioni del management, restringendo le categorie dei lavoratori, creando gruppi di lavoro, addestrando i dipendenti a eseguire mansioni multilivello e rendendo più snella l'amministrazione. Non esiste settore nel quale la rivoluzione del computer e il *re-engineering* abbiano avuto un effetto più evidente che in quello industriale. Centocinquantesette anni dopo che Karl Marx ha invitato i lavoratori del mondo a unirsi, Jacques Attali – ministro e consulente del presidente francese François Mitterrand – ha proclamato con fiducia la fine dell'era del lavoratore: « le macchine sono il nuovo proletariato; la classe lavora-

trice è stata liberata »¹¹⁸. Il ritmo sempre più rapido dell'automazione sta muovendo l'economia globale verso la fabbrica senza lavoratori.

Da nuovi studi sull'industria americana, emerge da parte degli economisti, una considerazione diversa rispetto alle cause che hanno determinato la diminuzione dell'occupazione nel comparto industriale, cioè non si pensa più, come accadeva negli anni '80, che sia l'effetto della competizione internazionale e di un mercato meno dispendioso all'estero; il dato più paradossale e forse anche ciò che ci si aspettava, è che la produttività, almeno negli anni '90, sia stata in continuo aumento a discapito degli operai messi al bando.

Mentre l'operaio dell'industria viene escluso dal processo economico, molti economisti e molti politici continuano a tenere vive le speranze nella capacità del terziario e del lavoro impiegatizio di assorbire la disoccupazione. Queste speranze saranno facilmente deluse. L'automazione e il *re-engineering* stanno già palesando i propri effetti anche in una vasta gamma di attività collegate ai servizi. Le nuove "macchine pensanti" sono capaci di effettuare molte delle mansioni intellettuali che oggi vengono svolte dagli esseri umani, con il vantaggio della maggior velocità. I celeri progressi nella tecnologia informatica, tra i quali quelli dell'elaborazione in parallelo e dell'intelligenza artificiale, hanno contribuito in modo pesante all'eliminazione di molti altri "colletti bianchi" dal processo produttivo nei primi decenni del nuovo secolo. Molti analisti politici riconoscono che la grande impresa stia eliminando un numero sempre maggiore di lavoratori, ma sostengono anche che la piccola impresa, muovendosi in senso inverso, riesce ad assorbire una buona parte della disoccupazione, ma chiaramente tutto ciò non è sufficiente.

Difatti queste speranze sono state distrutte da studi successivi che mettendo in discussione la capacità di assorbimento della piccola impresa, non danno per certo che le innovazioni tecnologiche stiano creando tanti posti di lavoro quanto ne distruggeranno.

¹¹⁸ J. Attali, *Millennium: Winners and Losers in the Coming World Order*, New York, Random House, 1991, trad. It. *Millennium*, Spirali, Milano, 1993.

La recente gran quantità di tagli occupazionali ottiene un maggior significato politico alla luce della tendenza manifestata dagli economisti di rivedere continuamente verso l'alto il livello di disoccupazione « ammissibile » nell'ambito di un sistema economico. Come accade con molti altri aspetti della vita, rettifichiamo le nostre aspettative per il futuro sulla base della contingenza attuale. Nel caso del lavoro, gli economisti hanno avviato un rischioso gioco di adeguamento ai dati sempre crescenti sulla disoccupazione, occultando le implicazioni di una curva storica che sta conducendo inevitabilmente a un mondo con sempre meno lavoratori. Nella metà degli anni Novanta, un numero sempre più grande di economisti e di top manager ha sottoposto a verifica il concetto di “livello naturale di disoccupazione”. Sebbene siano assai più restii degli economisti a utilizzare il termine “pieno impiego”, gli analisti di Wall Street hanno sostenuto che il livello di disoccupazione non dovrebbe scendere al di sotto del 6% se si vuole evitare di mettere in moto una nuova spirale inflazionistica.

La disoccupazione diventa ancor più un problema se consideriamo anche i lavoratori *part-time* che cercano un impiego full-time o gli ex-lavoratori.

Il concetto che segue ci risulta già ben chiaro ma enfatizzandolo con le parole di Rifkin avremmo un quadro della situazione più particolareggiato:

« anche ammettendo oscillazioni positive nel breve periodo, la tendenza di lungo periodo indica tassi sempre più sofisticati, con i conseguenti guadagni in termini di produttività, comporta che l'economia globale riesca a produrre sempre più beni e servizi impiegando una porzione sempre minore della forza lavoro disponibile »¹¹⁹.

Peter Drucker, un consulente di direzione ha contribuito con i suoi scritti a diffondere così la nuova cultura d'impresa, sostenendo che « la disoccupazione del lavoro quale fattore chiave della produzione sta per emergere come la questione critica irrisolta della società capitalistica »¹²⁰.

Alcuni scienziati ed imprenditori intravedono una nuova epoca in cui l'uomo sarà liberato dalla fatica fisica e dalla costrizione di svolgere gesti automatici; altri scienziati vedono in questo il tarlo di futuri disordini sociali e di un impove-

¹¹⁹ J. Rifkin, op. cit. pp. 35, 36.

¹²⁰ P. Drucker, *Post – Capitalist Society*, HarperCollins, New York, 1993, trad. it. *La società post-capitalistica*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993.

rimento globale; resta vero il fatto che siamo prossimi ad una nuova era in cui tutto è fabbricato da macchine.

Rifkin, riprendendo una domanda posta dai redattori del “ Newsweek” in un numero che si è interessato alla disoccupazione tecnologica, ovvero: « Che cosa succederebbe se non ci fossero più posti di lavoro? », risponde così:

« L'idea di una società che non si fondi sul lavoro è talmente aliena da qualsiasi nozione sulle modalità di organizzazione di grandi masse di individui in un agglomerato sociale da costringerci ad affrontare la scomoda prospettiva di dover ripensare integralmente le basi stesse del contratto sociale [...]. La maggior parte dei lavoratori si sente assolutamente impreparata ad affrontare la radicale trasformazione in corso [...]. Improvvisamente, in tutto il mondo, uomini e donne hanno iniziato a domandarsi se esista – per loro – un ruolo nel nuovo futuro che sta prendendo forma nell'economia globale. Lavoratori con anni di esperienza, istruzione e competenze tecniche si trovano ad affrontare la concreta prospettiva di diventare inutili a causa delle nuove forze dell'automazione e dell'informatica »¹²¹.

Questo clima si ripercuote sulla politica e sull'insorgere di movimenti politici estremisti; la paura della disoccupazione abbraccia tutto il globo. Anche in Giappone i principali partiti hanno iniziato ad interessarsi della questione del lavoro.

La rivoluzione tecnologica non è portatrice unicamente di meno ore di lavoro e di altri fattori negativi, ma anche di benefici per tante persone; siamo pertanto di fronte ad un fenomeno paradossale e bidimensionale.

5.5.1 ~ La tecnologia ed il suo effetto a cascata

Per la prima volta, nella storia moderna, un gran numero di individui potrebbe essere affrancato dalla necessità di impiegare molte ore della propria giornata sul posto di lavoro, a favore di attività più piacevoli. D'altronde le stesse forze possono condurre alla disoccupazione di massa e alla depressione globale. Questo futuro potrà essere utopico o dispotico, ciò dipende in gran parte da come verranno suddivisi i guadagni realizzati grazie alla maggior produttività. Una distribuzione guidata da principi di giustizia ed equità prevederebbe una decurtazione dell'orario lavorativo in tutto il mondo e uno sforzo concentrato dei governi centrali per provvedere a dare altre possibilità di occupazione nel « terzo settore » – l'economia sociale – agli individui respinti dal mercato del lavoro. Se invece,

dovesse verificarsi che i profitti di produttività guadagnati grazie alle alte tecnologie non venissero condivisi, ma adottati più che altro per far crescere gli utili d'impresa, a esclusivo vantaggio degli azionisti, dei top manager e dell'emergente élite dei *knowledge workers*, c'è una forte possibilità che la crescente divisione tra ricchi e poveri porti avanti delle sommosse sociali su scala mondiale. Sorge un vero clima di incertezza che spinge intere popolazioni dei paesi più industrializzati a chiedersi perché il secolare ideale dell'abbondanza che ha contraddistinto tante generazioni di individui che hanno cercato di raggiungerlo, dedicandosi anima e corpo al lavoro, diventa oggi, al primo manifestarsi dell'informatica, più distante di quanto sia stato negli ultimi cinquanta anni.

La risposta può esserci data da un determinato concetto economico che riguarda i benefici ottenuti dall'avanzamento della tecnologia e dall'aumento della produttività, più precisamente dalla convinzione che questi due processi possano riuscire a diffondere effetti positivi per tutta la massa dei lavoratori, sotto forma di prezzi inferiori, maggiore potere d'acquisto e più occupazione. In poche parole questo susseguirsi di reazioni, fa parte della teoria dell'*effetto a cascata* della tecnologia; termine questo poco usato dai tecnologi e dagli economisti, ma sta di fatto che i loro presupposti filosofici si trovano in linea con tale termine, descrivendo così l'impatto dell'innovazione sui mercati e sull'occupazione.

Il tema dell'effetto a cascata della tecnologia è stato introdotto, all'inizio del XIX secolo, dagli scritti dell'economista francese Jean Baptiste Say che fu tra i primi a ipotizzare che è l'offerta a creare la propria domanda. Secondo Say:

« nell'istante in cui viene creato un nuovo prodotto, si crea un mercato per altri prodotti fino al completo esaurimento del suo valore. La nascita di un prodotto apre immediatamente la via ad altri »¹²².

Lo spostamento verso il basso dei prezzi dovuto alle innovazioni tecnologiche incentiva la produzione, che incrementa a sua volta la domanda, in una spirale virtuosa di espansione. L'accresciuto volume di beni assimilati dal mercato garantisce che qualunque perdita iniziale di occupazione dovuta allo " spiaz-

¹²¹ J. Rifkin, op. cit. pp. 37,38.

¹²² *When will the Layoffs end?*, in *Fortune*, 20 settembre 1993, p. 40, citato da J. Rifkin, op. cit. p. 42

zamento tecnologico” venga rapidamente neutralizzata dalla nuova domanda di lavoro che si rende necessaria per soddisfare i livelli più elevati di produzione. Il ridotto livello dei prezzi, determinato dall’innovazione e dal conseguente aumento di produttività, comporta che i consumatori hanno dei saldi attivi che possono sfruttare nell’acquisto di altri beni, stimolando ulteriormente la produzione e facendo aumentare la domanda di lavoro anche in altri settori dell’economia. Una deduzione della trattazione dell’effetto a cascata evidenzia che, anche se i lavoratori vengono “spiazzati” dalle nuove tecnologie, il problema della disoccupazione si risolve virtualmente da sé. Il numero in aumento di disoccupati potrebbe originare pressioni al ribasso sulle retribuzioni e da ciò deriverebbe una maggiore attrattiva del lavoro rispetto al capitale, come fattore di produzione, attuando per tale via l’impatto negativo dell’innovazione tecnologica sull’occupazione.

Questa idea ottimistica ha incontrato numerosi critici, tra i quali possiamo annoverare Karl Marx che nel suo primo volume del *Capitale* (1867), sosteneva come tutto ciò fosse una manovra degli imprenditori, i quali avevano pieno interesse a ridurre il costo del lavoro e di guadagnare così un maggiore controllo sui mezzi di produzione attraverso la sostituzione dei lavoratori con le macchine. Il capitalista ricava il suo profitto dalla maggiore produttività, dal contenimento dei costi e dal maggior controllo sull’ambiente di lavoro, ma anche e indirettamente dalla formazione di una nutrita armata di riserva di disoccupati, la cui forza lavoro sia immediatamente adoperabile in altri comparti dell’economia. Marx presumeva che i progressi dell’automazione della produzione avrebbero potuto spingersi fino alla completa eliminazione del lavoro come fattore di produzione. Il filosofo tedesco parla eufemisticamente di una « metamorfosi finale del lavoro », con la quale « un sistema automatizzato di macchinari » avrebbe in conclusione preso il posto degli esseri umani nel processo produttivo. Marx si attendeva una costante progressione dell’alterazione di macchine capaci di sostituire il lavoro umano e sosteneva che ogni innovazione tecnologica:

« scompone progressivamente l’attività del lavoratore in una sequenza di operazioni elementari, in modo che a un certo punto una macchina possa prendere il posto. Così si può vedere direttamente come una specifica forma di lavoro si trasferisca dal lavoratore al capitale, che assume la forma di macchina e come, in conseguenza di questo processo, il valore

del lavoro stesso venga ridotto. Ecco quindi la lotta del lavoratore contro la macchina. Ciò che un tempo era dominio dell'attività del lavoratore, diviene quello della macchina ». ¹²³

Marx confidava nel fatto che il continuo sforzo dei produttori per sostituire il lavoro umano con quello delle macchine si sarebbe manifestato alla fine, autolesionista. Sopprimendo senza mezzi termini il lavoro umano dal processo di produzione e creando un esercito di riserva di disoccupati – la cui pressione sui salari contribuisce alla riduzione del costo del lavoro – il capitalista si sarebbe tirato da solo un colpo basso, dal momento che avrebbe ridotto progressivamente il numero di consumatori che detengono un potere d'acquisto sufficiente a sostenere la domanda dei beni che produce. Molti economisti ortodossi condividevano l'analisi di Marx anche se solo in parte; difatti essi ammettevano che i guadagni in termini di produttività e la sostituzione del lavoro umano con le macchine creassero un esercito di riserva di disoccupati, ma, diversamente da Marx, intendevano lo spiazzamento tecnologico come un male necessario all'accrescimento della prosperità generale dell'economia.

“Liberando” lavoro, il capitalista crea un riserva di lavoro a basso costo utilizzabile da nuovi settori produttivi che possono beneficiare dell'eccesso di offerta per realizzare profitti. Tali profitti possono essere reinvestiti in nuove tecnologie *laborsaving* che, ancora una volta, “spiazzano” il lavoro, riducono i costi unitari e incrementano le vendite, creando un successione continua che si auto alimenta, di crescita economica e di prosperità.

5.5.2 ~ Il consumo da “vizio” a “virtù”

Gli anni '20 del '900 sono stati contrassegnati dai diversi interrogativi sulla tecnologia moderna e sulle macchine, sulle possibilità che offrono e sui danni che provocano, ovvero crescita e prosperità o disoccupazione e recessione.

Accanto a questo dilemma irrisolto, si è sviluppato un fenomeno conturbante che ha coinvolto gran parte del globo, partendo però dagli States, ovvero il

¹²³ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-59), edizione citata: New York, Haspers, 1977, pp. 162-3; tr. It. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La nuova Italia, Firenze, 1997, 2 Voll.

passaggio del “consumo” da vizio a virtù, divenendo protagonista incompreso del XX secolo.

Questo fenomeno non è stato spontaneo e neanche un inevitabile frutto dell'insaziabilità della natura umana. Ciò che realmente si è verificato, lo possiamo capire tramite le parole di Rifkin:

« gli economisti attivi nei primi anni del secolo hanno notato che la maggior parte dei lavoratori era paga di guadagnare un reddito appena sufficiente per soddisfare i bisogni primari e per concedersi qualche piccolo lusso; una volta raggiunto questo livello di reddito, preferivano incrementare il tempo libero, invece di aggiungere altre ore alla giornata lavorativa per ottenere reddito extra [...] secondo economisti dell'epoca [...] con la crescita del reddito e della ricchezza diminuisce l'utilità dell'unità aggiuntiva di reddito rendendo gli incrementi di ricchezza sempre meno desiderabili. Il fatto che gli individui fossero disposti a scambiare ore di lavoro aggiuntive con ore aggiuntive di tempo libero diviene una preoccupazione cruciale e un limite per gli uomini di impresa, che vedevano aumentare vertiginosamente le scorte di prodotti nei propri magazzini. Con un numero crescente di lavoratori messi fuori dal ciclo di produzione a causa delle nuove tecnologie laborsaving, e con i livelli di produzione in ascesa, il mondo delle imprese si mise alla disperata ricerca di nuovi strumenti per orientare il comportamento di chi disponeva di reddito e convertirlo a quello che Edwuard Cowdrick – un consulente di relazioni industriali dell'epoca – definiva “il nuovo Vangelo economico del consumo” »¹²⁴.

È stato piuttosto difficile realizzare questo mutamento poiché la psicologia degli americani (oggi sembra difficile crederlo!) era fortemente votata alla sobrietà e convertirla alla spesa spasmodica non fu certo facile; questo per via dell'etica protestante del lavoro che imperava nel nuovo continente, dominandone lo spirito.

La morigeratezza e il risparmio erano i punti cardini dello stile di vita americano e della tradizione yankee; questi valori avevano avuto una funzione di guida per intere generazioni di americani e costituivano un punto di riferimento per milioni di emigranti che aspettavano fiduciosamente un futuro migliore per sé e per i propri figli. Per la maggior parte degli americani, la virtù del sacrificio di sé stessi prevaleva sul richiamo dell'immediata gratificazione che si poteva conquistare sul mercato. Coloro i quali operavano nel mondo degli affari americano si posero l'obiettivo di cambiare radicalmente la psicologia che aveva costruito la nazione, con l'intento di trasformare gli americani da investitori nel futuro a consumatori nel presente, le menti creative si misero così in moto. I leader delle imprese per-

¹²⁴ J. Rifkin, op. cit. pp. 47-48.

cepirono subito che per fare in modo che la gente “volesse” beni che non aveva mai desiderato prima, dovevano creare la figura del consumatore insoddisfatto.

Quanto abbia avuto successo questa manovra, lo sappiamo anche noi europei, cascati nella rete del consumo. Al centro delle preoccupazioni degli economisti non ci fu più la cara e vecchia produzione ma il “consumo”, questo attribui importanza al marketing, fino a quel momento segregato ad un ruolo minore, cioè quello di attività aziendale secondaria.

Il “consumatore” viene da questo momento coccolato, osservato, soddisfatto, essendo il fulcro e la ragion d’essere delle imprese.

I pubblicitari iniziarono a creare le loro campagne senza più ricorrere ad argomenti utilitaristici e descrittivi ma facendo appello all’emotività, allo status e alla differenziazione sociale. Le persone comuni vennero indotte a emulare il comportamento dei ricchi, a bramare i simboli della ricchezza e della prosperità che fino ad allora erano unicamente destinati all’aristocrazia e alle altre élites sociali. Tutte le imprese tentavano di accostare i propri prodotti alla classe e all’eleganza, nel nome della « moda ». La produzione in eccesso e la disoccupazione tecnologica potevano essere lenite o magari eliminate in un unico modo, facendo sì che la classe lavoratrice fosse plagiata con il “consumo dinamico del lusso”.

Il punto principale di tutte queste strategie di mercato era quello di rinnovare il lavoratore americano trasformandolo in un consumatore conscio del proprio status sociale. Le vittime predilette furono i giovani.

Marketing, pubblicità, ecc. si adoperarono per aiutare le imprese a svuotare i magazzini, aumentando i consumi e sfruttando la sempre più crescente produttività; entrano in scena i marchi che contraddistinguono i vari prodotti e che li fanno uscire dall’anonimato.

Efficace, al servizio del consumo fu l’invenzione del credito al consumo, che permise agli americani di fare acquisti a rate, raggiungendo così un’immediata gratificazione.

C’è anche l’altra faccia della medaglia che ben presto si manifestò palesemente, ovvero che le imprese avevano sì aumentato la produttività, grazie alla tecnologia *laborsaving*, ma ciò venne fatto a spese di un crescente numero di

disoccupati e di sottoccupati, che non disponevano del potere d'acquisto necessario per comperare i beni che venivano prodotti. Ciò divenne ancor più evidente durante gli anni della depressione, in cui le imprese realizzarono guadagni di produttività, ma come in una spirale viziosa si creava maggior disoccupazione e si aggravava la congiuntura economica.

Mezzo secolo prima, Friedrich Engels, profeticamente disse:

« Il progressivo perfezionamento dei macchinari moderni [...] diventato una legge ineludibile che obbliga il singolo capitalista a migliorare la propria dotazione di macchine, a incrementare la propria forza produttiva [ma] la dimensione del mercato non può tenere il passo con i volumi della produzione. La collisione diventa inevitabile”¹²⁵.

Purtroppo questa teoria venne presa sul serio dagli economisti classici e dagli ingegneri soltanto, molto tempo dopo rispetto alla sua prima enunciazione.

I leader sindacali degli anni 30 condivisero l'idea di bilanciare i guadagni di produttività con la riduzione dell'orario di lavoro, poiché considerarono che fosse uno dei pochi modi esistenti per ricondurre molti disoccupati in fabbrica, far salire il potere d'acquisto e stimolare la ripresa di un'economia ormai indebolita.

I sindacati nel corso degli anni venti favorirono il diritto dei lavoratori a beneficiare dei guadagni indotti dall'aumentata produttività, utilizzando come argomentazione a sostegno della teoria della riduzione dell'orario di lavoro non tanto i benefici economici quanto piuttosto quelli psicologici e sociali del tempo libero.

Nonostante siano passati molti anni, una guerra mondiale, e tante altre devastanti guerre e crisi di vario genere, possiamo tristemente constatare che non sia cambiato poi così tanto. L'argomentazione fin ora trattata è molto affascinante ma per evitare di disperdersi in inutili precisazioni, dobbiamo riprendere il punto centrale dell'intero discorso, che ci conduce ad un passo più in là del superamento del taylor-fordismo, dell'imperativo dell'efficienza (massimo rendimento ottenibile nell'unità di tempo con il minimo dispendio di energia, lavoro e capitale), dell'effetto a cascata della tecnologia e di tutto il resto per cui proseguiamo e guardiamo oltre.

¹²⁵ Friedrich Engels, *Socialism. Utopian and Scientific*, in *Ten Classics of Marxism*, New York, International Publischer, 1946, pp.62-3, citato da J. Rifkin, *op. cit.* p.57.

Anche i cambiamenti manageriali degli anni '60, la crisi dei colletti blu, la produzione snella, la concorrenza giapponese dovrebbero essere concetti già acquisiti seppur trattati da diversi autori, tra cui Rifkin, ed è proprio al suo quesito iniziale che dobbiamo ritornare; perché si parla della fine del lavoro?

5.5.3 ~ Mutano le imprese, muta il lavoro, mutano i vecchi modi di produrre, in ogni settore.

Il pensiero di J. Rifkin ci ha condotto avanti e indietro nel tempo, ben illustrandoci come per lui sia stata la tecnologia ad avvicinarci sempre più alla fine del lavoro; questa non ha risparmiato neanche il settore agricolo, basti pensare alle biotecnologie, all'utilizzo dei computer, alla manipolazione molecolare, ecc...Cosa significa ciò se non la fine dell'agricoltura tradizionale realizzata all'aperto e la sostituzione degli spazi naturali con il laboratorio?!

La prima rivoluzione tecnologica agricola permise la sostituzione della forza animale e del lavoro umano con macchine e agenti chimici, l'emergente rivoluzione tecnologica si spingerà fino alla sostituzione della coltivazione della terra con le culture di laboratorio, cambiando per sempre il modo in cui il mondo realizza la produzione di cibo.

Le recenti innovazioni tecnologiche in agricoltura, fanno sperare in dei miglioramenti della produttività e diminuzioni del fabbisogno di lavoro a livelli non confrontabili con quelli riportati da qualsiasi altra rivoluzione tecnologica nella storia. Lo scotto umano del progresso economico sarà, con molta probabilità, elevatissimo: centinaia di migliaia di agricoltori in tutto il mondo dovranno scontrarsi con la possibilità di una costante eliminazione dal processo economico. La loro marginalizzazione potrebbe condurre, nel corso del prossimo secolo, a rivolgimenti sociali su scala globale e alla riorganizzazione della vita sociale e politica lungo linee radicalmente nuove.

La minaccia di milioni di agricoltori di tutto il mondo divenuti inutilizzabili e ininfluenti ai fini economici, dal computer e dalla rivoluzione delle biotecnologie è estremamente allarmante. La situazione diventa ancor più grave se si tiene presente che l'industria e i servizi, che hanno sempre assimilato lavoratori agricoli diventati sovrabbondanti, stanno a loro volta subendo una trasformazione tecno-

logica che annulla milioni di posti per lasciare spazio a un ambiente di lavoro re-engineerizzato, altamente automatizzato.

Le multinazionali vivono in una nuova era di comunicazioni in tempo reale, modelli di produzione leggera, marketing e distribuzione *just in time*, rivolgendosi in modo sempre più corposo ad una nuova generazione di tecnici informatici. Una parte della forza lavoro umana è stata abbandonata e non entrerà facilmente a far parte della nuova economia globale ad alta tecnologia.

Il settore dell'agricoltura non è stato certamente l'ultima vittima e ci si è anche illusi che potessero esserci delle vie di uscita più facili da raggiungere.

Una fioca speranza la si è avuta nel credere che il settore dei servizi potesse assorbire il lavoro che veniva eliminato dal settore industriale, e questo in qualche modo è stato vero per una quarantina d'anni, solamente.

La fiducia riposta nei confronti del bacino dei servizi è stata enorme, difatti fino a poco tempo fa, la maggior parte degli economisti e degli uomini d'impresa ha creduto che tale tendenza avrebbe avuto un futuro più florido.

Oggi questa loro convinzione è diventata una instabile speranza, dal momento che le nuove tecnologie informatiche iniziano a conquistare uno spazio sempre maggiore anche nel comparto dei servizi, incrementando la produttività e sostituendo il lavoro in tutta la gamma dei settori del terziario.

Gran parte del settore terziario degli Stati Uniti, come del resto di tutto il mondo sembra essere stravolto da un ciclone simile a quello che ha già colpito l'agricoltura e l'industria, generando una caduta vertiginosa dell'occupazione ed una crescita esponenziale della produttività.

A partire da qualche decennio, i progressi della tecnologia sono tanto veloci da permettere alle imprese di licenziare più lavoratori di quanti ne possano impiegare per introdurre le nuove tecnologie o per far fronte all'aumentato volume delle vendite.

Computer che siano in grado di comprendere il parlato, leggere la scrittura e eseguire mansioni che prima venivano affidate a persone lasciano presagire l'arrivo di una nuova era nella quale i settori dei servizi saranno sempre più controllati dall'automazione. L'informazione e l'automatizzazione dei settori del ter-

ziario è iniziata da non molto tempo, ma sta ripercuotendosi impetuosamente sullo stato dell'economia, influenzando tanto la produttività quanto l'occupazione

Il *re-engineering* e le nuove tecnologie informatiche stanno trasformando la natura del lavoro nel più importante centro mondiale del terziario: i settori dei servizi stanno, facendo segnare rapidi guadagni di produttività e aumento dei profitti pur impiegando sempre meno lavoratori. L'autostrada informatica degli anni novanta ha modificato il modo di lavorare di milioni di persone, in maniera molto più incisiva di quanto non abbiano fatto i sistemi autostradali degli anni cinquanta e sessanta.

Intere categorie di lavoratori prendono parte ogni giorno all'inserimento di macchine intelligenti e strumenti informatici realizzati per supportarli nel loro lavoro.

Il maggior numero di impieghi nell'ultimo scorcio di secolo è stato nel terziario, ma sappiamo essere destinato a scomparire, visto che le imprese fanno sempre più a meno del personale. Dal 1989 al 1993, i guadagni di produttività nei servizi bancari, assicurativi, contabili, legali, commerciali, turistici, di comunicazione e di trasporto aereo hanno superato anche le aspettative più ottimistiche.

Questo notevole mutamento viene visto come fonte di crescita di competitività sui mercati globali, ma in realtà quel che si verifica è un abbassamento dei posti a bassa retribuzione e qualificazione ed un innalzamento del numero di quelli ad elevata qualificazione e quindi retribuzione.

Si dovrebbe creare una nuova domanda di lavoro a bassa qualificazione per sopperire ai danni dello spiazzamento tecnologico... Addio colletto bianco!!¹²⁶

I problemi visti fin ora in una realtà specifica quale quella newyorkese, sono facilmente estendibili e riscontrabili in tutti gli Stati Uniti ed in tutti quei paesi che presentano un settore terziario sviluppato. Ovunque accade che si consegnino i servizi personali ripetitivi ma anche un numero crescente di funzioni di servizio più complesse, a delle macchine "intelligenti", vedi settore bancario, telefo-

¹²⁶ Molti posti di lavoro non torneranno mai più; operai, segretarie, receptionist, impiegati, venditori, cassieri allo sportello, centralinisti, bibliotecari, magazzinieri, direttori di medio livello, e queste sono solo alcune delle moltissime occupazioni destinate secondo Rifkin, ad una vera e propria estinzione.

nico, postale e così via, possiamo quindi parlare di un vero e proprio “ufficio virtuale”.

Altre “vittime illustri” dell’innovazione tecnologia e dei suoi effetti bipolari, sono le aree del terziario, quali il commercio all’ingrosso e al dettaglio; in un’epoca elettronica in cui i contatti avvengono in tempo reale, le figure dei grossisti e del management intermedio diventano sempre più superflue. Le macchine intelligenti non hanno risparmiato ne il mondo dell’istruzione e ne quello creativo per eccellenza, cioè il mondo delle arti; anche professionisti “liberali” quali, medici, avvocati, commercialisti, architetti, consulenti d’azienda molti altri ancora, utilizzano come supporto allo svolgimento delle loro attività, gli strumenti informatici.

Ritornando ad un concetto a noi caro, bisogna soffermarsi sul fatto che quasi tutti i leader della comunità economica e la maggior parte degli economisti ortodossi continuano ad affermare che i drammatici cambiamenti tecnologici della Terza rivoluzione industriale avranno un effetto a cascata, riducendo il costo dei prodotti, stimolando una crescente domanda di consumo, creando nuovi mercati e offrendo a un numero crescente di persone un posto di lavoro meglio retribuito nei settori dell’alta tecnologia. Resta il fatto che per un numero crescente di disoccupati o sottoccupati, l’idea di effetto a cascata non rappresenta certo un motivo di gioia incommensurabile.

L’idillio prospettato dall’innovazione tecnologica (vedi produzione snella, circolo di qualità, maggiore partecipazione sul luogo di lavoro ed altro), ha un rilevante contrappeso rappresentato da fattori quali la dequalificazione del lavoro, i crescenti ritmi di produzione, maggiori carichi di lavoro, nuove forme di coercizione che emergono per costringere il lavoratore a sottostare alle esigenze della produzione post-fordista.

Le tecnologie dell’informazione sono progettate per eliminare le ultime scolpite tracce del controllo che l’uomo ha sul processo produttivo, attraverso la programmazione di istruzioni particolareggiate direttamente nella macchina, che è così in grado di eseguire alla lettera.

Il lavoratore viene privato della capacità di esercitare la libera facoltà di scelta, sia in fabbrica sia negli uffici, e del controllo sul risultato, che viene invece

pianificato in anticipo dai programmatori. Prima del computer, il manager produceva istruzioni dettagliate in forma di « schedulazioni » che dovevano essere osservate dai dipendenti; poiché lo svolgimento dell'incarico spettava ai lavoratori, era possibile immettere nel processo un elemento soggettivo: nel concretizzare la pianificazione del lavoro, ogni lavoratore dava il proprio segno personale al processo produttivo. Il passaggio dalla produzione pianificata alla produzione programmata ha profondamente modificato il rapporto tra lavoratore e lavoro; oggi un numero crescente di lavoratori passa all'azione esclusivamente come osservatore, non più all'altezza di partecipare o intervenire sul processo produttivo: qualunque cosa accade in fabbrica o nell'ufficio è già stata schematizzata prima da un'altra persona che potrebbe non partecipare mai alla realizzazione del prodotto che ha creato.

Possiamo parlare di un vero e proprio stress tecnologico e quindi di incertezza, si proprio di questo si può parlare, nonostante le premesse utopistiche siano state di tutt'altro tipo; controllo sulla natura, fabbriche più pulite silenziose, meno grigiose ...Si è davvero realizzato tutto questo?

Sebbene il *re-engineering* e le nuove tecnologie abbiano consentito alle imprese di “snellire” la gerarchia manageriale, conferendo più importanza ai gruppi di lavoro alla base della produzione, resta un unico intento, cioè quello di accrescere il controllo complessivamente esercitato dal management sul processo produttivo; anche lo sforzo compiuto per sollecitare i lavoratori a comunicare le proprie idee su come potrebbe essere ottimizzato il processo è stato progettato con il fine di aumentare sia il ritmo produttivo sia la produttività degli stabilimenti e degli uffici e di sfruttare più a fondo tutto la potenzialità dei dipendenti.

5.5.4 ~ I diversi ritmi del lavoro

I numerosi cambiamenti avvenuti nel modo di produrre si riflettono anche sui diversi ritmi dell'attività produttiva, e questo è avvenuto sin dal suo inizio per poi giungere alla moderna era industriale. Originariamente vi era una forte compatibilità tra i ritmi fisici e quelli economici, poiché era la velocità della mano a determinare la produzione artigianale vincolata dall'energia sprigionata dalla forza e irruenza degli animali, dei venti e dell'acqua.

L'introduzione del motore a vapore e, più tardi, dell'energia elettrica, ha potenziato il ritmo di trasformazione, elaborazione e produzione di beni e servizi, creando un nuovo apparato economico la cui velocità operativa cresceva a dispetto dei più lenti ritmi del corpo umano. L'odierna cultura del computer opera sulla base del nanosecondo, un'unità di tempo minuscola, che non può essere percepita dai sensi umani. Oggi, un numero sempre maggiore di lavoratori è inserito a tal punto nella cultura computeristica che, quando si sentono stressati, descrivono questo sintomo come « sovraccarico », sentendosi incapaci di superare il “*burnout*” e “chiudono”. Tale linguaggio rivela chiaramente quanto siano giunti a identificarsi con il ritmo prescritto dalla tecnologia informatica.

Il fattore valutativo della produttività non è più la reattività fisica, ma quella cerebrale, non più la forza del braccio, ma quella della mente. Le imprese ricercano di continuo dei metodi nuovi per ottimizzare l'interfaccia tra i dipendenti e i loro computer.

La fatica fisica fatta sorgere dal ritmo trattenuto della vecchia economia industriale sta capitolando a favore della fatica mentale generata dal “tempo reale” della nuova economia dell'informazione. L'economia *high tech* e la sua efficienza elevata alla massima potenza sta logorando la salute fisica e mentale di milioni di lavoratori in tutto il mondo.

Lo stress causato dalle nuove condizioni di lavoro dettate dagli ambienti re-engineerizzati è un fenomeno tipico della nostra epoca, ma accanto a ciò vi è un ulteriore cambiamento nella natura del lavoro che mina la sicurezza economica del “povero” lavoratore; sono sempre di più coloro i quali non riescono a trovare un impiego a tempo pieno o una sicurezza a lungo termine del posto di lavoro.

Questo avviene per via di un'economia altamente competitiva che costringe molte aziende a ridurre la forza lavoro occupata permanentemente ed a rimpiazzarla con lavoratori precari, variando il numero degli addetti in modo confacente alle variazioni stagionali, mensili e perfino settimanali delle tendenze del mercato. Rivolgersi ad un lavoro avventizio, ad un'occupazione a tempo parziale fa parte di quella strategia manageriale di lungo termine volta a ridurre i salari e i costosi benefici aggiuntivi quali l'assistenza sanitaria, i piani previdenziali, la copertura dei periodi di malattia e le ferie pagate.

Un inconveniente di tale sistema è che così facendo potrebbe venire intaccato il rapporto di lealtà tra dipendenti e datori, e questo può essere controproducente, a lungo termine per le imprese.

5.5.5 ~ Lavoro e identità sociale; nuove prospettive ma minore sicurezza

Il profondo impatto psicologico dei drastici mutamenti nella natura e nelle condizioni di lavoro sui lavoratori americani e non solo, è stato a lungo esaminato con interesse dagli osservatori. Gli americani forse più di qualsiasi altro popolo al mondo, si riconoscono nel proprio lavoro; l'idea di essere un "cittadino produttivo" è radicata a tal punto nella mentalità delle persone che, nel momento in cui a un individuo non viene garantito un posto nel mondo del lavoro, la sua autostima subisce un crollo violento. L'occupazione non rappresenta soltanto una fonte di reddito, per molti è indicatore del proprio valore personale. Essere sottoccupati o disoccupati significa perciò sentirsi improduttivi e privi di valore. Il costante incremento della disoccupazione tecnologica di lungo periodo ha mosso l'interesse di psicologi e sociologi sui problemi legati alla salute mentale del disoccupato. Una moltitudine di studi condotti nel corso degli ultimi dieci anni ha dimostrato la stretta correlazione tra la crescita del tasso di disoccupazione tecnologica e quella dell'incidenza della depressione e delle sindromi psicotiche sulla popolazione.

Diminuzione dei salari, incremento dei ritmi di lavoro, crescita del lavoro cosiddetto contingente, aumento della disoccupazione a lungo termine, crescente disparità di redditi tra ricchi e poveri e quindi contrazione dei ruoli intermedi; il paesaggio è desolante, ma prestando maggiore attenzione si può ancora scorgere qualche tinta di colore.

La scomparsa della classe lavoratrice globale è stata assimilata da milioni di lavoratori che sperimentano così la propria morte, tutti i giorni, a causa di datori di lavoro accecati dal profitto e di governi disinteressati. Sono quelli che hanno paura di ricevere una lettera di licenziamento, obbligati a lavorare per un misero stipendio e a sostare in file interminabili per i sussidi dell'assistenza pubblica. Ogni nuovo insuccesso rappresenta un ulteriore colpo al loro già turbato senso di autostima e di fiducia in se stessi. Divengono inizialmente « sacrificabili », poi

ininfluenti, infine invisibili nel nuovo mondo tecnologico del commercio e degli scambi globali.

La domanda o meglio la questione che Rifkin suscita riguardo alla fine del lavoro, non nasce dal nulla, ma come abbiamo già avuto modo di vedere, dall'osservazione di un quadro generale abbastanza preoccupante. Difatti, gli effetti della Terza Rivoluzione, fanno sì che essa sia una vera e propria arma a doppio taglio, portando con se sviluppo e progresso, ma anche devastazione, e questo vale per tutto il mondo.

La novità paradossale, la si ha in Giappone, paese in cui l'asprezza della concorrenza globale costringe le imprese a rivedere le proprie attività, decurtandole e ponendo i lavoratori nelle condizioni di cercare lavoro altrove. La realtà europea è ancor più disarmante, poiché in Europa il problema della disoccupazione è destinato a divenire più aspro a causa della caduta del pubblico impiego, per non parlare dell'Italia che ha un tasso di disoccupazione che supera il 12%

Nel corso degli anni Ottanta i posti di lavoro nel settore pubblico, hanno rappresentato la maggior parte dei nuovi posti di lavoro creati nei paesi dell'Unione europea. Oggi, con le limitazioni di bilancio imposte dalla necessità di ridurre deficit e debito pubblico, l'ipotesi che i governi possano prendersi in carico lavoratori messi alla porta dall'industria e dai servizi, funzionando da datori di lavoro di ultima istanza non è più fattibile sul piano politico.

Le opportunità di lavoro effettivamente esistenti sono in gran parte raggruppati nel segmento degli impieghi a tempo parziale. Come negli Stati Uniti, anche le imprese europee si rifugiano sempre di più nel lavoro occasionale per limitare il costo della manodopera. I lavoratori temporanei sono concentrati nel settore dei servizi, dove il fenomeno del *re-engineering* si sta propagando velocemente, facendo andare in crisi la tradizionale nozione di sicurezza del posto di lavoro.

Le imprese multinazionali, che cercano di mantenere flessibilità e mobilità per combattere la competizione globale, si stanno orientando verso l'occupazione temporanea a svantaggio di quella permanente, in modo da poter controbattere con maggiore rapidità le oscillazioni dei mercati. Ne deriverà una maggiore pro-

duttività e un più alto grado di insicurezza del posto di lavoro in tutti i Paesi del mondo.

Un altro dato che contraddistingue l'Europa rispetto agli altri paesi industrializzati, è la spesa pubblica, molto più alta poiché gran parte di essa serve a finanziare i programmi sociali per il miglioramento del benessere dei lavoratori e delle loro famiglie, ovvero i pagamenti previdenziali e assistenziali. Tali pagamenti rappresentano percentuali elevate del prodotto interno lordo, molto più di quanto non accada in Giappone o negli Usa. Il finanziamento dei programmi sociali a favore dei lavoratori impone una tassazione pesante dei redditi d'impresa; difatti i costi che riguardano il mantenimento dello stato sociale, cioè carico fiscale, previdenza sociale, indennità di disoccupazione, sistema pensionistico e servizi sanitari, raggiungono percentuali variabili attorno al 40% nei Paesi europei a differenza di quanto non accada in Giappone o in America, dove la variabilità riguarda il 10% circa.

Le maggiori imprese mondiali hanno diffuso nel dibattito pubblico un neologismo, "euro-sclerosi", per attirare l'attenzione su quello che considerano uno stato sociale smisurato e sovradimensionato. A difesa delle proprie necessità gli imprenditori europei propongono l'esempio degli Usa, dove lo stato sociale è stato smembrato durante le amministrazioni Reagan e Bush, nell'ambito di una manovra concertata per liberare le imprese di parte del carico del costo del lavoro.

La riduzione dello stato sociale, in un momento in cui un numero sempre più grande di lavoratori viene espulso dal mercato a causa delle nuove tecnologie e delle ristrutturazioni gestionali, sta alimentando la tensione sociale in tutta Europa. Nella Comunità europea, parliamo di dati risalenti ai primi anni novanta, più di 80 milioni di persone vivevano già al disotto della soglia di povertà: il loro numero sarà aumentato con ogni probabilità, con sempre più lavoratori messi fuori gioco dalle nuove tecnologie e lasciati senza assistenza in un ambito economico in crisi, nel quale potranno far conto su un numero sempre più ridotto di interventi pubblici.

Non è esente, ragionando a lungo termine, da questa situazione, neanche il terzo mondo, poiché sta anch'esso abbracciando la terza rivoluzione industriale.

Le imprese globali avviano la costruzione di sofisticati stabilimenti ipertecnologici anche nel sud del mondo.

Il fattore che incide sulla realizzazione di tali investimenti non è tanto il vantaggio della forza lavoro a basso costo nel terzo mondo (se si esclude il settore tessile e il settore elettronico), poiché abbiamo visto come i costi totali attribuibili al lavoro stiano diminuendo già di per sé, quanto piuttosto la possibilità di garantire rapidità di consegna e livelli qualitativi controllati su un mercato globale sempre più competitivo; quindi la decisione di impiantare stabilimenti e prodotti in Paesi in via di sviluppo è frutto soprattutto dei vantaggi che si possono ricavare da una presenza diretta su un mercato emergente. Ma ci siamo chiesti cosa stia comportando tutto ciò?

La risposta è forse scontata; anche in questi posti le macchine prendono lentamente il posto dei lavoratori e questo genera anche qui, tensione. Un esempio esaustivo, è quello della Cina dove la forza lavoro a basso costo ha sostituito per secoli i più esosi investimenti in conto capitale; i funzionari del governo hanno proclamato una pesante massa di ristrutturazioni nelle fabbriche e un piano di modernizzazione delle strutture produttive, per poter raggiungere un vantaggio competitivo sui mercati mondiali per la più popolosa nazione del mondo. Gli analisti dell'industria cinese prevedono che il piano di ristrutturazione provocherà l'espulsione dal mercato del lavoro di almeno 30 milioni di persone (questi dati risalgono al 1994).

L'esempio più sconcertante sotto questo punto di vista è Bangalore, una città dell'India, che può essere considerata la Silicon Valley dell'Oriente, mecca di moltissime multinazionali, Rifkin la descrive così:

« in epoca coloniale, la città – grazie alla mitezza del clima, alla vegetazione tropicale e al meraviglioso panorama – era una delle località di villeggiatura preferite dai funzionari del governo britannico; oggi invece esibisce lucenti grattacieli per uffici che portano il marchio delle più grandi imprese del mondo. In una nazione dove le piaghe della povertà e del disagio sociale sono evidenti e diffuse, Bangalore rappresenta un'isola di relativo benessere e di stabilità sociale [...]. Questa è solo una delle enclaves tecnologiche che si sono formate nei mercati locali chiave di tutto il pianeta. La loro stessa esistenza nel mezzo dello squallore e della miseria,

solleva problematiche domande sul futuro che ci attende nel prossimo [il XXI] secolo». ¹²⁷

Nel mondo dovrebbero essere creati un miliardo di nuovi posti di lavoro per poter dare un reddito a tutti quelli che cercano un'occupazione nei Paesi industrializzati e in quelli emergenti.

La società umana si sta velocemente approssimando a un periodo di incertezze; le multinazionali sono oggi in grado di produrre un volume di beni e servizi mai realizzato nel passato, servendosi di una forza lavoro sempre meno numerosa. Le nuove tecnologie ci stanno conducendo verso un'era di produzione senza lavoro proprio nel momento in cui la popolazione mondiale sta prorompendo. L'impatto tra le pressioni demografiche e le minori opportunità di lavoro sta determinando la geopolitica della emergente economia globale altamente tecnologizzata che riscontriamo in questo secolo.

Il mondo che nasce da questa situazione è senz'altro un mondo più pericoloso, dal momento che la criminalità è un fenomeno in aumento a causa della disoccupazione, sia nei Paesi industrializzati che in quelli emergenti; questa perdita di opportunità di lavoro sta avendo come bersaglio principale i giovani e questo non fa altro che diffondere una violenta subcultura del crimine. Gli studi condotti e le statistiche da essi rilevate, fanno emergere una notevole correlazione tra la crescita della disuguaglianza nella distribuzione del reddito e quella dell'attività criminale.

Un fenomeno a noi contemporaneo è anche la gran quantità di migrazioni da est verso ovest in Europa e da sud a Nord nelle Americhe che rispecchia in parte il cambiamento delle dinamiche dell'economia globale, e in parte, l'emergere di un nuovo ordine mondiale che sta relegando milioni di lavoratori nella condizione di dover superare i confini nazionali per poi trovare un' offerta di posti di lavoro nell'industria e nei servizi sempre più scarsa. Lo spiazzamento tecnologico connesso alle pressioni demografiche mette a dura prova le capacità di accoglienza di moltissime comunità urbane e ciò sta conducendo a sollevazioni spontanee e ad atti collettivi di violenza incontrollata. In America i residenti dei centri urba-

¹²⁷ *Indians, Foreigners Build Silicon Valley*, Washington Post, 1 agosto 1993, p. A21, citato

ni vivono situazioni simili a quelle degli abitanti delle favelas dei paesi del Terzo mondo piuttosto che a quelle dei nuovi cosmopoliti che vivono nelle aree residenziali suburbane o extraurbane, comunque vicine dal punto di vista fisico. All'inizio di questo nuovo millennio, la civiltà umana vive altalenante tra due mondi diversi, uno utopico e carico di speranze, l'altro autoritario e pieno di rischi.

5.6 ~ Viene messo in discussione il concetto di lavoro. La posizione di J. Rifkin al riguardo e le diverse soluzioni

Il lavoro, in senso formale, è sempre più delle macchine e sempre meno dell'uomo; come ci si prepara a questo mutamento?

Fino ad ora tutto si è basato sulla risorsa-lavoro all'interno di un mercato "aperto"; sia le istituzioni politiche, i rapporti sociali e sia le relazioni economiche; tutto ciò si è mosso nel circolo del compro-vendo lavoro.

Venendo meno il valore di tale risorsa poiché non più considerata necessaria e indispensabile per la produzione e la distribuzione di beni e servizi, rimane un vuoto da colmare; bisogna sostituire le vecchie modalità di distribuzione della ricchezza e del conferimento del potere d'acquisto, ma con che cosa?

Per Rifkin:

« si dovranno trovare alternative al lavoro formale per sfruttare le energie e le doti delle generazioni future. Nel periodo di transizione verso il nuovo ordine, centinaia di milioni di lavoratori messi fuori gioco dal *re-engineering* dell'economia nel suo complesso dovranno essere guidati e assistiti; la loro condizione richiederà un'attenzione immediata e profonda, per evitare un conflitto sociale su vastissima scala », ¹²⁸

Rifkin propone piani di azione affinché le nazioni industriali possano giungere nell'era post-mercato del XXI secolo senza tragiche ripercussioni. Il primo piano da lui proposto, prevede che i guadagni di produttività ottenuti dall'introduzione di tecnologie *time-saving* e *laborsaving*, siano suddivisi tra i milioni di lavoratori; in secondo luogo, per quanto riguarda i progressi della produttività, sarà necessario che questi siano accompagnati dalla riduzione delle ore

da J. Rifkin, op. cit. p. 334.

¹²⁸ J. Rifkin, op. cit. p. 349.

lavorative e dalla garanzia di salari e stipendi in crescente e costante aumento, per garantire in tal modo una quanto più equa possibile distribuzione dei risultati del progresso tecnologico.

Proviamo a conoscere direttamente dalle parole di Rifkin il secondo “piano” anche perché rappresenta il punto focale del suo pensiero economico:

« La contrazione dell'occupazione nell'economia di mercato e la riduzione della spesa pubblica renderanno necessaria una maggiore attenzione al terzo settore – l'economia sociale – quello al quale la gente probabilmente si rivolgerà nel prossimo secolo per trovare una risposta a bisogni sociali e personali che non potranno più essere soddisfatti sul mercato o per disposizione legislativa. Questo è il terreno che uomini e donne potranno esplorare alla ricerca di nuovi ruoli e responsabilità e per trovare un significato alla loro vita, nel momento in cui il valore del loro tempo come risorsa svanisce completamente. Il trasferimento parziale di lealtà e dedizione personali dal mercato e dal settore pubblico verso l'economia sociale (o informale) lascia presagire cambiamenti fondamentali negli allineamenti istituzionali e una nuova composizione della società, diversa da quelle che caratterizzano l'era del mercato quanto quest'ultima è diversa da quella del sistema feudale ». ¹²⁹

Per quanto riguarda il primo piano di azione, bisogna far notare come uno degli effetti auspicati dell'automazione sia stato il ribaltamento del rapporto tra tempo libero e tempo di lavoro, con un conseguente cambiamento dei valori e quindi una conduzione dell'esistenza secondo molti aspetti, in contrapposizione alla cultura esistente. La riduzione delle ore lavorative, ha rappresentato per molti, il modo con cui raggiungere la libertà. Chi confida ciecamente nella scienza e nella tecnologia, vede in queste, grosse chances per liberare l'uomo dalla necessità del lavoro. Questo punto di vista viene condiviso in modo radicale dai difensori della rivoluzione informatica poiché credono che questa faccia aumentare il tempo libero, capace di dare agli esseri umani la libertà di determinare volontariamente il proprio futuro; la rivoluzione dei computer consente il passaggio dal lavoro organizzato alla libertà personale, dalla preoccupazione per il livello della produzione materiale alla soddisfazione dei desideri umani e intellettuali; quindi non di sola materia si vive!!

Per quanto possa essere giusto e lodevole tutto questo discorso, la realtà dei fatti dimostra come si sia verificato qualcosa di diverso che non ha poi tanto migliorato la condizione umana. Difatti la rivoluzione della produttività ha condizionato la quantità di tempo destinata al lavoro, ma in due modi, quali?

L'introduzione di tecnologie *time and laborsaving* ha permesso alle imprese di eliminare grandi masse di lavoratori, creando un esercito di riserva senza occupazione che gode del "tempo libero" in modo obbligato, e non per libera scelta. Chi continua ad avere un lavoro è costretto a lavorare per più ore, in parte per bilanciare i salari più bassi e la contrazione dei benefici aggiuntivi. Molte imprese optano per l'utilizzo di una forza lavoro ridotta per più tempo, invece che una più ampia per tempi più corti, per risparmiare i costi connessi ai benefici aggiuntivi, come pensione e assistenza sanitaria. Lo straordinario, anche se viene retribuito una volta e mezzo rispetto alle ore normali, costa alle imprese meno dell'assunzione di altri dipendenti.

Le soluzioni a questi problemi sono poche ed alcuni come Rifkin, continuano a vederne una nella riduzione drastica dell'orario di lavoro per controbattere lo spiazzamento tecnologico e per condividere gli incrementi di produttività.

La domanda di riduzione dell'orario di lavoro è anche la risposta che molti governi danno come rimedio per la disoccupazione.

Il contesto americano è del tutto particolare, soprattutto se si tiene in considerazione il rapporto tra il lavoratore e la produttività; difatti il mondo delle imprese ha agito per lungo tempo sotto l'ipotesi che i guadagni di produttività realizzati tramite l'introduzione di innovazioni tecnologiche debbano essere distribuiti, come prassi, agli azionisti e ai manager, sotto forma di dividendi più alti, stipendi più elevati e benefici di altra natura. Le richieste dei lavoratori sui profitti, in forma di salari più alti e riduzioni di orario, sono sempre state viste come illegittime e perfino immeritate. L'apporto dei lavoratori al processo produttivo e al successo dell'azienda è sempre stato giudicato di natura inferiore rispetto a quello di chi provvede al capitale finanziario assumendosi così il rischio di investire in nuovi impianti. Per tal motivo, qualsiasi beneficio che venga concesso ai lavoratori in funzione di miglioramenti della produttività viene considerato non come un atto dovuto, ma piuttosto come un gratuito omaggio concesso dal management.

¹²⁹ J. Rifkin, op. cit. p. 350.

Molto spesso questi omaggi non sono altro che concessioni ottenute per miracolo dai rappresentanti sindacali in lunghe contrattazioni collettive. L'argomento normalmente usato dai manager per giustificare le proprie rivendicazioni sui guadagni derivanti dall'aumento della produttività si è rivolto contro di loro in anni recenti a causa dei profondi cambiamenti che hanno avuto luogo sui mercati dei capitali. L'asserzione che i guadagni di produttività debbano spettare agli investitori che rischiano il proprio capitale per creare nuove tecnologie è ora diventata una potenziale e potentissima arma nelle mani dei lavoratori poiché in larga misura, accade che gli investitori siano i lavoratori stessi, attraverso i risparmi accumulati nei fondi pensione e investiti nello sviluppo delle tecnologie informatiche. Oggi ad esempio, i fondi pensione rappresentano infatti il più grande bacino di capitale d'investimento dell'economia americana. Ma i lavoratori hanno poca voce sulle modalità di investimento del loro risparmio dilazionato; in conseguenza, per più di 40 anni le banche e le società di assicurazione hanno investito i miliardi di dollari di questi fondi pensione per finanziare lo sviluppo di quelle tecnologie *laborsaving* che hanno avuto l'effetto di eliminare i posti di lavoro di quegli stessi lavoratori che le avevano pagate.

Nonostante la giusta rivendicazione da parte dei lavoratori americani di una parte dei profitti, le imprese hanno mantenuto le proprie posizioni, contrarie a qualsiasi riduzione dell'orario di lavoro o aumento della retribuzione a compensazione del rapido incremento di produttività.

Questa situazione di stallo può modificarsi, anche se ciò richiederà del tempo; è necessario a tal fine che il management diventi più conscio del fatto che bisogna restringere il divario tra la maggiore capacità produttiva e la caduta del potere d'acquisto dei consumatori. Utile in tal senso, sarebbe una forte pressione collettiva che spingesse per ottenere la riduzione della settimana lavorativa, poiché mezzo per una più giusta distribuzione del lavoro disponibile; solo così si potrà fare leva sui processi di contrattazione collettiva sindacale e sulle iniziative dei legislatori.

La realizzazione di questa proposta sul piano pratico incontra la resistenza degli uomini d'impresa che impauriti dall'accrescere della competizione globale, pensano che riducendo le ore settimanali di lavoro, si avrebbe un incremento del

costo del lavoro che a sua volta causerebbe un aumento dei prezzi dei prodotti rendendoli meno competitivi nel quadro internazionale.

Un modo per risolvere questa preoccupazione è quello formulato e proposto in Francia, dove i leader delle imprese e delle organizzazioni sindacali, insieme a politici rappresentanti di diversi partiti, hanno fatta propria l'idea di far assumere allo Stato l'onere del sussidio di disoccupazione, in cambio di un accordo tra le parti sociali per la riduzione dell'orario di lavoro. I governanti francesi accertano che il reimpiego di molti degli attuali disoccupati, ridurrebbe le spese assistenziali, eliminando i costi aggiuntivi che lo Stato si dovrebbe assumere per aver rinunciato all'imposizione sulle imprese dell'imposta a favore della disoccupazione. Alle aziende potrebbero essere garantite anche altre esenzioni fiscali per il passaggio alla settimana corta e la creazione di nuova occupazione; la dimensione dei crediti d'imposta potrebbe essere determinata dal numero di lavoratori assunti e da quello totale degli occupati. La perdita immediata di entrate tributarie, secondo alcuni, probabilmente verrebbe equilibrata in tempi brevi dall'aumento della base imponibile ottenuta dal reddito percepito dai nuovi occupati.

Indipendentemente dai diversi approcci adottati per accorciare la settimana lavorativa, le nazioni del mondo non avranno altra scelta, nei prossimi decenni, che diminuire le ore lavorate per compensare gli aumenti della produttività che provengono dall'adozione di tecnologie *time and laborsaving*. Con le macchine che si sostituiscono progressivamente agli uomini in ogni settore e in ogni comparto, la scelta sarà tra pochi occupati per molte ore e molti disoccupati a carico della collettività, e una distribuzione del lavoro disponibile per dare a più lavoratori l'opportunità di essere occupati per un minor numero di ore settimanali.

Rifkin sostiene che lanciare la sfida al mondo delle imprese per una più equa distribuzione dei guadagni di produttività della terza rivoluzione industriale richiederà la costituzione di un nuovo movimento politico trasversale che si fondi sulla coalizione di componenti sociali con interessi simili. Sindacalisti, organizzazioni per i diritti civili, gruppi femminili, organizzazioni di genitori, gruppi ambientalisti, organizzazioni per la giustizia sociale, religiose e benefiche e associazioni civiche locali – solo per limitarsi ad alcune – condividono un interesse costituito nella riduzione dell'orario di lavoro.

La proposta ha molti elementi positivi e verrà probabilmente realizzata in molti Paesi del mondo. Se, comunque, il passaggio alla settimana lavorativa abbreviata non venisse seguito da un programma ugualmente drastico per trovare un posto di lavoro a milioni di disoccupati le cui competenze non sono più utili al sistema produttivo globale, molte delle “malattie” sociali ed economiche che oggi mettono in pericolo la stabilità politica non faranno altro che acutizzarsi.

Il passaggio da una società basata sull'impiego di massa nel settore privato a una fondata sul criterio di non-mercato per l'organizzazione della vita sociale richiederà una ridefinizione dell'attuale visione del mondo. La ridefinizione del ruolo dell'individuo in una società privata di lavoro di massa organizzato in maniera formale. Secondo Rifkin è forse, la questione fondamentale del prossimo futuro.

L'economia globale contrassegnata dall'alta tecnologia, sta assumendo un ruolo sempre più predominante rispetto al concetto di “massa lavoratrice”. Questo in poche parole sta a significare che le classi imprenditoriali e manageriali oltre che quelle più prettamente tecniche e professionali, continueranno ad essere necessarie per il mercato futuro, mentre i lavoratori saranno sempre meno utili ai fini della produzione e dei beni e dei servizi.

5.7 ~ Il potere delle multinazionali a discapito dei governi

Dal momento che il lavoro umano viene bruscamente sostituito da quello delle macchine, va da se che viene tolta alla massa lavoratrice, la fonte principale di autodefinizione e di funzione sociale.

Rifkin considera accanto a ciò, un ulteriore punto, vediamo quale:

« Proprio nel momento in cui il bisogno di lavoro umano va scemando, il ruolo del governo subisce una sorte analoga. Oggi, le imprese multinazionali hanno cominciato a eclissare e mettere in sordina il potere delle nazioni. L'impresa transnazionale ha sempre più usurpato il ruolo tradizionale dello Stato e già ora esercita un potere di controllo senza pari sulle risorse mondiali, sui serbatoi di lavoro e sui mercati. Le maggiori tra queste società sono dotate di patrimoni superiori al prodotto interno lordo di molti Paesi. Il passaggio da un'economia fondata su materie prime, energia e lavoro a una fondata su informazione e comunicazione riduce ulteriormente l'importanza dello Stato-nazione come elemento fondamentale per garantire la sorte del mercato. Una funzione primaria del moderno Stato nazionale è stata la possibilità di ricorrere alla forza delle armi per conquistare risorse vitali e per catturare serbatoi di lavoro locali, perfino, globali; oggi, con le risorse naturali, l'energia e il lavoro che sono diventati meno importanti dell'informazione, della comunicazione e della proprietà intellettuale nel mix di produzione, la necessità di ricorrere a massicci in-

terventi militari è sempre meno cogente. [...] Il cambiamento del rapporto tra governo e commercio sta diventando sempre più evidente con l'emergere di accordi internazionali innovativi che trasferiscono effettivamente sempre più potere dagli Stati nazionali alle imprese globali - ad esempio il trattato di Maastricht - », ¹³⁰

Il risultato di questi trattati internazionali, è l'aver tolto validità ad alcune leggi degli Stati nazionali sovrani sul come governare gli affari, qualora dovessero questi limitare il libero scambio dei beni e servizi delle imprese attraverso i confini nazionali.

Questo ha scatenato una contro reazione da parte di gruppi di pressione, di elettori e di chi con forti proteste pubbliche fa sentire la propria voce per bloccare tali accordi commerciali. Quanto accaduto a Genova nel 2001, può esserci di esempio.¹³¹

¹³⁰ J. Rifkin, op. cit. pp. 376,377.

¹³¹Nel mese di luglio del 2001, difatti si è tenuto a Genova il summit dei capi di stato e di governo degli otto Paesi più industrializzati del mondo, chiamato per l'appunto "G8". Questo summit è stato fortemente contestato dal "popolo di Seattle", ovvero da quei giovani che lo contestano ad ogni sua convocazione per opporsi alla globalizzazione economica. Rifkin ha scritto numerosi libri proprio sul rapporto tra commercio globale, nuove tecnologie e culture locali ed in occasione del G8 ha manifestato la sua idea al riguardo, venendo definito per questo un guru della contestazione, dal giornale periodico *L'Espresso*, dal quale traiamo la seguente intervista fatta a Rifkin da Wlodek Goldkorn (pubblicato il 26 luglio 2001).

Da questa intervista emerge un'aspra critica di Rifkin alle frange estremiste del movimento "no global", che purtroppo a Genova hanno dato prova della loro esistenza, riportiamo qui di seguito le parole del guru: « C'è un messaggio che il pacifico popolo di Seattle sta mandando ai potenti della Terra e che per colpa di pochi estremisti, nessuno riesce a sentire [...]. È nato un nuovo movimento mondiale, un movimento della società civile. È la reazione a una globalizzazione che poggia solo sugli scambi commerciali ed è diretta alle grandi corporations.

È composto da gente che non si oppone alle nuove tecnologie. Anzi, usa quotidianamente Internet. La parte pacifista del movimento, cioè la stragrande maggioranza, è a Genova per chiedere cose elementari e di buon senso...Chiedono [...] che nel processo della globalizzazione non vengano distrutte le comunità locali e le diversità culturali ». Wlodek Goldkorn, continua l'intervista chiedendo a Rifkin se pensa che gli estremisti possano usare ai loro scopi il popolo di Seattle e riceve come risposta una tesi secondo lui, sorprendente: « Sì. Primo, i violenti monopolizzano i media. Secondo, con l'escalation della violenza, si corre il pericolo che Genova sia l'ultimo vertice con le piazze aperte. L'effetto delle azioni agli estremisti rischia una Tienanmen globale: la chiusura di tutti gli spazi di protesta, come piazza Tienanmen a Pechino. Ma il pericolo maggiore è il fatto che gli esponenti della società civile si trovano tra l'incudine e il martello. Tra criminalità organizzata e fondamentalismi [...]. Stiamo vivendo una fase nuova: da un lato le comunicazioni si fanno globali, dall'altro il potere degli Stati nazione diminuisce rapidamente. Si sta creando un vuoto di potere, soprattutto nelle comunità locali. Ed è in questo vuoto che si inseriscono la criminalità organizzata (basti pensare alla Russia) e i fondamentalismi, quelli religiosi e quelli che vogliono la pulizia etnica ». Goldkorn, chiede cosa c'entri con il movimento di Genova tutto ciò e Rifkin risponde: « Usano gli stessi slogan, come il "ritorno alla geografia", alle radici locali. Sia la criminalità organizzata sia i fondamentalisti rigettano la globalizzazione...Bisogna [...] aprire un dialogo tra i poteri politici ed economici e la società civile. Ed escludere i violenti. Ma molto dipende dai leader degli Stati. Devono imparare ad ascoltare i rappresentanti delle comunità locali. Il problema è che la maggior parte dei leader del G8 (come Blair e Schöder) pensano che favorendo la globalizzazione si sviluppa una civiltà più sana ». Goldkorn sottolinea che anche Marx nel *Manifesto* spiega che il capitalismo è la premessa del progresso e Rifkin ribatte dicendo che: « è una tesi sbagliata, che prima ancora aveva posto Adam Smith. Ambedue pensavano che le condizioni materiali e l'economia sono alla base della cultura e dei valori ». E invece? Si chiede Goldkorn ! Riportiamo la risposta data da Rifkin: « è la cultura all'ordine di tutto. Dalla cultura derivano economia, politica, modi di governo ».

Alla base di queste proteste vi è un certo timore, quello di perdere le piccole vittorie ottenute legislativamente per la regolamentazione delle condizioni di lavoro, per la salvaguardia dell'ambiente, la protezione sanitaria; vi è un forte movimento che vuole tutelare queste "piccole" certezze ottenute con sacrificio, dalla troppa libertà d'azione lasciata alle imprese nazionali che finirebbero per avere il controllo totale del sistema economico. Non è solo il ruolo geopolitico dello Stato nazionale che si va progressivamente ad assottigliare, ma anche la funzione che prima deteneva in qualità di datore di lavoro.

Rifkin sostiene che la perdita di importanza del ruolo della massa lavoratrice e del governo centrale rispetto al mercato condurrà ad una ridefinizione del contratto sociale. Proveniamo da un'era industriale, in cui le relazioni tradizionali erano sottomesse alle relazioni di mercato e questo faceva sì che lo stesso valore umano venisse misurato in termini commerciali. Tutto ciò viene rimesso in discussione poiché se prima le relazioni commerciali si fondevano sulla compravendita del proprio tempo, ora questo perde valore e di conseguenza anche tale tipo di relazione.

Lo stesso tipo di discorso può essere fatto per il ruolo del governo, che deve rivedere le proprie missioni, in quanto non più garante dei mercati.

Per Rifkin, la separazione della politica da una visione strettamente concentrata sul mercato è divenuta una delle questioni più gravose per ogni nazione della Terra.

Nel corso del XX secolo, il mercato ed il governo e quindi le imprese e gli stati nazionali (creature dell'era industriale) hanno abbracciato un numero sempre più grande di funzioni e di attività che precedentemente erano svolte dalle comunità locali attraverso il lavoro cooperativo.

Con il settore commerciale e quello pubblico incapaci di garantire alcuni dei bisogni fondamentali della gente, i cittadini hanno la possibilità di ricominciare a guardare a sé stessi, ristabilendo uno spirito comunitario che può fungere da ammortizzatore tanto delle forze anonime del mercato globale, quanto dell'inadeguatezza e della debolezza delle autorità di governo centrale.

La vita dei lavoratori verrà profondamente condizionata. Da un lato ci sarà chi conserverà un posto di lavoro e vedrà probabilmente ridotta la settimana

lavorativa e avrà a disposizione un maggiore tempo libero; molti di questi saranno probabilmente indotti dalle forze del mercato a dedicare il proprio tempo libero al consumo e al divertimento. Dall'altro lato ci sarà un crescente numero di disoccupati e sottoccupati, che si ritroverà invece, sempre più sprofondato nella condizione di sottoproletariato; molti di loro, ridotti alla disperazione, per sopravvivere busseranno alle porte dell'economia non strutturata.

Mercanteggiando lavoro occasionale in cambio di cibo e alloggio, altri si dedicheranno al furto e alla piccola criminalità; droga e prostituzione continueranno a crescere dal momento che milioni di esseri umani forti sia di corpo che di mente sono però rifiutati da una società che non ha più bisogno del loro lavoro e dovranno pertanto cercare un modo per procurarsi da vivere; le loro richieste di aiuto non saranno in gran parte considerate da uno Stato che sposterà le priorità di spesa dal benessere collettivo e dalla creazione di occupazione al rafforzamento delle forze di polizia e alla costruzione di nuovi prigionieri.

5.8 ~ Il Terzo settore: unica soluzione secondo alcuni, semplice alternativa secondo altri.

Rifkin, vede comunque una via di uscita, una soluzione al caos generatosi che possa attutire gli urti della tecnologia.

Con gli occupati che dispongono di più tempo libero e i disoccupati che hanno tutto il tempo, esiste la possibilità di indirizzare il lavoro inoperoso di milioni di persone, verso funzioni produttive che non facciano parte dei settori privato e pubblico. Talenti ed energie di occupati e disoccupati, possono essere utilmente finalizzati alla ricostruzione di migliaia di comunità locali e alla creazione di una terza forza che riesca a continuare a vivere indipendentemente dal privato e dal pubblico.

Le basi sulle quali costruire una terza forza che abbia come protagonista le comunità locali ci sono già sia in America che in Europa. Il terzo settore, forse più conosciuto come "volontariato" o indipendente, è caratterizzato dal fatto che l'accordo fiduciario viene sostituito dai legami comunitari, e quindi la "donazione" volontaria del proprio tempo sostituisce le vecchie dinamiche e relazioni di mer-

cato che vengono imposte in modo artificioso e si ergono sulla vendita di se stessi e dei propri servizi agli altri.

Il terzo settore occupa un'ampia fetta di quella che possiamo definire vita sociale; si includono all'interno di questo settore, terzo poiché altro da Stato e Mercato, anche le attività di volontariato. Queste inglobano una varietà di servizi "sociali" che vanno dall'assistenza sanitaria, alle arti, alla ricerca, alla difesa legale, alla religione. Le organizzazioni di tali servizi supportano tutte quelle categorie di persone svantaggiate, anziani, portatori di handicap, malati di mente, gioventù disadattata, senza tetto, indigenti e così di seguito.

In America è stato proprio il terzo settore ad aver avuto tradizionalmente un ruolo di mediazione tra l'economia di mercato e lo Stato, assumendosi, compiti e prestando servizi che gli altri due erano incapaci o non avevano intenzione di offrire, difendendo così gruppi e componenti sociali i cui interessi venivano ignorati dal mercato o messi a repentaglio nelle riunioni di governo.

Il terzo settore o settore non profit, nell'accezione internazionale non coincide con il significato del termine giuridico "senza fine di lucro", ma designa piuttosto, come avviene negli Usa:

« istituzioni rigorosamente private, che forniscano servizi non necessariamente sottocosto e che quindi possano anche realizzare profitti, ma che si astengano dal distribuirli e li reimpieghino per il raggiungimento delle finalità sociali. "Non profit" indica dunque la non appropriabilità degli eventuali profitti da parte di promotori, dirigenti e lavoratori, e la correlata impossibilità di utilizzare l'eventuale patrimonio sociale a fini diversi da quelli indicati statutariamente. Questi fini possono essere i più disparati, ma hanno in comune la pretesa, l'ambizione di soddisfare bisogni della società e non dei soci o promotori dell'istituzione », ¹³²

La maggior parte delle organizzazioni che non hanno scopo di lucro non devono sottoporsi al pagamento di imposte federali se si parla degli Stati Uniti e di altro tipo se si parla dell'Italia, ad esempio la percentuale del 36% dell'Irpeg; inoltre le donazioni a loro beneficio sono integralmente deducibili dal reddito imponibile.

Tale settore è finanziato in massima parte da donazioni private, mentre una piccola quota proviene da tariffe o finanziamenti pubblici. Il numero delle orga-

¹³² Definizione tratta dall'articolo "Le istituzioni non profit in Italia. La risposta alla domanda sociale" di Pippo Ranci, comparso a pag. 9 della rivista "Impresa Sociale" N. 7 settembre 1992.

nizzazioni che vi fanno parte è aumentato negli ultimi venti anni, sia negli Usa che in Italia.

Il servizio alla collettività è un'opzione rivoluzionaria rispetto alle forme tradizionali di lavoro; contrariamente alla schiavitù, al servaggio e al lavoro salariato, tale servizio non è costretto né ridotto a una relazione fiduciaria. È un gesto d'aiuto, un offrirsi agli altri, un'azione volontaria e spesso non indotta da aspettative di guadagno che proviene da una profonda comprensione dell'interconnessione tra tutte le cose e che è spesso motivato da una sorta di debito nei confronti degli altri. È prima di tutto, uno scambio sociale, nonostante implichi degli effetti economici sia per il beneficiario, sia per il benefattore. Pertanto l'attività comunitaria è sostanzialmente differente da quella di mercato, nella quale lo scambio è sempre di natura materiale e finanziaria e le conseguenze sociali sono meno importanti dei guadagni o delle perdite economiche.

Negli anni ottanta è entrato in gioco, accanto all'economia politica e all'economia capitalistica, l'economia cosiddetta "sociale", termine questo nato dalla fantasia dei sociologi francesi, essa secondo quanto dice Pierpaolo Donati:

«si specializza nell'area degli scambi basati sulla reciprocità sociale, cioè della condivisione di attività lavorative non orientate primariamente al profitto, anche se devono essere rendicontabili e non passive dal punto di vista finanziario ». ¹³³

Pertanto tale tipo di economia non si misura come avviene per il capitalismo tramite il salario o il fatturato, quanto piuttosto in termini di "risultati sociali" e con il grado di solidarietà tra i gruppi di persone coinvolti.

Il terzo settore è quello più responsabile dal punto di vista sociale; quello che si interessa dell'appagamento dei bisogni e delle aspirazioni di milioni di individui che, per diversi motivi, sono stati esclusi dalla considerazione o non adeguatamente curati dal settore pubblico o dal privato.

Paradossalmente pensiamo all'America come ad una potenza e ad una grandezza per via soprattutto del mercato e del settore pubblico, quando invece ciò che dovrebbe esserle riconosciuto è questa innata capacità di "aggregarsi", dalla quale derivano tutte le altre conoscenze e dal cui progresso dipende quello

di tutte le altre; ci riferiamo all'affiliazione volontaria, all'associazionismo, e alla disposizione intellettuale a creare organizzazioni; è questo che dovrebbe rappresentare un vero riconoscimento per il popolo americano.

Difatti bisogna sottolineare come le organizzazioni del volontariato vantino un forte sviluppo e radicamento, soprattutto negli Usa, più di qualsiasi altro Paese del mondo, sebbene la loro forza sociale stia aumentando ovunque.

È stato raccontato tantissimo sulla tradizione primitiva e disordinata della frontiera e sulla pungente etica competitiva che hanno trasformato la nazione americana in una super potenza economica, invece poca attenzione è stata rivolta alla prospettiva altruistica dell'esperienza americana, quella che ha cercato di far concordare lo spirito di servizio reciproco. Il settore del volontariato è stato per molti americani un luogo dove potevano essere se stessi, manifestare le proprie opinioni, continuare il proprio cammino di individui attraverso generosità e altruismo, e così manifestare le proprie capacità secondo modalità improponibili nei limitati confini dell'ambiente di lavoro, dove regnano solo le leggi dell'efficienza e della produzione.

Il settore indipendente procura un luogo e un tempo per ricercare la dimensione spirituale; associazioni religiose e terapeutiche permettono tantissima gente di tralasciare per qualche momento le angustie della vita quotidiana. Il settore indipendente assorbe molti degli aspetti fondamentali per guidare gli individui a una visione alternativa dell'ethos utilitaristico del mercato; pur tuttavia, l'economia sociale deve ancora riuscire a modellare una visione del mondo potente e alternativa, in grado di delineare il destino politico del paese; ciò è dovuto in larga parte al forte radicamento dei valori del mercato che continuano a regolare gli affari della nazione.

La visione del mercato e l'immagine materialistica, glorifica i principi della produzione e gli standard dell'efficienza come mezzo principale per il progresso verso la felicità. Finché la maggioranza si identificherà con l'economia di mercato, i valori della produzione e del consumo illimitati influenzeranno il comportamen-

¹³³ Pier Paolo Donati, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, 2001, Torino.

to individuale; gli individui continueranno a pensare a se stessi in primo luogo, come a “consumatori” di beni e servizi.

Il risultato di una visione del mondo prettamente materialistica ha comportato un violento abuso della nostra madre Terra, sconvolgendo la biosfera del pianeta a causa di un sovra utilizzo delle risorse ed il conseguente inquinamento. Si sono creati beni e servizi di ogni genere e tipologia grazie alla conversione delle risorse terrestri e come scotto da pagare, abbiamo il buco nell'ozono, l'effetto serra, la desertificazione di aree sempre più grandi, l'estinzione di intere specie di animali; per non parlare poi del danno recato ai Paesi sottosviluppati, deprivati delle loro stesse risorse, non consentendo alle loro popolazioni di sostentarsi adeguatamente.

Secondo il punto di vista di Rifkin:

« la visione del terzo settore offre l'antidoto ormai necessario al materialismo che ha così profondamente dominato il pensiero industriale del XX secolo.[...] I nuovi visionari considerano la Terra come un'unità organica indivisibile, un'entità vivente costituita da miriadi di forme di vita riunite in una comunità. L'agire in rappresentanza degli interessi di tutta la comunità umana e biologica, invece che in nome del proprio bieco e ristretto interesse materiale, rende il paradigma del terzo settore una vera e propria minaccia alla visione orientata al consumo tuttora dominante nell'economia di mercato. La ristrutturazione di migliaia di rapporti da fondare sulla partecipazione, partendo da quelli che ci riguardano più direttamente, per poi allargarsi a tutto il consorzio umano e giungere infine al nostro pianeta, può sembrare una prospettiva improponibile...C'è una ragione per sperare che una nuova visione, fondata sulla consapevolezza e su una rinnovata dedizione alla comunità, possa avere successo »¹³⁴.

Sempre secondo la teoria di Rifkin, milioni di esseri umani trascorreranno gran parte della propria vita attiva fuori dal lavoro organizzato, questo farà sì che nel prossimo futuro, l'importanza del lavoro nella vita dell'uomo continuerà a decrescere, in conseguenza, si attenuerà anche il suo rapporto con l'auto valutazione dell'individuo. La diminuzione della vita lavorativa organizzata nell'economia strutturata comporterà un calo del rispetto dei valori, della visione del mondo e della filosofia del mercato. Se a questa succederà largamente una filosofia alternativa fondata sull'ethos della trasformazione personale, del rafforzamento della collettività e della coscienza ambientale, si potranno gettare le basi intellettuali per l'inizio di un'era post-mercato. E questo tempo libero potrà essere utilizzato per consolidare i legami della collettività e per rinnovare l'eredità demo-

cratica. Una nuova generazione potrebbe oltrepassare i limiti dei nazionalismi e iniziare a pensare e agire come appartenenti ad un consorzio umano, avente una medesima dedizione all'altro, alla comunità, all'universo biologico.

L'opinione di Jeremy Rifkin riguardo al nostro futuro, è ormai piuttosto chiara; secondo lui giungeremo in un era post-mercato se l'elettorato dimostrerà di essere nuovamente attivo, agendo attraverso coalizioni e movimenti, trasferendo efficacemente quanta più parte possibile dei guadagni di produttività dal settore privato al terzo settore, in modo da consolidare i legami sociali e le infrastrutture locali. Solo con la costruzione di comunità locali forti e in grado di auto affermarsi, la gente di tutte le nazioni potrà scontrarsi con le forze dello spiazzamento tecnologico e della globalizzazione dei mercati che stanno attentando al benessere di buona parte del consorzio umano.

Nella futura era tecnologica lo Stato assumerà un ruolo diverso da quello attuale, meno collegato agli interessi dell'economia degli scambi e più allineato a quelli dell'economia sociale. Decretare un nuovo patto di alleanza tra lo Stato e il terzo settore per la ristrutturazione dell'economia sociale potrebbe aiutare a creare una forte coscienza civica in tutti i paesi.

Una delle possibili soluzioni sul piano amministrativo, potrebbe essere un incoraggiamento da fare nei confronti delle attività del terzo settore, da parte dello Stato, attraverso una detrazione fiscale per ogni ora di lavoro prestata in un'organizzazione di volontariato che sia registrata legalmente, il cosiddetto "salario fantasma"; tale principio è applicato giuridicamente, di fatti esiste la deducibilità delle donazioni in denaro alle organizzazioni benefiche.

Garantire una deduzione fiscale a chi dedica il proprio tempo ad attività di volontariato potrebbe anche comportare un maggiore coinvolgimento in un ampio raggio di azione di questioni sociali che devono essere risolte. Se, da un lato, si verificherebbe un calo delle entrate tributarie, dall'altro questo sarebbe probabilmente più che bilanciato dalla diminuzione del bisogno di costosi programmi statali per colmare bisogni e servizi che sarebbero gestiti dal volontariato nel terzo settore. Estendendo la deducibilità fiscale anche ai conferimenti in natura,

¹³⁴ J. Rifkin, op. cit. pp. 392-393.

lo Stato potrebbe eliminare molte delle spese che sostiene per finanziare i diversi livelli della burocrazia che amministra i programmi di spesa nelle comunità locali.

Il miglioramento della qualità della vita di milioni di disadattati avrebbe degli effetti benefici anche sull'economia stessa, apportando maggiori opportunità di occupazione e aumento del potere d'acquisto; il tutto si rifletterebbe poi in un aumento del reddito imponibile.

Lo Stato e i governi locali e nazionali dovrebbero prendere in considerazione anche il pagamento di un salario sociale in alternativa alle sovvenzioni assistenziali e ai benefici sociali per chi, essendo permanentemente disoccupato, accetta di esser riqualificato e impiegato in attività del terzo settore; inoltre dovrebbe anche analizzare la possibilità di offrire finanziamenti e sovvenzioni a quelle organizzazioni non profit che selezionano e preparano individui in difficoltà per assumerli nella propria organizzazione. Un salario sociale – in alternativa all'assistenza – per milioni di poveri del Paese in cambio di lavoro da prestare presso organizzazioni del terzo settore non sarebbe di aiuto solo a chi lo riceve, ma anche all'intera comunità che trae profitto da tali attività volontaristiche. La creazione di un nuovo legame di fiducia e di un condiviso senso di affezione al benessere collettivo e agli interessi della comunità in cui si vive è ciò che deve essere realizzato se si vuole rifondare il senso di appartenenza a una comunità e ad una società più giusta.

Per provvedere alla corresponsione di un salario sociale e per il pagamento dei programmi di rieducazione e formazione necessari alla preparazione di uomini e donne a una carriera lavorativa nei servizi sociali, è necessario disporre di ingenti fondi pubblici. Una parte dei fondi richiesti potrebbe essere garantita dai risparmi che si avrebbero con la graduale sostituzione della burocrazia dello stato sociale con i pagamenti diretti individuali alle persone attive nei servizi sociali.

Altro denaro potrebbe essere raccolto decurtando le spese militari non necessarie; nonostante la perdita di alcuni posti nei settori collegati alle forniture militari in conseguenza dei tagli di spesa, è probabile che ne vengano creati molti

di più se i risparmi ottenuti venissero utilizzati per finanziare l'occupazione nel terzo settore.

Questo perché gran parte della spesa militare viene investita nell'acquisto e nella manutenzione di macchine belliche di varia natura, se invece, tutti i risparmi ottenibili sul budget militare venissero impiegati per dare un salario sociale a chi offre il proprio impegno nel terzo settore e nella ricostituzione delle comunità locali, verrebbero creati molti più posti di lavoro e un più elevato potenziale d'acquisto. Ma i tagli al bilancio della difesa, l'eliminazione di inutili sovvenzioni alle multinazionali e la contrazione della burocrazia dello Stato Sociale, sebbene necessarie, non sarebbero ancora sufficienti nel lungo periodo, a liberare le risorse necessarie. La maggior parte delle risorse per finanziare il salario e i programmi sociali dovrebbero provenire da nuove tasse. L'approccio più equo ed efficace per raccogliere i fondi necessari sarebbe l'applicazione, negli Stati Uniti, di una imposta sul valore aggiunto (Iva) su tutti i beni e i servizi non essenziali. L'imposta sul valore aggiunto è una idea nuova per gli Stati Uniti, ma è già stata adottata in cinquantanove paesi del modo, tra i quali tutte le maggiori nazionali europee. Questa tassa viene definita "sul valore aggiunto" perché viene imposta a ogni livello del processo produttivo e distributivo sul "valore che si aggiunge" al prodotto. Consiste in un'imposta sulla differenza tra il valore dell'output e il valore degli input di un'impresa.

Si hanno maggiori vantaggi dalla tassazione del consumo, invece che del reddito, resta pur vero che permane uno svantaggio non di poco conto, cioè l'iva ha una natura regressiva. Un'imposta che preme sul prezzo di vendita cade sproporzionatamente sulle spalle dei gruppi sociali a più basso reddito, soprattutto se viene applicata anche su beni di consumo necessari come i generi alimentari, l'abbigliamento, l'assistenza sanitaria e gli affitti. L'Iva, inoltre, pone un peso eccessivo sulle spalle delle piccole imprese, che non sono in grado di assorbire e spostare il costo nella sua totalità. In molti paesi queste difficoltà sono state superate esentandone i beni di consumo necessari e le piccole imprese.

Rifkin sottolinea più che mai, l'importanza dell'incoraggiamento delle multinazionali, affinché contribuiscano con una quota dei loro guadagni, sempre più esosa, alla realizzazione e al sostentamento di quelle comunità con le quali sono

in rapporto d'affari in tutto il mondo; questo soprattutto in virtù ed in vista della forte crescita dei profitti, negli anni a venire, grazie al processo di globalizzazione.

Predisporre al declino dell'occupazione di massa nell'economia di mercato richiederà una sostanziale ridefinizione della struttura della partecipazione umana alla società. Fornendo un « salario ombra » a milioni di lavoratori che dedicano parte del proprio tempo ad attività di volontariato nell'economia sociale così come attribuendo un salario sociale ai milioni di disoccupati e di poveri disposti a lavorare per il terzo settore, si può pensare di costruire le basi sulle quali sovrapporre la mutazione di lungo termine dall'occupazione formale nell'economia di mercato all'attività di servizio in quella sociale. Qualora i vari strati del potere politico dovessero incominciare a porre la propria attenzione non più su attività e programmi destinati a beneficiare il settore privato quanto piuttosto su quelli volti a promuovere l'economia sociale, le proposte definite ed elencate nelle pagine precedenti potrebbero avere una reale possibilità di essere concretizzate. Rifkin nutre questa profonda convinzione:

« La costituzione di una nuova alleanza funzionale tra il potere politico e il terzo settore aiuterà a costruire comunità autosufficienti e in grado di autosostentarsi in tutto il Paese »,¹³⁵

Il settore cosiddetto indipendente sta assumendo un ruolo ed un'importanza sempre maggiore in tutti i paesi del mondo; emerge come una vera e propria forza sociale in Francia come in Inghilterra, in Germania come in Italia.¹³⁶

¹³⁵ J. Rifkin, op. cit. p.432.

¹³⁶ In Italia si è fatto molto sul piano legislativo, difatti con la legge 381 del 1991, si è voluto dare un punto di riferimento al diritto della cooperazione sociale; l'art.1 di tale legge può essere considerato la sintesi dello scopo della cooperativa sociale cioè di "perseguire l'interesse generale della comunità alla promozione umana e all'inserimento sociale dei cittadini"; si tratta di una finalità solidaristica orientata all'esterno della compagine sociale. Un passo in avanti sul piano legislativo e regolamentativo della cooperazione sociale e quindi del terzo settore in Italia, lo si è avuto con la legge 8 novembre 2000, n.328 "legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali"; Il comma 3 del capitolo 1, è importante ai fini del discorso, dice:« La programmazione e l'organizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali compete agli enti locali, alle regioni ed allo Stato ai sensi del decreto legislativo 31 marzo 1998 n.112, e della presente legge, secondo i principi di sussidiarietà, cooperazione, efficacia, efficienza ed economicità, omogeneità, copertura finanziaria e patrimoniale, responsabilità ed unicità dell'amministrazione, autonomia organizzativa e regolamentare degli enti locali ». Sostanzialmente, alla base di tale legge vi è l'applicazione del principio di sussidiarietà, che dice:« una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune »(Centesimus Annus, 48); questo principio obbliga coloro che ne sono destinatari sia all'azione che all'autolimitazione. Importante è l'articolo 5,

Esaminando anche la realtà giapponese, emerge come la crescita del terzo settore sia stata indotta dalle nuove questioni sociali del Paese; difatti la rapida riedificazione del Paese in seguito alla seconda guerra mondiale ha portato con sé una serie di gravi problemi come l'inquinamento ambientale e l'assistenza ai giovani e agli anziani. L'attenuazione del tradizionale ruolo della famiglia, che aveva simboleggiato per secoli l'unità istituzionale primaria per l'assistenza e il benessere collettivi, ha creato un'assenza a livello di comunità locali che è stata rimpiazzata dalle organizzazioni del terzo settore.

Non deve sorprendere il fatto che l'interesse per l'associazionismo del terzo settore coincida in qualche modo con la diffusione dei movimenti democratici in tutti gli angoli del mondo.

Nel 1993 i rappresentanti di decine di Paesi hanno proclamato la costituzione di una nuova organizzazione internazionale, denominata *Civicus*, la cui funzione è quella di collaborare alla promozione del volontariato e del servizio sociale soprattutto nelle aree in cui il terzo settore sta da poco formandosi. Il primo direttore generale di tale sistema, Miklos Marschall – ex vice sindaco di Budapest – ha dichiarato:

« Siamo i testimoni di una vera e propria rivoluzione che interessa tutto il mondo, coinvolgendo migliaia di associazioni, club e gruppi non governativi. [...]. Gli anni Novanta saranno gli anni del terzo settore, perché in tutto il mondo si è diffuso lo scontento riguardo alle istituzioni tradizionali come i sindacati, i partiti politici, le Chiese. [...]. Il vuoto di potere, è stato colmato dalla nascita di piccole Organizzazioni non governative (Ong) e di gruppi locali in molti Paesi del mondo¹³⁷.

Ruolo del terzo settore il cui *comma 1* dice: « Per favorire l'attuazione del principio di sussidiarietà, gli enti locali, le regioni e lo Stato, nell'ambito delle risorse disponibili in base ai piani di cui agli *articoli 18 e 19*, promuovono azioni per il sostegno e la qualificazione dei soggetti operanti nel terzo settore anche attraverso politiche formative ed interventi per l'accesso agevolato al credito ed ai fondi dell'Unione Europea ». Si sottolinea che il contributo dei soggetti privati, in particolare quello del terzo settore, consiste solo nell'integrare o "sussidiare" le prestazioni dei servizi pubblici, permettendo di aumentare l'efficacia e l'efficienza anche a minor costo. Tale orientamento di pluralismo societario parte dalla constatazione che il modello "quasi – totale di welfare state" non solo non riesce più a gestire in modo adeguato ed efficace i servizi sociali e sanitari, ma agisce come fattore di compressione delle emergenti organizzazioni "intermedie" fra Stato e cittadino. Il terzo settore, infatti, pur nella sua complessa articolazione, rappresenta un nuovo progetto sociale e umano che esprime un modo nuovo di vivere in società e di fare società, nella misura in cui mette al primo posto « il senso della dignità umana, la solidarietà, il nesso fra libertà e responsabilità, assumendosi l'onere di una piena autonomia che si legittima in quanto realizza il bene comune ». (Ivo Colozzi, *Riflessioni sulla 328, L'applicazione del principio di sussidiarietà*, tratto dalla rivista *Impresa sociale*, n.56 marzo/aprile 2001).

¹³⁷ Intervista di J. Rifkin, del 4 maggio 1994 a Miklos Marschall, in cui egli afferma appunto che: « nel suo paese, l'Ungheria, come in tutte le altre nazioni dell'Europa orientale, le organizzazioni non governative sono state la forza che ha spinto al cambiamento e portato al rovesciamento dei

« Il nuovo organismo costituirà un punto di riferimento per questi gruppi, sarà un'occasione per un coordinamento internazionale e rappresenterà anche una sorta di tribunale morale mondiale ». ¹³⁸

Rifkin prevede che la rivoluzione tecnologica e le nuove forze del mercato, facendosi strada anche nell'Europa orientale e nell'ex Urss, farà emergere anche qui, tutte quelle problematiche che si accompagnano allo spiazzamento tecnologico e quindi alla disoccupazione, assumendo sempre più un ruolo importante nel dibattito politico.

Nei paesi dell'ex blocco comunista, è stato proprio il terzo settore a divenire fonte di nuove idee e riforme e ai nuovi leader politici, basti pensare all'elevato numero di Ong, che costituiscono il campo di prova per l'esercizio della democrazia partecipativa.

Ma d'altro canto, la crescente ondata di nazionalismo, xenofobia e via di seguito, che è stata fomentata dalla crescita della disoccupazione, metterà a dura prova, lo spirito democratico e la stabilità politica; pertanto lo stesso futuro politico dell'Europa orientale si deciderà sulla base di come e quanto il terzo settore sarà in grado di assorbire tale ondata neofascista, costruendo "alternativamente" una forte infrastruttura che garantisca la partecipazione popolare alla democrazia.

Le nuove democrazie devono affrontare in modo efficace i problemi connessi allo spiazzamento tecnologico e della disoccupazione permanente poiché altrimenti si creerebbe un terreno per la destra estrema, riportando il mondo in nuovo Medioevo.

Importantissimo è anche il ruolo del terzo settore nelle nazioni in via di sviluppo in Asia e nell'emisfero meridionale. Nel terzo mondo le ONG sono un segno relativamente nuovo; hanno condotto il movimento per i diritti umani e per la riforma democratica dell'era post-coloniale e ora costituiscono una forza importante nella vita politica e culturale dell'emisfero meridionale. Le ONG del terzo mondo operano nello sviluppo rurale e nella riforma agraria, nell'assistenza sani-

regimi comunisti. Poiché i partiti politici erano fuorilegge, l'attività di opposizione era confinata alle sole organizzazioni legali disponibili: le associazioni di volontariato ».

¹³⁸ *World Volunteerism Group Forms*, New York, 21 dicembre 1993, pA12, citato da J. Rifkin in op. cit.

taria preventiva, nella lotta alla fame, nella pianificazione familiare, nell'istruzione dell'infanzia e nella lotta all'analfabetismo, nella promozione dello sviluppo economico, nella difesa dei diritti dei cittadini essendo molto spesso l'unico esponente del popolo in nazioni nelle quali i governi sono deboli e corrotti e l'economia di mercato limitata o insussistente.

In molte nazioni in via di sviluppo, il terzo settore è un mediatore più adeguato dello Stato per farsi garante dei bisogni delle comunità locali; laddove manca il "privato", tale situazione è ancor più drastica.

Gran parte delle attività delle ONG in Asia si occupano di tematiche ambientaliste. Per esempio in Corea del Sud, Bangladesh¹³⁹ e Nepal, sono funzionanti gruppi per la salvaguardia delle foreste dallo sfruttamento eccessivo.

¹³⁹ Nel Bangladesh è stata fondata una banca particolare *Grameen*, una banca così detta dei poveri, presente fin nei villaggi più sperduti. *Muhammad Yunus* ha fondato tale istituto nel 1977; oggi *Grameen*, oltre a essere presente in 36.000 villaggi del Bangladesh, è diffusa in 57 paesi di ogni parte del mondo. Ha la particolarità di prestare denaro solo ai più poveri, a coloro che non hanno nulla da offrire in garanzia, e quindi sono respinti dagli istituti di credito tradizionali. Grazie alla sua politica del microcredito a tassi bonificati, centinaia di migliaia di persone, per lo più donne, si sono affrancate dall'usura e hanno gradualmente allargato la loro base economica, riuscendo a trovare la consapevolezza per prendere in mano il proprio destino.

« Il micorcredito permette ai poveri e agli scalzi di accedere a una opportunità che di solito è esclusivo appannaggio dei ricchi. Accade così che quegli aspetti della società che sembravano rigidi, fissi e inamovibili comincino a diventare più fluidi, e attraverso lo sviluppo economico le persone si affranchino da tutto un insieme di ingiunzioni e regole. [...] Dal 1972 sono affluiti nel Bangladesh qualcosa come trenta miliardi di dollari di aiuti stranieri. Ma dov'è andato a finire tutto quel denaro? Visitando i nostri villaggi non si vede traccia di tanta munificenza sui volti degli abitanti. Dov'è finito, dunque il denaro? »

Risalendo la filiera dei fondi si fanno scoperte poco lusinghiere sul conto sia dei donatori sia dei beneficiari. Circa i tre quarti dell'ammontare complessivo degli aiuti stranieri sono spesi nel paese donatore: insomma, le donazioni sono diventate un mezzo, per il paese ricco, di dar lavoro ai propri abitanti e di vendere i propri prodotti. Quanto all'ultimo quarto, finisce quasi per intero ad arricchire una piccola élite bengalese di consulenti, imprenditori, burocrati e funzionari corrotti, che lo spendono in prodotti d'importazione o lo trasferiscono su conti correnti stranieri, il che non apporta alcun beneficio alla nostra economia. Il problema è lo stesso in tutto il mondo. L'ammontare degli aiuti internazionali è valutato annualmente attorno ai sessanta miliardi di dollari. I progetti generano ovunque burocrazie elefantache, che diventano presto inefficaci e corrotte e sprecano fiumi di denaro. Gli aiuti sono stati concepiti partendo dal principio che il denaro dovesse andare ai governi. Ora, in un mondo che non cessa di proclamare la superiorità dell'economia di mercato e della libera impresa, i fondi internazionali non fanno che andare ad accrescere le spese governative, con esiti spesso contrastanti con gli interessi della stessa economia di mercato [...]. Eliminare direttamente la povertà: questo dovrebbe essere l'obiettivo di tutti i contributi allo sviluppo. Occorre smascherare l'assunto che a una ripresa dell'economia nazionale corrisponda necessariamente un miglioramento della vita dei poveri: lo sviluppo deve essere concepito come un diritto dell'uomo, non come un fatto di crescita del prodotto nazionale lordo. In una concezione profondamente rinnovata, lo sviluppo si dovrà intendere come un cambiamento concreto della situazione economica della metà più povera di una popolazione, misurando tale cambiamento in base al reddito reale per abitante».

Muhammad Yunus - Alan Jolis, *Il banchiere dei poveri*, pp.26-27-28, Tr. di Ester Dornetti, serie Bianca Feltrinelli, 2000, Edizione fuori commercio, per la IG imprenditorialità giovanile spa. Gruppo Sviluppo Italia. Tit. Or. *Vers un monde sans pauvreté*, Editions Jean - Claude Lattès, 1997.

Bisogna differenziare quanto accade nel terzo settore dei paesi “ricchi” rispetto a ciò che viene realizzato dalle ONG nei Paesi non industrializzati. Con maggiore precisione affermiamo che nei paesi come gli Usa, le strutture non profit si fanno carico di attività che il mercato ignora o considera marginali; mentre nel terzo mondo, le ONG si interessano proprio di quelle aree di dominio unicamente del mercato nelle economie evolute, in quanto qui il mercato manca. Le popolazioni povere hanno come unica possibilità quella di sviluppare delle alternative al mercato, ad esempio micro imprese, cooperative locali, reti di scambio, che poi col tempo si trasformeranno in un rudimentale mercato. Appare evidente come nel terzo mondo sia, paradossalmente, il terzo settore a promuovere il “privato” su vasta scala.

Il quadro che viene fuori da questa analisi rifkiana, è abbastanza esaustivo poiché illustra come effettivamente il terzo settore si stia sviluppando in tutte le regioni del mondo, e come ciò sia da motivare con la necessità di colmare il vuoto politico lasciato dalla “caduta” di potere del settore pubblico e privato sulle questioni che riguardano le comunità locali.

Le multinazionali che sono attive sul mercato globale, mostrano una proverbiale indifferenza nei confronti dei bisogni di singole comunità; in molti paesi del Terzo mondo l'economia di mercato è quasi completamente assente e, là dove c'è, le comunità locali non hanno il potere per contrattare i termini dello scambio; difatti le regole vengono stabilite da uomini che lavorando unicamente negli ambienti chiusi dei consigli di amministrazione a notevoli distanze dalle crude realtà, non hanno un riscontro pratico dei loro elementi conoscitivi. Lo stesso accade per gli Stati nazionali i quali sono meno interessati alle comunità locali: nella maggior parte dei Paesi del Secondo e de Terzo mondo, gli Stati e i governi sono deboli adattamenti coinvolti e intrappolati nella rete della burocrazia, corrotti in modo allarmante. Gli Stati stanno perdendo il rapporto con le popolazioni locali: inadeguati come sono, a fornire i servizi fondamentali e inerti di fronte la domanda che proviene dal basso rispetto ad una maggiore partecipazione, divenendo sempre più estranei e non centrali nei confronti della vita dei loro cittadini. Questo accade perché sono estenuati dalla lentezza dello sviluppo, dalla disoccupazione strutturale e dall'aumento dell'indebitamento, imprigionati in un mercato

globale che obbliga le nazioni a concorrere al livello più basso del commercio e degli scambi internazionali.

Questo è particolarmente evidente nei Paesi in via di sviluppo, basti pensare al tenue cambiamento intervenuto nelle modalità in base alle quali vengono ripartiti gli aiuti internazionali e i fondi per lo sviluppo; nonostante la maggior parte degli aiuti stranieri passino ancora da governo a governo, un numero crescente di fondi della cooperazione internazionale vengono riversati dai governi dell'emisfero settentrionale direttamente alle ONG del Secondo e del Terzo mondo.

I fondi della cooperazione internazionale aumentano gradualmente, ma resta il fatto che la maggior parte del denaro per le iniziative del terzo settore nel mondo sottosviluppato proviene ancora dalla categoria delle ONG attive nei paesi industrializzati dell'emisfero settentrionale.

Con la creazione di un terzo settore più corredato e meglio inserito nelle varie realtà locali per meglio rispondere ai bisogni esistenti, ci sarà un incremento dell'assistenza internazionale diretta alle ONG dei Paesi del terzo mondo.

Il ruolo delle Ong è importante ma non sufficiente poiché occorrerà che i governi del terzo mondo intervengano nell'integrazione, tramite la leva tributaria ovvero tramite la redistribuzione del reddito, ad esempio.

L'eccezionale crescita delle attività del terzo settore sta facendo nascere nuove reti di rapporti internazionali: le ONG dell'emisfero settentrionale e meridionale si mettono a disposizione le proprie e reciproche informazioni, si organizzano intorno a obiettivi comuni, agiscono di concerto per dare maggiore rilevanza alle proprie voci presso la comunità internazionale. È come se si seguisse il motto « pensa globalmente e agisci localmente ».

Le ONG di tutti i paesi condividono una nuova visione che va al di là sia della tradizionale saggezza del mercato, sia della chiusa ideologia della geopolitica e del nazionalismo; la loro prospettiva potrebbe essere definita secondo Rifkin "biosferica".

Coloro che operano nel terzo settore partecipano attivamente allo sviluppo della democrazia a livello locale, al rafforzamento delle comunità, allo spirito di

servizio nei confronti degli altri esseri umani e alla comunione con una più vasta comunità biologica che compone la biosfera terrestre.

Le ONG dei due emisferi si raffrontano su molte questioni e priorità, in un'era definita quella della Terza rivoluzione industriale, mantenendo una visione comune del futuro.

Le organizzazioni non governative che operano nelle aree urbane del Sud e del Nord hanno come priorità quella di trovare una risposta al problema della crescita della disoccupazione, determinata dai drastici aumenti della produttività e dallo spiazzamento tecnologico; invece le ONG attive nell'emisfero meridionale devono fronteggiare accanto a quello già evidenziato, un altro problema, ovvero lo sviluppo delle biotecnologie agricole e l'eventuale scomparsa dell'agricoltura dal suolo del mondo. L'ingente numero di agricoltori divenuti esuberanti con la rivoluzione dell'ingegneria genetica, è straordinario.

La scomparsa del mercato dei prodotti agricoli potrebbe far cadere tutto l'emisfero meridionale nella depressione economica, che a sua volta condurrebbe a una crisi finanziaria internazionale di proporzioni spaventose; questo elemento allarmante potrebbe verificarsi per la stessa civiltà che potrebbe vivere una fase di declino di lungo termine, anche per secoli. È questo il motivo principale per cui, le ONG del Secondo e Terzo mondo si sentiranno sempre più spinte a contrastare lo sviluppo e l'introduzione delle biotecnologie, operando contemporaneamente per una riforma agraria in grado di seguire un approccio ecologicamente più sostenibile alla coltivazione delle loro terre.

Con il ridimensionamento del lavoro sul mercato e la diminuita importanza dei governi centrali sugli affari del popolo, l'economia sociale¹⁴⁰ rappresenta l'ultima speranza di costruire una struttura istituzionale alternativa per una civiltà in transizione. Rifkin, ha fin qui descritto la situazione in cui si trova il mondo, in questa fase di passaggio verso una terza rivoluzione. Tutti questi allarmismi sulla disoccupazione e sulle conseguenze di tale fenomeno hanno ali-

¹⁴⁰ Bisognerebbe, secondo Rifkin, ma anche secondo Stefano Zamagni, liberare il lavoro e il talento degli uomini e delle donne, non più necessariamente e soltanto ai settori di mercato e di governo in modo che si possano creare "capitali sociali" in ogni comunità. Questo comporterà degli

mentato battaglie sotto il profilo ideologico tra gruppi che si trovano su due opposti binari; ciascun gruppo accusa l'altro, ultraliberisti contro sindacalisti perché questi rallenterebbero il processo di globalizzazione degli scambi, accendendo l'animo del pubblico con slogan xenofobi pro-protezionismo; i sindacati e le altre organizzazioni che tutelano i lavoratori replicano che le multinazionali causano un abbassamento delle retribuzioni, mettendo i lavoratori occidentali nelle condizioni di dover concorrere con le più economiche forze lavoro dei Paesi emergenti. Coloro che difendono la tecnologia accusano quelli che la criticano, poiché fermerebbero con il loro atteggiamento il progresso tecnologico « cullandosi in ingenue fantasie neoluddiste »; chi si oppone al progresso tecnologico dal canto suo attacca i tecnofili poiché tutelerebbero più il profitto che la gente stessa, ricercando veloci aumenti della produttività senza pensare al costo sociale che l'automazione richiede alla vita di milioni di lavoratori.

Ma una cosa è certa, sottolinea ancora una volta Rifkin, che il nuovo periodo storico al quale ci accingiamo sempre di più, quello in cui le macchine prenderanno il posto del lavoro umano per la produzione di beni e servizi, sarà un periodo automatizzato, un'epoca quasi priva di lavoro, ciò vale soprattutto per il settore manifatturiero; neanche il nuovo settore della conoscenza riuscirà a supportare tali vuoti occupazionali. Il lavoro inutilizzato è l'aspetto peculiare della prossima epoca, e la questione alla quale sarà necessario trovare una risposta se si vuole che la civiltà riesca a superare l'impatto della Terza rivoluzione industriale.

Ed è con le seguenti parole che J. Rifkin conclude il suo testo ed espone la sua teoria e le sue previsioni:

« Se il talento, le energie e le risorse di centinaia di milioni e donne non verranno indirizzati verso fini costruttivi, il consorzio umano sarà probabilmente destinato a disintegrarsi in uno stato di crescente povertà e criminalità dal quale non sarà facile fare ritorno. Per questa ragione, trovare un'alternativa al lavoro nell'economia di mercato è una questione determinante, sulla quale si devono confrontare tutte le nazioni del mondo; nel prepararsi per l'era post mercato sarà necessario dedicare la massima attenzione alla costruzione del terzo settore e al rinnovamento della vita sociale al livello locale. Diversamente dall'economia di mercato, che si fonda esclusivamente sulla « produttività » e che è perciò indifferente alla sostituzione degli uomini con le macchine, l'economia sociale si fonda sulle re-

enormi costi che potrebbero essere affrontati attingendo alla fonte dei profitti finanziari della nuova era dell'informazione.

lazioni umane, sul senso di intimità, di comunione, sui legami fraterni, sullo spirito di servizio: qualità che non sono agevolmente riproducibili, né sostituibili da una macchina. Poiché questo regno non può essere facilmente invaso dalle macchine, diventerà necessariamente il rifugio verso il quale si dirigeranno i lavoratori spiazzati dalla Terza rivoluzione industriale alla ricerca di un nuovo significato e di un nuovo scopo della vita, dopo che il valore del loro lavoro come risorsa sul mercato formale sarà diventato marginale o nullo.

[...]. Il traguardo della società senza lavoro è ormai in vista. Esso potrà rappresentare un porto sicuro o un terribile abisso e ciò dipenderà da come la società si sarà preparata all'era post-mercato alla quale la Terza rivoluzione industriale prelude. La fine del lavoro potrà pronunciare la sentenza di morte della nostra civiltà o dare il segnale di partenza di una grande trasformazione sociale, di una rinascita dello spirito umano. Il futuro è nelle nostre mani».

5.9 ~ La fine del lavoro non si è avverata completamente, ma nasce una nuova necessità: ridefinire l'universo dei lavori

Le conclusioni che Aris Accornero dà riguardo alla questione sulla fine del lavoro, è chiaramente diversa rispetto a quella di J. Rifkin, appena considerata; sarebbe quindi opportuno concludere questo lungo capitolo, esponendo anche il suo punto di vista, poiché egli come molti altri interessati a questo problema, parla piuttosto di una pregnante necessità, quella di ridisegnare l'universo dei lavori.

Secondo Accornero, non ci sarà una fine del lavoro, come del resto non si sono realizzate tutte quelle teorie che profetizzavano la perdita di professionalità e la riduzione di pregnanza del lavoro; certo, il lavoro non sarà più lo stesso di quando aveva la maiuscola assegnatagli dall'impeto per il Progresso e dall'ideologia dell'industria, sarà più concreto e meno "spirituale", perché avrà acquistato maggior contenuto ma avrà perso parecchia stabilità. Il fattore principale che nega la possibilità di una futura fine del lavoro, per Accornero, è la competizione dell'Occidente con l'Oriente; non ci si può far cullare da una visione utopistica che predica una società con "lavoro zero" o quella del "non lavoro", o tutt'al più di un lavoro ridotto a metà e finanziato dallo Stato, certi che l'Occidente continuerà ad essere superiore in quanto ingegno, sapere e ricerca, e che tutti gli altri dovranno comprare dall'Occidente i sistemi operativi dei computer e i programmi per lavorare in rete.

L'Occidente non può permettersi di trascurare l'aspetto legato al lavoro, e questo fino a quando nell'Estremo Oriente i tassi di sviluppo non si modereranno

e i lavoratori non conquisteranno condizioni tali da compensare la competizione: retribuzioni più alte, orari più corti, una maggiore protezione sociale e una migliore qualità della vita; possibilmente in un quadro di giustizia sociale e di libertà politica più tangibile di quello attuale.

Secondo Accornero, i soggetti del lavoro incontrano nuove contrarietà e nuove opportunità, e questo è valido per chiunque viva in società in cui domina un capitalismo neoindustriale, cioè in società post-industriali, seppur ciascuna con le proprie peculiarità nazionali.

Opportunità e nuove difficoltà devono essere prese in considerazione contemporaneamente, invece di vedere unicamente o la qualità del lavoro che cresce, o la tutela del lavoro che paradossalmente peggiora.

Questo approccio di lettura è fondamentale perché, secondo Accornero, il passaggio in atto ci sta spostando dalla società *del lavoro* alla società *dei lavoro*.

Questi lavori presentano variazioni di durata e sistemi di tutela « atipici » rispetto alla prestazione temporalmente definita e ai rapporti temporalmente indefiniti, tipici del '900. Tali lavori non disperdono il lavoro, ma gli attribuiscono statuti differenziati, seppure su un elemento centrale di manualità che cala e di intelligenza che cresce per tutti; essi pluralizzano le forme del lavoro e intensificano, anziché offuscare, dimensioni e significati del lavoro come sistema di senso.

Poiché il lavoro diventa più instabile e i lavoratori più variabili, serve che gli strumenti e le forme della loro regolazione, rappresentanza e tutela siano ridefiniti in modo più confacente al secolo che viene. I sindacati subiscono un duro colpo perché una parte crescente di lavoratori può fare a meno di loro, ma paradossalmente c'è un'altra parte che ne ha molto più bisogno, ma non riesce a incontrarli; per questo, molti di quelli che hanno perso il posto o che non riescono ancora a trovare il primo lavoro, li sentono distanti.

Accornero si pone una domanda provocatoria:

« Come i sindacati devono tornare a tutelare i lavoratori sul mercato del lavoro prima che nel rapporto di lavoro? Come nell'800?![...]. Il mercato del lavoro costituisce un luogo e un momento decisivo anche per quei soggetti e per quelle aree ai quali il lavoro non manca. È proprio lì, è proprio allora che si decide, molto più di prima, quali saranno la condizione e il trattamento del lavoratore. Se oggi diventa più difficile di ieri trovare un lavoro o un lavoratore, la disoccupazione c'entra soltanto in parte: infatti, allorquando l'offerta è maggiore della domanda, questa dovrebbe

trovare più facilmente il lavoratore di cui ha bisogno. Invece non è così in quanto i contenuti del lavoro e i rapporti di lavoro sono più composti e più cangianti di ieri. La pluralità e la variabilità di opzioni accresce la gamma delle possibilità, ma complica le scelte da fare”.¹⁴¹

Ciò che si dovrebbe realizzare concretamente per sopperire a tutti i fattori destabilizzanti, innanzitutto è fornire servizi all’impiego informatizzati e attivi che non siano monopolizzati dallo Stato con “l’Ufficio di collocamento” o come si dice ora “Centro per l’impiego”, e ne lasciati in balia della libera competizione di mercato, poiché è di questo che la ricerca del lavoro e del lavoratore ha bisogno.

Per consentire l’incontro fra la domanda e l’offerta ci vuole oggi un mix fra pubblico e privato, nel quale sia le organizzazioni dei lavoratori che degli imprenditori siano gli interpreti principali C’è la necessità di attuare un nuovo apparato regolativi ed una realistica riforma dello Stato sociale, che garantisca condizioni minime a chiunque abbia bisogno di tutela, « dalla culla alla tomba ».

Bisogna tutelare le conquiste e rivedere le garanzie, ovvero disciplinare le forze di mercato per il bene stesso del mercato e flessibilizzare le norme sociali per il bene stesso della società.

Sempre Accornero ritiene che le rigidità siano la rete di sicurezza dei diritti, il contorno istituzionale e universale, più esteso ma anche più leggero di quello assicurato oggi da leggi e contratti; la rigidità accomuna le conquiste esistenti e diventa la base della cittadinanza sociale di domani. Le flessibilità invece rappresentano i patti vincolanti per gli interessi, un sistema patteggiale da modellare su una tipologia di rapporti e di confini, articolata in maniera tale da superare gli ordinamenti del '900, ovvero i rapporti nel senso della durata e della tutela; i confini nel senso di luoghi e di unità dove si contratta, ad esempio i distretti industriali, le imprese sovranazionali, i rami produttivi, le reti di affari, i gruppi per soggetto, le professionalità trasversali, ecc.

Dal mondo dei posti all’universo dei lavori, lo scenario va ridisegnato...”.¹⁴²

¹⁴¹ A. Accornero, *Era il secolo del lavoro*, op. cit. pp. 202-203

¹⁴² A. Accornero, op. cit. p. 204.

5.10 ~ Facciamo il punto della situazione sul lavoro prossimo-futuro

Pensare ad un decadimento del lavoro, per quanto questa sia un'opinione molto diffusa, come abbiamo sopra descritto, incontra delle contraddizioni sul piano pratico, dal momento che pur essendo stata modificata la sua centralità nella vita degli individui, esso rimane pur sempre di notevole rilevanza, per tutto un nuovo mondo di lavoratori, ovvero le donne.

Si può difatti parlare di un processo di femminilizzazione del mondo del lavoro che va oltre la loro semplice emancipazione che comunque ne ha legittimato l'ingresso. Le donne, l'universo femminile, ha apportato un contributo di particolare importanza, essendo esse più orientate al risultato, alla performance, alla processualità, alla relazionalità, alla cura intesa come una sorta di mix tra autonomia e maggiore responsabilità.

Riescono meglio degli uomini a svolgere azioni coordinatrici, ponendo al centro del loro interesse il fattore qualità, sia che si tratti di un servizio o che si tratti di un prodotto; inoltre percepiscono con maggiore sensibilità, l'utilità sociale dei lavori, che di volta in volta vengono eseguiti.

Questo non deve condurre ad una nuova dominanza del "genere", quasi come voler dire che il '900 è stato di dominio maschile, mentre il nuovo secolo sarà controllato dalle donne. Affermare questo, significherebbe dare una lettura piuttosto semplicistica dell'intero fenomeno. Non si deve parlare di omologazione, quanto piuttosto di sinergie tra i generi, in modo tale che il lavoro riesca ancora a conferire un'identità precisa, permettendo ad ognuno di essere uomo o donna, armonizzando così il risultato ottenuto e la soddisfazione ad esso connessa, attribuendo il "senso" al lavoro stesso. Questa breve parentesi ci conduce alla descrizione del lavoro quale lo concepiamo ora o quale si delineerà meglio in un futuro a noi vicino¹⁴³.

Si parla innanzitutto di lavoro decontestualizzato, il che significa che le persone nel corso della propria vita svolgeranno più lavori, operando in contesti

diversi, passando da un tipo di lavoro dipendente, ad un altro indipendente. Quanto scritto non metterà le persone nella possibilità di stabilire legami definitivi con le organizzazioni con cui si lavora, poiché tali legami diventeranno, più che altro patti e alleanze. L'elemento nuovo che emerge da tutto questo discorso è che i lavoratori saranno gli imprenditori di sé stessi, della propria formazione e del proprio successo, divenuti ormai delle componenti professionali e creative. Le organizzazioni del resto, per continuare ad essere "attive" e "competitive" dovranno innovare tecnologie (e di questo abbiamo già abbondantemente discusso), prodotti e obiettivi di business, rivolgendosi pertanto a degli skills che di volta in volta saranno i più idonei.

Sarà quindi la "conoscenza"¹⁴⁴ ad assumere un ruolo determinante poiché fonte di identità e valore professionale.

Le organizzazioni saranno gli ambiti all'interno dei quali ci sarà una evoluzione dei ruoli, difatti si affiancheranno nuovi ruoli a ruoli che esistendo già dovranno modificare la loro tradizionale natura.

Nel 1997, è stata condotta una ricerca da Bufera, Donati e Cesaria, sui lavoratori della conoscenza, dalla quale si evince che nelle imprese si sta affermando una crescente presenza di ruoli di "integratori" a fianco di quelli tradizionali di "provider", cioè di specialisti di specifiche discipline.

I nuovi ruoli devono essere in grado di eseguire il proprio lavoro, cioè offrire un servizio, progettare, produrre, vendere o insegnare e quant'altro, facendo integrare quelle che sono le proprie conoscenze con altre delineate e reperite

¹⁴³ A. Accornero, F. Della Ratta Rinaldi, R. Fontana e F. Pirro (a cura di), *Donne in lavori da uomini*, Seam, Roma, 1996.

¹⁴⁴ Bisogna a tal proposito ripristinare il punto di vista di Rifkin, poiché è accaduto che molti dei politici e degli economisti abbiano erroneamente visto nel settore delle conoscenze emergenti, la fonte di nuovi posti di lavoro da realizzare sulla autostrada dell'informazione e nello spazio cibernetico, con la speranza di sopperire in tal modo, al vuoto creatosi nel settore terziario ed industriale. Ma i nuovi posti di lavoro che pur sempre verranno creati, risultano insufficienti ad assorbire i milioni di lavoratori sostituiti dalle tecnologie. Questo accade perché il settore delle conoscenze è strutturato in modo tale che risulti un'area per pochi eletti e non per una forza lavoro di massa; ciò sta a significare che non ci sarà mai una richiesta in massa di ingegneri, di tecnici molto specializzati, di programmatori di computer, di scienziati o professionisti per produrre beni e servizi nell'Era dell'informazione. Il cambiamento da forza lavoro di massa a quello di élite è ciò che distingue il lavoro dell'età dell'informazione da quello dell'età industriale. La realtà, sottolinea sempre Rifkin, è che il mondo si sta polarizzando in due forze potenzialmente inconciliabili; da un lato un élite del settore informatico il quale controlla e gestisce l'economia globale altamente tecnologica; dall'altro un numero crescente di emarginati o lavoratori permanentemente senza lavoro.

nell'ambiente di lavoro, questo fa sì che si cooperi con gli altri e che ci si possa avvalere anche di un supporto "informatico".

Questo cambiamento riguarderà ogni ruolo, indipendentemente dal livello gerarchico, dal tecnico, al professional, al manager.

Ogni figura professionale dovrà assistere la squadra e rendere più facile la diffusione delle conoscenze che ciascun membro porta con sé, o ciascun gruppo o comunità.

Saranno richieste alle persone determinate competenze ed abilità per poter adeguarsi ai cambiamenti del lavoro e dei suoi contenuti.

La conoscenza principale non è unicamente di tipo tecnico-scientifica o razionale, poiché le imprese *knowledge intensive* richiedono una conoscenza che comprenda elementi come la creatività, il *problem solving*, una particolare predisposizione alla comprensione del contesto culturale entro cui si opera, l'interpretazione dei simboli che nascono dall'interazione uomo-macchina, la comunicazione, ed infine la capacità di gestire le ambiguità che sorgono. L'intelligenza emotiva e l'intelligenza sociale divengono fondamentali. Le componenti richieste hanno quindi poco a che vedere con la conoscenza formalizzata e teorica che si ottiene con la formazione scolastica o il training aziendale quindi le competenze specialistiche dovranno abbinarsi a requisiti sociali o emotivi.

Probabilmente è per tal motivo che vi è stato il processo di femminilizzazione.

Le donne più degli uomini possiedono:

- Capacità di motivare sé stessi e di persistere nel raggiungere un obiettivo nonostante le difficoltà
- Capacità di organizzare i gruppi di lavoro
- Capacità di contrattare soluzioni
- Capacità di stabilire legami personali
- Capacità di analisi della situazione culturale e sociale.

Riassumendo si può affermare che:

J. Rifkin, *La fine del lavoro?*, in *Impresa sociale*, n. 29 sett./ott. 1996, pp. 24-25-26-27-28.

« il lavoro sarà sempre più il frutto della combinazione di conoscenze tacite ed esplicite. La conoscenza tacita è presente nella “testa” di una persona (ad esempio, il sapere dell’esperto di design), nella pratica di lavoro che esercita (l’artigiano al lavoro, il cuoco). È quindi una conoscenza non narrabile e visibile solo quando si manifesta in opera. La conoscenza esplicita al contrario presente nei documenti aziendali, nei brevetti e così via; emerge durante le interazioni (gruppi di lavoro, riunioni ecc.) e può essere formalizzata e codificata per essere trasmessa ad altri. Lavorare con le conoscenze vorrà dire essere capaci di riutilizzare in contesti diversi le proprie conoscenze e saper acquisire rapidamente le conoscenze esplicite e tacite necessarie per svolgere nuovi lavori ». ¹⁴⁵

Il nuovo modello di lavoro che così viene a definirsi, necessita di andare oltre il semplice possesso di conoscenza, poiché non è sufficiente la sola presenza di professionisti e delle loro qualifiche. Queste conoscenze divengono un vero vantaggio competitivo per l’organizzazione nel momento in cui sono accessibili e riutilizzabili, aumentando il loro valore proporzionalmente al livello di accessibilità.

Come si potrà lavorare dal momento che sarà necessario individuare e integrare tutte le conoscenze che si dispongono nell’organizzazione, che è solitamente composta da persone lontane fra loro e che pertanto ci si avvale del telelavoro?

Molte imprese americane hanno da poco imparato che l’ideale della comunità virtuale composta da persone che scambiano conoscenze ed informazioni nonostante non si conoscano, non è realizzabile, anche perché determina illusioni e fallimenti.

Alcuni studi evidenziano che ciò che induce le persone a comunicare con gli altri non è la richiesta razionale di informazioni e neanche la possibilità di contatti virtuali, ma il bisogno di contatti fondati sulla fiducia. Solo se ci si fida degli altri e dell’ambiente in cui lavorano sono disposti a mettere in comune le conoscenze ogni qual volta fosse necessario.

Il potere non è di chi detiene le conoscenze preziose: il valore delle persone si misura dalla loro capacità di mettere in comune il loro patrimonio di conoscenze e pratiche di lavoro.

Il lavoro prossimo venturo sarà in gran parte quello che ciascuno di noi sarà in grado di inventarsi, utilizzando in maniera creativa le proprie conoscenze, le nuove tecnologie e i nuovi contesti organizzativi. Il nuovo modello di lavoro as-

¹⁴⁵ <http://sole.ilsole24ore.com/manageronline/n12/art4.htm>

sumerà probabilmente i contorni di un flusso circolare in cui momenti di apprendimento, di condivisione e lavoro, di innovazione saranno strettamente collegati fra loro, in un contesto organizzativo basato su comunità di pratica che apprendono mentre fanno, e usano quello che prendono non per accumularlo ma per innovare.

~ CAPITOLO VI ~

IL LAVORO RECUPERATO FILOSOFICAMENTE

DIVENTA ELEMENTO DI COMPENETRAZIONE TRA SPIRITO E VITA.

6.1 ~ Alcune premesse “speculative” sul lavoro

L'universalizzazione del senso “professionale” della vita sembra abbia fatto perdere il significato culturale del lavoro, ma se si cerca di andare oltre il carattere esteriore della modernità scorgendone le profonde conflittualità interne, si può arrivare a cogliere degli elementi di metafisicità nel lavoro stesso.

Il lavoro non è diventato un'attività preponderante unicamente in ambito economico e socio-politico, in quanto viene messo in primo piano anche da una sistematizzazione speculativa che si sviluppa sin dal sorgere della società moderna e contemporanea, sul finire del XIX secolo.

L'epoca moderna al di là dei profondi mutamenti raggiunti in ambito economico è anche l'epoca in cui ci si interroga su quale sia “l'efficacia” da conferire allo spirito, in quanto prende corpo, su uno sfondo prettamente metafisico, una dimensione dello spirito mai esplorata fin a quel momento, che conduce all'abbandono dell'atteggiamento contemplativo ed intellettuale degli antichi, sino ad arrivare allo spirito di lavoro (*Arbeit-geist*) che caratterizza i moderni.

Ci si chiede se questa efficacia debba essere vista soltanto come « operosità ideale » quindi circoscrivibile nell'ambito della riflessività, o se invece sia possibile constatare, a partire dall'egemonia dell'industrialismo e dal nascere della modernità, una capacità dello spirito di modificare la materia e la sfera del vivere, grazie ad un certo riavvicinamento tra spirito e vita, operato dal lavoro.

F. Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* ha rilevato che la coscienza servile che risulta sconfitta nella lotta con il signore/padrone, ha avuto la possibilità di trasformare la sua condizione di paura assoluta della dissoluzione della morte in

un « universale formare o coltivare », “servendosi” dell’azione di continuo modellamento della natura appartenente al lavoro; tramite l’esecuzione dell’attività lavorativa, il servo ha tramutato la sua “non potenza” in “potere” « sopra l’intera essenza oggettiva ». ¹⁴⁶

Assistiamo nella dialettica servo-padrone di Hegel ad una concezione positiva del lavoro che riconduce allo spirito; ma i risultati così raggiunti non portano ancora a comprendere quali siano le forze e i processi attraverso i quali, gli elementi dominanti la dimensione spirituale, possano trovare la loro realizzazione pratica.

Il limite in Hegel consiste nell’aver inavvertitamente incrementato l’essere della coscienza servile, non riuscendo a ben distinguere l’attività-lavoro dalla prassi spirituale.

La problematica filosofica che indaga lo spirito vede sviluppare in sé il tema del lavoro, e il merito di ciò va attribuito a Max Scheler.

Il lavoro comincia ad affermarsi come paradigma dell’attività conoscitiva nella branca positivista del pensiero, la quale viene a confrontarsi con la sua stessa edificazione di un sapere ultraempirico che si riferisce al tutto dell’essere, quindi non soltanto ad un’unica dimensione dell’essere quale quella spirituale, necessaria e immodificabile, da contemplare, ma anche all’essere materiale e dinamico, da trasformare.

Il lavoro viene quindi confrontato con gli ambiti già stabili dell’essere attivo, come ad esempio l’azione morale rivolta al bene ¹⁴⁷, ma vengono anche considerati i rapporti che intercorrono tra il lavoro e l’attività formatrice di visione del mondo ¹⁴⁸, per poi arrivare a considerare i due estremi dell’attività spirituale cioè il lavoro con la conoscenza. Scheler seguendo questo iter filosofico giunge ad una

¹⁴⁶ G. W: Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pp. 159-164. trad. it. E. De Negri

¹⁴⁷ M. Scheler, *Arbeit und ethik*, <<Gesammelte werke>>, vol I, Frühe Schriften, pp. 161-195 Franke Verlag, Bonn, 1971, tr. it. dal tedesco di Daniela Verducci, *Lavoro ed Etica. Saggio di filosofia pratica*, Città Nuova Editrice, Roma, 1997.

¹⁴⁸ M. Scheler, *Arbeit und Weltanschauung*, in GW6, cit., pp. 273 – 290; esistono tre traduzioni italiane; Trad. Di F. Bosio, *Lavoro e intuizione del mondo*, in Id. (a cura di) *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, cit. pp. 77 – 103; trad. di A. Cetrangolo, *Lavoro e visione del mondo*, in

conoscenza della natura di quell'essere attivo, cioè il lavoro, contraddistinguendolo da ogni altro tipo di attività teorica e pratica.

Aver superato la dimensione sociologica ed economica è un risultato importante e necessario, poiché si va oltre la semplice e riduttiva considerazione del lavoro come fattore determinante per delle particolari sfere di trasformazione dell'essere, proponendolo addirittura come « interfaccia metafisico » che permette allo spirito, manifestato e originariamente privo di potenza, di guidare e condurre la vita e a questa vita potente ma cieca, di dare realizzazione allo spirito, in un processo di compenetrazione dei due elementi che ha valore etico e metafisico allo stesso tempo. Tramite il lavoro, l'essere che era ancora sottoposto ai due attributi del fondamento di tutte le cose, cioè lo spirito e la vita, potrà giungere al compimento del suo destino di identità.

Quindi il tentativo fenomenologico di Scheler è stato quello di far sì che lo spirito e la vita potessero trovare compiuta espressione in una unità sistematica finale. Il dualismo tra *Geist* (spirito) e *Drung* (impulso) dovrebbe trovare una via di unificazione percorribile, nel lavoro, superando una semplice soluzione spiritualistica, che ricorre all'appello etico al lavoro per conferire alla vita un contenuto spirituale. Infatti del rapporto tra *Geist* (spirito) e *Arbeitswelt* (mondo del lavoro) ovvero tra la sfera ideale-assoluta e quella storico-realizzativa, non viene fornita alcuna determinazione, non esplicitando attraverso quali processi effettivi possa giungere a realizzazione il nesso che unisce, in senso genetico e metafisico, l'individuo umano vivente e lo spirito universale.

Scheler tenta di superare questa inconcludenza, elaborando un'ontologia integrale dello spirito, dove possano trovare spazio e descrizione quelle risorse non materiali come l'attività lavorativa, che apparse sulla scena della storia a partire dall'età moderna, sono tutt'ora a disposizione dello spirito e lo abilitano ad operare efficacemente sulla vita. Il lavorare viene problematizzato e non viene più inserito acriticamente nella sfera spirituale, poiché non è considerato sempli-

A. Negri vo, V, Milano 1980 – 1981, pp. 1082 – 1098; trad. R. Racinaro, *Lavoro e Weltanschauung*, in Id. (a cura di), *Il futuro del capitalismo e altri saggi*, cit. pp. 217-239.

cemente un co-produttore insieme alla prassi morale, delle formazioni culturali e delle istituzioni sociali.

In *Lavoro ed Etica*, il posto che il lavoro occupa all'interno dell'area pratica viene rigorosamente circoscritto, per mezzo di un'accurata ricerca condotta secondo un metodo pre-fenomenologico che coinvolge l'attività lavorativa nei suoi elementi (fini, mezzi, soggetti, oggetti) e nelle tappe della sua evoluzione storica. Scheler riprende la nozione di R.Eucken¹⁴⁹, l'*Arbeitswelt* cioè il mondo del lavoro, quale complesso delle produzioni spirituali di un'epoca e la messa a tema della questione dei processi che conducono al succedersi storico di singoli mondi del lavoro, espressione tutti dell'unico metafisico spirito; tutto ciò consente a Scheler di addentrarsi nell'esplorazione dei nessi intercorrenti tra lavoro e attività spirituale in genere.

Scheler considera lo spirito impotente, caratteristica questa, attribuibile alla condizione dell'uomo conseguente al peccato originale pertanto lo spirito nella sua forma pura è originariamente del tutto privo di potenza, di forza, di attività, ed egli sottolinea la strada che un tale spirito dovrebbe percorrere per ottenere una qualche efficacia; inoltre perché lo spirito impotente possa attingere un grado qualsiasi di forza e di attività, sia pure limitato, è necessario che intervenga quell'ascesi, quella repressione delle tendenze e la sublimazione che l'accompagna.

Scheler ha individuato l'essere attivo proprio dello spirito nella direzione e nella guida applicato alle energie vitali, giungendo così a prospettare la possibilità di una metafisica dinamica in cui dar luogo alla vicendevole compenetrazione dello spirito e degli impulsi vitali, dal momento che lo scopo e il fine dell'essere e del divenire finito sono la reciproca compenetrazione dello spirito originariamente impotente e dell'impulso originariamente demonico, cieco cioè a tutte le idee e i valori spirituali.

In questo modo, rappresentando in qualità di atti i due attributi del fondamento di tutte le cose, lo spirito e la vita, Scheler approfondisce in senso dinami-

¹⁴⁹ R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Lipsia, 1899, citato in *Lavoro ed Etica*, op. cit. p. 9.

co la metafisica spinoziana, alla quale, aveva obiettato staticità e intellettualismo eccessivi. In ogni caso, nel suo pensiero il destino dei due attributi è la ricomposizione in una identità, sia pure funzionale e in divenire.

Nei primi anni del '900 era molto acceso l'interesse per la filosofia pratica ed emergeva una forza rivoluzionaria manifestata dall'*ethos*, tendente a ramificarsi in direzioni contrapposte e allo stesso tempo a mutare radicalmente il contenuto ereditato dalla tradizione.

Secondo Scheler a seguito di tali orientamenti effettivi, intrapresi dall'evoluzione storico sociale, si è verificato che la riflessione etica rivolgesse la sua attenzione alle « funzioni volte a conseguire scopi già dati da altrove », ovvero al « come » e al « mezzo » piuttosto che al che « cosa » e al « fine » come in precedenza.

A sua volta però tale applicazione dell'etica al raggiungimento di condizioni di vita moralmente desiderabili, anziché alle mete ideali rappresenta, secondo Scheler, il frutto maturo di un processo storico lunghissimo, avviatosi in modo del tutto impreveduto nel corso delle dispute sui rapporti tra ragione e fede che nel tardo Medioevo avevano coinvolto francescani e domenicani e condotto alla formulazione della teoria della doppia verità.

Nello spiraglio venutosi a formare nella statica gerarchia ontologica ed etica che costituiva la visione del mondo degli antichi e nella quale ogni sfera dell'essere aveva il proprio posto, fattori dinamici e non intellettuali, come il lavoro, trovarono in un primo momento lo spazio per dirigere da sé l'ambito di trasformazione di loro attinenza poi, vincolando sempre più il sistema che fino a quel momento li teneva fermamente ancorati e liberandosi dai vincoli che ancora li assoggettavano, passarono ad estendere la loro azione autonoma a tutto il campo dell'essere, erigendosi ad unici elementi di autentica costruttività.

La storia economica nata non troppo indietro nel tempo, rilevò infatti che: « in una totalità sociale e giuridica omogenea (per esempio quella delle signorie feudali del Medioevo) si pervenne alla trasformazione di determinati gruppi professionali e di mestiere, socialmente e giuridicamente autonomi, con finalità di vita relativamente indipendenti e morale propria, appunto a partire da una

divisione del lavoro che inizialmente era solo tecnica »¹⁵⁰, Scheler quindi sostiene che:

« fu soprattutto rivoluzionando i modi dell'attività economica delle masse che la potenza della tecnica materiale, nella sua attività di trasformazione del mondo, condusse ad una impreveduta manifestazione la capacità di porre fini propria del mezzo e spinse via dalla panoramica spirituale del tempo la capacità di selezionare mezzi propria del fine »¹⁵¹.

Anche qui vi è una certa corrispondenza dell'analisi scheleriana del rovesciamento del rapporto mezzo-fine, iniziato alla fine del Medioevo, con i discorsi in cui Hegel¹⁵² parla della potenza del mezzo lavorativo, prescelto come struttura portante dell'intera storia.

Scheler si interroga su come possa essere accaduto che ad un certo punto, la superiorità dell'attività lavorativa si fosse imposta su quella etica, fino a costringere la stessa storia ad interessarsi non più dei fini che sottomettevano i mezzi, quanto piuttosto delle esplosioni sociali, sull'avanzare del mezzo, divenuto un « libero figlio della natura ».

Quella fin qui posta da Scheler è una spaccatura del tradizionale tessuto etico, essa ripropone, al di là di ogni tentativo di conciliazione idealistica, l'antica questione di quale spazio vi sia per un'azione dell'uomo non solo moralmente buona, ma anche praticamente efficace. Questo sorprendente capovolgimento del mondo del *telos* (fine) è potuto accadere a causa della inadeguatezza pratica di una filosofia come quella idealistica che, pur credendo di comprendere in sé l'intero mondo reale, si era invece limitata a riprodurre quello ad essa contemporaneo, senza riuscire né a darne completamente conto, né a incidere sugli sviluppi effettivi.

La diagnosi di Scheler è molto chiara: la filosofia idealista fin dalle sue origini kantiane e fichtiane, avendo conferito « al conoscere e pensare forza *creativa* » e avendo inoltre consentito alla semplice conoscenza di « formare, produrre,

¹⁵⁰ M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, Jena 1889, cit. pp. 26 -27, citato in *Lavoro ed Etica*, op. cit. p. 16.

¹⁵¹ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, cit. p. 163

¹⁵² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, G. Calogero e C. Fatta (a cura di), Firenze 1963, vol. I pp. 66-67.

figurare», ha infine perso ogni contatto pratico con il mondo; infatti « il volontarismo teorico conoscitivo elimina il vero volere ».

Scheler dà una propria descrizione degli eventi spirituali dell'età dell'illuminismo, e propone la sua idea del radicamento affettivo del pensiero e il suo interesse per gli elementi a-razionali del conoscere e dell'agire, secondo cui è sul fondamento dell'amore che si sviluppa la conoscenza e da questa l'azione volontaria, secondo anche l'agostinismo classico¹⁵³, in modo differente dall'idealismo razionalistico.

Scheler dalla sua analisi rileva che fu al tempo dell'illuminismo che la riflessione filosofica si privò definitivamente dei collegamenti, fin lì mantenuti con le forze non intellettuali preposte all'attività pratica, allora venne invece privilegiato il tipo dell'intelletto critico. Alla sensibilità sentimentale recettiva del livello emotivo-vitale dell'esperienza, l'illuminismo sovrappose pertanto il proprio atteggiamento disincantato, credendo che soltanto una raffigurazione razionale dell'intera sfera dell'essere avrebbe permesso all'intelletto critico il dominio e il controllo della realtà a cui si ispirava, e imponendo ovunque la struttura della razionalità, si voleva esorcizzare definitivamente il pericolo di ricadute in atteggiamenti non scientifici che, se avevano acceso nell'uomo l'idea di essere una nobile creatura, destinata a combattere battaglie spirituali, l'avevano però distolto dal perseguire una efficace e sistematica padronanza sul mondo.

Ma anche dal disincanto degli illuministi nacquero delle nuove idee, nonostante il loro volutamente freddo contenuto tecnico-razionalistico, le quali per realizzarsi dovettero percorrere la stessa via che appartiene alle configurazioni affettive.

In tal modo, del programma razionalistico non si affermò soltanto quanto gli illuministi avevano prestabilito, e l'intera volontà di dominio della ragione critica

¹⁵³ Bisogna infatti sottolineare che i temi delle opere teologiche di Agostino si occupano della Trinità, della creazione e della salvezza. Più precisamente nel *De Trinitate* (15 libri, 399-419) egli spiega il mistero delle tre persone divine, ricorrendo ad analogie presenti nelle creature e nello spirito dell'uomo, le cui facoltà sono segnate dall'importanza della triade divina. Le tre persone sussistono nell'unica natura e si distinguono fra loro per le diverse relazioni che si esprimono nella vita intima di Dio: Dio Padre, nel pensare genera interiormente la propria sapienza o verbo; una relazione d'amore lega la mente pensante al suo logos. Analogamente, nell'uomo il pensiero (*mens*), la conoscenza (*notitia*) e l'amore (*amor*), sono i passaggi ineludibili di una attività spirituale.

si rovesciò in modo imprevisto sul mondo naturale ed umano, riducendolo alla discrezione della sua potenza trasformatrice o di lavoro ed eliminando ogni residuo della precedente mentalità contemplativa.

Infine, con l'affermarsi della concezione materialistica della storia, i risultati di quel processo di capovolgimento della relazione mezzo-fine raggiunsero il livello più alto di estensione e consolidamento focalizzando l'attenzione sul tema del lavoro, ovvero del « mezzo » di trasformazione per eccellenza, anche dal punto di vista filosofico, eleggendolo, grazie alla contemporanea centralità assunta dall'economia politica, ad essere uno dei principali nuclei propulsivi sia della riflessione che dell'azione umana della seconda metà del XIX secolo.

Ormai l'attività lavorativa aveva acquistato individualità e profilo etico e dunque l'autentica filosofia non poteva esonerarsi dall'occuparsene.

6.2 ~ Consideriamo il contenuto logico-psicologico del processo lavorativo in base alle sue caratteristiche linguistiche

Per poter analizzare filosoficamente il tema del lavoro secondo Scheler, prima del suo approdo alla fenomenologia, bisogna innanzitutto indicare il contenuto logico-psicologico delle principali categorie economiche correlate al lavoro; per fare questo si avvale del metodo di Alexius Meinong e Christian von Ehrenfes, i quali furono tra i primi ad iniziare uno studio sistematico della categoria economica del valore.

Se si considera il sostantivo *arbeit* (lavoro), si può constatare che esso viene usato nel linguaggio cosiddetto comune, in modo indifferente, con tre diversi sensi; esso può indicare un'attività, il prodotto materiale di essa, un compito da eseguire, cioè un effettivo raggiungimento della realizzazione di una finalità.

Quanto scritto sta ad indicare che da un punto di vista logico, il sostantivo *arbeit* rientra, senza subire alcune modifiche, sia nella categoria della cosa che in quella dell'azione. Le altre forme verbali che si riferiscono anch'esse al rapporto azione-cosa, come ad esempio *erschaffen* (creare) o anche *schaffen* (produrre) non hanno la stessa caratteristica di *arbeit*, per cui per indicare il loro risultato materiale devono essere coniugate al participio passato. Il triplice uso del sostantivo

arbeit, manifesta che nel lavoro vi è un singolare legame tra fine (*zuech*, cioè scopo), azione e cosa; pertanto nel momento in cui si lavora, si realizza un processo dinamico, all'interno del quale, i tre fattori scorrono l'uno sull'altro, senza che il fine, che pure conduce l'azione, la governi, né l'azione, che dà forma alla cosa, riesca in qualche modo a prevalere.

Nel linguaggio comune, tra azione lavorativa e cosa lavorata, si viene a determinare una relazione forte ma non unica, poiché nel corso del lavorare, non vi è alcun termine che prevarichi l'altro. La cosa lavorata non può esaurire il lavoro, e permane un « sempre di nuovo accingerci all'azione », divenendo azione tendenzialmente illimitata.

Scheler difatti fa una semplice ma esplicativa osservazione:

« Il muratore non ha compiuto il suo lavoro quando ha portato a termine quella determinata costruzione cui ha lavorato fino a quel momento: egli deve continuare, incorporando la sua attività al sistema di fini di un nuovo edificio ». ¹⁵⁴

Nel caso del sostantivo *arbeit*, tale espressione linguistica, esplicita un nesso azione-cosa del tutto singolare poiché la cosa lavorata non costituisce il termine dell'azione lavorativa che la ha realizzata, quanto piuttosto rappresenta una sosta temporanea, che una volta superata permette al lavoro di continuare ad essere un processo dinamico.

Questo discorso non può invece essere valido per il verbo *schaffen* (produrre) e neanche per *erschaffen* (creare), che sono transitivi, per cui la loro spinta attiva si riverbera interamente nell'oggetto realizzato; pertanto manca qui il legame fra azione e cosa poiché vi è in questi verbi la piena supremazia dell'azione sull'oggetto.

Infatti, il « prodotto » viene realizzato prevalentemente dal « produrre », ed il « creato » è costituito interamente dal « creare », poiché il materiale viene azzerato, cioè vi è un completo raggiungimento del fine.

Scheler pone tale esempio:

¹⁵⁴ M. Scheler, *Arbeit und ethick*, p. 170.

« l'artista produce, Dio ha creato il mondo dal nulla. Nel primo caso il materiale compare già decisamente sullo sfondo, nel secondo caso esso è completamente dissolto e tutto è riposto nell'azione e nella sua forza »¹⁵⁵.

Rifacendosi sempre ad un'analisi logico-linguistica possiamo notare come il lavorare intrattenga anche con il fine-scopo una relazione stretta anche se in tal caso è estrinseca. Il verbo *arbeiten* cioè lavorare nella lingua tedesca, è un verbo intransitivo che regge complementi di luogo introdotti da « in », se ci si riferisce ad un sistema globale di fini oggettivi di cui fanno parte singole attività lavorative come nel caso in cui si dice che « qualcuno lavora in fabbrica », o da « a » che si riferisce a fini particolari di singole attività lavorative, per esempio « lavorare alla compilazione di un statistica »; quindi per quanto riguarda il lavoro, il fine e l'oggetto provengono dall'esterno e poi vengono immessi nell'azione.

L'azione lavorativa non è soltanto intransitiva da un punto di vista linguistico, ma anche per via del fatto che essa è seguita da un complemento indiretto, nel quale lo scopo trova manifestazione. Nel caso del lavoro, avviene qualcosa di particolare, poiché la sequenza delle azioni cioè il processo attivo non può essere considerata come completamente intransitiva, cioè del tutto priva di relazione con il fine e quindi non è irrazionale; d'altro canto, la sequenza attiva non evidenzia un rapporto immediato con il fine, tipico invece di azioni transitive come il produrre.

Il fatto che al verbo *arbeiten* segua il complemento indiretto di luogo, indica che lungo lo svilupparsi del processo lavorativo, il fine permane all'esterno rispetto all'effettivo raggio d'azione del lavorare; ma poiché il lavorare prescinde dal fine solo in parte, l'attività risulta né razionale né irrazionale, ma a-razionale, cioè legata al proprio fine ma estrinsecamente¹⁵⁶.

Queste considerazioni fatte sul piano linguistico hanno avuto una forte presa sugli aspetti psicologici, riuscendo a penetrare in molte teorie; Scheler difatti comprende che i socialisti e coloro i quali formalizzano la teoria del valore d'uso,

¹⁵⁵ M. Scheler, *Arbeit und ethick*, p. 168.

¹⁵⁶ Bisogna precisare che tali osservazioni linguistiche fatte da Scheler riguardano la lingua tedesca, poiché è il verbo *arbeiten* ad essere intransitivo, il quale viene sostituito da « *bearbeiten* » nei significati transitivi. Come Daniela Verducci spiega nella sua prefazione, questo discorso non può essere fatto per la lingua italiana, poiché essa ha un unico termine transitivo, cioè « lavorare ».

nel riferirsi al termine « lavoro », giungono allo stesso significato cioè considerano come azione lavorativa, quell'essere attivo che instaura con la cosa lavorata e con il fine, una relazione estrinseca e variabile come lo è la relazione spaziale variabile di una cosa rispetto ad un'altra, e come quella espressa sul piano linguistico dal complemento indiretto di luogo che segue il verbo « *arbeiten* ».

Cosa vuol dire tutto ciò? Che lo scopo ed il risultato non vengono considerati intrinseci all'azione e quindi generati da essa, ma sono piuttosto visti nella loro oggettività, come se giungessero dall'esterno sino al processo lavorativo.

La contrapposizione linguistica tra le diverse nozioni legate al lavorare, va oltre e si spinge profondamente all'interno della realtà.

Questa estrinsecità di cui abbiamo parlato poc'anzi, si evidenzia nella descrizione fatta dai socialisti, riguardo alla condizione lavorativa tipica del capitalista, poiché definiscono la forza lavoro come una « merce » che:

« viaggia là dove se ne sente il bisogno una volta in questo sistema di fini, una volta in quello, e anche il corpo umano, sotto il profilo economico, può essere riguardato come un sistema di fini; una merce ha una relazione esterna e variabile nei confronti del fine al quale di volta in volta serve »¹⁵⁷.

La rappresentazione socialista del lavoro, limitandosi al sistema capitalistico, avvalorata la tesi di un processo lavorativo che si relaziona ai propri fini in modo esterno. Andando più a fondo nella sua analisi, Scheler critica il fatto che la teoria socialista applichi al lavoro questa estrinsecità, solo per giudicare negativamente il lavoro vigente ed invece nel momento in cui accinge a stabilire ciò che il lavoro dovrebbe essere, fa subentrare la tendenza opposta, cioè lega intrinsecamente la parola con il suo fine e il suo oggetto, intendendola anche in senso transitivo, come se avesse già in sé un qualche riferimento ad un fine, scopo, oggetto o comunque a qualcosa di razionale.

Scheler critica anche quanto affermato nel programma di Gota del Partito socialdemocratico cioè: « il lavoro è il creatore di ogni ricchezza e di ogni cultura »; dalla quale emerge un lavoro elevato a « produttore » e il lavorare diventa un « produrre ».

Emergono quindi dei limiti nell'analisi linguistica di Scheler che verranno superati con il metodo fenomenologico, il quale contribuirà a reperire delle costanti essenziali.

Scheler sostiene che lo stesso limite concettuale emerga dalla nota teoria del valore di Marx, secondo la quale, il valore di un bene è determinato dalla quantità di tempo lavorativo sociale mediamente necessario per la sua produzione; di conseguenza sembra che chi lavora produca già anche qualcosa di utile per la società e possieda già anche un fine razionale. Così nel concetto del lavorare la ragione viene assimilata alla conformità allo scopo, per esserne poi disgiunta.

Scheler condivide invece, anche se solo per questo aspetto, coloro i quali criticano questa teoria, pertanto i teorici del valore d'uso, i quali ritengono che:

« la quantità di valore di un bene non è il lavoro in esso contenuto, ma la sua utilizzabilità; è quest'ultima che pone i suoi fini e i suoi oggetti a quell'attività in sé a-razionale denominata "lavorare" ». ¹⁵⁸

Scheler precisa il concetto appena espresso, sostenendo che sarebbe perciò falsa una definizione del lavoro quale « attività finalizzata », poiché ad esempio un'azione finalizzata, sarebbe « l'eseguire un compito ». Con il lavorare non si intende un'unica azione completa di fine, dal momento che la nozione di lavorare ha come presupposto un sistema di fini dato.

Quindi con il lavorare si intende un susseguirsi di azioni che:

« acquista una più precisa configurazione per mezzo della posizione che assume nel complesso del sistema dato e nell'ambito della tipologia ad esso propria. Se ogni "produrre" è un portare a compimento, ogni "lavorare" in quanto tale non lo è ». ¹⁵⁹

È parte costitutiva del lavorare un continuo accingersi all'azione che è aperta per sua natura, cioè non è chiudibile. Scheler quindi sostiene che poiché nel concetto e nell'uso che se ne fa si prescinde da ogni fine, da ogni termine ed oggetto dell'azione, in essi vi è un' « illimitatezza dell'azione ».

Questo carattere di illimitatezza sommato a quello di a-razionalità fa rivelare un tendenza specifica del « lavorare » cioè quella di esprimere una produzione continua e infinita di beni, da incrementare non considerando il come, il dove o a chi debbano essere utili.

¹⁵⁷ M. Scheler, *Arbeit und ethick*, p. 169.

¹⁵⁸ M. Scheler, *Arbeit und ethick*, p. 170.

¹⁵⁹ Ibidem

Per comprendere e verificare quanto scritto sul lavoro supponiamo di trovarci nella bottega di un artigiano, in cui ha luogo il caso più semplice di attività lavorativa quello cioè che coinvolge un solo lavoratore per un solo oggetto lavorato, e che l'artigiano voglia ricavare da un pezzo di legno, un oggetto, ad esempio, una ciotola. Per realizzare la sua decisione, l'artigiano deve dare il via ad un'attività esecutiva, che è diversamente configurata sia rispetto all'atto cogitativo, sia rispetto a quello emozionale o volontario. Questi ultimi infatti, essendo intenzionali, cioè dotati di finalità intrinseca, possono aver luogo all'interno della sfera del soggetto che li compie.

L'attività lavorativa, invece, sussiste solo se per raggiungere il fine previsto, si realizza il passaggio dalla sfera ideale del soggetto a quella effettiva dell'oggetto. Difatti, se l'artigiano che prima di iniziare il lavoro, ha stabilito che cosa vuole realizzare con il pezzo di legno grezzo, si accontentasse di questa disponibilità ideale del fine, non ci sarebbe alcun motivo per avviare quel processo esecutivo della finalità nell'oggetto in cui ogni lavoro consiste.

In realtà accade che già il primo colpo di scalpello comporti una totale modificazione del quadro psicologico dell'artigiano: se egli prima era tutto intento al fine da realizzare, a quel punto la sua attenzione si è dovuta spostare dal fine ultimo cioè la ciotola, che pure continua ad essere presente alla sua coscienza, al fine prossimo che ha appunto orientato il primo colpo di scalpello; per il secondo colpo di scalpello, l'attenzione dovrà spostarsi sul nuovo fine prossimo e così via fino all'ultimo gesto, che consegnerà la ciotola finita.

La realizzazione della ciotola ha fatto sì che da parte dell'artigiano, si stabilissero due livelli compresenti mentalmente, infatti:

« egli deve mantenere l'idea della ciotola, che, come fine ultimo, orienta unitariamente l'intero processo; nello stesso tempo, esecutivamente, deve aver luogo la suddivisione dell'unico processo ideale in tante fasi parziali, ciascuna con un proprio fine particolare, immediatamente fungente da mezzo per la fase successiva »¹⁶⁰.

¹⁶⁰ M. Scheler, *Lavoro ed etica, Saggio di filosofia pratica*, D. Verducci, (a cura di), Città Nuova Editrice, Roma, 1997; p. 24.

6.3 ~ Il lavoro necessita di un sistema di fini moralmente qualificati, a sé esterno per recuperare il senso autentico

L'idea enunciata da Scheler risulta piuttosto isolata rispetto al contesto culturale al quale fa riferimento, e questo ci viene dimostrato dal concetto di lavoro della dottrina della scienza, che è dotato delle proprietà di cui abbiamo discusso, il quale segue l'ideale della logica positivista venendo così denominata una scienza del lavoro, poiché manca anche qui la considerazione di sistemi di fini oggettivi, e cioè anche in questo caso è opinione diffusa che i metodi e i principi fondamentali siano un puro risultato secondario del lavoro scientifico, anziché quel suo presupposto sotto il quale soltanto si rende possibile un lavoro proficuo.

L'idea di fondo della scienza positivista condivide pertanto la concezione ottimistica in senso logico del lavoro secondo la quale:

« in esso c'è già la tendenza naturale a diventare un sistema e a creare in sistema-esattamente allo stesso modo in cui i socialisti nel concetto di lavoro economico comprendono già una volontà razionale di raggiungere lo scopo, una capacità di creare organizzazioni. I metodi o i principi ultimi secondo i quali il nostro intelletto elabora i dati sensibili non sono più potenze che guidano il lavoro, ma soltanto astrazioni da processi di fatto; la loro acquisizione può a ragione sembrare un'impresa superflua, poiché queste astrazioni non servirebbero né potrebbero avere influenza sul processo della ricerca, qualora essa non dovesse essere trattenuta a forza e senza alcun motivo in percorsi superati. Una unificazione dei diversi metodi che realmente sono in uso nelle scienze in un'unica coscienza e un nuovo sviluppo della stessa (previa modificazione dei singoli metodi) da una sola radice, appare qui altrettanto poco necessario quanto una direzione organizzativa del lavoro economico. "Stato" e "metodo" sono resi astrazioni inefficaci, sospese sullo sviluppo reale, eunuchi parassitari del lavoro. Lo stesso "stato come fattore economicamente produttivo" (A-dolf Wagner), al pari del "metodo", come fattore scientificamente produttivo, vengono disconosciuti in quanto tali ».¹⁶¹

Tutto ciò è reso possibile dal fatto che nel concetto del lavorare puro e semplice (sempre nel campo della scienza) vengono incluse le grandezze come ragione, bene, valore, tendenza all'unità; questo sta a significare che il "morale" è immanente al puro istinto, un fattore logico alla sua percezione.

La visione moderna del mondo che nasce dall'idealismo pratico e teorico fa sì che nel concetto del lavoro vi sia una forte inclinazione ad allontanarsi, a sfuggire dai presupposti di sistemi dati; poiché appare ormai chiaro come si voglia dimostrare in ogni campo che questi sistemi derivino, cioè siano un prodotto o

¹⁶¹ M. Scheler, *Arbeit und ethick*, p. 172.

conseguenza secondaria del lavoro stesso, quindi si crede che i principi e i metodi della scienza siano anch'essi una conseguenza delle singole ricerche, pertanto anche stato e diritto sarebbero un effetto formale di tutte le singole operazioni economiche ed anche l'organizzazione di una fabbrica, deputata in primo luogo a fornire una regola all'azione dei lavoratori, sarebbe derivata spontaneamente dal lavorare. In tutti questi errori, scrive Scheler: « ci coinvolge l'enfasi del senso di valore, connesso nel nostro tempo con quella parola, per la quale ragione e fine vengono pensati come intrinseci all'attività che denominiamo "lavorare" ».

Se invece ritorniamo all'esperimento fatto riguardo al lavoro dell'artigiano, possiamo notare come emerga un ulteriore carattere, accanto a quello di non compiutezza e al "non condotto a termine", per cui il lavorare non è soltanto un sempre-di nuovo essere attivo ma anche un « essere attivo regolato temporalmente in conformità alla cosa ».

Scheler infatti afferma che:

« Non è un essere attivo secondo la nostra disposizione d'animo o inclinazione individuale, ma determinato per la misura e il modo da questi sistemi oggettivi di fini (a prescindere qui da ordini personali del capo in carica), "nei" quali noi lavoriamo. A ciò non costituisce obiezione il fatto che si abbracci una professione secondo la propria inclinazione, né che un operaio, secondo la sua inclinazione, vada in questa fabbrica e non in quella. Poiché questo abbracciare, assumere, andare – nella fabbrica è una decisione che conduce al "lavorare". Solo in seguito ad essa comincia il "lavorare". E solo allora oggetto e organizzazione esigono una regolarizzazione dell'essere attivo, pienamente definita, indipendente da tutte le inclinazioni e disposizioni che possiamo avere durante il lavoro »¹⁶².

Ma pur confrontando i possibili casi nei quali le esigenze dell'oggetto si accompagnano di volta in volta con una inclinazione o con una ripulsa, in ordine alla prevalenza del momento del dispiacere bisogna prendere in considerazione anche la circostanza che nel sentimento dell'essere libero vi è un gusto in sé, cioè il piacere legato ad un'attività autonomamente scelta, il quale diminuisce quando noi dobbiamo compiere questa attività, sebbene essa risulti proprio la stessa e nella stessa posizione spazio-temporale di quella scelta liberamente.

Scheler giustifica in tal modo il fatto che il « lavorare » permanga sul momento del dispiacere; ad avvalorare questo punto abbiamo del resto alcuni termini linguistici che in alcune situazioni sostituiscono il lavorare stesso, come ad

¹⁶² M. Scheler, *Arbeit und ethick*, p. 175.

esempio « soffrire » o « stancarsi »; Scheler trova supporto anche in quanto scritto nel libro dell'umanità secondo il quale il lavoro era una forma di castigo conseguente al peccato originale; ed anche nelle antiche e filosofiche valutazioni del lavoro, seppur valide per delle società in cui l'economia si ergeva sulla classe degli schiavi.

Nonostante il « dispiacere » sia una componente “essenziale” del lavoro, non mancano delle teorie che diffondono l'idea chiave che vede nel lavorare un « piacere »; questa dottrina è stata portata avanti soprattutto dai socialisti; più recentemente Adolf Wagner¹⁶³, analizzando i motivi dell'agire economico dell'uomo ha posizionato il lavoro alla quarta posizione, nella classifica dei cinque « motivi guida », definendo il piacere nell'essere attivo che fa parte del « lavorare », nel « lavoro come tale » e nei « risultati del lavoro » come quei fattori che dimostrano l'affermazione sopra citata.

Scheler puntualizza che questo discorso potrebbe andare bene utilizzando come unico parametro valutativo del lavoro il motivo economico, ma Wagner stesso nota che « il socialismo, anche qui ultra ideologicamente, ignora, quella naturale modalità del lavoro, particolarmente del lavoro manuale nella produzione materiale, per cui esso spesso si modifica nei singoli momenti tecnici, ma non nell'intera essenza tecnica » e che nella determinazione del « momento del piacere e del peso » del lavoro non giunge fino alla « differenza naturale, seppure corrente tra il lavorare liberale da un lato, più o meno spirituale, quindi direttivo, e il lavorare manuale dall'altro lato, monotono, materiale svolto nel sistema di divisione del lavoro ».

Scheler ritiene opportuno, decidere in via di principio se il « lavorare » si debba considerare come un'azione piacevole o spiacevole e quindi afferma quanto segue:

« Poiché quanto più un'azione è “spirituale” e “direttiva”, quanto più allora, anche secondo Wagner, incontra il momento del piacere in primo piano, il momento del peso sullo sfondo, tanto più essa perde proprio il carattere del « lavorare ». Quanto più l'intero complesso delle condizioni, che un prodotto da realizzare presuppone, cade in forze oggettive, come nell'industria in macchine e organizzazione, nella scienza in strumenti e

¹⁶³ A. Wagner, *Gurndlegung der politischen ökonomie*, I, 1982, p. 86-121, citato in *Lavoro ed Etica*, op. cit. p. 72.

metodi, nell'amministrazione della giustizia in diritto positivo, oggettivo, nell'arte nei sussidi tecnici e nello stile, tanto più la condizione parziale dell'essere attivo soggettivo assume carattere di lavoro e anche, tanto più, carattere di non piacere. Un essere attivo è dunque – *ceteris paribus* – spiacevole esattamente nella misura in cui lo è il lavorare, cosicché si può benissimo considerare il “dispiacere” come un carattere necessario del lavorare »¹⁶⁴.

Secondo Scheler identificare la parola « lavoratore » con la classe di uomini occupati nelle esecuzioni elementari dell'industria e dell'agricoltura non è solo e prettamente un fattore di derivazione linguistica quanto piuttosto vi è alla base, la convinzione che sia proprio questa, la classe di uomini che « lavora » di più, cioè la cui attività è un ordinare in un sistema di fini pre-dati e perciò è possibile applicare ad essa a potiori la parola « lavoratore » come indicazione specifica, più di qualsiasi altra classe.

Considerando altre caratteristiche del concetto di « lavoro » possiamo notare come esse risultino dalla conoscenza del “perché” dell'azione; tale perché si ricava domandandosi quale sia la posizione del singolo prodotto del lavoro all'interno di quella totalità oggettiva approntata di cui deve essere parte e poi ponendosi alcune domande sugli uomini, ovvero sulle loro specifiche qualità e sui bisogni principali per cui si lavora.

Per quanto riguarda la prima domanda si può notare come il concetto di lavoro non spieghi se questo “tutto” nel suo relazionarsi tramite la regolamentazione con la parte, debba o non debba essere fatto conoscere al lavoratore nella sua soggettività; più precisamente, afferma Scheler:

« Se in una fabbrica di macchine un lavoratore sa quale scopo meccanico deve raggiungere la vite realizzata da lui nella totalità della macchina, o se viceversa non lo sa, in entrambi i casi “egli lavora alla vite”, così come gli è richiesto. Anzi se lo sa, questo sapere non può esercitare alcuna influenza sulla sua attività; infatti, se tutti i singoli lavoratori dessero seguito alle loro riflessioni particolari mentre lavorano all'oggetto che di volta in volta si trovano davanti, allora nelle parti finite si accumulerebbe più forza intellettuale di quanto non sia il caso, e sarebbe allora difficile supplire la peggiore organizzazione di pochi lavoratori non preparati. [...] Si giunge a un punto tale che il caro cuore, ossia l'intelletto individuale, guida il lavoro e lo guida in modo tale che la parte non si adatta più all'intero, in cui però deve inserirsi secondo la sua destinazione ». ¹⁶⁵

Scheler riesce così a spiegare come la conoscenza del “perché” sia compromettente nei confronti del giusto carattere dell'azione, che quindi non riesce a

¹⁶⁴ M. Scheler, *Arbeit und Ethick*, p.176.

¹⁶⁵ M. Scheler, *Arbeit und Ethick*, p.178.

promuovere, improntando di sé il lavoro stesso; questo sta a significare che il sistema dell'ordinamento del lavoro che determina i singoli compiti ha un valore intrinseco, che prescinde completamente dalla somma delle sue singole determinazioni.

Quanto scritto è valido unicamente per quel tipo di produzione che è organizzata in base alla divisione del lavoro poiché in quelle situazioni in cui, il prodotto viene realizzato da un unico soggetto, dovrebbe esserci la conoscenza del nesso di ogni singola parte con il tutto.

La divisione del lavoro secondo Scheler, non è soltanto l'elemento caratterizzante la condizione moderna del lavoro, poiché costituisce la natura propria di ogni lavoro, infatti ogni lavorare presuppone in un certo senso una divisione del lavoro. L'espressione divisione del lavoro indica la divisione di un compito in singoli compiti e la divisione più elementare e semplice di un compito è quella tra mezzo e fine, e ciò vale anche per un singolo individuo.

Questa prima suddivisione non basta per poter parlare di lavoro, poiché solo quando, afferma Scheler:

« il cercare e il trovare intermedio ricevono una regolamentazione obiettiva, con la quale i mezzi divengono fini relativamente indipendenti, e dunque solo quando la divisione dei compiti si è già ulteriormente sviluppata, possiamo parlare di lavoro anche riferendoci all'azione di uno solo [...]. Pur dovendo anche questo unico lavoratore sapere come le sue varie azioni singole debbono alla fine riferirsi all'unico fine, tuttavia egli non può avere nel suo spirito durante l'effettivo "lavorare" questo stato di attenzione al fine ultimo, ma soltanto al fine prossimo, altrimenti anteporrà "ogni passo successivo al precedente" ». ¹⁶⁶

Senza operare la divisione del lavorare non si procede ma si regredisce, poiché si ritorna al momento della semplice disposizione ideale del fine da parte del soggetto che impedisce il lavoro quale esecuzione del fine nell'oggetto; lo abbiamo già visto analizzando il caso dell'artigianato e della realizzazione della ciotola di legno.

La divisione del lavoro è fondamentalmente una sequenza attiva in cui si determina la continua suddivisione del fine ultimo in fini parziali, reciprocamente connessi secondo il modulo mezzo-fine, che fa diventare i fini parziali già conseguiti, dei mezzi per i fini parziali successivi. È proprio da questa suddivisione in

parti e dalla successiva configurazione che il lavoro ricava l'essenza e diventa azione efficace.

Scheler osserva difatti che non è un fatto irrilevante che:

« la riflessione teologica e filosofica più tarata ha giustamente respinto il carattere di lavoro che risulta, nella creazione del mondo da parte di Dio, da una divisione di questo compito in sei giorni, come una dottrina non concordante con la maestà di Dio e l'unità del mondo e ha trasferito la creazione nella forma di un unico istantaneo atto di volontà ».¹⁶⁷

La visione del mondo che ha il liberalismo considera la vita economica come un meccanismo razionale-naturale, poiché attribuisce a chi lavora unicamente per sé il merito di dare forma, solo con questo, ad uno stato ottimale della società umana; questo vuol dire che è presente già un fine oggettivo nell'approntare mezzi apparentemente solo soggettivo.

Con ciò, afferma Scheler:

« siamo giunti di nuovo allo stato iniziale in cui il fine e mezzo appartengono ai singoli soggetti, ma, a differenza di qui, non si dispongono in maniera tale per cui il fine regola il "lavorare", raggiungendolo a partire dal soggetto stesso; esso piuttosto si dispiega già nel "lavorare" con una misteriosa forza cooperativa. Solo dopo aver visto e sperimentato che da una simile intuizione e prassi segue una anarchia della vita economica, può essere mostrato che questo fine oggettivo non è realmente presente nel soggettivo approntare – mezzi di ogni singolo: si è trattato di un enorme mistificazione. Così si sviluppa di nuovo l'esigenza di una nuova forma « pianificatrice » della vita economica, cioè appunto di sistemi oggettivi di fini che regolino il lavorare »¹⁶⁸.

Scheler si chiede chi debba d'ora in poi porre questo piano oggettivo, se ad esempio spetti a uomini singoli investiti d'autorità, come al tempo del feudalesimo; ma ciò farebbe cadere in contraddizione l'intera evoluzione della vita spirituale dell'età moderna, come pure lo sviluppo dello stato moderno. A un singolo, a un monarca assoluto per intenderci, nell'ancora poco sviluppata economia del XVIII secolo, bastava il sostegno di una fede universale nella bontà naturale, già disponibile senza il suo intervento, delle tendenze economiche emancipate da tutti i vincoli.

In una vita economica più evoluta in cui i soggetti non hanno più questa fede, poiché l'esperienza l'ha demolita, un singolo non può fare più nulla. Dunque, i fini oggettivi debbono ora essere in tutti gli individui, poiché non possono essere

¹⁶⁶ M. Scheler, *Arbeit und Ethick*, p.180.

¹⁶⁷ *Ibidem*

in uno solo e nello stesso tempo debbono non essere in ogni singolo soggetto, poiché debbono pur essere fini oggettivi proprio per questi singoli. In questa antinomia si trova il contenuto filosofico della questione sociale nella sua espressione più formale. La sua soluzione può avvenire in un solo modo, cioè in quanto nei soggetti stessi si presenti e agisca qualcosa di oggettivo, non nel senso in cui lo pensava il liberalismo, in quanto cioè, nello stesso puro « lavorare » questa tendenza oggettiva al fine sia data misteriosamente, ma in modo tale che il fine le stia di fronte in una rigorosa distinzione.

È dunque simile al caso elementare della divisione del lavoro che rimane nel soggetto, anche se di nuovo in un altro modo; e per l'appunto in modo diverso nella misura in cui, attraverso fini oggettivi presenti nel soggetto non viene regolato soltanto il lavoro di questo soggetto stesso, ma il « lavorare » di tutti. Accanto al « lavorare » compare perciò, come novità, un dovere di vigorosa cooperazione al razionale compimento dello stato dato, in quanto esso sembra essere il mezzo attraverso il quale i fini, riconosciuti da tutti i cittadini come obiettivamente validi per tutti, ritornano su tutti i cittadini nella forma di una totalità sistematica.

Questo può essere realizzato tramite l'istruzione e la formazione del popolo, e tale educazione deve avere un contenuto qualificante la filosofia pratica ovvero tutte le discipline etico-giuridico-politiche e non quelle tecnico scientifico; viene ripreso con Scheler il tema sull'importanza della formazione già riscontrato in S. Weil, che svilupperemo anche qui di seguito.

Chiediamoci, per continuare il discorso accennato poc'anzi, se e fino a che punto il concetto del "lavoro" e del "lavorare" inteso dalla modernità, faccia dei riferimenti interni agli uomini e ai loro bisogni per i quali si lavora. Scheler per spiegare questo punto, pone una chiara distinzione tra quello che è il destino reale di un bene e quella che è l'intenzione di chi lo ha realizzato e prodotto.

Divenendo sempre più difficile e impossibile conoscere questo destino, di conseguenza diviene impossibile comprendere nell'intenzione, l'impiego finale in cui il prodotto risponde allo scopo con il soddisfacimento di bisogni reali.

¹⁶⁸ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, p.181.

Un esempio esplicativo e semplice può essere il lavoro su commissione o quello che soddisfi bisogni che già indicano il destino del prodotto; per quanto riguarda questo secondo esempio si evidenzia subito l'aspetto etico poiché si viene ad indicare come « cattivo » un lavorare ripiegato alla soddisfazione di bisogni immorali, come il caso di chi produca quadri osceni, il cui lavorare è per l'appunto immorale.

Ma i casi in cui già a partire dalla qualità del prodotto o dei fini si può stabilire il carattere morale del lavoro sono rari, anche perché le qualità morali degli uomini si fondano sulle loro relazioni reciproche.

Rari, in una società industriale qual è quella moderna, sono i lavori su commissione i quali anch'essi si adattano poco all'analisi di una valutazione morale del « perché », in quanto spesso le persone che ordinano, non sono conosciute al lavoratore o in altri casi non è reso noto l'uso del bene che acquisteranno.

Questi casi sono resi rari dall'ulteriore sviluppo economico e dalla circolazione dei beni. Rimangono pertanto quei casi in cui il prodotto viene immesso nella libera circolazione di mercato; in tali situazioni è impossibile per chi lavora avere una chiara opinione relativa alle caratteristiche morali delle persone che hanno richiesto l'ordine e né tanto meno dei bisogni che il prodotto deve soddisfare.

Chi lavora, tutt'al più potrà formarsi un'idea generica, di lavorare per un qualcosa quale la "società" o "l'umanità".

Si viene a creare una situazione carica di pathos, in cui chi lavora è sottoposto ad un carico di sofferenza dovuta all'idea di abbandonare il proprio prodotto fabbricato con fatica ed anche con amore, ad un destino incerto e cieco in cui la circolazione di mercato è regolata meccanicamente solo dalla domanda e dall'offerta. Pensare di dover cedere il frutto delle proprie mani laboriose e a volte persino dell'anima, ad un mondo oscuro, in cui esso potrebbe diventare mezzo per un qualcosa di cui non sa nulla, questa idea per i lavoratori stava diventando difficile da sopportare.

La reazione sentimentale ad una tale situazione fu che questo mondo oscuro, questo caos di uomini che comprano e vendono, trovando in ciò il sostenta-

mento della loro vita, divenne per chi lavora un idolo, per la cui parte di volta in volta visibile gli sembrava del tutto insignificante vivere e lavorare; viceversa, riteneva abbastanza dignitoso lavorare per la sua parte invisibile e misteriosa.

Non aveva più senso il chiedersi se esistesse una qualità morale della « società ». Scheler così afferma:

« La « società » era Dio stesso e monarca assoluto, *summum bonum*, il principio assoluto della moralità, cui commisurare prioritariamente il valore morale del singolo. Solo in relazione ad essa ogni singolo riceveva la sua luce e la sua ombra morale. Essa era il sole del mondo morale – non una parola ma una realtà corporea, un ente sublime.

Si assunse il principio estremamente discutibile e oscuro che la moralità sta solo nell'associazione degli uomini, non in questi stessi, che la società si distingue fondamentalmente da tutti i singoli. La conseguenza elementare di questo principio fu allora che anche tutti i singoli avrebbero potuto essere moralmente cattivi, senza che perciò la società perdesse il carattere di un *summum bonum* ».

Ma lavorare per l'umanità è un buon lavoro solo quando si è precedentemente stabilito che questa società è composta di uomini buoni. Società e umanità come ogni singolo non devono essere principio ma materiale, oggetto della valutazione morale.

Partendo dalle premesse qui sopra analizzate, nel “lavorare” e nel “consegnare i prodotti del lavoro” non vi è una benché minima certezza che i prodotti del lavoro servano a fini morali o quanto meno non immorali, è quindi dovere di ogni lavoratore preoccuparsi e garantire con le proprie forze che il proprio prodotto sia diretto a fini morali.

Difatti, ogni lavoratore può, nella sua qualità di cittadino di uno stato e attraverso la funzione che da essa procede, d'influenza sulla legislazione, fare in modo che il tutto avvenga sotto l'egida della moralità; per esempio, trattandosi di legislazione scolastica, di legislazione fiscale o doganale o di legislazione concernente il diritto civile o quello penale, potrà farlo attraverso la scelta di un determinato rappresentante, nel quale egli crede che si farà garante della sua convinzione in questa materia e che cercherà di raggiungere questo fine.

Soltanto se si pone un tale fine e con la sua migliore intenzione si comporta in conformità ad esso, il suo « lavorare » è un fare moralmente giustificato, al contrario non lo è affatto se egli si abbandona contento all'oscuro modo di dire che lavora per la « soddisfazione » di « bisogni umani » o « sociali », poiché in tale espressione vi sono anche i bisogni dell'intera somma di azioni moralmente nega-

tive, che secondo la statistica morale debbono esserci nella società di un dato tempo, dove appunto gli uomini hanno un « bisogno » per tutto ciò che fanno, altrimenti non l'avrebbero fatto.

In base a quanto scritto appare chiaro che l'imperativo « devi lavorare » semplicemente, senza che vi siano dettagli condizionanti, non può rappresentare alcuna legge morale. Come ogni fare mediato – e il lavorare è un fare mediato – la qualità morale del lavoro dipende dai fini, cioè dai sistemi di fini dell'organizzazione e del diritto. Solo se essi sono stabiliti e riconosciuti si può convenientemente parlare della qualità morale del lavorare stesso, proprio come si può parlare del valore di un esperimento scientifico solo se in ciò ci conduce un metodo. Per esempio, solo se un'organizzazione di fabbrica è ordinata riguardo al tipo, alla misura, al tempo, al luogo, al guadagno, ecc. del lavoro, in modo da corrispondere alle leggi morali fondamentali, conformi ai più alti principi, anche il « lavorare » all'interno della stessa è moralmente buono.

Questo dovere morale è indipendente dall'interesse economico del lavoratore, legato casualmente con il dovere della rinuncia qualora fosse necessario, per non condividere il carattere immorale dell'organizzazione, ad esempio. Il lavoratore se mancasse un'altra occasione di lavoro o a causa della penuria di mezzi, potrebbe emigrare con la sua famiglia in un altro luogo in cui queste cose ci siano; può anche essere economicamente motivato, nella coscienza della sua impotenza a cambiare l'organizzazione con la resistenza passiva, a continuare a lavorare nell'organizzazione di fabbrica non corrispondente ai principi morali, come nella realtà più spesso capita.

Sarebbe immorale in questo caso farsi guidare da una motivazione economica, come è anche soggettivamente immorale abbandonare il lavoro per motivi economici, persino se l'organizzazione non corrisponde a principi morali. Al contrario, può apparire del tutto augurabile che in una organizzazione immorale i singoli agevolino l'adempimento dei loro doveri adottando la comune risoluzione di deporre il lavoro, contrapponendosi dunque nello sciopero consapevole al padrone di questa organizzazione con la richiesta di cambiarla in conformità a principi morali.

Questo operare insieme dei lavoratori, che si verifica all'interno del « lavoro organizzato » nei sindacati e nelle società, non può infatti essere considerato come una « organizzazione economica di lotta », ma piuttosto come un mezzo per facilitare il compimento del dovere, che sulla base dell'obiettiva legge morale appartiene ad ogni singolo già prima dell'ingresso in una tale organizzazione, di armonizzare per quanto è possibile in questo modo l'adempimento del suo dovere con i suoi interessi economici e di dar luogo così anche ad una maggiore forza per l'affermazione di queste esigenze morali¹⁶⁹.

Difatti è dovere morale di ogni singolo rinunciare al lavoro in una organizzazione immorale, e questo aspetto è superiore all'interesse economico.

Vi è in tutto ciò un'ulteriore contraddizione, tra teoria e prassi. Secondo la teoria che vede nel lavoro il creatore di ogni valore e di ogni cultura, « lavorare » dovrebbe essere non solo il primo ma l'unico tra tutti i doveri morali. La semplice conseguenza di questa affermazione sarebbe che rinunciare al lavoro dovrebbe essere assolutamente immorale e perciò proibito.

Solo chi esclude dal concetto di « lavorare » la ragione, la bontà e tutte le forze creatrici che la presente teoria vi include, e fa dipendere le qualità morali del lavoro anzitutto dai sistemi dei fini oggettivi, da cui esso è assolutamente condizionato, ha diritto logico a giustificare moralmente un rifiuto del lavoro, per chiedere un cambiamento dell'organizzazione che, indipendente dal nudo « lavoro », gli si contrappone.

Avviene quindi che la teoria socialista può giustificare un po' di tempo libero (domenica, ferie, ecc) solo come tempo di riposo dal lavoro e di ripresa delle forze per il nuovo lavoro in quanto essendo qui il lavoro l'unico creatore di valore, si può conferire valore a tempi in cui non si lavora solo nella misura in cui le attività che si debbono eseguire in questi tempi vengano di nuovo riferite al lavoro come loro causa.

A differenza di quanto non sostenga tale teoria, bisogna ritenere che quelle attività e quelle circostanze che riempiono questi tempi abbiano un valore indipendente dal lavoro anzi, un valore che determina prima il valore del lavoro stes-

¹⁶⁹ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, p.186-187.

so. Infatti, proprio in questi tempi in cui non si lavora, il lavoratore ha il dovere di cooperare alla determinazione del sistema oggettivo di fini, famiglia, organizzazione, comunità, stato, chiesa.

Il tempo di lavoro quotidiano, nella misura in cui possono variamente formarlo anche fattori di volta in volta eccezionali (pesantezza del lavoro, condizioni delle relazioni di scambio periodicamente ricorrenti, lavoro stagionale, condizioni di concorrenza, ecc), deve essere organizzato e definito sempre in modo armonico rispetto ai doveri del lavoratore verso la sua famiglia, considerata un momento primario rispetto al resto.

Il "lavoratore" deve avere la possibilità di agire, anche materialmente, nella forma costituzionalmente garantita in relazione alle questioni dello stato ed allo stesso tempo deve poter vivere come membro vivo e reale della sua chiesa. In questo modo tutte quelle funzioni che riguardano il dovere, che il suo essere contenuto nei diversi legami oggettivi per lo scopo comporta, ricevono il tempo necessario al loro svolgimento.

Scheler quindi descrive tutta una serie di esigenze che devono essere prese in considerazione, come ad esempio una domenica libera in cui il lavoratore possa avere il tempo di riflettere sull'impronta divina che è in lui, di dare ordine alle faccende familiari, di educarsi e di divertirsi; la determinazione dell'età di abilitazione al lavoro, per cui il lavoratore non venga gettato troppo presto nella meccanica in sé cieca del processo economico; un libero diritto di associazione e di assemblea, con ampia concessione della capacità giuridica anche ad associazioni e organizzazioni non economiche, ma prima di tutto un intervento educativo il più ampio possibile.

Tutte queste esigenze trovano riscontro nei principi fin qui desunti, mentre vengono escluse dalla teoria socialista, o piuttosto potrebbero esservi anche poste ma soltanto in modo illegittimo. Tutti questi valori, quali il tempo libero, l'educazione, il divertimento, la partecipazione ai doveri dello stato e della comunità, non possono trovare nella teoria socialista un valore indipendente dal « lavoro », e qualora dovessero essere dei valori, dovrebbero derivare dal lavoro stesso, in quanto creatore di ogni valore.

Le diverse funzioni dell'uomo corrispondenti al suo vario essere-membro delle diverse relazioni oggettive, prese insieme in un punto d'unità sostanziale, vengono qui separate da ogni sostanza e in alto a queste funzioni, deprivate di ogni nesso interno, si pone quella del lavorare, che deve fornire a tutte le altre la più esatta determinazione. Il capo della famiglia, l'appartenente alla comunità, il cittadino dello stato, il fedele della chiesa, vengono sintetizzati nella figura del « lavoratore », anziché rappresentare queste funzioni in un dato ordine, in cui la funzione del lavoro assuma la posizione relativamente più bassa, nell'essenza dell'uomo armonicamente sostanzializzata.

Ma ecco che su questo aspetto ricompare l'ambiguità del concetto socialista del lavoro, in quanto si denuncia pur sempre il fatto che il lavoratore non possa realizzare pienamente queste funzioni; se da un lato il lavoratore viene rappresentato nel lavoratore empirico, dall'altro viene pensato come un ideale, nel quale sono assunte tutte quelle proprietà che il lavoratore empirico non ha, per riprenderle però poi ugualmente da qui per il lavoratore empirico. Emerge chiaramente come anche il socialismo marxista si allontani dall'utopia soltanto a parole, ma non nello spirito.

Bisogna menzionare una ulteriore teoria secondo la quale il lavorare acquista valore senza che si considerino i presupposti oggettivi; tale concezione considera il lavoro una forma di narcosi, per effetto della quale non ci si preoccupa degli affanni del mondo; un esempio può esserci dato dalle parole di Hieronymus Lorm:

« Solo il lavoro ti distoglie dal truce negare del mondo esso dà alle ore un fine che neppure il vivere ha »¹⁷⁰.

Scheler puntualizza il fatto che non ci sia stato mai nel corso della storia del pensiero umano un sistema così pessimistico da rinunciare a qualsiasi ordine di salvezza, e pertanto solo in un sistema simile il lavoro in quanto attività “narcotica” potrebbe acquisire valore morale.

Questa visione è ancor più pessimistica di quanto non lo fosse la teoria di Arthur Schopenhauer, dalle cui premesse si evince che il lavoro fosse soprattutto

¹⁷⁰ Citato da Scheler, op. cit. p. 191.

espressione della volontà e quindi sarebbe dovuto apparire cieco e cattivo; poiché secondo Schopenhauer¹⁷¹, la volontà in generale è cattiva e cieca, deve essere così anche quella volontà che si manifesta come organizzatrice e razionale nello stato e negli altri sistemi di fini oggettivi.

Spiegando meglio questo aspetto pessimistico dobbiamo precisare che poiché in Schopenhauer, potenze buone e razionali appaiono come un non senso e il bene viene raggiunto tramite la negazione di qualunque volontà, viene meno anche la possibilità di sottoporre la forza del lavoro in sé cieca ad una guida razionale per farla così divenire “morale”; e dal momento che il lavorare in base al suo valore, viene messo sullo stesso livello delle altre produzioni della volontà, esso all'interno del mondo stesso della volontà e rispetto alle altre produzioni, gode di un relativo aumento di valore.

Proprio in base alla teoria di Schopenhauer si sviluppa la teoria di un economista tedesco contemporaneo di Scheler cioè C.T. Reinold, il quale seguendo per l'appunto il pessimismo schopenhaueriano, teorizza un sistema liberale dell'economia, che conduce alla medesima visione del liberalismo e delle teorie marxiste, questo perché con la svalutazione e il disprezzo dei sistemi di fini oggettivi che conducono il lavoro che corrisponde a questa metafisica e alla sua negazione di una volontà buona e razionale, si arriva ad attribuire a questo, un valore che altrimenti non avrebbe.

Esiste una sostanziale differenza con il liberalismo inglese, nella fattispecie di Smith, in quanto questi intende mostrare che per lo sviluppo economico non vi è necessità di uno stato forte che influenzi il mondo del lavoro e gli affari economici, a partire da presupposti ottimistico-deistici, mentre Reinold, partendo da presupposti pessimistici intende mostrare l'impossibilità di una forma di stato simile. Vi è la presenza in entrambe le visioni di una forma di *laissez faire*, che nella prima è dovuta alla fiducia nell'autoregolamentazione del sistema del lavoro, che da solo porterebbe alla ottimizzazione dei risultati; nel secondo caso si

¹⁷¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, G. Riconda (a cura di), tr. it. N. Palanga, Mursia, Milano, 1969.

parla di *laissez faire*, in quanto è possibile ostacolare il lasciar andare, nonostante porti a delle situazioni ingiuste.

La prima visione rappresenta per Scheler una forma di liberalismo “nascente”, mentre la seconda visione rappresenta quella “decadente”.

La cosa certa è che Scheler manifesti tutta la sua perplessità di fronte al tentativo di erigere una teoria economica sulla base dell'apparato filosofico di Schopenhauer, e questo per via del fatto che tale filosofia sembri, con il suo invito al rifiuto alla volontà, la più lontana per una soluzione dei problemi provenienti dall'attività economica, che si basa appunto su un atto di volontà ma anche perché Schopenhauer nella sua filosofia ha negato questi problemi come tali. Le figure principi della filosofia di Schopenhauer sono quelle che hanno abbandonato la volontà e con questa ogni attività economica, come l'asceta; pertanto se questo è il suo modello per abbandonare il mondo, allora non vi è assolutamente spazio in questa visione per una teoria economica, per un pensiero sul lavoro, attività questa che vede nel mondo il suo principio ed il suo sviluppo.

Quindi secondo Schopenhauer quanto più desideriamo il bene tanto più ci allontaniamo dai nessi economici, e solo una pura posizione di conoscenza e di sentimento rispetto al mondo può essere l'unico principio di una scienza e l'unica posizione giusta.

6.3.1 ~ A chi appartengono questi fini oggettivi?

Le conclusioni alle quali perviene Scheler al termine della propria riflessione sono le seguenti: l'esame del problema ha messo in mostra che quell'attività denominata lavorare in sé non è portatrice di alcun valore morale. Tutto questo si scontra contro l'opinione corrente, pronta a considerare il lavoro come portatore di moralità e consacrato moralmente.

Il risultato che Scheler mostra invece è quello di un lavoro che è un'attività in sé cieca, quindi moralmente indifferente. Il carattere di bontà o di cattiveria viene fornito al lavoro da condizionamenti esterni, da un sistema oggettivo di fini che regola e governa dall'esterno l'attività lavorativa.

Ma a chi appartengono questi fini oggettivi? A tale domanda il filosofo tedesco risponde affermando che essi emergono a partire dalla famiglia, attraverso

l'organizzazione, la comunità e lo stato, permeando il diritto stesso. Quindi non è un singolo colui che forgia tali fini. Si ricordi come all'inizio Scheler abbia sottolineato l'impossibilità ormai per un singolo di trasformare regole già condivise. È per questo che egli ritiene che tale capacità formativa appartenga a tutti gli uomini. Però questo non significa che egli sia favorevole ad una indifferenziazione tra soggettivo ed oggettivo. Il liberalismo ha fatto proprio questo errore, credendo di vedere nell'impresa personale, soggettiva, un modo di sicura ottimizzazione della situazione oggettiva. Come abbiamo visto Scheler ritiene che invece la persona debba tenere sempre distinti i due ambiti, quelli in cui il soggetto opera per rispondere ai propri impulsi e quello in cui subentra la ricerca della moralità attraverso i fini oggettivi.

Ora, si chiede il filosofo tedesco, se partendo dal presupposto che la capacità di formare un sistema di fini oggettivi è presente in una parte di ciascuno di noi, è possibile evitare di cadere in una sorta di soggettivismo? Questa domanda, per Scheler, affronta la questione fondamentale dell'etica del suo tempo, domanda a cui bisogna porsi di fronte in modo radicale, non c'è infatti una via di mezzo. Nonostante ciò, egli ritiene non essere il suo compito dare una risposta conclusiva a tale domanda, ma di fornire esclusivamente alcune note.

Il filosofo riporta una citazione di Höffding:

« Ma la soggettività (la coscienza), che deve essere regolata da tale principio oggettivo è sempre la base del riconoscimento di questo principio »¹⁷².

Ciò significa che in ultima istanza è la soggettività che stabilisce il riconoscimento della giustizia oggettiva. Scheler ritiene questa posizione incomprensibile, poiché non è chiaro il perché una soggettività dovrebbe accettare qualcosa che è altro da sé, qualcosa che si oppone al contenuto della stessa soggettività. Se la soggettività è giudice ultimo dovrebbe negare la giustizia di ciò che è fuori di sé, e negare quindi il principio oggettivo, credendo di essere nel giusto. Ma così facendo, scrive il filosofo, « la soggettività dovrebbe *necessariamente* ingannarsi ». Perché?

¹⁷² M. Scheler, *Lavoro ed etica*, p. 102

Il motivo è chiaro, e funge da premessa sottaciuta, in un certo senso, a tutta la riflessione portata avanti finora. Per quanto si possa cercare di trarne fuori qualcosa dalla soggettività, in ogni caso, non si tirerà mai fuori un principio oggettivo. Possiamo ritenere la soggettività come riferita ad un singolo, ad alcuni, a tutti, il risultato per Scheler sarà sempre lo stesso. Il tentativo di rinvenire un principio oggettivo nella soggettività appare al filosofo una sorta di quadratura morale del cerchio, qualcosa di impossibile. Qual è allora il modo per uscire da questa situazione di *impasse*?

« Finché non oltrepassiamo – scrive Scheler – la natura umana in generale alla ricerca di un principio oggettivo che valga per tutti gli uomini, alla ricerca di energie che possano portare alla luce un tale principio, non si può legittimamente parlare non solo di trovare un tale principio, ma propriamente neppure cercarlo ». Il tentativo di trovare allora un principio nella soggettività quindi, a ben vedere non è neppure possibile annoverarlo tra i tentativi, visto che è destinato al fallimento. Ciò che viene posto dalla natura umana, non può ritenersi migliore rispetto alla natura umana stessa; il risultato sarà sempre pari alla qualità morale della natura che lo pone. Il deterioramento della natura umana ha portato sempre un conseguente adeguamento della legge morale, proprio perché questa è stata sempre una emanazione della sua natura.

« Quanto poco un ente ha notato che è in movimento se tutto il suo ambiente si muove visibilmente e tangibilmente nello stesso senso, tanto poco un singolo potrebbe notare che diventa peggiore se il suo popolo – o un popolo, se l'intero mondo con lui diventasse peggiore, non essendo possibile, né ammissibile *tanto al singolo, quanto al popolo, una vocazione a una potenza ultraumana, o in ogni caso che si elevi sopra tutti i singoli* »¹⁷³.

Scheler ritiene dunque che la moralità è il frutto del cammino storico dell'uomo, la qual cosa significa che procede insieme alla finitudine dell'uomo.

Questo però non significa per il filosofo abbandonarsi ad un relativismo morale. Egli trae un esempio dalla situazione politica ed economica del proprio tempo. La richiesta portata avanti da alcuni di soprassedere sulla soluzione, o quanto meno di rimandare la soluzione di problemi morali determinatisi dall'intrecciarsi di economia e situazione sociale, con la motivazione che più

importante sarebbe non perdere terreno rispetto alla concorrenza con le altre potenze economiche europee, e quindi rimandare al futuro tali garanzie sociali, quando queste saranno affrontate anche dagli altri, ebbene tale pretesa secondo Scheler deve essere completamente rigettata.

Tale pretesa infatti non fa che mostrarsi legata ad un relativismo morale, secondo il quale i principi morali, giusti ed oggettivamente riconosciuti, passano in secondo piano rispetto ad altre esigenze. Vi è la necessità invece di far appello a tali principi che sono indipendenti da ogni soggettiva volontà, e cercare di farli affermare a prescindere da ogni situazionismo storico. Al filosofo appare ingiustificato il voler aspettare “astutamente” le mosse dell'altra nazione. Anche qualora si dovesse temere per una perdita di competitività rispetto ad altri stati:

« la coscienza di operare secondo un principio oggettivo morale e legale come la semplice fiducia nella vittoria finale di questo principio nel mondo, dà anche la forza di procedere secondo il suo comando ».

Altrettanto insostenibile appare a Scheler il richiamo ad un presunto “appello alla storia”, ossia una via che la storia indica ad un popolo, per criticare la sua tematizzazione dei principi morali oggettivi. Se infatti tale principio dell'appello alla storia vale per *tutti* i tempi, ciò significa che esso non può mai valere per un tempo determinato. Ma se la storia è finita, allora sembra lecito prendere un punto d'inizio. Ma questo non è affatto un richiamarsi ad un appello alla storia, secondo Scheler, perché tale appellarsi non può essere un principio universale, quindi non è sostenibile.

Inoltre l'argomento della storia è invalido anche perché in essa si intrecciano sempre male e bene, e ogni distinzione tra le due cose dipende sempre dalla presenza di un principio oggettivo che è presente nella vita dell'uomo. Quindi è chiaro per il filosofo tedesco che « fino a quando restiamo nella storia, fino a quando restiamo nella soggettività umana, restiamo confusi nella vivente umanità attuale ».

Infine il ricorso alla storia sembra essere respinto anche dallo stesso Hegel, colui che più di tutti i filosofi ha fiducia in essa. Ebbene il filosofo svevo sottolinea che ciò che si può imparare dalla storia è che nessuno impara niente dalla

¹⁷³ M. Scheler, *Lavoro ed etica*, p. 103

storia, questo perché vi è un momento individuale a cui ogni evento storico corrisponde. Quindi se si ammette che ogni momento storico ha il carattere del proprio tempo e conseguentemente il proprio compito, la cui attuazione gli spetta secondo un principio oggettivo, è chiaro che non si può mai imparare completamente dalla storia, e quindi non vi è nessuna coazione ad essere necessariamente modellati da idee storiche.

Tutto questo porta Scheler ad una conclusione già preannunciata:

«Veniamo così spinti di necessità verso una grandezza trascendente, che porta con sé una legge valida per tutti gli uomini e a cui i soggetti devono aver parte nell'attuazione dei loro particolari doveri, e in primo luogo nella loro cooperazione alla formazione dei sistemi di fini oggettivi, se vogliono formarli bene – tutte condizioni alle quali soltanto, come abbiamo mostrato, il 'lavoro' può essere moralmente buono».

Non vi può essere che un principio che trascende la soggettività umana, che va oltre le situazioni contingenti, che possa fondare una legge valida per tutti gli uomini. Questi tuttavia non rimangono estranei a tale principio, secondo Scheler, essi prendono parte di questo principio, svolgono un ruolo. Come? Nella sua attuazione, come abbiamo visto. Il modo principe è quello della cooperazione nella formazione di un sistema di fini oggettivi, solamente seguendo tale sistema, il lavoro diventa moralmente buono.

La conclusione del saggio è dunque un rinvio alla metafisica, la filosofia pratica trova il suo punto di sostegno proprio nella metafisica, così come era nella tradizione, come chiaramente ammette il filosofo tedesco in conclusione:

« Così anche il nostro problema, come ogni autentico problema, cerca alla fine la sua autentica soluzione nella metafisica, senza la quale le dottrine etiche saranno sempre prive di un termine logico e della forza gioiosa di una fede vivente »

6.4 ~ Le risorse spirituali dell'uomo (lavoro, prassi, teoria), come mezzi per conseguire l'armonia e l'equilibrio antropologico.

L'indagine condotta da Scheler da un punto di vista fenomenologico attribuisce all'attività lavorativa una particolare posizione all'interno della prassi umana poiché per lavorare vi devono essere degli elementi specifici di ogni fare morale come era stato già scritto e sistematicizzato da Aristotele nella sua *Etica*

Nicomachea, cioè quegli ambiti di contingenza portatori di fini da selezionare e di mezzi su cui deliberare per avviare le sequenze attive realizzatrici¹⁷⁴.

Scheler ha esplicitato che nel lavoro si viene a determinare una particolare configurazione degli elementi essenziali, tale per cui è possibile distinguere il preciso momento in cui l'agire in generale si specifica in un lavorare. Questo si realizza ogni qual volta manca l'oggetto del volere, per cui bisogna attivare un processo tramite il quale poter raggiungere ciò che non è immediatamente vicino e disponibile.

Il lavoro in Scheler è quella sequenza attiva che si inizia a partire dalla insoddisfazione per la disponibilità immediata, ma solo ideale, di un oggetto-scopo nella mente di un soggetto; la condizione essenziale affinché si verifichi la presa di distanza dalla disponibilità ideale del fine per poi giungere alla realizzazione:

« la dinamica che intercorre tra l'esperienza dell'insoddisfazione per la disponibilità ideale di uno scopo – oggetto e l'esperienza del raggiungimento effettivo di esso è, infatti, ciò che va designato come "lavoro" »¹⁷⁵.

Il processo lavorativo, inoltre, riproduce lo schema generale: disponibilità ideale – lavoro – disponibilità reale, anche nel corso del suo svolgimento, essendo questo suddiviso in fasi minime, in ciascuna delle quali si realizza il distacco dallo scopo parziale via via conseguito, il quale diviene mezzo per raggiungere lo scopo successivo.

Fondamentale per l'avvio del lavoro e per il suo procedere, è l'esteriorità rispetto al processo dello scopo-oggetto, che di volta in volta deve presentarsi davanti in una distanza da colmare; l'attività lavorativa è qualificata nella sua essenza, rispetto ad altri tipi di pratica, in quanto azione-di-raggiungimento effettivo di ciò che è disponibile esclusivamente o nell'intenzione o nel desiderio o nella tensione del bisogno.

Scheler mette in discussione la tradizionale suddivisione delle azioni in transitive e intransitive o immanenti, a cui faceva riferimento la filosofia aristote-

¹⁷⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 3, 1112b 8 – 10; tr. It. di C. Mazzarelli, Milano, 1993, p. 121.

¹⁷⁵ D. Verducci, (a cura di), *Lavoro ed etica, Saggio di filosofia pratica*, Città Nuova Editrice, Roma, 1997, p. 25.

lico tomista per denotare la diversa relazione con il fine intrattenuta, rispettivamente, dal fare poetico e da quello pratico¹⁷⁶.

Scheler con le sue indagini ha scoperto la nicchia pratica che appartiene al lavoro, quale attività che raggiunge il proprio fine solo mediatamente, attraverso il dispiegarsi della processualità di cui consiste, e che dunque si discosta sia dalla tipologia delle azioni transitive-poietiche quanto da quelle intransitive-pratiche, definendosi esclusivamente per il suo dinamismo esecutivo e di trasformazione.

Egli, non vuole ricavare una generica descrizione del lavorare, poiché di questo essere attivo vuole trovare quelle determinazioni che sappiano rendere ragione della sua efficacia pratica, ovvero della sua capacità di conseguire nella realtà quanto in precedenza era disponibile soltanto idealmente. Per questo Scheler fa risaltare la particolare posizione dell'azione lavorativa, mediana tra la prassi e la poiesi; infatti, è la relazione di costante estrinsecità che collega al suo termine finale ogni processo di lavoro e che si riproduce anche nelle fasi minime che lo compongono, a determinare il protrarsi, per l'intera sequenza lavorativa, di quell'esperienza di insoddisfazione del disponibile da cui ogni lavoro, in quanto attività esecutiva di trasformazione, trae il movente e la ragion d'essere.

Resta pur valida la posizione che anche per Scheler il lavoro abbia origine dalla prassi, intesa aristotelicamente come *energheia*, ovvero come azione che ha nel soggetto il suo principio e il suo fine, tutte le volte che l'intenzione, il desiderio, o il bisogno si volgono ad oggetti, la cui disponibilità ideale li lascia insoddisfatti e dei quali perciò occorre approntare una disponibilità reale.

Questa particolare posizione non limita il lavoro ma gli conferisce la possibilità di entrare nell'area pratica, e difatti è piuttosto difficile individuare una qualunque prassi umana nella quale non debba intervenire anche una dinamica lavorativa, produttrice di realizzazione. La stessa azione morale, una volta che sia stata deliberata e decisa non sembra possa fare a meno di tradursi in una se-

¹⁷⁶ Importante è il passaggio di Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140b 6 – 7, da cui si evince: « Infatti il fine della produzione (*poiesis*) è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell'azione (*praxis*) no: l'agire moralmente bene è un fine in se stesso » (tr. it. cit. p. 237).

quenza esecutiva quale quella del lavoro. Analogamente accade per la politica, dove la decisione è effettiva solo quando ha trovato applicazione.

Nello spiritualismo di Eucken, al lavoro si giungeva tramite l'appello etico a dotare di contenuto spirituale la vita, e quindi del lavoro ci si serviva esclusivamente come di un mezzo intrinseco alla prassi, mentre nelle indagini di Scheler si introduce una particolare circolarità in quanto per iniziare il processo lavorativo ha necessità di una precedente attività morale che abbia posto fini, i quali però a loro volta solo con il lavoro sono condotti a realizzazione. Pertanto solamente un agente morale può davvero lavorare e di conseguenza, autentico agente morale può essere unicamente chi lavora. Anche per Aristotele, del resto, l'attività poetica è al di sotto di quella pratica, cioè il pensiero pratico presiede anche al pensiero produttivo.

Tale posizione del lavoro all'interno dell'area pratica sembra risolvere qualche problema relativo alla realizzazione delle idee insorto a seguito dell'idealismo assoluto e già rilevato da Marx quando dice « che i filosofi hanno finora soltanto diversamente interpretato il mondo: si tratta ora invece di trasformarlo ». Essa tuttavia, ne fa emergere altri di problemi; vediamo più precisamente quali sono.

Agli inizi della moderna civiltà del lavoro il singolo artigiano o servo della gleba trovava fuori di sé gli scopi del suo lavoro, posti più dalla volontà del signore feudale, ma risalenti all'unico imperatore e addirittura all'unico Dio, per il tramite del suo vicario in terra. Una simile naturale e generale disponibilità esterna del fine del lavoro si mantenne per tutta la durata del sistema degli stati assoluti, dove era il re a rappresentare l'unico soggetto etico non lavoratore, capace di raccogliere in sé, sia pure con crescente difficoltà, tutte le finalità da realizzare con il lavoro sociale. Ma nel momento in cui pervenne la democrazia liberale e borghese si verificò un prevalere della dimensione soggettiva, portatrice delle finalità da realizzare, su quella oggettiva, deputata ai processi esecutivi del lavoro, quindi lo stesso lavoratore, ormai, divenuto soggetto politico grazie al diritto elettorale conquistato, si trovò nella condizione di dover lavorare e, contemporaneamente, di porre i fini del proprio lavoro. La proposta rivoluzionaria marxista non riuscì a mutare tale stato di cose e la riconduzione di ogni attività

al lavoro e l'assimilazione di ogni soggetto al lavoratore rendeva la situazione priva di soluzioni.

Infatti, era proprio quella soggettività politica non-lavorativa, impersonata dal re e venuta meno tanto nella democrazia liberale quanto nella gestione socialista dello stato, a costituire la condizione indispensabile della proficuità antropologica del lavoro, visto che dalla essenziale qualità di « a-razionalità » di quest'ultimo, specificata processualmente come « esteriorità del fine », dipende non soltanto l'efficacia realizzatrice dell'attività lavorativa, ma anche il suo senso socialmente positivo.

La questione sociale, emersa nel mondo contemporaneo dal diffondersi della superiorità pratica del lavoro su ogni altro essere attivo, fa sorgere una domanda di filosofia pratica, ovvero: « come si può ripristinare su scala sociale la dinamica lavorativa corretta, rilevata nel caso più elementare di lavoro, in cui, pur all'interno del singolo artigiano che lavora ad un solo oggetto, ha luogo quello sdoppiamento tra soggetto morale e soggetto lavorativo da cui il lavoro trae la sua validità antropologica? »

Ci si interroga su come si possa riordinare la dimensione etica, custode di finalità oggettive, in soggetti che, trascorrendo la maggior parte della vita nel lavoro, sembrano diventati incapaci di isolarsi dal rassicurante meccanismo della pura esecuzione e trasformazione, sulla quale invece, sempre più plasmano ogni altro loro essere attivo.

Affinché al lavorare sia riconsegnata la sua condizione essenziale di attività a-razionale dipendente da un sistema oggettivo di fini occorre secondo Scheler, che all'interno dei soggetti lavoratori l'istruzione e la formazione portino ad un nuovo sviluppo della coscienza etica capace di dar luogo, nel suo esercizio politico, ad una costituzione statale, dalla quale « i fini riconosciuti da tutti i cittadini, ritornino su tutti i cittadini nella forma di una totalità sistematica »¹⁷⁷.

Scheler, si chiede se:

¹⁷⁷ M. Scheler, *Arbeit und ethick*, op. cit. p.181.

« per quanto ci si possa girare e rigirare, dalla soggettività (lavorativa imperante), sia quella del singolo, di alcuni o di tutti, non viene estratto un principio oggettivo (di valore morale) con nessun filtro magico »¹⁷⁸.

Ma al termine dell'indagine condotta in *Lavoro ed Etica* risulta che sia stato proprio il lavoro, dalla sua posizione all'interno della prassi, a forzare la teoria dello spirito in vigore, a partire dalla relazione soggettività-oggettività, aprendo alcuni varchi nel quadro storico filosofico ed una vasta area problematica, che richiede una ripresa della riflessione filosofico-metafisica per ricostruire la stessa fisionomia integrale dello spirito.

L'incapacità del lavoro a determinare la crescita morale degli individui e della società, evidenziatasi nel momento della sua esaltazione sociale, ha messo infatti in evidenza l'impoverimento della dimensione spirituale del nostro tempo, che ormai non sa sopraggiungere ad altra oggettività che non sia semplicemente intersoggettiva e processuale.

Il problema principale che l'analisi del lavoro condotta nei *Primi Scritti*, individua e trasmette alla successiva speculazione scheleriana non riguarda più, pertanto, il solo campo dell'efficacia dell'azione dello spirito, che era stato risolto o quasi, assumendo filosoficamente il lavoro nel contesto dell'etica, ma riguarda ormai la possibilità stessa di ritrovare un fondamento oggettivo, e non solamente processuale, per l'etica.

È a partire dalla patologia dello spirito, resa manifesta nel XX secolo col sovradimensionamento dell'attività lavorativa, che l'etica materiale dei valori intende offrire un qualche rimedio.

Nella *Prefazione* alla seconda edizione del *Formalismus*, egli dichiara di aver inseguito nei suoi più remoti nascondigli quel falso eroismo del dovere e del lavoro, ampiamente insegnato in Germania nell'ambito della filosofia da Kant in poi, responsabile del tradimento della gioia e dell'amore, vere fonti originarie di ogni essere e divenire eticamente connotati.

¹⁷⁸ M. Scheler, *Arbeit und ethick*, op. cit. p.194.

6.5 ~ L'esaltazione del lavoro tra homo faber e impoverimento dello spirito

Il XX secolo, ha fondato la sua essenza unicamente sull'efficacia di alcune attività umane, non considerando invece altri fattori fondamentali, quali quelli legati all'etica. L'esaltazione dell'agire lavorativo abbiamo visto aver caratterizzato tale epoca, e sebbene tale agire abbia effettivamente trasformato il mondo, segue un'evoluzione, priva di direzione etica, oscillando pertanto da un estremo all'altro come avviene per il comportamento istintivo, che è spiritualmente cieco. È proprio una tale dinamica pendolare che il fare lavorativo assume quando è privo di orientamento, che può spiegare tanto una crisi economica da sovrapproduzione a causa di una eccessiva dedizione al lavoro, quanto una diffusa carenza di voglia di lavorare.

Difatti sia l'eccesso di lavoro instauratosi nel costume tedesco fin dal 1870, sia la successiva assenza di forza, volontà e piacere nel lavoro vanno attribuite alla medesima causa, che è di natura spirituale e consiste nella perdita della:

« giusta impostazione del lavoro e del suo valore nella totalità della vita psichica, spirituale e corporea dell'uomo e nel suo regno di valori oggettivi »¹⁷⁹.

Il lavoro poiché ha perso il senso del suo rapporto con lo scopo finale dell'esistenza umana, non sa più dove collocarsi, e passa continuamente da un estremo all'altro, oscillando tra eccesso e difetto.

Non si può sperare che si realizzi la credenza nella forza inventiva e scopritrice del bisogno e della necessità, come se ci si potesse attendere che « la forza per lavorare si instauri da sé, solo che balzi fortemente agli occhi la necessità di lavorare ». Infatti, ciò che decide non è il bisogno, anche se così profondamente avvertito, ma la forza, la concezione spirituale del lavoro e lo scopo allettante. Anzi secondo Scheler:

« quando la necessità è troppo forte e la volontà è priva di incentivi, ispirati da un mondo più alto e per questo capaci di trascinarla, si genera la disperazione. E ciò vale tanto per il povero, nella forma della ribellione e dello sconvolgimento dell'ordine costituito, quanto per il ricco, che,

¹⁷⁹ M. Scheler, *Arbeit und Weltanschauung*, cit., p. tr. It. F. Bosio, cit. p. 80.

quando è disperato, si abbandona a insensate ostentazioni del lusso, a dissipazione e alla smania del godimento »¹⁸⁰.

Scheler ribadisce che non sono il bisogno o la necessità di lavorare a mancare, ma quella:

« giusta concezione spirituale del lavoro umano » che ne offre una valutazione equilibrata, senza né sottovalutarlo né sopravvalutarlo; per tali motivi non ci si può appiattare sulla dimensione materiale dell'attività lavorativa, limitandosi ad apportarvi semplici aggiustamenti tecnici; occorre piuttosto fare riferimento ad una gerarchia assiologica, oggettiva e completa nei suoi livelli, nel cui ambito ritrovare una posizione adeguata anche per il lavoro¹⁸¹.

L'ipotesi che Scheler va così delineando, di reintrodurre il lavoro al suo posto nella gerarchia delle attività pratico-realizzative, tentando di risolvere i problemi connessi all'eccessivo prestigio conferito al lavoro a partire dall'età moderna, trova conferma della sua realizzabilità dal confronto con la concezione del lavoro in forza in tempi più antichi.

Nel Medioevo cristiano, ad esempio, la nota massima benedettina:

« ora et labora » affiancava al lavoro la preghiera, ed anteponeva quest'ultima al primo proprio perché nell'ethos di quella visione del mondo « il lavoro è in funzione dell'uomo e della sua anima, non viceversa, l'uomo in funzione del lavoro »¹⁸².

Ad esso, anzi, è ascritto il carattere di « punizione » per la caduta dell'uomo: il lavoro funge da stabile correttivo alla permanente tendenza umana alla caducità.

Questo è un punto discordante con le concezioni dei positivisti e dei pragmatisti, i quali, viceversa non ritengono che le origini antropologiche coincidano con *l'homo sapiens*, dotato di facoltà razionale rivolta verso Dio e rimasta integra nonostante l'indebolimento della volontà conseguente al peccato originale. L'uomo è per loro *homo faber*, in quanto è capace di lavorare e fabbricare strumenti, primo fra tutti la sua ragione, formatasi solo nel lavoro e attraverso il lavoro applicato alle cose. *L'homo faber* originario non è una creatura legata al suo Creatore, perché « si è per così dire, fatto da sé con il suo lavoro ».

¹⁸⁰ Ibidem, p. 272; tr. it. pp. 78-79.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibid., p. 275; tr. it. p. 81.

Affinché la sua azione venga orientata non gli occorrono teorie sulla verità oggettiva ma gli sono sufficienti per il lavoro delle « regole procedurali ».

L'assoluta positività dell'attività lavorativa, viene riscontrata anche nel *Manifesto del partito comunista*, per il quale il lavoro « l'unico creatore di ogni progresso e di ogni cultura », o anche gli scritti del filosofo materialista Joseph Dietzgen per il quale la nuova religione è quella del lavoro. Una forma di sopravvalutazione delle questioni organizzative su quelle spirituali si può rilevare nel piacere del lavoro vagheggiato da Fourier per il suo stato d'armonia comunista.

Nel caso in cui la crisi dovesse interessare proprio l'attività idolatrata non si può più ricorrere alle opinioni sopra considerate; quando manca un simile senso positivo del lavoro, come ad esempio in situazioni del tipo di quelle riportate dal volume *Il capitalismo moderno* di W. Sombart, o quando è andata perduta la voglia di lavorare, come nel caso della presente condizione della Germania di Weimar, a cosa ci si può appellare?

Scheler sottolinea un punto importante ovvero che neanche quelle teorie naturalistiche che conferiscono valore al lavoro in ordine alla conservazione dell'esistenza, al soddisfacimento dei bisogni e al benessere dell'uomo bastano a promuovere quella vera « conservazione dell'atteggiamento dell'anima », necessaria perché la volontà del lavoratore trovi rinnovato movente per il suo lavorare.

La visione del mondo cristiana invece contempla accanto e oltre il regno del lavoro, un regno superiore, un regno di Dio insieme visibile e invisibile, al quale l'uomo può attingere un senso per tutto quello che fa. Nel caso del lavoro, Scheler osserva che Dio:

« avrebbe anche potuto creare, in forza della sua onnipotenza, un universo in cui le creature prive di vita o appartenenti al mondo subumano fossero già perfette, come sgabello per i piedi della più alta creatura del cosmo, per l'uomo »; se non l'ha fatto, ed anzi, tutte quelle creature animali o inanimate « forse assumeranno press'a poco tali caratteri dopo il corso di tutta la storia della cultura e della civiltà », è perché Gli è piaciuto piuttosto « dotare l'uomo di un riverbero, in piccolo, della propria forza libera e creatrice, innalzandolo in un certo senso a suo collaboratore ». Infatti, e a conferma, Egli ha formato l'universo con quel tanto di plasticità, di incompletezza, di disponibilità per l'azione libera e per la capacità formatrice dell'uomo », che consentono a quest'ultimo di adempiere la missione assegnatagli».

Nel lavoro cristianamente inteso, perciò, « l'uomo non perde la sua anima nella polvere, alla quale egli dà forma; al contrario egli guadagna la sua anima e le conferisce in modo crescente libertà e indipendenza di agire », certamente a

patto che ogni lavoratore abbia a sufficienza « *otium*, libertà e quiete per quell'atto di raccoglimento, nel quale egli sempre di nuovo possa ricordarsi di questo altissimo valore del suo lavoro ».

Il lavoro cristiano concorre alla felicità del soggetto che lo esercita, non per proprietà ad esso intrinseche come attività psico-fisica, ma indirettamente, grazie al significato che possiede agli occhi dello spirito e che Scheler descrive elevando un vero e proprio inno al lavoro cristiano:

« dietro l'assiduo e umile lavoro delle sue mani si alza lievemente, quasi spontaneamente, nell'interiorità stessa dell'uomo, qualcosa di regale, di puro, di grande, di libero, e ciò avviene tanto più quanto meno ad esso si mira nell'atto del lavorare: un'anima sempre più giustificata e sempre più libera dal proprio io, che diviene viepiù libera dai legami delle sensazioni e degli impulsi, dall'allettamento del "ventre" e dall'"innamoramento" esclusivo per le apparenze scintillanti della creatura che originariamente ha rappresentato quella "aversio a deo" e "conversio in creaturis", a motivo della quale fu imposto da Dio all'uomo il dovere del lavoro »¹⁸³.

Il lavoro inteso dal punto cristiano, supera l'ambito dell'etica e si addentra in una dimensione metafisica, in quanto questa attività trasformatrice che viene eseguita dall'essere umano compie nella sua qualità di collaboratore di Dio, non serve solo al « divenire del possibile senso razionale, obiettivo e compiuto, di questo mondo come una totalità », poiché nel disegno divino il lavoratore è anche

« un esecutore attivo, un liberatore del senso razionale, assopito al livello potenziale nelle sostanze e nelle forze create ».

Scheler sostiene pertanto che solo nel momento in cui le motivazioni terrene e ipotetiche del lavorare sono coordinate e avvalorate da quelle etico-religiose e interiori assolute, la dinamica sopita della volontà potrà essere riattivata, dando così vita ad un *ethos* rinnovato, all'interno del quale, insieme alle altre forme spirituali ci sia un posto anche per il lavoro.

Viene anche qui ribadito, come è stato sottolineato in *Lavoro ed Etica*, che affinché il lavoro possa essere non solo efficace dal punto di vista materiale ma possa essere proficuo anche socialmente, occorre un sistema ben strutturato di fini oggettivi e moralmente qualificati, al quale l'essere attivo lavorativo possa rapportarsi.

¹⁸³ Ibidem., p.279; tr. It. pp. 87 - 88

Questa dimensione etica dei fini non può fare a meno di un insieme di elementi ideali sul quale misurarsi, cioè ha bisogno di un mondo di idee pure ed anche di una gerarchia oggettiva di valori puri. Le analisi che Scheler ha compiuto nel suo *Formalismus* hanno messo in evidenza che la prassi si radica nell'*ethos*, ovvero in una:

« struttura percettivo-emozionale dei valori e delle regole preferenziali ad essa immanenti », ed è qui che si verifica il « sentire » gli stessi valori; è sempre nell'*ethos* che si svolgono il « conoscere » adeguato ai valori, la struttura della preferenza dei valori ed inoltre l'amare e l'odiare, gli unici atti in grado di attivare processi di formazione di nuovi *ethoi*.¹⁸⁴

Nell'ambito dell'intellettuale si collegano alla radice etica dell'agire, la *Weltanschauung*, cioè la struttura dell'esperienza vissuto-cognitiva « del prendere visione del mondo » e nell'ambito della religione la struttura della fede viva e dei suoi contenuti.

A partire da quanto scritto appare chiaro che se si volesse ripristinare un esercizio dell'attività lavorativa corretto e socialmente positivo, bisognerebbe recuperare quelle potenzialità dello spirito che, obsolete nel immiserito contesto teorico-pratico contemporaneo, sono invece in grado di giungere, come è già stato fatto in antiche esperienze, a quei mondi ideali delle idee, della pura forma, dai quali soltanto i procedimenti essenzialmente « ciechi » dell'istinto e del lavoro possono trarre l'orientamento necessario alla loro benefica realizzazione.

Scheler sistematizza ulteriormente gli elementi che ha ricavato dalla sua indagine sul tema del lavoro e lo fa ispirandosi e prendendo spunto dal pensiero di William James¹⁸⁵ e dal suo pragmatismo radicale che stava diffondendosi nel primo decennio del XX secolo.

Nella prospettiva del pragmatismo radicale, la dinamica dell'azione conoscitiva si compie ad esclusione di qualsiasi ulteriorità extraprocessuale, poiché l'unico criterio di senso e di significato delle idee sono secondo questa concezione, i fatti del mondo nelle loro trasformazioni ad opera dei processi conoscitivi. Scheler osserva che la stessa esperienza, l'osservazione, la sensazione, nella misura in cui si formano attraverso un divenire, possono essere interpretate

¹⁸⁴ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., pp. 303-309; tr. it. pp. 369-377, citato in *Lavoro ed Etica*, op. cit. p. 36.

come il termine finale, in senso temporale, di un agire sugli eventi naturali e, ancora più radicalmente, come qualcosa che nella nostra azione trova la causa e la ragione produttiva. Le nostre idee sono suscettibili di apparire programmi di interventi volti alla trasformazione della natura, allo scopo principale di ricavare qualcosa di non disponibile altrimenti.

A sua volta poi, la formazione stessa di idee sembra trovare adeguata rappresentazione nella modalità codificata dalla teoria motoria della percezione e della sensazione e pertanto tutti gli elementi del conoscere, sia sul versante oggettivo dei fatti che soggettivo del senso da attribuire loro, possono risultare coinvolti in un unico dinamismo processuale dal quale scaturisce un mondo che acquistando senso nello stesso tempo in cui si dota di contenuto fattuale, non ha bisogno di contemplare eccedenze finalistiche o teoriche.

Scheler scorge in questa teoria una precisa genealogia di stampo empirico e utilitaristico, con qualche residuo di Nietzsche, e considera il movimento filosofico del pragmatismo un importante fenomeno epocale poiché si incontrano gli elementi di opposizione e di critica al razionalismo metafisico che la storia dal tardo Medioevo in poi ha lasciato emergere ed accumulare, ed anche perché, un processo eminentemente pratico-esecutivo come il lavoro, elevatosi per la sua efficacia trasformatrice del mondo, vi viene assunto a paradigma delle attività teoretico-conoscitive, fino alla conseguenza estrema di far intendere l'uomo non più come *homo sapiens* ma come *homo faber*.

D'altro canto dalle ricerche che Scheler ha fino a qui condotto sulla natura del lavoro si evince che al lavoratore stesso è indispensabile per il suo corretto e proficuo svolgimento, un ambito extraprocessuale di riferimento. Anche nel sapere pragmatisticamente orientato, si scorge una simile esigenza di punti fissi, a garanzia del dinamismo conoscitivo; questo vuol dire che il senso delle idee potrà consistere nelle conseguenze pratiche introdotte dalla loro conoscenza nel mondo dei fatti, soltanto a patto di assumere una prospettiva ideale adeguata a giustificare una simile concezione, e tale sarà considerato dai pragmatisti, il punto di vista dell'essenza biologica.

¹⁸⁵ G. Riconda, *La filosofia di W. James*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1962.

In altri termini, Scheler riesce a mostrare che persino *l'homo faber*, se vuole conoscere in modo non illusorio ed efficace, non può evitare il riferimento alla dimensione teoretica¹⁸⁶, dalla quale soltanto l'agire e il lavorare possono trarre orientamento nelle scelte. Così il pragmatismo, che per conseguire il massimo di efficacia pratica ha voluto appiattare l'intero patrimonio ideale umano sulle consequenziali trasformazioni da esso apportate al corso del mondo, ha dovuto anche, e proprio in vista di questo scopo, dotarsi di una appropriata riflessione di tipo ontologico e poiché ha considerato inadeguato, nel suo limite antropomorfico, il referente soggettivo della scienza meccanicistica moderna, l'ha ampliato fino a comprendere l'intera essenza biologica. Ciò che un vivente pensabile può praticamente raggiungere rappresenta, pertanto, anche l'ambito di estensione della conoscenza pragmatisticamente costituentesi nella trasformazione del mondo.

Nello stesso tempo però poiché non è in potere di alcun organismo psicofisico andare oltre i limiti della propria natura con un autonomo movimento pratico, cioè in modo spontaneo e a- meccanico, la riflessione sul vivente in generale non riveste alcun interesse per la scienza che vuole essere positiva. La sua preferenza affettiva, cioè mossa dalla volontà di potere, si rivolge invece a quanto può essere investito dall'azione di un vivente disposto al dominio, quindi essa predispone una rappresentazione del suo campo di lavoro conforme alle potenze di trasformazione di cui è dotata l'unica essenza vivente in grado di voler dominare, cioè quella umana, e l'intera natura assume ai suoi occhi la configurazione di un prototipo di meccanismo formale, rispetto al quale le idee dell'uomo rappresentano modelli di trasformazione.

Scheler non ha nulla da obiettare alla dinamica interna di una simile scienza pragmatisticamente orientata e le riconosce una relativa ragione per la considerazione pratica dell'atteggiamento primario dell'uomo e degli altri organismi viventi rispetto al mondo; ogni visione naturale del mondo degli esseri viventi è realmente come i pragmatisti credono, guidata e sostenuta da motivi pratici.

¹⁸⁶ Ribadiamo per una maggiore chiarezza del discorso cosa si voglia intendere per teoretico: la ragione teoretica è il ragionamento volto a intendere ciò che è vero, nonché la facoltà di svolgerlo. Contraddistinta alla dimensione teoretica, vi è quella pratica, cioè la facoltà di cogliere e giudicare i

Questo non vuol dire che bisogna escludere quei saperi che non sono praticamente condizionati e la pretesa assolutizzazione del sapere pragmatistico cade nell'errore, di falsificare le idee formali del sapere, della conoscenza e della verità, proprio come la sopravvalutazione del lavoro ha portato alla confusione riguardo alla prassi e alla produzione autentiche.

Come il lavorare che sa trasformare il mondo non è in grado di far nulla per conservare il suo senso autentico, così la conoscenza pragmatistica, che tanto può influire sul corso dei fatti, non è capace di autogiustificarsi. Se infatti la conoscenza dovesse ridursi all'unico piano della pura essenza biologica, come il pragmatismo sempre pretenderebbe, si verificherebbe una situazione anomala.

L'essenza puramente biologica, dalla quale il sapere pragmatistico dichiara di trarre legittimità, non ha invero alcun bisogno del sapere, neppure di quello pragmatistico; di esso invece può ben servirsi un vivente che non solo si relaziona al proprio ambiente, ma è anche capace di avviare un movimento non meccanico tendente al dominio del mondo, in quanto è quell'essere vivente congiunto con uno spirito razionale che si chiama uomo¹⁸⁷.

Solamente l'uomo, poiché dotato anche della capacità di movimento spontaneo e non-meccanico, può e in qualche misura addirittura deve, decidere della sua azione e della sua conoscenza, prendendo posizione sia rispetto alle sue risorse spirituali (il lavoro, la prassi, la teoria) che rispetto alle sue risorse di sapere (di dominio, di formazione, di salvezza), allo scopo di conseguire, quale suo compimento, la promozione dell'equilibrio e dell'armonia antropologici.

In conclusione, con l'analisi del fenomeno dell'assimilazione di conoscenza e lavoro promosso dai pragmatisti, Scheler, ha completato la configurazione del processo attivo spirituale che, partendo dall'intuizione eidetica¹⁸⁸ e dal sentire dei valori, giunge fino a trasformare il mondo con il lavoro.

mezzi utili per uno scopo e di impiegarli, nonché il ragionamento su ciò che vogliamo e non vogliamo fare e da cui risulta una decisione.

¹⁸⁷ M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, p.242; tr. it. p. 152, citato in *Lavoro ed Etica*, op. cit. p. 37.

¹⁸⁸ Le essenze sono i modi tipici dell'apparire dei fenomeni; la conoscenza di tali essenze non è una conoscenza mediata, ottenuta mediante comparazione o astrazione di più fatti; la conoscenza dell'essenza è un'intuizione; è un'intuizione distinta da quella che ci permette di cogliere i fatti

In esso infatti sono condotti a manifestazione i cosiddetti « oggetti pratici », sia beni che fini, i quali soltanto sono in grado di essere investiti dai vari movimenti della volontà, che passando per l'intenzione, l'intendimento, la deliberazione, il proposito e la decisione, si trasforma infine in « voler fare », protraendosi in intenzioni di movimento per il corpo e conducendo a termine l'azione, assiologicamente¹⁸⁹ connotata.

L'intenzionalità rappresenta il modo fondamentale col quale la coscienza instaura un rapporto col mondo, pertanto essa non può riferirsi solo al campo della conoscenza, deve essere applicata a tutte le esperienze umane, anche alla prassi. L'agire non è sempre guidato dalla ragione, poiché spesso è il sentimento il criterio guida dei comportamenti; i valori che guidano i comportamenti sono il contenuto dell'etica, nascono dal sentimento, non hanno un contenuto razionale anche se va attribuito loro un contenuto originario apriorico.

Il sentimento infatti non è insieme indistinto di emozioni e di impulsi, anche il sentimento è intenzionato, è perciò un'essenza, un apriori e viene compreso attraverso un'intuizione emozionale; Scrive Scheler:

« il sentire, il preferire, l'amare, l'odiare dello spirito hanno un loro proprio contenuto apriorico, tanto indipendente dalle leggi dell'esperienza induttiva, quanto le leggi del pensiero puro. In un caso come nell'altro c'è una visione essenziale degli atti, delle loro materie, del loro fondamento e delle loro connessioni ».

Un comportamento morale, un'azione buona sono tali non per una legge formale, ma per il contenuto concreto della volontà che li ha compiuti. Un'etica fondata sul metodo fenomenologico deve, partendo dai vissuti, rivelare la logica del cuore dei sentimenti su cui si formano i valori.¹⁹⁰

Il lavoro sociale che trasforma il mondo, secondo la descrizione psicologica di *Lavoro ed etica*, può avviarsi a questo punto del processo attivo: quando, cioè il valore che ha mosso la prassi è giunto a compimento nell'esperienza vissuta del soggetto personale e perciò, risultando ormai stabilito

singoli, essa è ciò che E. Husserl chiama *l'intuizione eidetica* o intuizione dell'essenza; si tratta di una conoscenza distinta da quella del fatto, poiché i fatti sono casi di essenze eidetiche.

¹⁸⁹ L'assiologia è la dottrina dei valori e fa riferimento, in genere, a una gerarchia ideale, fondata metafisicamente, alla quale deve tendere l'ordine dei valori umani per assimilarsi a essa quanto più possibile.

in maniera indipendente dal lavoro, è in grado di proporsi alla dinamica esecutiva dall'esterno e di condurla a termine in modo antropologicamente proficuo.

Così pur nella riconquistata rigorosa distinzione, conoscenza, prassi, e lavoro si mostrano come appartenenti ad un'unica e medesima dinamica, che non solo avviene nell'essere umano, ma per il tramite di quest'ultimo attraversa l'intero cosmo, dal livello spirituale, assoluto nella sua idealità, a quello materiale che incessantemente fluisce seguendo il proprio corso vitale.

I tre fatti così messi in evidenza, ovvero l'efficacia dell'attività lavorativa nella trasformazione del mondo, la costituzione di una scienza appropriata a tale tendenza al dominio, la contemporanea esigenza di formazione di un indispensabile sapere dell'immutabile, svelano allora non più soltanto qualità sociologico-descrittive, quanto piuttosto inducono a porre una domanda di senso: questi « casi sono attribuibili solo all'organizzazione umana o sono basati sul fondamento di tutte le cose e sull'ontologia stessa dei modi di essere? »¹⁹¹.

È con questi interrogativi che l'indagine da Scheler condotta su conoscenza e lavoro giunge nell'ambito metafisico, invadendola di elementi fino ad allora estranei, come il lavoro e la trasformazione del mondo.

Al termine del percorso filosofico, intriso di fenomenologia, il lavoro cioè questa attività pratica trasformatrice ne esce ridimensionata rispetto alla sopravvalutazione e alla estensione di cui era stata protagonista a partire dall'età moderna. Fin dalle analisi psicolinguistiche di *Lavoro ed etica*, infatti è emerso che la natura del processo lavorativo è esecutiva, cioè meccanica e priva di razionalità intrinseca. Anche da quello scritto giovanile, però risultava che il lavoro richiede un sistema di fini oggettivi e moralmente qualificati al quale rapportarsi, a sé esterno, ovvero una stabile posizione subordinata all'interno della compagine dello spirito. Il fenomeno lavorativo, è nella sua essenza un mezzo, per cui non è autosufficiente, ma si determina in conformità al fine-scopo che per suo tramite giunge a realizzazione.

¹⁹⁰ La fenomenologia; Max Scheler, *Opere principali*. (<http://webonline.it/dromano/appunti/paris11.html>)

¹⁹¹ M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, cit., p. 281, tr. D. Verducci, citato in *Lavoro ed Etica*, p. 42.

Di conseguenza ove il lavoro risulti disturbato, è alla riforma delle attività spirituali superiori che bisogna dedicarsi, ripristinandone quella articolata multiformità di atti, funzioni e stati, sacrificata dall'intellettualismo in un certo momento, ed in seguito dal prassismo. Questo è quanto Scheler crede di dover imparare dal confronto con momenti pre-moderni di storia del lavoro quale quello medievale, in cui la gerarchia delle attività e dei fini, ampiamente comprensiva e ben strutturata, riportava tutto al Dio personale, unico fine, ultimo e sommo, dell'essere e dell'agire.

In Scheler il lavoro, recuperato filosoficamente all'autenticità della sua natura esecutiva e ricollocato, tra le attività, nella posizione ad esso più congeniale, viene in un certo senso esaltato, poiché nell'orizzonte antropologico è su di esso che convergono gli atti spirituali che elaborano quei fini morali oggettivi di cui l'attività lavorativa ha necessità per avviarsi ed esercitarsi.

Al lavoro fanno inoltre capo anche i movimenti corporei, che in esso trovano il loro paradigma di effettuazione. Se poi la storia dell'uomo è interpretata come il luogo del cammino metafisico verso l'identità, allora il lavoro che a partire dal tardo Medioevo ha trovato manifestazione fenomenica nell'azione socio-economica, può a sua volta essere qualificato come un dispositivo con valore metafisico. Esso infatti, operando la compenetrazione tra lo spirito e la vita, i due elementi del fondamento del mondo, dà espressione e soluzione al limite che sebbene sia stato fin qui sottovalutato, è connaturato all'essenza dello spirito e consiste nella sua incapacità ad applicarsi senza intermediari e con immediatezza al flusso indeterminato della potenza vitale.

In questo modo l'attribuzione allo spirito della qualità dell'impotenza, pur radicandosi già all'inizio della sua speculazione scheleriana, trova una sua coerenza, dal momento che con il lavoro lo spirito, almeno nella sua parte estrema, acquisisce lo strumento per esercitare l'azione formativa che gli è propria sulla potenza vitale, cieca e informe.

6.6 ~ *L'uomo moderno tra "simpatia" e "risentimento"*

Il pensiero di Max Scheler viene a collocarsi a cavallo tra il XIX ed il XX secolo, in un momento piuttosto particolare della vita culturale europea.

Scheler ha saputo interpretare il bisogno della società del suo tempo, che tra l'altro continua ad essere un bisogno della nostra società attuale, di rappresentarsi in modo diverso rispetto a quanto accaduto nel passato. Nello scrutare l'Occidente, Scheler si è reso conto di quanto esso sia impegnato a sviluppare e migliorare le tecniche di dominio non solo del mondo inorganico ma anche della psiche e della vita ed arriva alla conclusione, come abbiamo analizzato sopra, che la filosofia debba farsi carico al suo interno di un compito particolare: ripristinare il primato dell'essere sul conoscere, non accettando come valide le costruzioni astratte e proponendo invece di riflettere sull'importanza dei valori.

Come abbiamo avuto già modo di constatare, il tema costante della sua ricerca è la tensione etica, il filo conduttore che lega ogni suo saggio e tutta la sua analisi. Egli fa una accurata denuncia:

« Le virtù sono tanto espressamente odiose al nostro tempo, tanto separate dall'uomo che nella nostra epoca, incentrata sul lavoro e sul successo, è sufficiente parlare di "abilità" [...]. Oggi il sistema di isolamento dell'uomo dalle cose, che si è impadronito più profondamente e più fortemente di lui, è quello che sta tra l'uomo e la sua anima »¹⁹².

Il pensiero di Scheler, a circa un secolo dalla prima comparsa, ha ancora molto da comunicare all'uomo contemporaneo che si mostra ancora indifferente e cinico nei confronti della problematica etica, assorbito com'è dal raggiungimento del successo personale e dall'affermazione del proprio « io », manifestando in ciascuno degli ambiti dell'agire un egocentrismo senza limiti.

L'agire quotidiano ed i giudizi di valore, si fondono sul nucleo centrale del "risentimento", concetto ripreso da Friedrich Nietzsche¹⁹³, elaborato però in modo personale poiché non viene considerato più come il contrassegno della morale cristiana bensì delle morali moderne.

Scheler pur riconoscendo nel "risentimento", la fonte più profonda dei giudizi di valore, ritiene che non ci si possa sbagliare credendo come invece fece Nietzsche, che la radice dell'etica cristiana affondi in esso, attribuendo pertanto, la causa di quel che egli definisce la « forma di avvelenamento psichico » e di

¹⁹² M. Scheler, *Riabilitare le virtù*, saggio contenuto in *Max Scheler, il valore della vita emotiva*, Guerini.

¹⁹³ F. Nietzsche, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Adelphi, Milano, 1988; F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1977.

« crollo dell'ordine eterno nella coscienza umana »¹⁹⁴, alla cosiddetta filosofia soggettiva, iniziata da Immanuel Kant, sistematizzata da Friedrich Hegel per giungere poi alla morte di Dio e dell'uomo stesso.

Secondo Scheler bisogna invece ripartire dall'uomo, e più precisamente dalla scoperta che il cristianesimo ha fatto dell'uomo in quanto persona, e tutto ciò vuol dire riconoscere che il soggetto umano è "apertura a", centro di atti intenzionali che lo obbligano ad aprirsi alla vita, conducendolo per tale via ai valori; l'essere ancorato all'esperienza non implica che l'esistenza dell'uomo si concluda nel suo "essere nel mondo", in quanto il soggetto "utilizza" il corpo al fine di realizzare principi etici.

Tale premessa introduce l'indagine che Scheler ha condotto sulla solidarietà morale che sembra incomprensibile all'uomo moderno che continua invece a rimanere intrappolato nella soggettivazione dei valori.

L'accusa che Scheler rivolge è la seguente:

« La morale moderna poggia in tutte le sue fondazioni sull'atteggiamento di diffidenza per principio tra uomo e uomo in generale e nei riguardi dei valori etici delle persone in particolare ». ¹⁹⁵

Questa forma di diffidenza può essere assimilata al risentimento; essa caratterizza l'individualismo morale della modernità comportando la negazione del principio della solidarietà. La conclusione che Scheler trae a tal proposito, è che la filosofia della soggettività diviene un tutt'uno con la morale del risentimento.

È il risentimento, secondo Scheler ad indurre a considerare la natura, soltanto come ambito da dominare e gli altri uomini soltanto come strumenti o addirittura ostacoli da superare per poi raggiungere il benessere economico.

Affermare che i valori siano delle manifestazioni soggettive che riguardano la coscienza umana e che non hanno una esistenza propria ed un significato indipendente da esse, ha condotto secondo Scheler a giustificare una sorta di anarchia nell'ambito dei giudizi morali oppure ad ammettere la presenza di una

¹⁹⁴ M. Scheler, *La crisi dei valori*, tr. it. F. Sternheim, intr. di A. Banfi, Bompiani, Milano, 1936, p. 12, p. 59.

¹⁹⁵ M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, intr. e tr. it. A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano, 1975, p. 148.

coscienza generale che egli definisce « surrogato dell'antica oggettività del valore ».

In antitesi a tutto ciò vi è invece la “persona” che attua i valori, la quale pertanto è diametralmente opposta all'uomo “risentito” che risulta essere un debole poiché « non può reggersi sul suo solo giudizio da solo ».

Questo ci aiuta a comprendere la condizione dell'uomo moderno, il quale si trova in balia dell'incertezza, in quanto deve operare una scelta tra il restare chiuso nell'etica aristocratica del risentimento che oscilla tra desiderio e impotenza, oppure optare per la realizzazione del valore della solidarietà.

Come abbiamo già considerato, Scheler compie un'analisi sulla persona seguendo un metodo essenzialmente fenomenologico. Vediamo ora il punto di arrivo di tale indagine.

Scheler rifiuta, come ben sappiamo, la filosofia della soggettività e la separazione che la filosofia ha operato all'interno dello spirito tra ragione e sensibilità, attribuendo alla prima ciò che non appartiene alla seconda.

Egli così afferma:

« Tutta la nostra vita emozionale, nonché l'amore e l'odio viene inclusa nella sensibilità, mentre quanto c'è di più alogico nello spirito, il vedere, il sentire, l'aspirare, l'amare, l'odiare, è considerato dipendente dalla organizzazione psicologica dell'uomo – invece, egli poiché considera l'intellettualismo come un ostacolo, sostiene che – c'è una modalità dell'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili all'intelletto, che è cieco nei loro riguardi come l'orecchio e l'udito rispetto ai colori; ma questa esperienza ci presenta oggetti autentici disposti in un ordine eterno e gerarchico che sono appunto i valori ».¹⁹⁶

I valori costituiscono dunque un mondo oggettivo caratterizzato da proprie leggi a priori che è compito dell'etica mettere in luce e descrivere. Il sistema di Scheler può essere inquadrato come un primato delle emozioni in quanto la vita morale include in modo costitutivo sentimenti ed emozioni; soltanto questi ci permettono di accedere ai valori. L'etica non è puramente formale ma è dotata di un contenuto a priori dato dall'intuizione dei valori, pertanto può essere definita etica materiale dei valori.

¹⁹⁶ M. Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériel des valeurs*, Gallimard, Paris 1955, pp. 260-261.

Scheler sostiene infatti che in etica il bene ed il male non si inducano dai fatti empirici né si deducano da un apriori formale ma si manifestino nell'esperienza emozionale umana che il metodo fenomenologico prende in esame cogliendo intuitivamente il mondo dei valori in essa contenuto.

Il valore è oggetto di esperienza-conoscenza emozionale che precede la conoscenza intellettuale della cosa.

Non tutti i valori hanno lo stesso peso nell'attuazione dei comportamenti, compito dell'etica è stabilire la loro gerarchia che è disposta secondo strati della vita emozionale che vanno dal livello corporeo a quello spiritualmente puro della persona.

Tale gerarchia oggettiva dei valori è appresa attraverso l'atto del preferire, sul quale si fondano le scelte ed è correlata a diversi gradi del sentimento: i sentimenti sensibili o della sensazione, a cui sono correlati i valori sensibili compresi nella gamma tra gradevole e sgradevole; i sentimenti corporei, legati allo stato del corpo (strumento di attuazione dei valori etici), correlati ai valori del nobile e del volgare, dell'utile e del dannoso, su cui si fonda anche la vita associata, e i sentimenti vitali, legati alle funzioni del corpo, ai quali sono correlati i valori vitali come la generosità, il coraggio ecc. (si è in grado di scoprire non solo esperienze con carattere di funzioni affettive, ma anche percezioni affettive intenzionali, cioè correlate ad un valore oggettivo); i sentimenti legati all'anima (strato emozionale più profondo, cioè quello spirituale), a cui sono correlati i valori spirituali e conoscitivi del vero e del falso, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto (atti che predominano e che diventano la forma esclusiva delle esigenze emozionali); i sentimenti propri della persona ai quali sono correlati i valori religiosi del sacro.

Questi ultimi sono i valori più alti e appaiono soltanto in « oggetti dati intenzionalmente come oggetti assoluti », pertanto si tratta di valori assoluti intuitibili soltanto attraverso un atto di amore. Gli atti di amore hanno la particolarità di essere intenzionalmente diretti sempre verso persone, e la persona si colloca ad un livello superiore rispetto all'io ed è legata alla sfera del sacro; in questa sfera il valore è fondamentalmente personale.

La vita morale consiste pertanto nella piena realizzazione della persona umana e quindi include in modo costitutivo sentimenti ed emozioni, in particolare modo la simpatia e l'amore.

L'amore è secondo Scheler un atteggiamento giusto che ci consente di penetrare profondamente nel valore di un dato "oggetto" a differenza dell'odio che offusca il valore; Scheler vede nell'amore un moto emozionale da un più basso valore dell'oggetto a uno più alto.

Nella conoscenza emozionale, le cui energie sono l'amore e l'odio, l'uomo fa contatto con l'ordine dei valori al cui zenith è Dio.

Esiste una forma di unità peculiare per i valori spirituali e per quelli del santo ed è la persona, ma la forma più alta di unità, è secondo Scheler, il Dio persona infinita, cioè persona delle persone¹⁹⁷.

Si viene a creare uno stato affettivo che Scheler definisce spinta psichica che dinamizza la volontà in direzione dell'oggetto del fine, del valore, che diventa un dover essere. Quindi la stessa volontà che in Kant era dotata di autonomia è posta in Scheler al seguito degli atti emozionali¹⁹⁸. Questo mutamento radicale di prospettiva interessa e riguarda la stessa concezione della persona la quale, mentre nella filosofia kantiana si presentava subordinata alla volontà, ora acquista piena autonomia rispetto al volere. Viene confutata la tesi intellettualistica secondo cui la persona è un tramite indifferente di una attività razionale e impersonale ed emerge la proposta nuova di Scheler di ancorare la persona all'uomo inteso in modo originale, cioè come trascendenza in sé¹⁹⁹.

Riguardo tale "trascendenza in sé" Scheler afferma:

« L'uomo da solo è in grado di andare oltre se stesso – e per diventare persona – l'essere umano deve innalzare la propria testa spirituale oltre questo flusso della vita psichica e della comunità e scoprirsi un essere che prova sentimenti, ha idee ed inclinazioni proprie ».²⁰⁰

¹⁹⁷ Maria Donnarumma D'Alessio, *Alle sorgenti dell'interculturalità: l'esperienza religiosa. Riflessioni su polarità e Weltanschauung in V. E. Frankl, M. Scheler, R. Guardini.* (<http://www.disced.unisa.it/quad3/q3don.htm>)

¹⁹⁸ K. Wojtyła, *Max Scheler*, Edizioni Logos, Roma 1980. pp.30-31.

¹⁹⁹ Lilia Fiorillo, *Max Scheler: dal risentimento alla solidarietà morale.* (<http://www.clio.it/sr/ce/calmieri/annuario/Scheler.html>)

²⁰⁰ M. Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériel des valeurs*, Gallimard, Paris 1955, p. 262.

Possiamo cogliere una sostanziale differenza tra « l'essere umano » e « l'essere persona » poiché il primo è un dato che viene dalla natura, il secondo è raggiunto con l'atto di trascendenza; la persona è l'uomo nella sua totalità ed individualità, nell'unità di tutti i suoi atti, un essere umano che non è in grado di realizzare questo trascendimento è quindi "spersonalizzato".

L'analisi di Scheler giunge a considerare la trascendenza della persona come rivelata per tramite dei suoi atti, e pertanto possiamo conoscere gli altri soggetti, partecipare delle loro azioni, in virtù di quel sentimento definito "simpatia".

L'atto secondo Scheler rivela la predilezione per un valore e l'azione di una persona manifesta l'ordine invisibile dei principi morali, proprio come un prisma riflette lo spettro invisibile dei colori.

Afferma Scheler:

« Ciò che distrugge e deve necessariamente distruggere l'illusione teorica e pratica dell'egoismo è l'intuizione che abbiamo, grazie alla simpatia, dell'uguaglianza di valore che esiste tra il nostro io e gli altri uomini in quanto uomini, in quanto viventi [...]. Dal momento in cui questa uguaglianza di valore ci è rivelata, l'altro "diventa" per noi reale tanto quanto il nostro proprio io, perde la sua esistenza di ombra, smette di esistere solo in rapporto a noi »²⁰¹.

La simpatia possiamo definirla come una funzione innata grazie alla quale si va oltre se stessi e si riconosce l'altro a partire da una partecipazione affettiva, che può assumere vari aspetti che vanno dal contagio o fusione emotiva all'identificazione o all'immedesimazione; la simpatia si fonda proprio su tale immedesimazione intenzionale e cosciente.

Bisogna però evitare di confondere la "simpatia" con l'"amore" poiché quest'ultimo costituisce un momento più avanzato; la simpatia è semplicemente reattiva e cieca di fronte al valore dell'altro e si differenzia dall'amore, che invece è attivo e si fonda sul riconoscimento della persona altrui nella sua diversità e irripetibilità.

Senza l'amore la persona è soltanto un animale sociale, un'entità oggettiva e sostituibile, mentre nell'amore ciascuno è veramente sé stesso e l'io diventa propriamente persona. Essere persona comporta l'essere aperti alla totalità delle

cose e delle persone reali e possibili; ed è per questo che l'amore è sempre amore della persona in quanto incarna un valore anche quando essa lo nega.

Ogni persona è in relazione ad un mondo proprio che non coincide con l'idea di un mondo unico e identico; questo ci conduce all'idea di una persona infinita e perfetta, della quale è a sua volta il correlato. Nel momento in cui si riconosce come entità finita e si apre alle altre persone l'uomo ritrova il proprio fondamento nella persona infinita e assoluta, cioè in Dio, che viene considerato come il luogo dei valori.

È così che l'etica di Scheler trova il proprio compimento in una forma di teismo, fondato sul riconoscimento di Dio come persona. La crescita dell'ethos o mondo dei valori viene dinamizzata dall'amore, incarnato nel genio religioso morale, il genio del cuore. L'esperienza religiosa viene considerata da Scheler come il luogo in cui si rivela il divino, cioè la persona di Dio nella sua sacralità; solo nel cristianesimo ha fatto la sua comparsa l'amore della persona spirituale di tutti i propri simili in Dio, ma il mondo moderno ha come dimenticato e nascosto la simpatia e l'amore con il risentimento che abbiamo visto pervadere la modernità.

Se consideriamo i rimedi che la morale borghese ha elaborato per combattere la competizione e tutto ciò che deriva dal risentimento, vediamo che essa in sostituzione dell'amore cristiano ha posto una forma di umanitarismo che isola l'umanità da Dio e continua così a fondarsi sul risentimento stesso.

6.7 ~ La solidarietà come fondamento dei vari campi dell'esistenza

Dalla concezione della persona che abbiamo poc'anzi analizzato e dalla sua apertura alla dimensione etica ha origine l'idea di solidarietà; infatti Scheler con la sua teoria dei valori invade anche il campo definito "sociale". Quanto si trova nell'animo di un individuo lo si può riconoscere per analogia nei gruppi, nei

²⁰¹ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, trad. franc. di M. Lefebvre, Payot, Prigi 1928, ristampa 1950. p. 96; tr. It. *Essenza e forma della simpatia*, intr. di G. Morra, trad. di L. Pusci, Città Nuova, Roma, 1980.

clans, nei popoli e quindi nelle comunità spirituali collettive come ad esempio le Chiese, le Nazioni, gli Stati²⁰².

Quanto appena sostenuto può essere verificato tramite lo studio delle forme di unità sociale correlate a differenti livelli di solidarietà che si vengono a creare per evidenziare l'influenza del movimento morale al loro interno ed il conseguente sviluppo della persona. Ciò che tristemente emerge dall'analisi di Scheler è che in unità sociali come la società definita di massa, la solidarietà è quasi nulla poiché l'individuo è spersonalizzato, nel senso sopra definito, per riuscire ad instaurare una relazione autentica con gli altri.

La massa si muove come una valanga che travolge i suoi componenti e se volessimo definire in qualche modo la solidarietà ad essa correlata possiamo affermare con Scheler che si tratta di una "solidarietà per contagio", in quanto i sentimenti che dominano in questi gruppi ed in questa organizzazione sociale sono trasmessi da "imitazioni involontarie prive di comprensione"²⁰³.

Gli eventi che sono determinati da questi gruppi non sono voluti o anticipati da qualcuno, per cui non deve essere ricercata nessuna forma di responsabilità per le azioni compiute; questo avviene poiché la società in questione realizza una comunità opposta e lontana dall'essere un'unità personale, in quanto le esperienze vengono vissute a livello individuale e non hanno nessun riferimento ad un tutto comunitario. Nella solidarietà per contagio, possono comunque esserci dei legami sociali più forti in quanto basati sulle tradizioni e sulle consuetudini.

Il secondo livello di solidarietà viene definito da Scheler "solidarietà rappresentabile o organica"; ciascun elemento della comunità può rappresentare qualche altro membro del gruppo, ma in questo livello, egli scrive che « l'essere umano è solo un organo, un membro, non ancora una persona matura »; da tale

²⁰² Difatti per quanto riguarda il mondo intersoggettivo e comunitario delle persone, Scheler stabilisce una gerarchia delle possibili forme di comunità in una « sociologia filosofica » che si basa sui valori oggettivi assunti a propria base dalla comunità. Così secondo Scheler abbiamo quattro tipi di comunità la cui gerarchia corrisponde a quella dei valori. Poiché la persona è originariamente in rapporto con l'io dell'altro in varie forme, abbiamo che la forma più bassa di socialità è la massa (che nasce dal contagio emotivo); poi viene la società (che nasce dal contratto); seguono la comunità vitale o nazione; la comunità giuridico culturale (Stato, scuola, circolo); ed infine la comunità dell'amore, la Chiesa.

analisi emerge chiaramente come in una simile unità sociale il livello di solidarietà continua ad essere piuttosto basso e paragonabile ancora ad un movimento di massa poiché i membri individuali sono completamente immersi in queste comunità di vita, non essendoci così alcuna distinzione tra sé e gli altri.

Il terzo livello di solidarietà è la “solidarietà per interessi”, la quale può essere contrapposta alla solidarietà rappresentativa in quanto è caratterizzata dal desiderio dei membri individuali di raggiungere i propri scopi.

In questo contesto particolare e con questa forma di vita comunitaria, gli individui prendono consapevolezza dei loro stessi pensieri e desideri; essi stipulano contratti e scambiano ogni cosa che possa essere loro utile e ciò avviene per amore di prendere parte alle tradizioni della comunità ma soprattutto per far aumentare i propri vantaggi razionalmente calcolati. L'accordo tra i membri e la volontà comune dipende molto spesso dall'uso della forza in quanto è difficile che il tutto avvenga spontaneamente. Avviene che in questo livello di solidarietà l'individualità delle persone accresce e contemporaneamente accresce il rischio che gli esseri umani diventino sempre più individualisti ed egoisti.

Rimane da analizzare l'ultimo livello di solidarietà cioè il più elevato, il quale si manifesta in una forma di unità sociale che viene definita da Scheler la più alta e così descrive: « unità di persone-singole, autonome, spirituali ed individuali in una persona-comune, autonoma, spirituale ed individuale »²⁰⁴.

L'unità di cui Scheler parla è il fulcro dell'insegnamento originario ed autentico del cristianesimo e viene a coincidere con la nozione di comunità che è nata dalla fusione della nozione di persona con quella cristiana d'amore, cioè con la « dottrina della salvezza di tutti nel *corpus christianum* ».

L'ultimo livello di solidarietà poc'anzi considerato è contraddistinto dal fatto che ogni persona è contemporaneamente persona-singola e membro di una persona-comune, questo aspetto lo differenzia dagli altri livelli poiché in questa fase

²⁰³ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, intr. e trad. di G. Alliney, Fratelli Bocca, Milano 1944, p. 526. Un'altra ed. it. è *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, intr. e trad. di G. Caronello, Cinisello Balsamo – Milano, 1996.

²⁰⁴ M. Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériel des valeurs*, Gallimard, Paris 1955, p. 530.

emerge una responsabilità « di » e una responsabilità « davanti a » del tutto nuove. Afferma Scheler:

« Nella comunità di vita, il supporto di ogni responsabilità è la realtà comunitaria. Qui accade qualcosa di completamente diverso: ogni essere singolo è anche co-responsabile della persona-comune come la persona-comune lo è di ciascuno dei suoi membri ».

Viene a crearsi una corresponsabilità reciproca tra la persona-singola e la persona-comune senza che venga eliminata la autoresponsabilità, in quanto il principio di solidarietà si fonda sulla irriducibilità, difatti Scheler afferma che nella nuova realtà sociale:

« La persona singola non è solo corresponsabile di tutte le altre persone singole nella persona comune [...] ma lo è anche e principalmente a titolo di individuo-personale unico nel suo genere e di supporto ad una conoscenza morale-individuale ».

L'ultimo livello di solidarietà viene definito "personalistica o non rappresentabile" poiché la persona è considerata un valore irriducibile e raggiunge quella maturità che le consente di esprimere i propri valori e quelli degli altri, il principio della solidarietà, rigenerato nella sua essenza, diventa un elemento costitutivo eterno, universale, proprio di ogni individuo morale.

Scheler descrive così l'ultimo livello:

« una legge fondamentale di questi cosmi che formano le persone morali finite [...] quale che possa essere l'estensione del mondo morale nello spazio e nel tempo, sulla terra e nelle stelle conosciute e sconosciute, per quanto lontana possa elevarsi la sua sfera al di sopra delle forme di esistenza presenti per costituire un grande tutto [...] non è che grazie al principio di solidarietà che il mondo morale tutto intero possiede, in ogni momento della sua esistenza, un valore morale unico nel suo genere che non si deve mai considerare come una somma possibile del cattivo e del buono inerenti agli esseri singolari ».

La solidarietà si fonda quindi sulla essenzialità della persona a cui appartiene l'apertura verso gli altri, cioè verso la comunità delle persone; all'interno del contesto sociale in cui vive, il singolo è stimolato a realizzare il suo più alto valore, proprio in quanto egli incoraggia la realizzazione dei più alti principi etici da parte degli altri.

Possiamo riscontrare un dimensione apostolica nella realizzazione del valore da parte della singola persona, poiché il suo agire arricchisce l'intera comunità, difatti l'attuazione dei valori è stata considerata anche come missione, vocazione, scelta. Bisogna considerare il fatto che le persone siano socialmente diverse ed operano in delle realtà sociali differenti, pertanto ciascuna di esse può avere modi

propri di realizzare i valori, ma accade che né il gruppo collettivo né la persona singola abbiano la possibilità di diventare l'ultimo livello della loro attuazione, poiché le varie vie di realizzazione dei diversi valori sia tra le persone singole che tra i gruppi sociali implicano un contesto più alto entro cui considerare i valori stessi nella loro totalità e nella loro sintesi.

Scheler sostiene che il principio della solidarietà deve essere l'assioma primario di tutta la filosofia sociale, per cui esso rappresenta il principio che può governare i vari campi dell'esistenza, pertanto afferma:

« Sotto la signoria del principio della solidarietà ciascuno sente e sa la comunità come un tutto che dimora in lui e sente il suo sangue parte del sangue che circola in lui, i suoi valori come parti costitutive dei valori presenti nello spirito della comunità »²⁰⁵.

Abbiamo analizzato e preso in esame le diverse fasi in cui si articola la solidarietà ed a questo punto ci si potrebbe interrogare sulla realizzabilità o meno di quanto affermato da Scheler, ovvero se esistano effettivamente quelle condizioni tali che possano far concretizzare gli elementi essenziali per un'organizzazione solidaristica.

Se si parte dal presupposto che il principio di solidarietà non sia un ideale utopico né un imperativo che necessita di essere realizzato, il punto di arrivo è piuttosto chiaro. Egli auspicava difatti che la società borghese venisse sostituita dalla comunità cristiana fondata sull'amore; emerge dalla sua speranza una sorta di socialismo cristiano, secondo lui l'unico "evento" che fosse in grado di superare l'individualismo ed il collettivismo.

La solidarietà è stata annunciata dalla Chiesa romana, ma continua ancora oggi ad essere un valore che riguarda le coscienze dei singoli e che fa sentire la sua voce soprattutto alle diverse organizzazioni politiche e culturali presenti su piani differenti. La solidarietà è un valore che viene richiesto necessariamente dalle emergenti condizioni sociali ed economiche che abbracciano l'umanità intera, coinvolgendo la tecnologia più avanzata per poi riguardare anche i movimenti di intere popolazioni che ricercano tutt'ora una vita accettabile e dignito-

²⁰⁵ M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, p. 175.

sa.²⁰⁶ Questo principio viene ribadito e ulteriormente precisato da Giovanni Paolo II che nell'Enciclica *Centesimus Annus* (I maggio 1991) afferma:

« Il mondo moderno è sempre più consapevole che la soluzione dei gravi problemi nazionali e internazionali non è soltanto questione di produzione economica o di organizzazione giuridica o sociale, ma richiede precisi valori etico-religiosi, nonché cambiamenti di mentalità, di comportamenti e di strutture ».

²⁰⁶ Lilia Fiorillo, *Max Scheler: dal risentimento alla solidarietà morale*. (<http://www.clio.it/sr/ce/calmieri/annuario/Scheler.html>)

~ CAPITOLO VII ~

EMERGE UNA NUOVA CONCEZIONE ANTROPOLOGICA

DELL'ECONOMIA

E DI CONSEGUENZA DELL'UOMO E DEL LAVORO

7.1 ~ *L'impossibilità di separare l'agire economico dall'agire etico*

Compiendo una breve analisi storica e retrospettiva dell'economia, si può constatare come essa in realtà abbia avuto una doppia origine, una che possiamo definire "etica" e l'altra "ingegneristica", entrambe riconducibili alla politica.

La tradizione etica ci fa risalire ad Aristotele ed alla già citata *Etica Nicomachea* in cui egli collega la materia dell'economia ai fini umani in quanto l'interesse di questa scienza è rivolto alla ricchezza. Aristotele considera la politica la più importante delle arti, la quale deve fare uso delle altre scienze pratiche tra cui l'economia stessa, e poiché è la politica a stabilire che cosa bisogna fare e cosa invece evitare, il suo fine in un certo senso ingloba il fine delle altre, pertanto esso sarebbe il bene umano.

Nonostante lo studio dell'economia sia collegato in primo luogo al perseguimento della ricchezza, secondo lo stesso Aristotele, ad un livello più profondo riguarda altri tipi di studi che sono rivolti alla valutazione e all'avanzamento di altri obiettivi più importanti.

Riferendoci all'origine etica dell'economia possiamo notare con chiarezza come in tale approccio sia presente il problema della motivazione umana collegata alla seguente domanda « come bisogna vivere? ». Quanto sottolineato sta a significare che le scelte etiche hanno una loro rilevanza per quanto riguarda il comportamento umano effettivo, inoltre bisogna aggiungere che l'approccio etico-politico dell'economia si collega al giudizio dei risultati sociali, poiché il fine è quello di raggiungere il "bene umano", che non riguarda una sola persona, per

quanto anch'esso sia desiderabile, quanto piuttosto un intero popolo. Questa origine etica e politica dell'economia, attribuisce a quest'ultima una serie di compiti piuttosto gravosi.

Per quanto riguarda la seconda origine cioè quella guidata da un approccio ingegneristico, dobbiamo sottolineare il fatto che esso focalizzi il proprio interesse su aspetti essenzialmente logistici, trascurando in un certo senso i fini ultimi e cercando di rispondere a domande quali: « cosa possa promuovere il bene umano »; l'oggetto dell'impegno è quello di reperire i mezzi adeguati per raggiungere determinati fini già considerati in modo diretto. Tale approccio si occupa sul piano concreto di studiare i problemi tecnici legati ai rapporti economici, al funzionamento del mercato, all'arte di governo orientata in senso tecnico.

Entrambe le due origini poiché riconducibili alla natura stessa dell'economia sono importantissime, pertanto sia le domande che riguardano le motivazioni ed il risultato sociale collegate all'etica e sia quelle che riguardano aspetti più tecnici, devono essere prese nella giusta considerazione dall'economia moderna.

Lo sviluppo che l'economia ha vissuto tramite il pensiero dei diversi autori alternatisi e succedutisi nel corso dei tempi, ha visto il prevalere di una caratteristica a discapito dell'altra; ad esempio se consideriamo le domande di natura etica, esse hanno ricevuto maggiore considerazione in alcuni scritti di Adam Smith, come abbiamo avuto già modo di vedere, di John S. Mill, di K. Marx, a differenza di altri autori che sacrificando l'aspetto etico hanno prediletto quello logistico, quali Léon Walras o David Ricardo.

Resta vero il fatto che nessuno dei due tipi sia totalmente "puro" e privo di riferimenti all'altro, poiché come sostiene Amartya Sen, è più che altro una questione di equilibrio fra i due diversi approcci.

Ciò che è importante rimarcare e mettere in luce è il fatto che l'approccio etico abbia subito un indebolimento progressivo e proporzionale all'evoluzione dell'economia moderna.

Scrive Sen a tal proposito:

« La metodologia della cosiddetta "economia positiva" non solo ha eluso l'analisi normativa in economia, ma ha anche avuto l'effetto di far ignorare una gamma di complesse considerazioni etiche che influenzano il comportamento umano effettivo e che dal punto di vista dell'economista che

studi tale comportamento, sono prevalentemente dati fattuali più che elementi di giudizio normativo. Se si esamina l'equilibrio delle varie accentuazioni nelle pubblicazioni sull'economia moderna è difficile non accorgersi di quanto venga elusa l'analisi normativa a livello profondo, e di quanto sia trascurata l'influenza delle considerazioni di natura etica nella caratterizzazione del comportamento umano effettivo ».²⁰⁷

Questo sta a significare che la natura dell'economia moderna ha subito un notevole impoverimento per via del distacco tra l'economia e l'etica, pur non sostenendo con ciò che gli approcci non-etici dell'economia siano totalmente e radicalmente improduttivi.

Ciò che Sen sostiene è che l'etica o meglio la letteratura etica contemporanea giudichi la bontà delle azioni umane in base a regole o principi che dovrebbero avere un certo valore indipendentemente dai risultati, mentre accade che l'analisi economica insista sulla valutazione delle conseguenze. Pertanto Sen, essendo prima di tutto un economista, non nega importanza al consequenzialismo o alla considerazione dei risultati e difatti questa capacità di soppesare realisticamente le conseguenze è proprio il contributo etico che l'economia può dare alle scienze umane.

Questo deve avvenire in modo tale che le conseguenze delle azioni o delle scelte pubbliche non vengano valutate come accade per gli utilitaristi ed in seguito per il *welfare economics*, nei termini di utilità o di benessere, ma tramite un ideale più ampio di "fioritura umana", nel senso aristotelicamente inteso, con la differenza però che Sen contrariamente ad Aristotele non stabilisce una lista completa delle funzioni e delle capacità umane, poiché secondo lui i beni che gli uomini hanno buoni motivi per apprezzare cambiano col mutare delle civiltà e delle culture, per cui egli manifesta una essenza pluralistica, in quanto ritiene che non esista una lista di funzioni valide e buone per tutti ma piuttosto esiste una pluralità di "capacità", in relazione ad una pluralità di fini e di obiettivi che gli uomini possono perseguire.

Si è parlato di fioritura umana nel senso di pienezza, appagamento, realizzazione di sé.

²⁰⁷ A. Sen, *Etica ed economia*, Editori Laterza, Bari, 2000, trad. it. Salvatore Maddaloni, pp. 13-14. Tit. orig. *On Ethics and Economics*. Basil Blackwell, Oxford, 1987.

7.2 ~ Non solo “razionalità” e “interesse personale” ma anche “relazionalità”

Abbiamo già accennato che nel corso del secolo XIX si sia venuto a creare un distacco ed una separazione dell'economia dalla sua origine etica, pertanto se prima accadeva che essa si occupasse di tutto ciò che riguardava la ricchezza ad esempio il lavoro, la popolazione, la felicità pubblica o anche l'etica e la psicologia, a partire da tale periodo cioè sul finire del secolo sopra citato, è avvenuta una cesura metodologica alimentata in special modo dall'introduzione dell'analisi matematica dei metodi quantitativi; l'ambito dell'economia stessa è divenuto più ristretto e specifico e ciò ha comportato il passaggio dall'analisi di fenomeni indistinti a quella di azioni che riguardano prettamente il solitario e solipsistico *homo oeconomicus*, tutto concentrato a massimizzare il proprio interesse individuale.

Il principio guida delle analisi eseguite dagli economisti è sempre il comportamento razionale individuale che viene distinto dagli altri e tramite questo vengono interpretati i fenomeni sociali; alla base vi sono sempre delle scelte e delle preferenze individuali da massimizzare. Assistiamo in questo periodo storico alla riduzione del valore dell'individuo in un individualismo il che vuol dire che vengono esclusi dal campo di interesse tutti quei fenomeni che non possono essere ricondotti alle azioni di individui considerati indipendentemente gli uni dagli altri.

Le critiche in parte analizzate nel corso dei precedenti capitoli, svolte nell'arco dei due secoli in cui si sono susseguite le teorie marxiste o quelle del corporativismo fascista, giusto per citarne due agli antipodi, hanno cercato di combattere l'individualismo metodologico opponendo ad esso un approccio che fosse di tipo olistico, il cui centro fosse costituito dalle classi, dalla società e dallo Stato. Tali critiche sebbene provenissero da fonti diverse sono accomunate dal denunciare la carenza dell'io-separato e delle sue azioni e la sua inadeguatezza ad una obiettiva descrizione e comprensione dei fenomeni economici e sociali; gli effetti determinati da tali critiche non hanno cambiato l'ordine delle cose poiché le azioni, le preferenze e le scelte dell'individuo risultano essere più concrete e

quindi più facilmente analizzabili rispetto a quelle di una collettività, dello Stato o di un « noi » generico e amorfo.

Tutto questo ha comportato un processo di assolutizzazione dell'io che domina le leggi economiche ed il conseguente disinteresse per tutto quanto non costituisca preferenze essenzialmente individuali.

Il sistema individualistico che caratterizza la scienza economica si fonda innanzitutto sull'idea di razionalità economica ed in special modo sui suoi due elementi costitutivi ovvero la strumentalità e l'egoismo filosofico.

Il comportamento razionale economico può essere definito inoltre in base a due differenti metodi collegati a quanto scritto sopra, il primo dei quali considera la razionalità in virtù della coerenza interna di scelta, ed il secondo in virtù del fatto che la razionalità viene identificata con la massimizzazione dell'interesse personale.

Quest'ultimo metodo si riallaccia a quanto sosteneva Aristotele il quale considerava l'azione razionale come la scelta dei migliori mezzi per raggiungere gli obiettivi personali; oggi tale approccio viene difatti definito strumentale. Riferendoci pertanto alla massimizzazione dell'interesse personale, possiamo notare come secondo esso sia la ragione a guidarci nel soddisfare nel miglior modo possibile, si parla quindi dell'idea di un « agire ottimale », quelli che sono i nostri bisogni ed i nostri desideri; tale ragione invece è cieca dinanzi al contenuto dei desideri stessi; ne consegue che un determinato comportamento verrà assunto non in base al suo contenuto intrinseco, quanto piuttosto per la sua capacità di raggiungere risultati.

Ecco nuovamente chiara e più che mai moderna la critica rivolta da Scheler, cioè quella di aver operato l'esclusione dei valori e dei moventi intrinseci dell'azione dalla scienza economica; quindi si è arrivati al punto in cui la razionalità di un'azione²⁰⁸ viene misurata in base al rapporto mezzi-fini e non al contenuto dei fini e dei mezzi in sé.

²⁰⁸ Ricordiamo che autori come Hume hanno sviluppato un'idea di ragione piuttosto singolare poiché subordinata alle passioni, difatti era "serva"; egli considerava la razionalità come strumentale ai propri obiettivi. Rimandiamo a tal proposito all'analisi fatta nel secondo capitolo della presente dissertazione.

Abbiamo accennato al metodo della coerenza per definire il termine di razionalità del comportamento nella teoria economica prevalente e a tal proposito bisogna innanzi tutto sottolineare che essa viene messa in relazione alla possibilità di spiegare l'insieme delle scelte effettive come risultante dalla massimizzazione secondo una relazione binaria; ma, secondo Sen, la coerenza di per sé non può essere una condizione adeguata per definire un comportamento razionale. Egli difatti afferma:

« Se una persona fa esattamente il contrario di quello che la aiuterebbe a ottenere ciò che vorrebbe, e lo fa con una inflessibile coerenza interna (scegliendo cioè sempre il contrario di ciò che promuoverebbe il raggiungimento delle cose che vuole e cui assegna valore) questa persona può molto difficilmente essere considerata razionale [...]. Si potrebbe ben sostenere che il comportamento razionale debba inter alia richiedere una qualche coerenza, benché il problema sia di gran lunga più complesso di quanto spesso si affermi ».²⁰⁹

Ritornando al concetto di razionalità basata sull'interesse personale possiamo vedere come essa comporti la non accettazione della "motivazione collegata all'etica" in quanto viene considerata una prova di irrazionalità ogni azione svolta non in conformità alla massimizzazione dell'interesse personale e ciò inevitabilmente priva l'etica di ogni possibile influenza nell'effettiva presa di decisioni. Il criterio razionale che guida le scelte diviene una massimizzazione di funzioni-obiettivo che vengono eseguite rispettando determinate regole di logica formale che riguardano le preferenze individuali.

Tutto ciò fa sì che in questa prospettiva razionale l'« ego » entri in relazione con l'« alter » in modo unicamente strumentale cioè quando e se ne ha bisogno, riducendo i rapporti interpersonali a semplici "mezzi", pertanto individualismo e strumentalità fanno parte della stessa concezione economica.

Ma sempre più forte è la convinzione, anche da parte degli economisti stessi, che l'aver trascurato la dimensione relazionale dell'economia abbia limitato la comprensione di molte altre realtà e comportamenti economici, poiché vi è stata una direzione monotematica della scienza economica che è prevalsa sulle altre ovvero quella dell'individualismo e della razionalità.

²⁰⁹ A. Sen, *op. cit.* pp. 20 – 21.

Un economista che cerchi di andare oltre le miopi interpretazioni degli aspetti economici è ormai una necessità, come già sottolineato da Sen, il quale non si limita soltanto a criticare l'idea secondo la quale la "razionalità" viene a coincidere con la coerenza interna dell'ordinamento delle scelte poiché può indurci a considerare razionale anche quei comportamenti divergenti rispetto ai propri desideri e valori essendo indifferente ad essi; la sua analisi critica si focalizza soprattutto sulla nozione di razionalità che ha influenzato per la maggiore la teoria economica fondata sulla massimizzazione dell'interesse personale, il quale secondo il suo modo di vedere ha imposto una visione piuttosto semplificata del comportamento economico e delle motivazioni che vi sono alla base, allontanandole da tutto ciò che si riferisce alle passioni e ai valori.²¹⁰

Sen quindi attacca l'idea di razionalità che viene inglobata dal concetto di massimizzazione dell'interesse in quanto la ritiene insufficiente per dare una spiegazione esaustiva del comportamento effettivo degli attori economici che siano essi consumatori o produttori o altro.

A tal proposito egli argomenta che chi condivide la visione della razionalità come massimizzazione del proprio interesse generalmente si riferisce al classico *homo oeconomicus* di smithiana memoria o meglio alle considerazioni di Smith al riguardo. Ma poiché come abbiamo già sottolineato nel primo paragrafo del presente capitolo, egli era essenzialmente un docente di filosofia morale, emerge sia dalla sua *Teoria dei sentimenti morali* che dalla *Ricchezza delle nazioni*, il fatto che egli non limiti la propria concezione sul modo in cui agisce la motivazione umana nel contesto sociale persuadendosi che il comportamento autointeressato sia l'unico veramente razionale, pur ponendosi tra coloro che ostacolarono ogni tipo di soppressione del commercio e del mercato; ricordiamo infatti che per lui era necessario costruire ponti e strade e canali e tutto ciò che permettesse al mercato di svilupparsi poiché era convinto che il mercato portasse automaticamente con sé la fiducia e le altre virtù civili.

Smith considerò la virtù della "prudenza", della quale un intelligente perseguimento dei propri interessi ne costituisce una parte, come la virtù più impor-

²¹⁰ Rimandiamo a quanto scritto nel secondo capitolo.

tante per gli individui, essendo però per lui la giustizia, l'umanità, la generosità e lo spirito pubblico le qualità più utili per la convivenza sociale.

Sono gli stessi valori che Sen reputa fondamentali per comprendere il comportamento effettivo degli individui, dando con ciò un'ulteriore prova della moderna necessità di far sì che l'etica e l'economia si sorreggano reciprocamente, ripristinando quegli stessi valori quali la simpatia²¹¹ o la cordialità che lo stesso Smith evidenziò sebbene siano state offuscate da chi ha fatto proprio il suo pensiero, elevando soltanto l'amore per sé stessi.

Se torniamo sul discorso della razionalità si constata che gli uomini sono razionali nella misura in cui hanno la possibilità di fare ciò che considerano dover apprezzare e di essere ciò che reputano sia di valore per loro essere; Sen parla in termini di capacità cioè di « abilità di tradurre in pratica le diverse funzioni che abbiamo buone ragioni di apprezzare », in quanto secondo lui le ragioni per apprezzare qualcosa non sono essenzialmente o unicamente economiche.

Sen così afferma:

« Si tratta di capire, spiegare e predire il comportamento umano in modo tale che i rapporti economici possano essere fruttuosamente studiati e i risultati venir utilizzati a fini descrittivi, di prognosi e di politica di interventi. La disattenzione per tutte le motivazioni e valutazioni ad eccezione di quella estremamente ristretta dell'interesse personale è difficile da giustificare sulla base dell'utilità predittiva, e sembra inoltre aver un sostegno empirico alquanto dubbio »²¹².

7.2.1 ~ Timidi tentativi di eliminare l'individualismo dalla scienza economica

Una delle vie intraprese dagli economisti per uscire fuori dalla trappola dell'individualismo imperante in ambito economico è stata la così definita *Teoria dei giochi*, presa in prestito dai matematici degli anni '20. L'uso di tale teoria evidenzia una presa di coscienza da parte degli economisti in quanto hanno così

²¹¹ Ricordiamo che secondo Smith la simpatia è « la capacità di mettersi nei panni dell'altro ». Inoltre un aspetto che è stato enfatizzato dai teorici che hanno rivalutato il pensiero di Smith sul piano della morale, è la categoria dell'intimità o distanza sociale; in base a questo concetto secondo Smith la simpatia decresce e l'egoismo aumenta con l'aumentare della distanza tra le persone. La simpatia è massima nella famiglia e minima verso gli sconosciuti, ma la cosa singolare è che per Smith la *Intimacy* è importante in fabbrica, nel luogo di lavoro, fra gli abitanti del proprio villaggio, cioè in tutti i luoghi economici. Per cui molto probabilmente la lettura che di Smith hanno fatto in molti, separando il suo pensiero tra l'economico (regno dell'egoismo) ed il non – economico (regno della simpatia) non ha un fondamento di verità.

iniziato a pensare i comportamenti economici non solo in termini “razionali”, cioè non soltanto ragionando su quale fosse il corso di azioni atto a soddisfare meglio e quindi a massimizzare i propri obiettivi, ma anche in termini “strategici”, cioè interrogandosi sul corso di azioni atte pur sempre ad ottimizzare i propri obiettivi date però le azioni degli altri con cui si interagisce.

La *Teoria dei giochi*²¹³ rappresenta un passo in avanti rispetto all'individualismo che ha dominato la scena della scienza economica moderna in quanto se non altro nei giochi si parte da un numero minimo di due attori sociali-giocatori.

Tale teoria si presenta come un linguaggio logico e razionale delle interazioni umane per cui può essere applicata anche in ambiti esterni all'economia, quali ad esempio la politica, la psicologia e via di seguito, poiché la razionalità economica attraverso di essa supera i propri confini, nonostante sia stata inizialmente realizzata su un modello di attore sociale considerato solo come attore economico ed egoista.

Sebbene i giochi teorizzati siano artificiali possono essere rapportati ai diversi problemi della vita economica, quindi tale teoria può essere adottata anche per cercare di comprendere una condizione piuttosto difficile che è quella riguardante le scelte basate su obiettivi personali, poiché si parte dal presupposto che ciascun atto di scelta delle persone sia guidato principalmente dal perseguimento dei propri obiettivi.

Se si fa una generalizzazione di tale discorso estendendolo ad un'intera comunità di persone aventi obiettivi diversi, si può generare una determinata situazione in cui gli obiettivi di ciascuno sono raggiunti in maniera meno soddisfacen-

²¹² A. Sen, *op.cit.* pp. 98 – 99.

²¹³ J. Von Neumann J. e O. Morgenstern, *Theory of games and economic behaviour*, Princeton 1944. Cit. da L. Bruni, *Economia di Comunità. Per una cultura economica a più dimensioni*. Città Nuova Editrice, 1999, p. 44

In poche parole possiamo dire che la teoria in questione è una teoria economica che studia i giochi di strategia (scacchi, poker) come distinti dai giochi d'azzardo, nell'intento di considerarne le possibili applicazioni nell'analisi dei fenomeni economici. Essa si basa sul presupposto che il comportamento di ogni individuo non sia predeterminato, bensì sia dipendente dalla strategia che ogni uomo può scegliere a suo piacimento come se fosse un giocatore tra varie combinazioni possibili: in questo modo gli effetti che ne risultano possono essere determinati in modo aleatorio sia in relazione ai fattori esterni (cause naturali), sia in conseguenza delle varie decisioni prese dai singoli

te rispetto a quanto sarebbe avvenuto se le persone si fossero lasciate guidare da una regola di comportamento diversa dal proprio specifico interesse.

L'analisi strategica che emerge dalla teoria dei giochi cerca di dimostrare, in primo luogo a coloro i quali sono poco inclini ad andare oltre il proprio e semplice tornaconto, che è sempre meglio agire in modo cooperativo cioè in modo tale che il raggiungimento dei propri scopi da parte di un attore sociale si realizzi contemporaneamente a quelli dell'altro o altri con cui si interagisce piuttosto che agire in modo defezionista, cioè in modo tale che la realizzazione dei propri scopi comporti l'annichilimento degli scopi altrui, in quanto la cooperazione risulta la tutela migliore per i propri scopi.

Il problema principale della teoria in questione consiste nel riuscire a dimostrare quanto appena sottolineato, cioè nel momento in cui il gioco-interazione è ripetuto cioè quando le mosse del gioco sono molte e gli attori non sono a conoscenza anticipatamente della fine del gioco, la strategia migliore per ciascuno è la cooperazione; ciò è valido soprattutto se il numero delle interazioni è piuttosto alto, partendo però dal fatto che gli attori non conoscano in anticipo né il numero delle mosse del gioco, né soprattutto quale sia l'ultima mossa, altrimenti si verrebbe a creare una situazione simile a quella in cui vi è una sola interazione, caso in cui sarebbe dominante la "strategia defezionista".

Poiché il gioco deve rappresentare la complessità dell'azione sociale, deve esserci una totale imprevedibilità e nonostante possa essere vero il fatto che mano a mano che il gioco va avanti si può in qualche modo prevedere la sua fine, resta pur valida la considerazione iniziale, condivisa dallo stesso Sen, che effettivamente emerge una forma di cooperazione, e riguardo a questo punto egli afferma che il comportamento è in ultima analisi una questione anche sociale, e pensare in termini di cosa "noi" dovremmo fare, o di quale debba essere "la nostra" strategia può rispecchiare un senso di identità che comporta un riconoscimento degli obiettivi degli altri e delle interdipendenze reciproche in gioco.

individui. Partendo da questi presupposti la teoria dei giochi non solo dovrebbe offrire un modello appropriato per la soluzione dei problemi economici, ma anche di quelli sociali e politici.

Anche se gli obiettivi degli altri non dovessero essere incorporati negli obiettivi di una data persona, riconoscere che c'è una certa interdipendenza può suggerire di seguire alcune regole di comportamento che non hanno necessariamente un valore intrinseco, ma che sono importanti dal punto di vista strumentale per raggiungere i rispettivi obiettivi dei componenti di quel gruppo.

Sostiene quindi Sen che:

« Il linguaggio della teoria dei giochi – e anche della teoria economica – rende difficile l'esame di schemi di comportamento di questo tipo, perché c'è la forte tentazione di pensare che tutto ciò che può sembrare che la persona cerchi di massimizzare, secondo un'interpretazione semplice, debba essere l'obiettivo di quella persona. Ma ciò che può sembrare che la persona massimizzi dipende dalla lettura che si dà di quelle che essa assume essere le adeguate variabili di controllo, nonché dalla selezione delle variazioni che si ritiene che ciascun giocatore utilizzi come mezzi di controllo appropriati. C'è una vera e propria ambiguità a questo proposito, quando il valore strumentale di certe regole sociali viene accettato al fine del perseguimento generale di obiettivi individuali. Se la reciprocità non è considerata intrinsecamente importante, ma solo in via strumentale, e se a questo riconoscimento è data espressione nel comportamento effettivo reciproco al fine di raggiungere meglio gli obiettivi di ciascuna persona, è difficile sostenere che il "vero obiettivo" della persona è seguire la reciprocità piuttosto che i propri obiettivi effettivi ».²¹⁴

Il punto centrale è che una situazione simile a quella analizzata attraverso la *Teoria dei giochi* può emergere anche se entrambi i giocatori sono molto morali e non soltanto interessati a massimizzare il proprio obiettivo, poiché alla base vi è sempre la condizione di "scelte basate su obiettivi personali", e sebbene i due attori/giocatori siano altruisti, alla base delle loro scelte vi è una forte visione individualistica. La morale che si può ricavare dai giochi teorizzati può essere la seguente, cioè che la ricerca del proprio individualistico tornaconto, in situazioni di interdipendenza, non solo non porta al bene comune ma neanche a quello individuale.

Pertanto è il persistere dell'individualismo e dell'egoismo filosofico la causa principale del fallimento dell'idea di razionalità economica e della teoria economica che si è elaborata a partire da essa, quindi la metodologia della teoria dei giochi e di gran parte della moderna teoria economica continua ad essere ancorata a quella classica, mantenendo un'essenza strumentale ed individualista; può essere considerato vero quanto segue:

²¹⁴ A. Sen, *op. cit.*, pp. 105 – 106.

« La teoria dei giochi offre una logica elegante per affrontare ragionamenti pratici, offrendo il massimo a chi ha una nozione di razionalità strumentale e la cui visione del mondo è individualista »²¹⁵.

Se gli economisti o chi altri, volessero analizzare il ruolo che la cooperazione riveste nella società attuale e nella economia moderna, sarebbe più opportuno che utilizzassero delle teorie aventi modelli meno astratti; difatti l'azione cooperativa analizzata pur sempre da un punto di vista utilitaristico²¹⁶, parte da prospettive piuttosto limitate in quanto conducono ad un impoverimento della struttura dell'azione sociale²¹⁷, questo perché le motivazioni delle azioni sono molto di più di quanto non ipotizzi la teoria dei giochi.

La razionalità individualistica ha incontrato di recente un'altra teoria ostile nei suoi confronti poiché intenzionata ad andare oltre i suoi stessi presupposti, la teoria in questione è la cosiddetta « razionalità del noi » o « *we-rationality* »; la versione presa in esame è quella di due autori inglesi, il filosofo Martin Hollis e l'economista Robert Sugden, i quali propongono di superare l'individualismo in economia passando da una razionalità dell'« io » ad una razionalità del « noi ».

Tale idea ha delle radici piuttosto chiare, difatti economisti come Adam Smith o Antonio Genovesi²¹⁸, pensarono già in qualche modo a sviluppare una

²¹⁵ M Hollis e R. Sugden, *Rationality in action*, in *Mind*, Gennaio 1993, p. 32. Cit. da L. Bruni, *op. cit.* p. 47

²¹⁶ Con questo termine si vuole definire una visione che utilizza l'utile come criterio dell'azione e fondamento della felicità e del bene, o più in generale come principio dei valori morali. Non c'è vero utile per l'individuo se esso non favorisce anche il maggior bene possibile per tutti; questa sanzione sociale è per gli utilitaristi la radice unica e concreta di ogni valore compresi quelli più alti e disinteressati. (Definizione presa da *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1993).

²¹⁷ V. Cotesta, *Etica e società. Teorie della cooperazione sociale*, in *Il Welfare italiano, teorie modelli e pratiche dei sistemi di solidarietà sociale*. Donzelli, Roma, 1995, p. 98.

²¹⁸ Antonio Genovesi (1713 – 1769) appartiene all'Illuminismo napoletano; egli mise a fondamento della sua teoria economica una visione teologico – antropologica. Difatti egli ritiene che Dio abbia messo nelle cose una legge naturale, che l'uomo, tramite la ragione può arrivare a conoscere; ma la felicità si ottiene solo quando la persona tramite la ragione e l'esercizio delle virtù, è capace di orientare le sue passioni in modo da realizzare la sua natura che è essenzialmente sociale, relazionale; quindi per Genovesi la felicità si trova solo ne rapporto con gli altri. Genovesi fonda su questa antropologia la sua teoria economica che pone le virtù civili prima, fra tutte l'amore per il bene pubblico, come preconditione di ogni sviluppo economico. Per Genovesi a differenza di A. Smith o D. Hume, la società commerciale può svilupparsi solo se prima esiste una società civile su cui il mercato può successivamente appoggiarsi. Egli sostiene che prima dei cosiddetti capitali fisici e monetari, lo sviluppo richiede un investimento in “fede pubblica” (oggi definita social capital), in fiducia che non deve essere affidata prevalentemente al Governo, ma coltivata dal basso, a livello delle famiglie e dei singoli cittadini; A. Genovesi, *Lezioni di economia civile*, 1765 – 1767. Rimandiamo per una citazione anche al cap. 2, par. 2, della presente dissertazione.

Riguardo ad A. Smith ricordiamo che egli considerò il mercato come la forma principale di società civile in quanto luogo delle relazioni tra pari, in opposizione a quelle gerarchiche feudali;

concezione della razionalità secondo la quale nel momento in cui una persona deve decidere quale azione intraprendere, può pensare non tanto « questa azione ha delle buone conseguenze per me », ma piuttosto « questa azione è la mia parte di una azione che ha buone conseguenze per noi ».

Lo scopo conoscitivo dell'analisi eseguita da M. Hollis in collaborazione con R. Sugden è quello di riconsiderare l'idea di razionalità economica in maniera tale da trovare una ragionevolezza della socialità rimanendo all'interno della prospettiva della ragione. L'opera di Hollis si pone per molti aspetti in antitesi ad alcuni autori²¹⁹ che dinnanzi ai « danni sociali » provocati dalla razionalità individualistica e strumentale propongono una tesi insolita, quella che sostiene di salvare il tessuto sociale fatto di fiducia, moralità, reciprocità tramite un allontanamento dalla razionalità ed un consequenziale ritorno a quei valori definiti pre-moderni e tradizionali, in poche parole essi ritengono che la razionalità distrugga le stesse condizioni che rendono possibile la convivenza umana.

Riconsideriamo invece la teoria di Hollis, la quale si sviluppa su un livello diverso poiché non discute sulla validità o meno del principio di razionalità ma ripensa la natura stessa di tale concetto, affinché « la fiducia abbia un senso, data una diversa idea di ragione », che non distrugga ma coltivi la socialità²²⁰, quindi egli sostiene la validità di una fiducia dentro la ragione stessa.

Per Hollis l'idea stessa di razionalità²²¹ racchiude la nozione di socialità, difatti egli sostiene che con un approccio simile alla razionalità si possano comprendere e rilevare quei comportamenti essenzialmente relazionali che non vengono colti da una razionalità ottusamente individualista, come ad esempio la fiducia, la reciprocità, così pertanto afferma:

« abbiamo bisogno di una concezione più sociale per riuscire ad esprimere cosa le persone sono, e una visione più legata al loro ruolo sociale, che ci

difatti secondo il suo pensiero lo sviluppo dell'economia di mercato avrebbe permesso di superare la società precedente in cui vi erano pochi benevolenti e molti dipendenti.

²¹⁹ Citiamo ad esempio F. Fukuyama, *Fiducia*, Milano, 1996; molti teorici del social capital, tra cui il già citato Luigino Bruni e Robert Sugden.

²²⁰ M. Hollis, *Trust within reason*, Cambridge 1988, p. 161. Cit. da L. Bruni, *op. cit.*, p. 48.

²²¹ È importante ricordare che abbiamo già riscontrato una certa idea di razionalità in Amartya Sen, *op. cit.* p. 105.

consenta di capire perché il mondo va avanti, e serva ad esprimere la nostra umanità »,²²²

Si può attribuire ad Hollis il notevole merito di aver teorizzato la « fiducia razionale » come approccio innovativo rispetto al convenzionale modo di considerare la razionalità in economia,²²³ poiché vi include una dimensione relazionale di rilevanza notevole; per il filosofo inglese in questione, la fiducia è essenzialmente una relazione di reciprocità e non è una semplice cooperazione per arrivare al soddisfacimento dei propri interessi, come invece riteneva Hume.

Hollis intende elaborare una teoria della razionalità che consideri razionale restituire la fiducia anche nel momento in cui un determinato comportamento fosse contrario al proprio interesse personale.

La razionalità della fiducia non è un'obbligazione morale, a differenza di quanto sostenesse Kant, poiché la fiducia è razionale unicamente tra persone i cui rapporti interpersonali si fondino sulla reciprocità.

Sintetizzando si può affermare che l'aspettativa che venga generalizzata la pratica della fiducia e che tale pratica comporti un vantaggio per tutti è una *conditio sine qua non* la razionalità degli atti di fiducia individuali non sarebbe possibile.

Nella sua trattazione Hollis cerca di rispondere ad una domanda semplice che si è posto ai fini della sua teoria sulla socialità, cioè se sia effettivamente possibile essere un "individuo" che pone il "gruppo" al primo posto, poiché ciò costituisce per lui una contraddizione; la risposta che dà è un tentativo di congiungere il valore della individualità e quindi della libertà di azione alla socialità, per cui afferma:

« Ci sono credo, due solidi modi di concepire il team e quindi azioni fatte per il bene del team. Uno è pensare il team come entità che trascende i suoi membri, come un bene che trascende e determina il bene dei singoli componenti. [...] L'altro modo è pensare al rapporto di gruppo (team

²²² M. Hollis, op. cit. p. 104.

²²³ Lo stesso Sen difatti arricchisce le motivazioni del *self-interest* e le spinte utilitaristiche con la possibilità di tenere conto anche dell'altruismo che si manifesta in molti comportamenti nati da una utilità individuale. L'altruismo viene analiticamente ricondotto in un'ottica razionale, a due dimensioni fondamentali, quella della « simpatia » e quella dell' « impegno ». Con il primo termine Sen identifica il disagio che ci è provocato dalla sofferenza altrui; con il secondo egli descrive la disponibilità ad agire in favore dell'altro, persino se ciò vuol dire andare contro il benessere individuale; il comportamento razionale non è del tutto egoistico, e Sen lo ha dimostrato. A. Sen, *Rational Fools*, in *Philosophy and Public affairs*, 6, 1977, pp. 317-344.

membership) come una relazione costitutiva tra persone che restano distinte ». ²²⁴

Hollis pertanto si discosta da una visione egoista e si limita soltanto a sostituire un egoismo di tipo individuale con un egoismo di gruppo; egli quindi abbraccia il secondo modo, che pertanto considera il più corretto per intendere la razionalità.

Ai fini della nostra trattazione interessa capire se effettivamente la *we-rationality* riesca a lasciarsi alle spalle la strumentalità, poiché se è chiaro che essa ci conduca fuori dall'egoismo filosofico della teoria economica incorporando l'idea di socialità in quella di razionalità, non è poi così evidente se si è fuori da una visione strumentale.

Hollis non si è posto tale domanda in modo diretto, dal momento che un'attenta analisi del lavoro dal lui condotto sulla *we-rationality* inserirebbe la sua proposta di razionalità fra quelle non individualistiche ma strumentali, e questo lo vedremo meglio in seguito. In realtà è stato il suo collaboratore Sugden ad analizzare delle risposte da dare alla domanda in questione.

Esaminando il concetto della *we-rationality*, Sugden scorge l'eventualità che non si riesca a scardinare la razionalità dalla strumentalità in quanto se si considera l'agire come membri di un gruppo, un agire nel migliore interesse del gruppo c'è il rischio di considerare ogni individuo come un agente razionale ma in modo convenzionalmente strumentale, poiché fa proprio un obiettivo che è del gruppo. Egli propone una propria soluzione, secondo la sua teoria bisognerebbe pensare:

« al "rapporto di appartenenza" come a qualcosa di simile all'antico significato per il quale braccia e gambe sono membra del corpo. Agire come membri del team significa agire come un componente del team. È agire all'interno di un piano concertato, facendo la propria parte prestabilita in quel piano senza domandarsi se, date le azioni degli altri, la propria azione contribuisca o meno allo scopo del team [...]. È sufficiente ai membri del team il sapere che il piano è stato disegnato per raggiungere gli obiettivi del team: l'obiettivo verrà raggiunto se ciascuno fa la sua parte » ²²⁵.

Sugden ritiene di essere così usciti dalle strette della strumentalità e lo spiega differenziando ciò che è strumentale da ciò che non lo è in un rapporto di

²²⁴ M. Hollis, op. cit. p. 110.

causa ed effetto; egli pertanto sottolinea che una persona agisce secondo dei dogmi di razionalità strumentale se valuta le azioni in termini di buoni risultati prodotti da quella azione; mentre una persona spinta da una *we-rationality* non strumentale:

« valuta le azioni come parti di un tutto costituito dalle azioni di tutti i membri del team; per essa un'azione è razionale nella misura in cui è parte di un insieme di azioni che, prese nel complesso, causano buoni risultati ».

La motivazione che sottende all'azione di chi si muove in un rapporto di gruppo non è essenzialmente strumentale ma si spiega utilizzando una logica non di mezzi/fini quanto piuttosto una logica che consideri il valore dell'appartenenza, il desiderio di seguire norme sociali, il dovere, l'amore e così via.

7.2.2 ~ Dalla razionalità del noi alla razionalità di comunione

Riprendendo quanto sostenuto da Sen, ribadiamo che non deve essere negata importanza o fondamento scientifico alla razionalità economica individualistica e strumentale poiché vi sono degli ambiti quali ad esempio quelli della borsa valori in cui è indispensabile un tale approccio, ma è fondamentale mettere in rilievo che altri ambiti caratterizzati da relazioni più complesse e qualitative, richiedono concetti quali la relazionalità e la gratuità per analizzarne i comportamenti di fondo.

Quindi si richiede un completamento ed arricchimento dell'idea corrente di agire economico per cogliere meglio la sostanza dei cambiamenti in atto; in special modo è proprio tramite un'analisi non semplicisticamente strumentale che si possono comprendere fenomeni in progressivo sviluppo in Occidente, in base ai quali il consumo, il risparmio vengono effettuati in modo maggiormente critico ed etico poiché l'individuo contemporaneo manifesta la necessità di collegare le proprie scelte economiche alla propria concezione della vita.

Accade che i consumatori ed i risparmiatori sono sempre più inclini ad interessarsi non solo al « cosa » acquistano ma soprattutto al « come » un determina-

²²⁵ R. Sugden, *Thinking as a team*, in *Social philosophy and policy foundation*, p. 86. Cit. da L. Bruni, *op.cit.*, p. 52.

to prodotto giunga nel proprio paniere di scelte, si è più sensibili alla sua qualità estrinseca; tutto ciò viene supportato dalle diverse esperienze in atto, quali ad esempio il risparmio etico, il consumo ecologico, l'economia di Comunione, l'economia del dono, il Commercio equo e solidale, ecc.

Si critica e si mette in discussione l'agire economico ed il concetto di razionalità per confutare l'idea che solo determinati tipi di comportamenti siano razionali.

Ciò che vogliamo dimostrare è che alimentando l'idea di agire razionale con altri valori ed altre spinte, possono essere considerate razionali altre esperienze di notevole rilievo, spesso superficialmente considerate irrazionali.

Sarebbe sufficiente andare più a fondo nell'analisi o semplicemente eliminare punti di vista miopi, per poter comprendere come esse siano una realtà animata da una diversa idea di razionalità valida ed efficace, nonostante la sua singolarità, come ad esempio l'esperienza di Economia di Comunione di cui parleremo in modo più approfondito di qui a poco.

Alla luce di quanto scritto e riprendendo il concetto di *we-rationality*, possiamo sottolineare come essa sia riuscita a cogliere molti comportamenti non individualistici e per molti aspetti è stata in grado di ripensare cosa sia un'azione razionale.

La razionalità del noi presenta molti elementi in comune con altre esperienze vissute nel campo economico e guidate da una particolare sensibilità, in modo specifico ci riferiamo all'esperienza di Economia di Comunione (EdC) dalla quale emerge un'ulteriore idea di razionalità da inserire in un quadro metodologico più ampio.

Analizzando i comportamenti che prendono forma all'interno di tale esperienza, si può cogliere l'idea stessa di razionalità che la sottende, cioè una « razionalità di comunione », la quale presenta fondamentalmente quattro caratteristiche che la conducono oltre una semplice *we-rationality* in quanto:

1. Il forte senso di appartenenza ad una comunità, ad un « we », vorrebbe coniugarsi con una apertura universalistica.
2. Il rapporto con l'altro, non spiegabile dal semplice atteggiamento altruistico, assume un valore centrale.

3. I « moventi ideali », intrinseci e primariamente non strumentali, svolgono un ruolo chiave.
4. La reciprocità non è pre-condizionalmente legata al mutuo comportamento degli altri, ma al tempo stesso, non può farne a meno. Non si può comprendere la razionalità di comunione se non prima si spiega il contesto esperienziale di riferimento, ovvero l'esperienza di EdC.

Riprendiamo tale concetto dopo aver esposto l'essenza e l'ideale che ha generato questo nuovo agire economico.

7.3 ~ L'EdC, non una contraddizione in termini, quanto piuttosto un'alternativa comportamentale che pone al centro la persona umana ed il suo sviluppo

Nel corso di questi ultimi decenni il dibattito sulle forme di mercato e sulla globalizzazione non si è focalizzato unicamente sulla contrapposizione tra “efficienza” garantita dai mercati e dalle imprese e “solidarietà” vista invece come una dimensione a sé stante, esterna e con poche cose in comune alle entità sopra citate. Difatti all'interno di quegli ambiti che si interessano della crescita dell'economia mondiale e della globalizzazione, è diventato di notevole rilevanza il tema dello “sviluppo” e lo testimonia la serie piuttosto lunga di vertici internazionali che si sono svolti con cadenza quasi annuale in più parti del mondo, dall'ormai lontano *Vertice della Terra* di Rio de Janeiro²²⁶, per citare poi il vertice *Popolazione e sviluppo* al Cairo, *Donna e sviluppo* a Pechino, *Sviluppo sociale* a Copenaghen; è anche importante citare quei vertici che hanno assunto lo svilup-

²²⁶ Cinque anni dopo questo storico vertice, la 19^a Sessione Speciale dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite (6/1997), ha difatti avuto come obiettivo quello di riuscire ad attuare uno Sviluppo Sostenibile o quanto meno a valutarne la fattibilità, ricordiamo che tale termine è sorto nel contesto di problematiche ambientali verso gli anni settanta per evidenziare la necessità di ricorrere ai funesti danni causati dalle crisi del petrolio e quanto altro. Quanto dichiarato durante l'assemblea in questione, ha invece evidenziato un approccio essenzialmente sociale della concezione di sviluppo sostenibile; difatti, al centro della discussione è stato posto che « la riduzione delle attuali disuguaglianze nella distribuzione della ricchezza e nell'accesso alle risorse, all'interno dei paesi e fra di essi, è uno dei problemi più urgenti che affronta l'umanità. [...] Di conseguenza, lo sradicamento della povertà sarà uno dei temi primordiali dello sviluppo Sostenibile ». Sono state indicate misure pratiche per attuarlo, stabilendo tre aree principali di lavoro per il periodo 1997 – 2002; sradicamento della povertà, cambio degli standard di consumo, cambio degli standard di produzione.

po come problema da affrontare seppur unitamente a tanti altri, quali ad esempio il vertice dei grandi della terra il G8 tenutosi lo scorso anno a Genova, oppure i vertici organizzati dalla società civile come il secondo *Forum sociale mondiale* tenutosi nell'anno in corso a Porto Alegre.

Da tutti questi vertici e dalle voci che hanno animato le varie riflessioni è emersa la forte convinzione che lo sviluppo sia al centro della vita economica e che il fine dell'agire economico è l'obiettivo dell'attività economica.

Il fulcro dell'interesse non deve più essere unicamente la crescita e la produzione di beni e servizi seppur fondamentali, definiti in termini di merci.

Il premio Nobel per l'economia 1988 Amartya Sen, rappresenta uno dei primi teorici ad aver tentato un'analisi economica sul concetto di sviluppo staccandosi dalla tradizionale centralità delle merci e riconoscendo in questa eccessiva attenzione verso grandezze come il prodotto nazionale, il reddito aggregato o l'offerta di particolari beni, uno dei più grandi limiti della tradizione economica, in quanto il concetto di sviluppo non può essere identificato essenzialmente con una crescita di tipo economico, ma significa ampliamento delle capacità degli individui.²²⁷

La struttura teorica proposta da Sen si erge sulla categoria concettuale di "sviluppo umano", i concetti fondamentali che egli utilizza sono essenzialmente due, quello di capacità (*capabilities*) e quello di attribuzioni (*entitlements*).

Con il termine *entitlements*, Sen indica l'insieme dei panieri alternativi di merci su cui una persona può avere il controllo esercitando la totalità dei diritti e delle opportunità di cui può godere, ed è sulla base di essi che gli individui possono o non possono acquisire le capacità di fare o di essere.

Il riferimento a questi concetti serve a far capire che il relativo livello di sviluppo di un paese deve essere monitorato in base a ciò che le persone possono essere o non essere, possono fare o non fare, pertanto promuovere lo sviluppo "economico" vuol dire innanzitutto favorire l'ampliamento delle *capabilities* individuali.

²²⁷ A. Sen, *Risorse, valori e sviluppo*. Bollati Boringhieri, Torino, 1992 pp. 327 - 340 - 367

Ritornando ad un certo discorso già fatto, possiamo quindi affermare che Sen rivoluziona la centralità del ruolo del reddito e della produzione di merci poiché tali grandezze offrirebbero indicazioni parziali in termini delle effettive *capabilities* di cui sono dotati gli individui.

Egli si concentra innanzitutto su uno sviluppo *people-centred* cioè su uno sviluppo che ha al centro le “persone”, i loro bisogni e quei fattori fondamentali per le condizioni di vita cioè la salute, la longevità, il grado di distruzione, la partecipazione alla vita sociale; unitamente a ciò vanno considerate le opportunità reali, siano esse politiche ed economiche, di investire la propria creatività e lo spirito di iniziativa.

Lo “sviluppo umano” deve costituire il fine e l’obiettivo centrale delle misure di politica economica, inteso come capacità di realizzare tre fattori fondamentali: una vita lunga e sana, l’istruzione, l’accesso alle risorse necessarie a raggiungere e mantenere un livello di vita dignitosa. Sen sostituisce il tradizionale concetto di benessere (*welfare*) con quello di star bene (*well-being*) che dipende dal conseguimento di certe funzioni o *functioning*.

Avendo spostato l’accento su ciò che una persona può effettivamente fare o essere e su quale vita può concretamente condurre, egli valuta il grado di giustizia di una società in base alla distribuzione della capacità; l’insieme delle *functioning* o funzionamenti costituisce la realizzazione delle capacità individuali, pertanto la capacità di trarre beneficio dall’uso dei beni, e dunque di acquisire funzionamenti è strettamente condizionata dall’effettiva utilizzazione degli stessi beni.

Le attività ed i beni che vogliamo avere, che per noi acquistano un valore particolare e che abbiamo buone ragioni per apprezzare, riguardano essenzialmente il nostro essere, il tipo di persona che noi siamo o vorremmo essere e ciò si collega al nostro fare, cioè alle funzioni, cioè quel che abbiamo già definito come “fioritura umana”.

Paradossalmente, nonostante tutti questi movimenti ed indirizzi teorici e tecniche dell’agire economico che si spingono verso orizzonti del tutto nuovi ed insoliti, scenari inesplorati fino ad ora, assistiamo al persistere da parte di alcune misure di politica economica intrapresa da parte delle grandi imprese e delle

istituzioni economiche di tutto il globo nei confronti dei diversi Paesi, di una prassi economica con fini e obiettivi che privilegiano ancor oggi l'affermazione incondizionata dell'« io », conducendo così ad una politica "disordinata" e sregolata dei consumi, che è distruttiva verso le comunità umane e verso l'ambiente e l'ecosistema²²⁸.

Tutto questo è il sentore che quanto fatto fin ora non è sufficiente e che vi è la necessità di una analisi e di una terapia più profonda ed incisiva.

Come sostiene la sociologa brasiliana Vera Araújo dell'Istituto *Mystici Corporis* di Loppiano (Firenze) bisogna comprendere come:

« il concetto stesso di sviluppo umano nasca da una nuova concezione antropologica, dalla nascita di un uomo nuovo in grado di aggiungere alle sue dimensioni moderne, di produttore e consumatore, un qualcosa, un di più che lo aiuti e lo spinga ad aprirsi all'alterità e lo liberi dalla chiusura e dall'egoismo. Ci vuole un tipo d'uomo che possiamo chiamare Homo donator, capace di esercitare nelle attività pubbliche e, in particolare in quelle economiche, il dono, la condivisione. Solo così si può delineare una cultura nuova, che esprima una visione dell'uomo e della società rispondente alle aspettative, ai desideri, alle richieste, alle necessità che il momento storico pone »²²⁹.

Questa cultura può essere definita "cultura del dare" che implica non una condizione in cui si debba essere generosi, o fare della beneficenza o semplice filantropia, e non si tratta neanche di condividere forme di assistenzialismo. La cultura del dare consiste nel « conoscere e vivere la dimensione del donarsi e del dono come essenziale alla sostanza e all'esistenza della persona »; ciò sta a significare che tale cultura comprende una propria concezione della persona che viene considerata sia nella essenza, cioè l'uomo nel suo relazionarsi come centro e fine di ogni realtà e attività, e sia in quella totalità di atteggiamenti e comportamenti che costituiscono le relazioni umane.

²²⁸ Citiamo, a tal proposito, quanto contenuto nell'Enciclica *Redemptor Hominis* con la quale, più di venti anni fa, Giovanni Paolo II ha aperto il suo pontificato ammonendo la situazione dell'uomo contemporaneo che, pur immerso in una civiltà consumistica, soffre la fame e l'indigenza:

« L'ampiezza del fenomeno richiama in causa le strutture e i meccanismi finanziari, monetari, produttivi e commerciali, che poggiando su diverse pressioni politiche, reggono l'economia mondiale: essi si rivelano quasi incapaci di riassorbire le ingiuste situazioni sociali, ereditate dal passato, sia di far fronte alle urgenti sfide ed alle esigenze etiche del presente. Sottoponendo l'uomo alle tensioni da lui stesso create, dilapidando ad un ritmo accelerato le risorse materiali ed energetiche, compromettendo l'ambiente geofisico, queste strutture fanno estendere incessantemente le zone di miseria e, con queste, l'angoscia, la frustrazione e l'amarezza » (n. 16)

²²⁹ V. Araújo *Quale persona e quale società per l'« Economia di comunione »?*, tratto da L. Bruni, *op. cit.*, p. 18.

La cultura del dare vede nell'uomo un essere aperto alla comunione, al rapporto con l'Assoluto-Dio, con gli altri e con il creato. Avviene quindi che l'individualità e la socialità si incontrino nel dono di sé, del proprio essere e nella circolazione dei beni spirituali e materiali indispensabili per lo sviluppo, la crescita e la maturazione di ciascun essere.

Il "dare" in questione non è affatto riconducibile al "dare" utilitaristico, interessato e alla ricerca di un proprio tornaconto e profitto, per cui va oltre l'essenza del vigente sistema economico, creando una nuova cultura; si tratta di un "dare" evangelico, dal quale scaturiscono una serie di valori quali la gratuità, la gioia, l'abbondanza, il disinteresse, la non strumentalizzazione.

Scriva Vera Araújo su questo punto specifico:

« La cultura del dare si concretizza in una vera e propria arte del dare in cui le relazioni umane, vissute come dono e continuo donarsi, sono indirizzate verso la comunione, sinonimo di unità, in cui l'atto del donare, di condividere beni materiali indirizza alla comunione »²³⁰.

La comunione e l'unità nasce proprio dal fatto che queste relazioni sono reciproche e scambievoli, essa a sua volta diventa l'essenza stessa della società che ne deriva e della persona che la costituisce.

La cultura del dare va controcorrente poiché cerca di superare la "cultura dell'avere" che permea la società attuale in cui vige tutto quanto abbiamo già avuto modo di valutare, cioè l'egoismo, l'individualismo e la spasmodica ricerca del proprio interesse. La "cultura del dare" pone l'uomo in una dimensione totalmente nuova e diversa, che si manifesta in tutte le espressioni del vivere sociale.

La dimensione dell'avere deve essere posta in una collocazione diversa e riferendoci a quanto contenuto nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (n. 28) di Giovanni Paolo II, possiamo affermare che:

« l' "avere" oggetti e beni non perfeziona di per sé il soggetto umano, se non contribuisce alla maturazione e all'arricchimento del suo "essere", cioè alla realizzazione della vocazione umana in quanto tale [...]. Il male non consiste nell' "avere" in quanto tale, ma nel possedere in modo irrispettoso della qualità e dell'ordinata gerarchia dei beni che si hanno. Qualità e gerarchia che scaturiscono dalla subordinazione dei beni e dalla loro disponibilità all' "essere" dell'uomo e alla sua vera vocazione [...] – la società consumista è il frutto dell'uomo individualista che ha mercificato tutta l'esistenza invasa ormai da scarti e rifiuti; un oggetto posseduto, e già superato da un altro più perfetto, è messo da parte, senza tener conto

²³⁰ V. Araújo, *op. cit.* p. 20.

del suo possibile valore permanente per sé o in favore di un altro essere umano più povero ».231

Un nuovo limite del mercato emerge in modo piuttosto evidente da quanto scritto, poiché i suoi meccanismi non riescono a soddisfare determinati bisogni collettivi e qualitativi, o ad acquisire quei beni che non sono essenzialmente delle “merci”.

La complessità, la conflittualità e l’alienazione che permea ogni relazione dell’uomo con il suo lavoro, l’incapacità di realizzare dei rapporti veri e profondi, ecco elencate le peculiarità della nostra società, la tristezza che la contraddistingue, animata ed alimentata dalla solitudine in cui ciascuno si rifugia. Tutto questo enfatizza il pensiero del Nostro Scheler rendendolo ancor più attuale e quanto mai adatto ad una analisi antropologica dell’uomo moderno privo di una propria consapevolezza morale poiché intrappolato nella rete del consumo che lo rende soggetto attivo della cultura dell’avere, succube di bisogni sempre nuovi, bisogni superflui e non necessari.

Gli elementi considerati fin ora si ripercuotono anche sul piano politico e sociale per via della competitività e della concorrenza aggressiva che fa da padrona e che genera conflitti tra popoli, Stati ma anche all’interno del mercato e del mondo del lavoro. Ci chiediamo a questo punto che ruolo possa avere un concetto tanto diverso ed insolito quale quello della « comunione » e soprattutto nell’ambito economico.

Iniziamo a sottolinearne le origini essenzialmente religiose, poiché la fonte è il Dio Trinità, comunione d’amore fra Persone e nel Cristo che è la rivelazione di tale mistero; pertanto:

« alla luce della fede [...] la coscienza della paternità comune di Dio, della fratellanza di tutti gli uomini in Cristo, “figli nel Figlio”, della presenza e dell’azione vivificante dello Spirito Santo, conferirà al nostro sguardo sul mondo come un nuovo criterio per interpretarlo. Al di là dei vincoli umani e naturali, già forti e stretti, si prospetta alla luce della fede un nuovo modello di unità del genere umano, al quale deve ispirarsi, in ultima istanza, la solidarietà. Questo supremo modello di unità, riflesso della vita

²³¹ Uno dei paradossi dei nostri tempi è costituito dal fatto che la ricchezza ed il reddito in crescente aumento in Occidente facciano aumentare il consumo di *beni posizionali*, ossia beni consumati per la loro posizione relativa nella scala sociale che il loro consumo consente di occupare (secondo la definizione di F. Hirsch in *Social limits to growth*. Routledge, London, 1977), e facciamo invece ridurre la *felicità*, categoria economica classica ridotta in seguito a “utilità”. La categoria principale dell’economia è divenuta oggi la ricchezza e gli economisti sono così chiamati a ripensare al perché e al come occuparsi di essa e del reddito.

intima di Dio, Uno in tre Persone, è ciò che noi cristiani designiamo con la parola comunione »²³²

La comunione trinitaria viene quindi posta come fondamento ontologico di ogni forma di comunione, come sostanza e come vita; quanto scritto evidenzia una concezione del reale non più dominata dal primato della sostanza, ma organizzata attorno al primato della persona che si riscontra nella relazionalità del dare e del ricevere. Questa concezione rivela nell'amore plasmato sull'essere intratrinitario il fondamento e il senso più profondo dell'essere.

7.3.1 ~ La “comunione” come categoria sociologica

La comunione può essere considerata anche una categoria sociologica, difatti il sociologo russo Gorge Gurvitch la definisce una « manifestazione della socialità reale », analizzandola in base a diversi gradi di socialità per fusione parziale del Noi, in quanto secondo l'intensità e la profondità della compenetrazione, dell'integrazione e della fusione parziale i “noi” si differenziano in massa, comunità, comunione.

Pertanto quest'ultima costituisce il massimo grado dell'intensità di partecipazione, della forza di attrazione e della profondità di fusione del Noi.

Questa comunione formata da un “noi” profondo che affranca da ogni pesantezza sociale e individuale, presuppone una partecipazione totale ed un'apertura totale. Si tratta di una immanenza reciproca, poiché il Noi è un tutto irriducibile alla pluralità dei suoi membri, un'unità indecomponibile in cui l'insieme tende ad essere immanente alle parti e le parti immanenti all'insieme; vi è una partecipazione dell'unità alla pluralità e viceversa.

Quindi nella “comunione”:

« l'immanenza reciproca tra gli Io, gli Altri ed il Noi si trova al suo apice [...] i partecipanti a una Comunione si sentono come sollevati da un soffio liberatore che elimina tutti gli ostacoli, affrancandoli da sé stessi come da tutti gli altri legami sociali che potrebbero essere loro di impaccio »²³³.

²³² Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis* 40.

²³³ Emerge nel pensiero di Gurvitch un'analisi critica dell'evoluzionismo spenceriano e del concetto durkheimiano di « coscienza collettiva », rifiutando in particolare l'idea che la società consista in una totalità unitaria e omogenea.

G. Gurvitch, *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna 1965, pp. 163-165-207.

Il concetto trinitario di “comunione” su cui si fonda l’esperienza della EdC è diverso da quello inteso da Gurvitch, poiché è un concetto cristiano che va oltre i rapporti tra l’io e gli altri da lui considerati, in quanto una società che si ispira e si modella secondo la trinità di Dio non può essere semplicemente un’astrazione o qualcosa a cui si aspira. È piuttosto l’imperativo di una rinnovata riscoperta della Trinità come principio e fonte di una società nuova.²³⁴

La Trinità come principio pone la comunione che è unità come paradigma per la realizzazione di nuovi schemi di lettura e di analisi della realtà sociale, per far sì che si possano cogliere i nuovi rapporti e le nuove relazioni che si sviluppano nella società. La trinità come fonte di una società implica l’uso di questo paradigma per orientare la storia e la sua complessità verso nuovi orizzonti, poiché tale paradigma è la dimensione che qualifica le relazioni interpersonali, strutturali, istituzionali e sistemiche.

Vera Araújo riguardo all’Unità afferma:

« unità dunque per comporre le diversità, ogni tipo di diversità; per cementare il pluralismo, riconosciuto come un bene e una ricchezza; per incrementare la partecipazione come motore della vita sociale, per irrobustire la libertà come espressione di una umanità matura; per irrorare la prassi sociale in ogni luogo e ad ogni livello o dimensione: dai diritti umani all’economia, dalla giustizia alla sanità, dall’arte ai mezzi di comunicazione, dalla cultura al rispetto dell’ambiente e così via ».

L’esperienza dell’*Economia di Comunione (EdC)*, il nome stesso lo lascia intendere, fa sì che sul piano della concretezza la comunione diventi una vera “categoria economica”. Si cerca di crearla all’interno delle imprese, delle loro strutture e organizzazioni, poiché gli operatori economici agiscono in modo tale che essa si formi in ogni relazione ed in ogni interazione; essa si realizza quindi in contesti particolarmente ostici come quelli economici, invadendo non solo i campi delle relazioni interpersonali e sociali ma anche quelli dettati dalle dure leggi del profitto.

È una risposta concreta alla necessità, oggi riconosciuta più che mai fondamentale, che si verifichi un profondo e radicale cambiamento dell’economia in quanto dimensione dell’essere umano e della sua possibilità di espressione.

²³⁴ V. Araújo, op. cit. p. 24.

7.4 ~ L'umanizzazione dell'economia attraverso l'impegno concreto dell'EdC

In base a quanto si è rilevato fin ora possiamo sostenere che si è realizzata una rivoluzione antropologica che ha condotto ad una antropologia di comunione; tale categoria è *l'humus culturale e spirituale* che fa sorgere le imprese di Comunione facendole sviluppare e creando al loro interno un nuovo tipo di imprenditore e di lavoratore.

L'EdC essenzialmente riguarda quelle imprese che pur operando in mercati globalizzati, pongono al centro del loro agire economico la "comunione" quale loro principale ragion d'essere, nel senso sopra definito.

Il progetto in questione ha origine da un'intuizione avuta da Chiara Lubich, fondatrice e presidente del Movimento dei Focolari, la quale nel maggio 1991 si trovava a visitare la città di San Paolo in Brasile.

Nell'attraversare le vie e le strade di questa città ha avuto modo di entrare in contatto con una realtà alquanto paradossale che colpisce per via del forte contrasto esistente fra le tante favelas/baracche sommerse da una povertà estrema ed i moderni grattacieli contornati da negozi e sfarzosità apparente. Questo divario offre nel suo piccolo un'immagine del divario più ampio e generale esistente in ogni angolo del mondo, con maggiore o minore visibilità, cioè quello tra ricchi e poveri, accresciuto esponenzialmente da alcuni modelli di sviluppo economico vigenti e dettati dalle leggi di una globalizzazione selvaggia e insensibile che priva intere popolazioni dei diritti umani fondamentali.

Chiara Lubich nel visitare la "cittadella"²³⁵ del movimento vicino San Paolo, ha constatato anche lì una insufficienza di fondi poiché la comunione dei beni

²³⁵ Le cittadelle sono dei piccoli insediamenti presso i quali vivono dei gruppi di persone che aderiscono al Movimento dei Focolari, e sono concepiti come il luogo in cui poter realizzare un modello per la nuova economia. È per questo che vicino ad esse è in fase di realizzazione un'area dedicata alle industrie. La cittadella deve essere « una convivenza di persone di tutte le vocazioni, quindi tutte quelle che sono espresse nel mondo normale. Questa convivenza vive lì con lo scopo di rievangelizzare ogni aspetto della propria vita o, se non è cristiana – perché ci sono anche i membri non cristiani – di dare senso religioso a tutti gli aspetti della vita, quindi all'aspetto del lavoro, all'aspetto dello studio, all'aspetto della preghiera, a come vanno usati i mass media, allo sport ecc. Per far questo occorrono degli ambienti. Ecco allora che nella cittadella nascono delle case, nascono delle scuole, dei college, anche degli ambienti di lavoro perché ci sia l'autosufficienza economica dei membri stessi », Chiara Lubich, *intervista, dicembre 1990*.

praticata dagli aderenti non bastava neanche a loro stessi e pertanto non poteva essere utilizzata per far fronte a nessun'altra povertà.

L'urgenza di provvedere ai bisogni fondamentali quali il cibo, le cure mediche ed anche la necessità di avere un lavoro, hanno fatto nascere in lei, alla luce della miseria vista da vicino e soprattutto ispirandosi alle stesse parole dell'Enciclica *Centesimus annus*²³⁶ del 1991, il progetto EdC, pronunciando pochissime ed incisive parole:

« Qui dovrebbero sorgere delle industrie, delle aziende i cui utili andrebbero messi liberamente con lo stesso scopo della comunità cristiana... ».

La proposta da lei lanciata, alimentata dalle condizioni alle quali ha lei stessa assistito, la privazione dei diritti in primo luogo, è stata accolta da molti di coloro che erano lì presenti e che hanno dato il proprio personale contributo attuando in modo più concreto il principio della comunione dei beni.

Il progetto dell'EdC è una particolare esperienza di economia solidale, può essere definito una proiezione della cultura del dare del Movimento dei Focolari nella dimensione economica della società; non si può scindere tale esperienza dalla spiritualità che la sottende, in quanto può essere compresa nella sua interezza e complessità solo se inserita all'interno della visione che tale spiritualità ha dell'uomo e dei rapporti sociali.

Pur non essendo una teorica o un'esperta delle questioni economiche, Chiara Lubich ha creduto nella possibilità di far sorgere fra coloro che aderiscono al movimento, alcune aziende in maniera tale da impegnare le capacità e le risorse di tutti per riuscire a produrre ricchezza a favore di chi si trova in necessità. La gestione di queste nuove aziende doveva essere affidata a persone competenti in grado di farle funzionare in modo efficace per poterne così ricavare degli utili. Questi utili dovevano essere messi liberamente in comune e dovevano essere destinati a tre scopi differenti:

²³⁶ Tale enciclica papale invoca la necessità di un nuovo ordine economico mondiale dopo la caduta del comunismo e l'avvento del capitalismo selvaggio. Ricontriamo in questo punto un collegamento tra il pensiero della Lubich e quello di Giovanni Paolo II, ma l'anello di congiunzione può essere considerato M. Scheler e quanto già conosciamo della sua filosofia, ricordando infatti che lo stesso pontefice nella sua dissertazione di abilitazione all'insegnamento *Valutazione della possibilità di costruire l'etica cristiana sulla base del sistema di M. Scheler*, (1960) ha posto come riferimento la sua etica sociale.

« Aiutare i poveri e dar loro da vivere, finché abbiano trovato un posto di lavoro, o offrendo loro un posto di lavoro nelle stesse aziende; un'altra parte per sviluppare strutture di formazione per "uomini nuovi" (come li chiama l'apostolo Paolo), cioè di persone formate e animate dall'amore, atte a quella che chiamiamo la "cultura del dare" con la quale motivano la loro vita, perché senza uomini nuovi non si fa una società nuova. Un'ultima parte, certo, per incrementare l'azienda ».

Altri fattori importanti, emersi già dalla prima intuizione della Lubich, sono stati l'invito a far nascere accanto alle "Cittadelle-testimonianza", cioè cittadelle presenti ormai in tutto il mondo (sono delle moderne convivenze che hanno tutte le espressioni che la vita moderna comporta) dei poli industriali e l'invito rivolto all'intera comunità del movimento a lanciare un azionariato popolare per reperire i capitali necessari per dar vita a nuove esperienze aziendali.

In Brasile infatti accanto alla cittadella *Araceli* esiste un polo industriale *Spartaco* in cui vi operano sette aziende e il progetto è quello di far nascere questi poli produttivi in molte altre parti del mondo. Difatti all'interno delle cittadelle vi è la presenza di aziende, scuole di formazione, case per le famiglie, artigianato e altre strutture sorte per il mantenimento degli abitanti, e sorge la necessità di veri e propri "*poli industriali*"²³⁷ che presenterebbero delle caratteristiche simili ai distretti industriali presenti anche in molte parti d'Italia che sappiamo essere delle aree caratterizzate dalla presenza quasi esclusiva di una sola industria che porta allo sviluppo di tante piccole imprese, che riescono a raggiungere alti gradi di efficienza compensando l'assenza di "economie interne" (cioè più alti livelli di efficienza raggiungibili grazie alle grandi dimensioni) con le "economie esterne" (flusso di informazioni, cultura sociale, fiducia...) che la localizzazione porta con sé. Un polo di EdC ha più o meno queste caratteristiche ed in particolare la vicinanza geografica che crea un economia interna; il polo a differenza dei distretti ha però una certa eterogeneità dei settori economici di appartenenza delle imprese, ed inoltre ha la particolarità di essere inserito in una "cittadella" che alimenta la cultura sociale specifica, una sorta di laboratorio dove si sperimenta, in condi-

²³⁷ Il 28/12/2001, la Giunta della Regione Toscana si è impegnata ad inserire nei programmi di sviluppo della Regione il progetto del Polo imprenditoriale di Loppiano (Incisa Valdarno, Firenze), riconosciuto come laboratorio di una nuova economia, « modello da proporre e moltiplicare anche al fine di rafforzare e organizzare l'attuazione di una nuova politica di cooperazione allo sviluppo ».

zioni privilegiate e particolari, un modo di fare economia che serve da modello a tutti coloro che non vivono all'interno ma che mettono in pratica lo stesso stile.

Il progetto è partito un po' in sordina ma dal 1991 si è passati da una decina di imprese "pilota" ad un numero piuttosto notevole; difatti questa realtà coinvolge 752 imprese di medie e piccole dimensioni che operano in vari settori e in molti paesi del mondo.

Il dinamismo del "dare" ha fatto scatenare il tutto, modificando la tradizionale accezione degli "utili", da sempre visti come legittima proprietà dei padroni o degli azionisti, diventando invece delle risorse finalizzate a processi di sviluppo umano ben definiti.

Abbiamo visto sintetizzate, le origini del progetto che preso in sé potrebbe essere visto come una semplice esperienza di redistribuzione di ricchezza, sorta da un problema di povertà che si è cercato di risolvere attivando una comunione dei beni non solo a livello individuale ma coinvolgendo intere imprese; ma andando più a fondo nell'analisi emerge chiaramente come nell'EdC ci sia qualcosa di più.

Se si colloca l'EdC nello scenario odierno dell'economia si nota come essa sia una esperienza contigua alle altre esperienze di solidarietà in economia susseguitesi nel corso della storia trascorsa che ha visto il sorgere di esperimenti "sacri" di forme comunitarie o semplicemente di progetti storico-letterari ricordiamo *Utopia (1516)* di Thomas More o *La cittadella del sole* del domenicano Tommaso Campanella (1602), che è stata poi realizzata dalle "riduzioni" (reducciones dei guaraní) dei Gesuiti in Sud America nel '600-'700 secondo un modello di comunismo parziale o di cristianesimo felice; i Monti di Pietà nelle città europee del tardo Medioevo, oppure alcune esperienze sorte all'interno delle chiese cristiane, da ordini monastici come i Quaccheri o la New Harmony di Robert Owen.

Molto probabilmente la similitudine maggiore la si può cogliere con il grande movimento cooperativo in cui la categoria fondante della "mutualità" cioè "reciprocità", si avvicina sotto molti aspetti alla "comunione", inoltre per associazione di idee non si può non ricordare il cosiddetto settore non profit o terzo settore (abbiamo già parlato di ciò), cioè quelle attività produttive che nascono

non dalla ricerca del profitto ma da motivazioni etiche o ideali. Possiamo definire l'EdC un *“for profit solidale”* che abbraccia svariati settori, il cui specifico, nel momento in cui si paragona alle altre forme di economia solidale, consiste

« nell'individuare nell'EdC una idea di attività economica e di mercato (inteso in senso ampio) più vicina a certi economisti classici – abbiamo già citato Antonio Genovesi – che non alla visione che prevale oggi. Da quegli economisti il mercato era visto come un luogo dove esercitare l'“assistenza reciproca”, un ambito dove esprimere, al pari di altri, la natura sociale dell'essere umano. La vita economica vista dunque come un momento qualificante della vita civile, della vita in comune, costruttore, non distruttore, di rapporti di reciprocità positivi, di capitale sociale o civile²³⁸. [...] Diversa è la lettura marxista del mercato, secondo cui, la ricchezza, le merci nasconderebbero rapporti tra persone, in particolare rapporti di forza e di sfruttamento: il mercato non più visto come il luogo dell'incontro positivo e mutuamente vantaggioso tra persone pari, ma un luogo in cui la parte più forte sfrutta la parte più debole (il mercato del lavoro è l'icona dell'idea di mercato secondo Marx e i marxisti). »²³⁹

Siamo a conoscenza del fatto che nel corso della storia degli ultimi due secoli le teorie economiche abbiano sviluppato delle letture dei problemi economici che hanno seguito in alcuni casi la visione ottimistica di Smith ed in altri quella più critica di Marx, alla luce di quanto scritto possiamo sottolineare che la cultura economica che sottende la EdC abbia una concezione sostanzialmente positiva del mercato e dell'impresa, pur non essendo indifferente ai danni sociali e morali che può determinare un mercato abbandonato a sé stesso, senza delle adeguate istituzioni.

La EdC è un progetto che viene condiviso da quelle aziende a “movente ideale”, in virtù dell'orientamento culturale dei propri attori-chiave, il che sta a significare che tendono a coniugare le esigenze di competitività e di redditività tipiche delle imprese operanti in un'economia di mercato con una particolare attenzione posta nei confronti dei propri lavoratori e dello sviluppo dell'intera società. Alla base di questo modo di agire vi è la convinzione che le due dimensioni sono compatibili e quindi è possibile per loro operare in modo sinergico; in un certo senso

²³⁸ Ricordiamo che questa visione è anche vicina a quella di Smith, il quale sosteneva la tesi che il mercato fosse la principale forma di società civile, in quanto luogo delle relazioni tra pari opposto a quelle feudali; quindi lo sviluppo dell'economia di mercato avrebbe consentito di superare la società feudale composta da pochi benevolenti e una moltitudine di dipendenti. Egli stesso difatti, a torto considerato il rappresentante dell'individualismo in economia, teorizza un'antropologia non individualista ma incentrata sulle categorie di simpatia (capacità di mettersi nei panni dell'altro) e del bisogno di approvazione o di riconoscimento da parte degli altri; queste sono due categorie sociali e relazionali che evidenziano il fatto che anche per Smith l'uomo ha « disperatamente bisogno dei suoi simili per formarsi un'identità ».

è uno dei possibili modi, come scrive Stefano Zamagni, docente di Economia Politica dell'Università di Bologna:

« Per contrastare l'opinione in base alla quale l'etica può essere asservita alle esigenze dell'economia ».

Gli elementi che caratterizzano l'esperienza EdC in quanto mossa da motivazioni ideali sono quindi:

1. presenza all'interno dell'economia di mercato;
2. attenzione sia alla produzione sia alla distribuzione della ricchezza;
3. libertà di partecipazione;
4. impegno oltre i confini aziendali.

È molto evidente nell'esperienza di EdC la volontà di agire all'interno della realtà istituzionale, sociale ed economica che riguarda ed interessa la vita di tutti ovvero l'economia di mercato.

Ciò significa che la positività con cui la cultura della EdC guarda il mercato e l'impresa, non vuol dire condividere la tesi di un mercato che spontaneamente raggiunge il bene comune, in quanto l'interesse viene riposto sulla diffusione della cultura del dare che evidenzia l'esigenza di formare ad una cultura della solidarietà, senza la quale il mercato non sarebbe un luogo di comunione quanto piuttosto di sopraffazione. Possiamo infatti considerare l'EdC come un'attività economica a più dimensioni, in quanto abbiamo un'impresa ed un mercato che danno spazio al loro interno anche al dono e alla redistribuzione, come elementi co-essenziali al pari dello scambio; per cui oltre a puntare all'efficienza per essere competitive sul mercato, tali imprese donano parte degli utili, attuando una redistribuzione internazionale della ricchezza.

Difatti il progetto EdC ha come obiettivo anche quello di incidere sia sul momento della produzione di ricchezza che su quello della distribuzione, riguardo a questo particolare aspetto il prof. Zamagni afferma:

« Uno dei principi fondativi dell'esperienza di EdC è quello di utilizzare il mercato come mezzo per realizzare politiche di redistribuzione del reddito e della ricchezza. [...] Da almeno 150 anni a questa parte l'idea base è che il mercato sia il luogo dove si produce la ricchezza, mentre alla redistribuzione cioè a far fronte alle ingiustizie, alle ineguaglianze ecc, ci doveva

²³⁹ Luigino Bruni, *Efficienza e solidarietà. Le sfide dell'economia di comunione*, in *Impresa Sociale*, 58, luglio /agosto 2001, p. 23.

pensare lo Stato. Quindi lo Stato è l'altra istituzione che, usando strumenti quali la tassazione progressiva ed altro, realizza la redistribuzione. Ed è questo il senso ultimo del modello cosiddetto dicotomico sulla diade stato/mercato. Il progetto EdC rappresenta una sfida proprio a questo modello, in quanto in tale progetto si utilizza lo stesso mercato non solo per produrre ricchezza, ma anche per realizzare obiettivi di redistribuzione del reddito e quindi di perequazione della ricchezza [...]. Il punto di crisi oggi è che gli strumenti tradizionali che affidavano allo stato il compito di realizzare una maggiore perequazione, non funzionano più, perché lo Stato non può agire sulla leva fiscale per raggiungere quegli obiettivi. [...] Il punto qualificante è il modo con cui si strutturano le imprese aderenti al progetto Edc in quanto va esattamente nella direzione di ricomporre ciò che è stato disunito, cioè, il momento della produzione con il momento della redistribuzione. [...] Il modello è uno strumento che può essere usato per ridurre le ineguaglianze a livello sia infranazionale sia internazionale. »²⁴⁰

L'EdC coinvolge pienamente anche l'ambito relegato al processo produttivo, poiché nelle preferenze dei soggetti non conta solo la qualità del prodotto o del servizio, ma anche la qualità del processo produttivo; il che la contraddistingue rispetto alla teoria economica corrente tutta protesa alla difesa del fatto che il consumatore sia interessato unicamente al "bene".

La novità introdotta nella vita economica invade le stesse modalità di funzionamento delle imprese: l'orientamento alla collaborazione nelle relazioni con fornitori e clienti, la trasparenza nei rapporti con la pubblica amministrazione, una propensione all'innovazione sia del prodotto che del processo anche sensibile alla dimensione ecologica e umana della produzione e dei consumi, la valorizzazione dei lavoratori di ogni livello, le modalità di gestione dei momenti di crisi vissuti come occasioni per dimostrare la coesione esistente tra tutti i collaboratori ai diversi livelli, superando le divergenze ed i conflitti latenti.

Nelle aziende EdC il fatto che si siano rinnovati i rapporti con i collaboratori nasce dalla convinzione che sia proprio il lavoro a costituire la risorsa principale che l'impresa ha per creare e sostenere un vantaggio competitivo, oltre ad essere un momento essenziale per lo sviluppo e l'espressione della persona.

Alcune soluzioni organizzative possono essere ad esempio quelle che mirano a distribuire le responsabilità a ciascuno, a coinvolgere i collaboratori nei processi decisionali, a porre l'attenzione alla sicurezza e la qualità del lavoro e dell'ambiente, ad esempio evitando orari stressanti; promuovendo un contesto

²⁴⁰ S. Zamagni, *Economia e relazionalità*, in *Economia di Comunità. Verso un agire economico a "misura di persona"*, p. 58, a cura di Vito Moramarco e Luigino Bruni, Vita e pensiero, Milano,

umano in cui vi sia rispetto, fiducia e stima reciproci, e poi proporre opportunità di formazione e di aggiornamento continui.

Un ulteriore elemento distintivo dell'esperienza in questione è che alla base vi sia la libertà di partecipazione, libertà nel duplice senso in cui la parola può essere interpretata: libertà nel senso di autodeterminazione (libertà di scegliere) e libertà nel senso di autorealizzazione (capacità di scegliere)²⁴¹. Il principio di libertà come autodeterminazione si riscontra concretamente nell'idea secondo la quale ciascun imprenditore decide di aderire al progetto in maniera autonoma, in base alle circostanze aziendali ed alla propria situazione personale e familiare e riferendoci alla politica di distribuzione degli utili in relazione al principio di libertà nel senso sopra inteso, è importante sottolineare come la suddivisione degli utili sia partita inizialmente con l'essere tripartita in senso stretto, per poi assumere una dimensione più elastica e modellabile per potere adattarsi alle concrete circostanze.

Dal documento ufficiale di presentazione del progetto redatto nel 1998 la regola che ne deriva è la seguente:

« L'impresa è naturalmente gestita in modo da promuovere l'incremento dei profitti, che gli imprenditori liberamente decidono di destinare, con pari attenzione: per la crescita dell'impresa – per aiutare persone in difficoltà economica, iniziando da chi condivide la « cultura del dare » - per la diffusione di tale cultura ».

Il criterio di distribuzione dell'utile di esercizio non è determinato una volta per tutte, ma viene stabilita dagli organi di governo dell'impresa di anno in anno. Conseguentemente, gli imprenditori sono invitati a rispettare le esigenze che la vita dell'impresa può fare emergere in un determinato periodo: ad esempio, quella di finanziare lo sviluppo. Per i soci non aderenti al progetto EdC è prevista la normale distribuzione della quota di utile di pertinenza.

Considerando invece l'altro aspetto legato al concetto di libertà ovvero quello dell'autorealizzazione, emerge fra le persone che partecipano ad un progetto simile, una certa soddisfazione e motivazione a voler continuare quanto iniziato,

2000.

²⁴¹ S. Zamagni, *Economia e relazionalità*, intervenuto al convegno *Verso un agire economico a misura di persona: la proposta di « Economia di comunione »*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Sede di Piacenza, Facoltà di Economia, 29 gennaio 1999.

poiché vi è tra gli imprenditori la consapevolezza di partecipare ad un'esperienza che conduce alla realizzazione di una nuova civiltà; difatti l'imprenditore ma anche un lavoratore dipendente, opera in una realtà assolutamente non chiusa ma aperta ai bisogni di una intera collettività.

Scriva Vera Araújo al riguardo:

« L'imprenditore si configura soprattutto come un "uomo nuovo" e, come tale, in grado di svolgere la propria attività attingendo dalla spiritualità dell'unità quegli atteggiamenti innovativi che cambiano dal di dentro e in maniera continuativa il suo essere imprenditore. Si tratta di comprendere il proprio agire economico dalla prospettiva dell'amore che porta all'unità, di rivestire le proprie azioni, decisioni, iniziative, progetti, di una spinta spirituale culturale che ha le sue radici nel dono di sé all'altro, agli altri; di ispirarsi nel quadro globale del suo modo di intendere l'attività economica alla cultura del dare, della condivisione e della solidarietà. Di conseguenza fluiscono atteggiamenti nuovi che "contagiano" gli altri agenti che operano nell'impresa e li coinvolgono in un'avventura carica di creatività e sorprese. Ecco che allora l'impresa si organizza come una comunità di persone dedita sì alla produzione di beni e servizi, ma dove tutti godono di una fondamentale uguaglianza di essere e di agire, al di là dei ruoli e delle funzioni svolte. Emerge, di conseguenza, la coscienza effettiva della dignità di ogni lavoratore da tutti condivisa: in essa trovano posto tutti gli aspetti della vita del lavoratore, inclusi la salute, il riposo, lo svago »²⁴².

L'impresa con caratteristiche simili riesce ad aprirsi all'esterno in modo diverso, modificando i rapporti con la concorrenza stessa, trasformandosi da scontro in approccio amichevole e collaborazione. La clientela stessa viene vista nei suoi bisogni reali e nelle richieste specifiche, offrendole un prodotto di qualità con un valore aggiunto quale l'aiuto e la disponibilità a venire incontro nelle scelte.

Un'impresa così articolata riesce a sentirsi parte di un tutto, in modo integrante e vitale; parte non afona ma con voce in capitolo riguardo alla vita politica e sociale della realtà in cui si opera.

Gli imprenditori dell'EdC sentono che gli atteggiamenti nuovi hanno impatto sulla società e sul bene comune, avendo però degli effetti positivi anche in loro stessi poiché mettono in atto un processo di cambiamento e di conversione interiore. Commenta così la Araújo:

« Si salda in essi la dimensione personale, privata della vita, con la dimensione del lavoro, in un atto di unificazione che è sorgente di gioia, di pace, di serenità, di per sé espansiva a quanti vengono in contatto con loro. Una vera operazione culturale-spirituale foriera di novità benefica per

²⁴² V. Araújo, *Un imprenditore nuovo per una economia nuova*, in *Economia di Comunione – una cultura nuova* Anno II, n. 5 Dicembre 96, p. 4. Periodico quadrimestrale culturale.

il mondo dell'economia in genere e, per la funzione imprenditoriale, in specie »;

Sembra quasi il realizzarsi del sogno della Weil, il lavoro vissuto come grazia.

7.4.1 ~ In poche parole...

L'esperienza dell'EdC, con le particolarità che le derivano dalla spiritualità da cui nasce, si pone a fianco delle numerose iniziative individuali e collettive che hanno cercato e cercano di “umanizzare l'economia”, e ai molti imprenditori²⁴³ che e lavoratori che considerano e vivono la loro attività economica come qualcosa di diverso dalla pura ricerca di un vantaggio materiale.

Infatti, come accade in altre realtà economiche caratterizzate da motivazioni ideali, coloro che aderiscono al progetto, cioè imprenditori con il rischio del loro stesso capitale privato, dirigenti, lavoratori o altre figure aziendali, si impegnano in primo luogo a porre al centro dell'attenzione, in tutti gli aspetti della loro attività, le esigenze e le aspirazioni della persona e le istanze del bene comune poiché considerano l'azienda un “bene sociale”. In particolare essi cercano:

- di instaurare rapporti leali e rispettosi, animati da sincero spirito di servizio e di collaborazione, nei confronti di clienti, fornitori, pubblica amministrazione e anche verso i concorrenti;
- di valorizzare i dipendenti, informandoli e coinvolgendoli in varia misura nella gestione;
- di mantenere una linea di conduzione dell'impresa ispirata alla cultura della legalità;
- di riservare grande attenzione all'ambiente di lavoro ed al rispetto della natura, anche affrontando investimenti ad alto costo;
- a cooperare con altre realtà aziendali e sociali presenti nel territorio, con uno sguardo anche alla comunità internazionale, con la quale si sentono solidali.

²⁴³ Non bisogna dimenticare che i grandi successi emergono quando vi è un leader capace di delineare un grande sogno imprenditoriale ed una visione dello stato futuro dell'organizzazione, in

Il progetto EdC presenta inoltre delle caratteristiche peculiari:

1. Gli attori delle imprese dell'EdC cercano di seguire, in relazione al contesto di una organizzazione produttiva, uno stile di comportamento confacente al comportamento che vivono in tutti gli ambiti della vita. È importante permeare dei valori in cui si crede ogni momento della vita sociale e quindi anche economica, che così diventa anch'essa luogo di crescita umana e spirituale.
2. L'EdC propone dei comportamenti ispirati a gratuità, solidarietà e attenzione agli ultimi - solitamente ritenuti tipici delle organizzazioni senza scopo di lucro - anche ad imprese a cui è connaturale la ricerca del profitto. L'EdC, quindi, non si presenta tanto come una nuova forma di impresa, alternativa a quelle già esistenti; piuttosto essa intende trasformare dal di dentro le usuali strutture d'impresa (siano esse società per azioni, cooperative, o altro), impostando tutti i rapporti intra ed extra aziendali alla luce di uno stile di vita di comunione; il tutto nel pieno rispetto degli autentici valori dell'impresa e del mercato, cioè quelli messi in risalto dalla dottrina sociale della Chiesa e soprattutto da Giovanni Paolo II nella *Centesimus Annus*.
3. Coloro che si trovano in difficoltà economica, i destinatari di una parte degli utili, non sono visti semplicemente come "assistiti" o "beneficiari" dell'impresa. Essi sono invece membri essenziali del progetto, all'interno del quale fanno dono agli altri delle loro necessità. Vivono anch'essi la cultura del dare, infatti molti di loro rinunciano all'aiuto che ricevono non appena recuperano un minimo di indipendenza economica, e non di rado condividono con altri il poco che hanno. Tutto ciò è espressione del fatto che nell'EdC, che pur sottolinea la cultura del dare, l'enfasi non è posta sulla filantropia da parte di alcuni, ma piuttosto sulla condivisione, dove ciascuno dà e riceve, con pari dignità, nell'ambito di una relazione di sostanziale reciprocità.

grado di orientare a sua volta stabilmente le scelte strategiche e motivare in profondità i collaboratori con la forza della proposta.

4. Le imprese di EdC, oltre a basarsi su una intesa profonda tra i promotori di ciascuna di esse, si sentono parte di una realtà più vasta. Si mettono in comune gli utili, perché si vive già un'esperienza di comunione. Per questo motivo le imprese, si sviluppano dentro piccoli "poli industriali" in prossimità delle Cittadelle del Movimento, ma possono essere anche geograficamente distanti.
5. Lo spirito che anima tali imprese le mette nella condizione di poter superare anche quei contrasti interni che ostacolano tutte le strutture umane; questo fa sì che riescano anche a sopravvivere nel mercato pur essendo così attente alle esigenze di tutti i soggetti con cui interagiscono. Il loro modo di operare crea circoli di fiducia e di benevolenza tra i clienti, fornitori o finanziatori, il che si traduce per l'azienda anche in minor costi ed in un aumento del mercato

Il progetto EdC viene realizzato nei due aspetti fondamentali del livello personale e del livello strutturale coinvolgendo fattori quali la motivazione per il singolo imprenditore che alimenta poi comportamenti etici i quali a loro volta creano una cultura aziendale ed un clima aziendale che coinvolge l'intera azienda, avendo in tal modo degli effetti anche all'esterno.

7.5 ~ Amore, Comunione, Dono, Gratuità: le "categorie economiche" fondanti l'EdC

La sfida più grande che la EdC deve affrontare è quella di riuscire a dimostrare di essere un modello economico capace realmente di modificare il modo di produrre e di distribuire la ricchezza, ma per far questo è necessario rifondare le categorie del discorso economico, in quanto se si cerca di comprendere cos'è la EdC restando ancorati all'interno del paradigma dominante nella teoria economica, non si riesce a coglierne l'essenza.

Più precisamente dobbiamo sottolineare che non è possibile spiegarla utilizzando come parametro di valutazione l'economia del benessere della welfare economics, in quanto questo paradigma si fonda sul principio di efficienza di

Pareto²⁴⁴ il quale è in contraddizione con la nozione di beni relazionali e di capitale umano che per molti aspetti sottendono la EdC, essendo essi “quei beni che nascono da rapporti, da incontri nei quali l'identità e le motivazioni dell'altro con cui interagisco sono elementi essenziali nella creazione e nel valore del bene”²⁴⁵. Quel paradigma è stato messo in atto nel corso degli ultimi 120 anni e ciò sta a significare che precedentemente la teoria economica è esistita anche senza di esso, ma ancora più interessante è sottolineare che è un paradigma nato nella società fordista, che abbiamo visto essere stata superata, va da sé che non esistono più quelle condizioni e quell'ordine sociale del fordismo che erano ad esso confacenti.

La realtà di una società post-fordista esprime bisogni diversi, per cui bisogna partire da principi diversi, ed è ciò che in un certo senso si cerca di fare con l'EdC, la quale sottolinea l'obsolescenza di quel paradigma, riconoscendone però la possibilità di poter ricavare ancora degli elementi utili per la strumentazione tecnica, dovendo andare oltre ciò, e l'EdC fa un passo in avanti in tal senso, optando per una umanizzazione dell'economia.

Vediamo cosa sostengono su tale progetto Luigino Bruni e Benedetto Gui dell'Università di Padova:

²⁴⁴ Ricordiamo che l'economista filosofo Vilfredo Pareto può essere considerato colui che all'inizio del '900 chiude in un certo senso il quadro di un'economia divenuta scienza astratta dopo essere in realtà nata come attività pratica, e questo è accaduto a partire dalla metà dell'800 con il filosofo economista J. S. Mill. Ma ora è importante citare il concetto di ottimalità paretiana, la quale indica che « uno stato è ottimo se e solo se l'utilità di nessuno può essere accresciuta senza ridurre l'utilità di qualcun altro.[...]». Uno stato può essere ottimo in senso paretiano con alcune persone in estrema miseria e altri che nuotano nel lusso, fintanto che i poveri non possono essere fatti star meglio senza diminuire il lusso dei ricchi.[...] talvolta l'ottimalità paretiana è chiamata anche “efficienza economica” – il che può essere anche giusto perché – l'ottimalità presta l'attenzione alle considerazioni di carattere distributivo riguardante l'utilità.[...] Essa coglie gli aspetti di efficienza solo dell'approccio basato sull'utilità. Anche l'economia del benessere è stata confinata con l'utilità paretiana quale unico criterio di giudizio e il comportamento mosso dall'interesse personale quale unica base delle scelte economiche. Una proposizione importante è il “teorema fondamentale del benessere” che collega i risultati dell'equilibrio di mercato in regime di concorrenza perfetta all'ottimalità paretiana. Esso dimostra che date certe condizioni (in particolare assenza di esternalità, ossia di interdipendenza esterne al mercato), qualsiasi equilibrio di concorrenza perfetta è un ottimo paretiano e che, date alcune altre condizioni (in particolare assenza di economie di scala), qualsiasi atto sociale che sia un ottimo paretiano è anche un equilibrio di concorrenza perfetta, con riguardo ad un dato insieme di prezzi (e per una certa distribuzione iniziale di beni). Questo è un risultato di notevole eleganza, che getta anche una luce profonda sulla natura del funzionamento del meccanismo dei prezzi, spiegando la natura reciprocamente vantaggiosa del commercio, della produzione e del consumo indirizzato dal perseguimento dell'interesse personale. [...] Malgrado la sua importanza generale, il contenuto etico di questo risultato di economia del benessere è tuttavia alquanto modesto ». A. Sen, *op. cit.* pp. 45, 46, 47.

²⁴⁵ B. Gui, *Economic interactions as encounters*. Mimeo, Univ. di Padova, 2000.

« La proposta di impostare l'economia all'insegna della comunione non si è tradotta nell'invito a creare o rinnovare forme di organizzazione economica esplicitamente comunitarie, come schemi di reciprocità all'interno di un villaggio o di un quartiere, comunità che al proprio interno non fanno uso della moneta, e così via. In altre parole, la proposta si rivolge all'economia come oggi normalmente la intendiamo: con certe istituzioni (il contratto di società, le azioni con o senza diritto di voto), con certi criteri di misurazione dei risultati (profitti, tassi di rendimento), con certe categorie concettuali (capitale, investimenti), con certe logiche di comportamento (la ricerca dell'economicità, la concorrenza tra i venditori), con certi obblighi giuridici e fiscali – l'EdC è quindi compatibile con il modo di organizzazione prevalente dell'economia occidentale - [...]. Tuttavia, non vi è in essa nessuna preclusione ideologica verso forme organizzative diverse dall'impresa tradizionale: imprese senza fine di lucro (ad esempio fondazioni che si curano dell'assistenza ad anziani), imprese con finalità sociali, organizzazioni che rispondono ai bisogni delle famiglie senza passare per il mercato (come le banche del tempo in Inghilterra), istituzioni finanziarie con lo scopo di combattere la povertà (la fondazione per il microcredito sostenuta dal Banko Kabayan nelle Filippine) [...]. Non tutte queste altre forme di organizzazione dell'attività economica sono ancora rappresentate all'interno del progetto EdC, o magari ce ne sono ancora pochi esempi. Ma è immaginabile che il loro numero e la loro varietà vada aumentando. Grazie all'iniziativa e alla fantasia di nuovi promotori »²⁴⁶.

L'analisi fatta precedentemente ci aiuta a capire che se osserviamo il fenomeno da un punto di vista antropologico e culturale l'EdC, pur non ponendosi in conflitto con il sistema economico attuale, risulta comunque una proposta radicale e “rivoluzionaria”, proprio perché ruota attorno alle quattro parole chiave quali dono, gratuità, amore, comunione.

Negli ultimi tempi abbiamo avuto modo di constatare che anche la letteratura economica ha dato ampio spazio a termini inconsueti quali l'altruismo, il dono, la reciprocità, l'impegno morale e l'amore, anche se quest'ultimo piuttosto raramente e con diffidenza. Se ci collochiamo su un piano intermedio tra la microeconomia e la macroeconomia, incontriamo l'uso anche di espressioni quali “comunità” (ricordando che l'origine etimologica *cum-munus*, significa dono reciproco) o “capitale sociale”; ponendoci su un ulteriore livello più ampio e superiore, si inizia a parlare di economia civile riferendosi ad un tessuto di rapporti economici che rispondono alla logica del contratto ma anche a logiche di reciprocità e di solidarietà. Se ci spostiamo sul piano dell'EdC, assistiamo sostanzialmente ad un collegamento tra tutti i concetti sopra elencati, e quanto analizzato fin ora lo ha potuto confermare, poiché le parole chiave sono una il completamento dell'altra, come se fossero dentro un circolo virtuoso, per poi sfociare nella

²⁴⁶ L. Bruni e B. Gui, *L'Economia di Comunione in quattro parole*, in *Economia di Comunione*

“comunione” che rappresenta il superamento delle aporie che in qualche modo convivono con i concetti precedenti.

Alla base di azioni considerate “altruistiche” vi è spesso e comunque un’azione non disinteressata ma tesa ad una qualche forma individualistica poiché si massimizza anche in tal caso la propria utilità individuale; sia essa il sentirsi moralmente impegnati a fare la propria parte, o il riconoscimento sociale o semplicemente la soddisfazione di compiere un’azione coerente con le proprie idealità. Pertanto nel momento in cui si “dona” qualcosa o si agisce altruisticamente vi è una certa ambiguità di fondo, in quanto in realtà si fa dipendere la mia “utilità” dal “consumo” di chi si trova nel bisogno.

Viene da chiedersi se alla base di un tale comportamento vi sia effettivamente un interesse nei confronti di chi è nel bisogno, ad esempio un mendicante, o il fatto che “disturbi” vederlo in certe condizioni di indigenza.

Le origini stesse del “dono”²⁴⁷ sono infatti tutt’altro che semplici, ma abbiamo visto come una caratteristica della “cultura del dare” sia proprio la gratuità, cioè il dare e il donarsi disinteressatamente, senza pretendere nulla come contro-dono.

Ma è con l’amore che la gratuità del vero altruista esce pienamente dalla soggettività del donatore e si apre esplicitamente al destinatario. Il distacco da se stessi non è infatti ancora sufficiente a garantire che un’azione sia, nel suo contenuto e nelle sue modalità, confacente alle esigenze dell’altro, e quindi sia davvero benefica e gradita. Infatti l’amore, che è insieme motivazione e modalità di esecuzione di un’azione, è gratuità finalizzata esplicitamente al bene dell’altro. Si tratta di un importante completamento della nozione di altruismo e di dono, che

Una cultura nuova, Anno VI – N 2 Dic 2000, p. 6. periodico quadrimestrale.

²⁴⁷ La concezione « classica » del dono ha tre facce: dare (in base a diverse motivazioni); ricevere (concepito come obbligo, e il rifiuto significa conflitto) e ricambiare (con un esito di circolarità). La libertà di ricambiare il dono riguarda solo il *quantus* e il *tempus*, ma i tre aspetti sono inscindibili e originano una gamma di rapporti sociali. Per quanto riguarda le motivazioni che sono alla base del dono, abbiamo: il dono falso (ad esempio il cavallo di Troia), il dono *munificum* (l'imperatore che getta denaro alla folla come segno di una grandezza che accentua il divario sociale) e quello *beneficum*, fatto senza attesa di contraccambio. Poi vi sono le motivazioni di chi riceve: c'è il dono che crea dipendenza, quello accettato senza discernimento ed anche il dono rifiutato per orgoglio, chiusura o per dignità.

altrimenti resterebbero sostanzialmente incapaci di entrare davvero in rapporto con chi riceve.

Avendo la capacità di entrare in sintonia con l'altro, di suscitare nell'altro in modo non strumentale la reciprocità, l'amore è preconditione della comunione. La risposta dell'altro non deve essere vista semplicemente come un ritorno di benefici, ma è importante che ci sia una risposta da parte di "terze persone", perché apporta uno dei benefici della reciprocità: che nessuno resti nella posizione di mero ricevente, poiché è una posizione di inferiorità, ma divenga soggetto attivo della relazione.

La natura della comunione può essere compresa solo partendo da un'idea di razionalità "espressiva" o "non strumentale"; bisogna pertanto accettare una logica apparentemente contraddittoria che tenga uniti e insieme distinti e indipendenti il dare e il ricevere. Se pensassimo ad esempio all'inserimento in un'azienda di un soggetto emarginato, esso può considerarsi riuscito nel momento in cui questi abbia le "capacità" di dare anch'egli qualcosa agli altri che non sia la sua iniziale necessità.

Generalmente ciò che provoca questa risposta da parte sua è proprio l'esposizione a quel tipo di amore che sa entrare in sintonia capendo e facendosi capire, che sa dare con abbondanza e al tempo stesso attendere una corrispondenza senza alcuna pretesa. Il significato stesso di dono²⁴⁸, nel senso di *beneficium* (generoso e disinteressato), implica che chi dona sia disposto allo stesso tempo a ricevere e chi riceve ad accogliere attivamente.

²⁴⁸ Per quando riguarda il "dono" bisogna notare come esso nel corso di un certo periodo storico abbia visto perdere la sua prevalenza cedendo il passo ad una progressiva marginalità che si è sempre più sviluppata passando dai diversi tipi di società storicamente originate dalla rivoluzione francese (società borghese), dalla rivoluzione industriale (società industriale) e da quella tecnologica. Il mercato libera il soggetto dai vincoli del gruppo sociale d'appartenenza tra cui anche i meccanismi del dono, ma distrugge come ben sappiamo gli spazi di socialità. Molti sono gli autori che si sono occupati del dono, citiamo Marcel Mauss con il suo *Saggio sul dono* del 1921, in cui conferisce al dono una dimensione centrale nelle società primitive, sottolineando il rapporto che intercorre tra il dono e la gratitudine come valore sociale, senza gratitudine e fiducia non si dà società. Bisogna inoltre citare J. T. Godbout che nel *Lo spirito del dono* (Torino 1998) afferma che il »dono non è una cosa ma un rapporto«, ed evidenzia attraverso il dono un sistema « eccedentario » che origina una spirale di socialità e generosità, a fronte di una lettura totalizzante dei rapporti umani e sociali in chiave economicistica. Per poi non dimenticare Alain Caillé che in *Critica della ragione utilitaria*, difende il dono e contesta il paradigma economicistico – individualista ed anche quello solistico (susceptibile di sviluppi totalitari), vedendo nel dono il cuore della socialità: « In tutte le società umane è fatto obbligo agli uomini di donare, di mostrarsi generosi, di soddisfare l'interesse proprio

7.5.1 ~ Riprendiamo il concetto di razionalità di comunione come punto di incontro tra economia e comunione

Da quanto analizzato e visto fin ora appare chiaro che l'EdC è tale soltanto se siano presenti tutte le caratteristiche culturali elencate, cioè se non è solo dono (seppur generoso) degli utili, se non è solo gratuità, ma uno stile integrale di gestione contrassegnato dall'amore che suscita la comunione.

Il percorso è piuttosto difficile e delicato, poiché da un lato vi è il rischio di rientrare nella "normalità" della logica economica imperante cioè costituita da relazioni limitatamente umane, dall'altro c'è il rischio di credere di poter fare totalmente a meno della logica economica, sprofondando in tal caso in un cieco irrealismo e nell'insuccesso. Nel corso di dieci anni di esperienza si è cercato di ovviare alle difficoltà che il percorso presenta, poiché si tratta di vere sfide sia strategiche, che finanziarie e culturali²⁴⁹; ma la presenza sul territorio globale di questo fenomeno può evidenziare obiettivamente che un incontro tra economia e comunione è possibile e realizzabile.

Abbiamo già citato (vedi par. 7.2.2) la « razionalità del noi » e come essa possa consentire di cogliere molti dei comportamenti non-individualistici, ripensando al significato stesso di azione razionale; occupiamoci adesso e più da vicino delle caratteristiche distintive della « razionalità di comunione » la quale cerca di superare i confini della razionalità del « noi ».

1. L'universalismo: la razionalità di comunione va oltre la logica di gruppo del noi, difatti una « razionalità del noi » se non viene congiunta ad

solo passando per la soddisfazione dell'interesse degli altri ». Cit. da *Il Regno-attualità*. 12/2000, pp. 365-367

²⁴⁹ La sfida coinvolge l'intero sviluppo, e se si pensa all'aspetto finanziario ci si renderà conto del fatto che servano delle immissioni di risorse eccedenti rispetto a quelle messe a disposizione dall'autofinanziamento. L'impresa EdC, può avere diverse possibilità di reperire tali risorse ma non tutte le permetterebbero di rimanere fedele al proprio ideale, questa è del resto la sfida culturale. Una risposta può essere data dalle società finanziarie che iniziano ad essere costituite all'interno di EdC allo scopo di canalizzare risorse, sotto forma di prestiti o di partecipazioni alle aziende associate, oppure si potrebbe ricorrere a finanziatori esterni a EdC, ad investitori aventi attese di remunerazione di capitale, avvalendosi del fatto che non necessariamente tutti gli azionisti debbano aderire ai criteri di destinazione degli utili auspicati dal progetto. Le sfide, di qualsiasi genere esse siano, non possono essere risolte in forza di una teoria più scaltra, ma affrontando i problemi sul campo secondo una creatività imprenditoriale, una professionalità manageriale e una tensione ideale che l'impegno, nel tempo, dovrebbe costantemente espandere.

Mario Molteni dell'Università Cattolica di Piacenza, *I problemi di sviluppo delle imprese « a movente ideale »*, in *Economia di Comunione*, op. cit. pp. 106-107.

un'apertura all'altro universalistica, può descrivere bene anche la logica mafiosa (il donarsi al fine di legare e condizionare il destinatario). Nell'agire che crea comunione l'essere parte di una particolare "comunità" è correlato all'idea di « fratellanza universale ». Il « noi » della comunione si estende fino ad abbracciare l'intera umanità. Questo "universalismo" si manifesta attraverso la « terza parte degli utili » che le aziende dell'EdC donano per la formazione di una "cultura del dare".

2. La relazionalità: la persona viene sempre considerata in un rapporto costitutivo con l'altro. Si è in rapporto non perché vi è un *self interest* o perché si è altruisti, ma perché ogni decisione nasce, di fatto, sempre da un rapporto con qualcun altro, dentro un rapporto. Non è un semplice sostituire l'« io » con un « noi », quanto piuttosto un soggetto-isola con un soggetto-in-relazione con l'altro, l'individuo con la persona. È un'antropologia originale e diversa da quella della *we-rationality*, sebbene questa sia la più simile; è un'antropologia che si fonda sulla convinzione che la persona è se stessa soltanto quando si dà e accoglie l'altro, e da cui emerge una idea innovativa di comportamento razionale. Non si possono comprendere i rapporti all'interno e all'esterno delle aziende che vivono nell'EdC, rapporti tra imprenditori o dipendenti, con i fornitori e i clienti, con chi è nella necessità, con la comunità in cui è inserita l'impresa, se ci si discosta da questa prospettiva relazionale della persona umana.
3. Una razionalità espressiva: una razionalità capace di comunione dovrebbe andare al di là della sterile logica strumentale, alla luce di questo possiamo affermare che se nel famoso « dilemma del prigioniero », i due attori avessero deciso di cooperare non in virtù dei propri calcoli strumentali ma per seguire una norma etica (non tradire il compagno; amare il proprio prossimo ... ecc) avrebbero ottenuto un risultato più efficiente. La norma etica che viene seguita indipendentemente da quanto convenga farlo non può essere rappresentata da una razionalità stru-

mentale ma da un tipo di razionalità « espressiva »²⁵⁰. Questo termine è stato introdotto per indicare un agire economico supportato da una logica essenzialmente non strumentale ma dal desiderio di esprimere con un simile comportamento qualcosa riguardo alla propria personalità o ai propri valori, ad esempio: acquisto un prodotto etico, non per ottimizzare una relazione mezzi-fini ma per esprimere un valore. Le imprese o gli imprenditori aderiscono al progetto EdC mettendo in comune gli utili non in virtù di un mero calcolo mezzi/fini, ma perché si vuole esprimere il proprio “credo” riguardo al modo di concepire e l’economia e la vita.

4. Non condizionalità: questo elemento entra più in profondità nel rapporto tra comunione e reciprocità. La “razionalità di comunione” ha delle peculiarità che la distinguono dallo “scambio di mercato” o dal “dono”, ma anche dalla reciprocità, poiché questa include una componente di « condizionalità », cioè si compie un’azione e si coopera a condizione che anche l’altro o gli altri cooperino. Anche la *we-rationality* ha un fondamento di condizionalità.

Viene da chiedersi se sia possibile una razionalità intrinsecamente sociale che però non abbia come pre-condizione la corrispondenza degli altri. La risposta data dal citato Sugden è ormai chiaramente un “no”, sebbene riesca a cogliere elementi più profondi nei rapporti interpersonali, in quanto la strumentalità della *we-rationality* si discosta pur sempre da quella « classica », fondandosi su una logica diversa cioè sul fatto che ci si aiuti perché ci si riconosce elementi costitu-

²⁵⁰ Il termine è stato coniato da S. Hargreaves – Heap, *Rationality in Economics*, Cambridge, 1989. Cit. da L. Bruni, *op. cit.* p. 57.

L’idea di razionalità espressiva può essere riscontrata anche in M. Weber, il quale pone una distinzione tra vari tipi di azione: strumentale, consuetudinaria, affettiva e “razionale rispetto ai valori” (cioè espressiva, nel senso più recente), indicando con questo termine una razionalità che interviene quando l’azione è motivata e spinta dalla « credenza consapevole nell’incondizionato valore in sé – etico, estetico, religioso ecc - di un determinato comportamento in quanto tale, prescindendo dalla sua conseguenza ». (M. Weber, *Economia e società*. Einaudi, Torino, 1961, I ed. 1922, I vol., p 22.). Anche A.O. Hirschman e J. Habermas parlano di una « più ampia nozione razionalità », con delle componenti di tipo “espressivo”. Hirschman aggiunge che, generalmente: « l’azione non strumentale fa sentire l’individuo più umano. Questo genere di azione può quindi essere considerato, in termini economici, come un investimento nell’identità individuale e di gruppo ». (A. O. Hirschman, *Come complicare l’economia*, Bologna 1988, p. 429); J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, Vol. I Bologna 1986).

Le idee sviluppate, anche l’idea di razionalità di Weber, vengono inquadrare nel paradigma dell’individualismo metodologico, questo evidenzia che la razionalità espressiva è normalmente

tivi di un agente plurale. Alla base di un rapporto simile vi è però un comportamento reciprocante che garantisce la consapevolezza di far parte dello stesso gruppo, di essere un team, cioè bisogna dimostrare di essere amico o altro con una certa reciprocità: io ti aiuto perché sei mio amico, ma mi aspetto lo stesso da te, perché entrambi siamo parti di un « noi ».

Questo atteggiamento non supera la condizionalità mentre l'esperienza di comunione fa un ulteriore passo in avanti rispetto a questo punto, poiché in essa vi è quell'elemento di gratuità in base al quale il fatto che ci sia un ritorno dell'altro non rappresenta una pre-condizione per un comportamento di apertura all' « altro ».

Non bisogna concludere affrettatamente che nella razionalità di comunione non ci sia bisogno dell'altro, è esattamente il contrario e lo abbiamo già visto; assume una certa importanza il fattore “tempo” poiché, come afferma il prof. Bruni:

« In una prospettiva statica non si coglie la dinamica della reciprocità o, come preferisco dire, della comunione: se infatti in un comportamento animato da una razionalità di comunione non c'è una *condizionalità ex ante*, esiste però una certa *condizionalità ex post*. L'apertura all'altro ha un elemento di gratuità *ex ante*, senza condizioni, ma per la continuazione del rapporto nel tempo, perché il gioco dell'EdC riesca, è necessario che anche l'altro faccia qualcosa, ponendosi in atteggiamento di risposta, di reciprocità. La gratuità iniziale ha però un grande valore nelle relazioni umane, anche in quelle economiche. Esperimenti recenti in teoria economica mostrano che nelle interazioni o giochi basate sulla fiducia, se il soggetto sa di aver ricevuto fiducia (incondizionata) dall'altro è spinto a ricambiare la fiducia, a reciprocare: il sentirci degni della fiducia ci cambia, ci fa più capaci di reciprocità. Il ricevere fiducia incondizionata dagli altri ci fa in ultima analisi persone migliori. In altre parole questi esperimenti mostrano che esiste un rapporto dinamico, tra la condizionalità *ex ante* e la risposta *ex post*: se ricevo incondizionatamente fiducia la probabilità di reciprocare è molto più alta ».²⁵¹

7.6 ~ Conclusioni: Il “lavoro” visto all'interno dell'EdC

Secondo il mio parere se Scheler fosse ancora in vita vedrebbe nell'EdC un'esperienza concreta in grado di realizzare un tipo di solidarietà “responsabile” o “personalistica”, come egli definisce il livello più alto di solidarietà, in quanto

intesa come razionalità individualista; ma è possibile una *we - rationaity* espressiva? (Luigino Bruni, *op. cit.* p. 58)

²⁵¹ L. Bruni, *op. cit.* pp. 60-61.

crea una “comunità vitale”, in cui ogni singolo è co-responsabile della persona comune come lo è di ciascuno dei suoi membri.

Non vorrei esagerare ma credo che anche la Weil arriverebbe a considerare l'EdC una condizione ideale per elevare il lavoro a strumento di “contemplazione”, in quanto crea delle “strutture di grazia” al cui interno regnano valori tali per cui la dignità di ciascuna persona viene posta alla base di ogni relazione, poiché tutti sono considerati « uguali nella loro diversità »; inoltre vi sono quei valori come la legalità che diventa principio fondamentale perché punta all'edificazione di una civiltà fondata sull'amore in contrapposizione ai conflitti che rendono peccaminosa la realtà moderna; per non trascurare poi il rispetto per l'ambiente che fa sì che esso venga vissuto come dono di Dio da trasmettere alle generazioni future.

Il lavoro inquadrato nell'ottica della EdC potrebbe essere accomunato alla concezione benedettina secondo la quale si vive e si venera il lavoro come se fosse “sacro”, poiché il lavoro è adorazione e contemplazione al pari della preghiera, ha la stessa sacralità della contemplazione più profonda.

All'interno delle imprese EdC la figura del lavoratore assume un'importanza notevole come del resto accade per quella dell'imprenditore stesso, poiché entrambi costituiscono una sorta di capitale umano collettivo; difatti ispirandosi alla dottrina sociale della Chiesa l'uomo viene considerato come soggetto del lavoro, quindi il lavoro al servizio dell'uomo, e poiché si ha del lavoro un concetto elevatissimo questo si riflette sulla figura stessa del lavoratore.

Questa importanza conferita al lavoro non deve essere banalmente sostituita con la sua centralità assoluta all'interno della propria vita ed il fatto che nel lavoro si richieda, una certa precisione, ordine ed impegno poiché tutto ciò serve a valorizzare pienamente i propri talenti per migliorare il lavoro stesso, non deve condurre erroneamente ad una ricerca spasmodica di un eccessivo perfezionismo, impoverendo la vita di tutti gli altri aspetti e valori che fondano l'umanità.

Il lavoro non ha un valore assoluto poiché al di sopra di tutto vi è l'amore universale che supera ogni limitazione umana, nell'incontro con l'altro. L'EdC cerca di coniugare e mettere in pratica una concezione del lavoro che risponda all'indispensabile trasformazione delle strutture della vita economica, convertendo mente, volontà e cuore, superando la visione materialistica del lavoro e della

storia, ponendo come valore fondamentale il “trascendente” che abbatte le barriere costruite dal primato del capitale, della proprietà e delle strutture, frutti di una visione capitalistica o dal primato del lavoro dell’uomo come fattore determinante per la storia, secondo invece una visione prettamente marxista.

Al lavoro viene conferita una dimensione etica che consente all’uomo di realizzarsi come tale, e questo emerge dalla esperienza dell’EdC poiché ha utilizzato come fonte quanto dice Giovanni Paolo II nella *Laborem exercens* (n. 6) del 14 settembre 1981:

« In ultima analisi, lo scopo del lavoro, di qualunque lavoro eseguito dall’uomo, fosse pure il lavoro più di servizio, più monotono, nella scala del comune modo di valutazione, addirittura più emarginante, rimane sempre l’uomo stesso ».

Questo punto viene sottolineato ed enfatizzato dal comportamento aziendale, in quanto in ogni azienda di EdC, qualsiasi lavoro venga eseguito, dal più impegnativo al più semplice, per poi arrivare ai livelli dirigenziali, ha sempre la dignità dell’uomo che lo compie, poiché il lavoro è la dignità stessa della persona.

Qualora venisse meno questa visione e concezione della soggettività dell’uomo, un’azienda EdC non potrebbe andare molto lontano ed ottenere grandi risultati sul piano della produttività.

Riferendoci sempre alle parole di Giovanni Paolo II *Laborem exercens* (n. 9) possiamo considerare che:

« il lavoro è un bene dell’uomo – è bene della sua umanità – perché mediante il lavoro l’uomo non solo trasforma la natura adattandola alle proprie necessità, ma anche realizza se stesso come uomo ed anzi, in un certo senso, diventa più uomo ».²⁵²

Nelle aziende di EdC si concretizza in molti aspetti una certa spiritualità del lavoro, del resto non poteva non essere così essendo nate da un movente ideale, che emerge ad esempio dalla consapevolezza per ciascun lavoratore, di essere collaboratori dell’opera creatrice di Dio. Difatti il lavoro non è soltanto un bene dell’uomo, e non è soltanto degno della sua persona, esso è soprattutto collaborazione dell’uomo all’opera di Dio.

²⁵² Abbiamo più volte fatto riferimento a questa Enciclica papale sul lavoro dell’uomo, e rimandiamo pertanto anche al capitolo II, paragrafo 2.2.1.

Anche Scheler nel periodo della sua conversione²⁵³ aveva visto nel lavoro un mezzo tramite il quale la natura riceve l'impronta dell'uomo, e poiché l'uomo tramite l'amore ed il suo lavoro vive il suo essere immagine di Dio, la natura da lui trasformata diventa quasi opera di Dio, quindi l'uomo continua il lavoro di Dio creatore, divenendo con-creatore.

L'uomo quando lavora diviene un delegato di Dio sulla terra e questa dimensione di libertà nell'amministrare, dà dignità al lavoro ma anche la consapevolezza del significato che il lavoro stesso possiede.

La Bibbia difatti si riferisce al lavoro definendolo una "vocazione al lavoro", cioè una chiamata che Dio fa all'uomo affinché lavori, per cui si va oltre il semplice impegno o la semplice dedizione al lavoro, è una vera chiamata, il che comporta il "dover fare bene" ciò per cui si è chiamati, l'adempiervi nel modo più perfetto possibile seppure con il saggio "distacco" che ne evita la sopraffazione e non permette di porre al primo posto il lavoro sacrificando tutto il resto.

Colui che crede viene chiamato a seguire Gesù ed i suoi insegnamenti, una simile chiamata esiste per l'uomo ed il suo lavoro. Questo conferisce dignità e consapevolezza al lavoratore, che in virtù di ciò diviene un lavoratore unico. Non si deve trascurare la dimensione del lavoro legata alla sofferenza, alla fatica, al sudore, che il lavoro comporta come conseguenza del peccato, la quale pur non potendo essere eliminata, può essere vista sotto una luce diversa facendole assumere un significato diverso.

Questo elemento di fatica può infatti essere vissuto come contributo alla redenzione dell'uomo ed alla restaurazione del cosmo, in quanto se l'impegno è fatica e dolore ma anche amore, la fatica è redenzione e restaurazione. Ciò è possibile perché il lavoro è il mezzo tramite il quale trasformare la terra e immettere nella natura la possibilità di salvezza e redenzione; come per i cristiani è la "croce", segno di redenzione in Cristo, attraverso il dolore anche il lavoro permette di unirci alla morte di Cristo.

Questa è una visione teologica ma la si può anche considerare come essenzialmente morale ed etica, poiché se quando si lavora si è convinti di trasformare

²⁵³ Rimandiamo al capitolo III.

la natura preparandola per essere migliore, la propria attività assume una dimensione che oltrepassa la quotidianità entrando nell'eternità. In questa prospettiva, afferma la Araújo:

« il lavoro dello spazzino come quello dei geni acquista un valore di eternità: non c'è più differenza, perché quello che conta è la intenzionalità del lavoro. Il lavoro vissuto con questa intenzionalità rimane per sempre ».

L'altro aspetto importante che emerge dalle esperienze di EdC è il fatto che i lavoratori vi trovino "solidarietà", quella di cui parla in particolar modo Scheler, cioè una comunione di intenti nella produzione. Questa solidarietà viene creata ed alimentata dall'arte di lavorare, poiché viene vissuta nell'ottica di una conversione che coinvolge la coscienza dell'uomo ponendola in una dimensione di "socialità", che permette di dedicarsi al lavoro in ciascuno dei suoi livelli, attuandolo con la consapevolezza di « essere nel mondo con gli altri »²⁵⁴, questo modo di vivere supera le chiusure che la modernità ha innalzato dentro di sé.

Affinché ci sia quella solidarietà, affinché la socialità coinvolga la persona, bisogna che ciascuno diventi una sola cosa con gli altri amandoli, nel significato che abbiamo più volte considerato; il lavoro può essere visto come uno strumento per riscoprire la propria coscienza sociale superando in questo modo quella visione alienante del lavoro che non consente all'uomo di sentirsi parte della produzione, che non permette all'uomo di considerare come propri i frutti delle proprie mani o della propria intelligenza.

Prima difatti accadeva che un operaio o un qualsiasi lavoratore si sentisse schiacciato e vivesse una forma di annullamento della propria personalità, perché non riusciva a vedere nel lavoro un risultato a cui anche lui ha contribuito; la Weil a riguardo ci ha regalato delle bellissime descrizioni. Ora, poiché il lavora-

²⁵⁴ Martin Heidegger elabora questo concetto nel suo *Essere e tempo*, difatti egli afferma che non esista « un soggetto senza mondo » e quindi non c'è « un io isolato senza gli altri ». Essendo l'esistenza costitutivamente apertura, fin dall'origine gli altri io, in quanto tali, sono partecipi dello stesso mondo nel quale io vivo. *L'essere nel mondo* dell'uomo si esprime nel prendersi cura delle cose, mentre il suo *essere con gli altri* si esprime nell'aver cura degli altri: ciò secondo Heidegger costituisce la struttura di base di ogni possibile rapporto tra gli uomini. L'aver cura degli altri può prendere due direzioni: nella prima si cerca di sottrarre gli altri dalle loro cure, nella seconda li si aiuta ad acquistare la libertà di assumersi le loro cure. Nel primo caso si ha un semplice *essere insieme* per cui è una forma inautentica di coesistenza; nel secondo, invece, si ha un autentico *coesistere*. M Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976. Trad. it. Pietro Chiodi. Possiamo riscontrare in questo secondo modo di intendere il *prendersi cura di* una sostanziale similitudine col concetto di apertura agli altri inteso nell'ottica di un'esperienza di EdC.

tore sente come proprio tutto ciò che riguarda anche gli altri, il lavoro non può non riconquistare un esaltante significato.

Perché il lavoro abbia senso per ogni singolo uomo, bisogna riscoprire una coscienza sociale che abbracci l'intero pianeta dal momento che, come ben sappiamo, l'economia di ogni Paese è legata a quelle degli altri²⁵⁵. Deve svilupparsi la coscienza che nel mondo l'umanità è una sola famiglia.

Considerando più dal di dentro le aziende che realizzano un progetto di EdC vediamo un elemento importante che è legato al modo in cui esse in un ottica solidale, considerano gli indigenti, i quali fanno parte delle imprese come principali beneficiari; in realtà questa definizione è piuttosto limitativa, poiché essi sono veri e propri partners, essendo attori protagonisti dell'impresa. Alla base vi sono quindi elementi di reciprocità, la quale consiste nel fatto che chi "dona" deve essere nella condizione di saper ricevere qualcosa da loro, ovvero il loro bisogno, vissuto come un dono che viene "fatto" e non come un qualcosa che viene "richiesta"; un dono perché dà la possibilità di mettere in circolo la cultura del dare, condizione indispensabile per far sì che l'*homo donator* possa vivere la sua dimensione essenziale, che è quella che vede nella condivisione il principio guida dei diversi contesti in cui si vive ed in special modo nell'ambito economico.

Concludendo possiamo dire che l'antropologia trinitaria che sottende l'EdC fa scoprire la bellezza del lavoro, lo eleva a mezzo di redenzione in quanto contribuisce con la propria esperienza a modificare la mente, il cuore e la volontà degli uomini rendendoli uomini nuovi "aperti a"... all'altro.

Del resto lo diceva anche l'incompreso Smith con la sua definizione di simpatia, che bisogna mettersi nei panni dell'altro, volendo con ciò sottolineare che il

²⁵⁵ Questa forte interdipendenza mondiale sul piano economico dovrebbe essere però gestita da una forma di globalizzazione anch'essa solidale, cioè che tenga conto delle ragioni del bene comune per cui non dev'essere stabilita da pochi a proprio vantaggio, ma deve includere tutti i popoli nello spirito della giustizia e della fratellanza universale. Molte sono state le proposte di diverse associazioni, cattoliche e laiche, che hanno avuto voce nel summit del G8: tra queste, molte sono state quelle dei referenti del progetto EdC e della ONG New Humanity, espressione del Movimento dei Focolari. Vi è la concezione che esista la necessità di affrontare più tenacemente e globalmente temi come il debito dei paesi poveri o la povertà più in generale, in modo solidale e responsabile, collegando alle logiche di mercato temi quali la libertà e la responsabilità. Una tra le tante proposte è stata quella di tassare le transazioni valutarie (ad es. la *Tobin tax*) per rendere costosi i trasferimenti internazionali di denaro a scopo speculativo e offrire il ricavato per finanziare lo sviluppo.

volto dell'altro ha una sua importanza anche nelle scelte economiche per fare del mercato e del luogo di lavoro, un luogo in cui le persone si possano “incontrare” e non competano unicamente per un bieco *self-interest*.

BIBLIOGRAFIA

& **Testi**

- Accornero, A.** – *Era il secolo del lavoro. Più interessanti ma meno tutelati i lavori del futuro?* – Il Mulino, Bologna, 1997
- Accornero, A.** – *Il mondo della produzione.* Il Mulino, Bologna, 1994.
- Araújo, V.** – *Quale persona e quale società per l'«Economia di Comunione»?,* in *Economia di Comunione*, a cura di L. Bruni, Città Nuova, Roma, 1999, pp. 17-26.
- Ardigò, A.** – *Volontariati & globalizzazione. Dal «privato sociale» ai problemi dell'etica globale.* Ed. Dehoniane, Bologna, 2001
- Arendt, H.** – *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva.* Ombre corte, Verona, 1997. Trad. it. Guido D. Neri. Tit. orig. *Labor, work, action*, Mary McCarthy West, Trustee, 1987.
- Arendt, H.** – *Vita activa. La condizione umana.* Bompiani, Milano, 1990-1991-2001. Intr. di Alessandro del Lago, trad. it. Sergio Finzi. Tit. orig. *The Human condition*, The University of Chicago, Usa 1958.
- Aristotele** – *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Mazzarelli, Milano, 1993.
- Attali, J.** – *Millennium.* Spirali, Milano, 1993. Tit. orig. *Millennium: winners and losers in the coming world order*, New York, Random House, 1991.
- Barcellona, P.** – *Politica e passioni. Proposte per un dibattito.* Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
- Bendix, R.** – *Lavoro e autorità nell'industria.* Milano, Etas Kompass, 1972. Tit. orig. *Work and Authority in Industry. Ideologies of management in the course of industrialization*, 1964.
- Borrello, G.** – *Il lavoro e la grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil.* Liguori, Napoli, 2001.

- Braverman, H.** – *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel ventesimo secolo.* Einaudi, Torino, 1978. Tit. orig. *Labor, and monopoly capital*, Montly Review Press, New York.
- Bruni, L.** – *Economia e felicità*, in L. Fornaciari (a cura di), *Etica ed Economia*, Modena, 1999.
- Bruni, L. (ed.)** – *Economia di Comunione. Per una cultura economica a più dimensioni.* Città Nuova, Roma, 1999.
- Cotesta, V.** – *Etica e società. Teorie della cooperazione sociale*, in *Il welfare italiano. Teorie, modelli, e pratiche dei sistemi di solidarietà sociale.* Donzelli, Roma, 1995.
- Dahrendorf, R.** – *Dalla società del lavoro alla società dell'attività*, in P. Ceri (a cura di) - *Impresa e lavoro in trasformazione. Italia-Europa.* Il Mulino, Bologna, 1988.
- De Masi, D.** – *Il futuro del lavoro. Fatica e ozio nella società postindustriale.* RCS, Milano, 1999.
- Donati, P.** – *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo moderna.* Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Drucker, P.** – *La società post-capitalistica.* Sperling & Kupfer, Milano, 1993. Tit. orig. *Post- Capitalist society*, Harper Collins, New York, 1993.
- Durkheim, E.** – *La divisione del lavoro sociale*, intr. di Alessandro Pizzorno. Comunità, Milano, 1971, II ed. Tit. orig. *De la division du travail social*, Alcan, Paris, 1893.
- Esposito, R.** – *Communitas. Origine e destino della comunità.* Einaudi, Torino, 1998.
- Ferguson, A.** – *Saggio sulla storia della società civile.* Firenze, Vallecchi, 1973. Tit. orig. *An Essay on the History of Civil Society*, 1767, Duncan Forbes (a cura di), University Press, Edimburg, 1966.
- Ford, H. - Crowther, S.** – *La mia vita e la mia opera*, Apollo, Bologna, 1925.
- Friedmann, G.** – *Problemi umani del macchinismo industriale*, Einaudi, Torino, 1978. Tit. orig. *Problemes humains du machinism industriel*, Gallimard, Paris.
- Fromm, E.** – *Avere o Essere?* Mondadori, Milano, 1958.
- Gorz, A.** – *Addio al proletariato. Oltre il socialismo.* Edizioni Lavoro, Roma, 1982.

- Gorz, A.** – *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*. Bollati Boringhieri, Torino, 1992. Tit. orig. *Méthamorphoses du travail. Quête du sens*, Galilée, Paris 1988.
- Gui, B.** – *Economia e "fioritura umana"*, in *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione*, S. Zamagni (a cura di). Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 53-80.
- Gui, B.** – *Economic interactions as encounters*. Mimeo, Univ. di Padova, 2000
- Gurvitch, G.** – *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1965. Tit. orig. *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950.
- Habermas, J.** – *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, Il Mulino, Bologna, 1986. Tit. orig. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- Hegel, G. W. F.** – *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I. La Nuova Italia, Firenze, 1974, trad. it. di E. De Negri.
- Hegel, G. W. F.** – *Lezioni sulla filosofia della storia*, G. Calogero e C. Fatta (a cura di). La Nuova Italia, Firenze, Vol. I.
- Heidegger, M.** – *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi. Longanesi, Milano, 1976. Tit. orig. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927.
- Hirschman, A. O.** – *Come complicare l'economia*. Il Mulino, Bologna, 1988.
- Hirschman, A. O.** – *Le passioni e gli interessi. Argomenti a politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*. Feltrinelli, Milano, I ed. in *Campi del Sapere*, 1990. Tit. orig. *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton University Press, New Jersey, 1977. Trad. it. di Sandra Gorresio.
- Hume, D.** – *Discorsi politici*. Boringhieri, Torino, 1959. Tit. orig. *Political discourses*, 1772.
- Keynes, J. M.** – *Teoria generale dell'occupazione, interesse e moneta*. Utet, Torino, 1959. Tit. orig. *The general theory of employment, interest and money*, MacMillan, London, 1936.
- Koyré, A.** – *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*. Einaudi, Torino, 1967.
- Levinas, E. - Marcel, G. - Ricoeur, P.** – *Il pensiero dell'altro*, F. Riva, (a cura di). Edizioni Lavoro, Roma, 1999.

- Lubich, C.** – *L'Economia di Comunione. Storia e profezia*. Città Nuova, Roma, 2001.
- Marx, K. - Hengels, F.** – *Il Manifesto del partito Comunista*. Einaudi, Torino, 1963; Tit. orig. *Manifest der Kommunitischen Partei*, London, 1848.
- Marx, K. - Hengels, F.** – *Il Manifesto del partito Comunista*. E. Cantimori Mezzomonti, (a cura di). Einaudi, Torino, 1998.
- Marx, K. - Hengels, F.** – *Opere scelte*, L Gruppi (a cura di). Editori Riuniti, Roma, 1966.
- Marx, K.** – *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, D. Cantimori, R. Panieri e M. L. Boggieri, (a cura di), 3 voll. Editori Riuniti, Roma, 1970.
- Marx, K.** – *Lavoro produttivo e improduttivo*. Editori Riuniti, Roma, 1992. Trad. it. M. Di Lisa e G. Giorgetti.
- Marx, K.** – *Le macchine*, Editori Riuniti, Roma, 1990. Trad. it. Giorgio Backhaus.
- Marx, K.** – *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 1857-1858. La Nuova Italia, Firenze, 1997, 2 voll. Tit. orig. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin, 1953, postumo.
- Marx, K.** – *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id. *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1963. Tit. orig. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, postumo.
- Massarenti, A.** (a cura di) – *Amartya Sen e il laicismo indiano*. Feltrinelli, Milano, 1998.
- Mayo, E.** – *I problemi umani e socio-politici della civiltà industriale*. Utet, Torino, 1965. [Tit. orig. *The social problems of an industrial civilization*. Harvard U. P., Boston, 1945]
- Meda, D.** – *Società senza lavoro.*, Feltrinelli, Milano, 1996.
- Millar, J.** – *Osservazioni sulle origini delle istituzioni di rango nella società*. Angeli, Milano, 1989. Tit. orig. *The origin of distinction of ranks: or an enquiry into the circumstances which give rise to influence and authority in the different members of society*, 1771.
- Molteni, M.** – *I problemi di sviluppo delle imprese a « movente ideale »*, in *Economia di Comunione*, L. Bruni (a cura di). Città Nuova, Roma, 1999, pp. 85-107.

- Moramarco, V. - Bruni, L** (a cura di) – *L'Economia di Comunione. Verso un agire economico a misura di persona*. Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- Negri, A.** – *Filosofia del lavoro: storia ontologica. Vol. 1: Dalla civiltà orientali al pensiero cristiano antico*. Marzorati, Milano, 1981
- Nietzsche, F.** – *Al di là del bene e del male*. Adelphi, Milano, 1977.
- Nietzsche, F.** – *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Adelphi, Milano, 1988.
- Offe, C. - Heinze, R. G.** – *Economia senza mercato. Modelli alternativi di organizzazione del lavoro*. Editori Riuniti, Roma, 1997. Tit. orig. *Organisierte Eigenarbeit: das Modell Kooperationsring*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main, 1990.
- Polany, K.** (a cura di) – *Traffici e mercati negli antichi imperi*. Einaudi, Torino, 1957.
- Riconda, G.** – *La filosofia di W. James*. Edizioni di Filosofia, Torino, 1962
- Rifkin, J.** – *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*. Baldini & Castoldi, Milano, 1997. Trad. it. di Paolo Canton. Tit. orig. *The end of the global labor force and the dawn of the post-market era*, 1995.
- Rosati, M.** – *Sacralità e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*. Laterza, Roma – Bari, 2002.
- Rousseau, J.J.** – *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, V. Gerratana (a cura di), Roma, 1994 – Tit. orig. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755
- Saint-Simon, C. H.** – *L'organizzatore*, in *Opere*. Utet, Torino, 1975. Tit. orig. *L'Organizateur*, 1819-1820.
- Scheler, M.** – *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*. Angeli, Milano, 1997. Tit. orig. *Erkenntnis und arbeit*, in, Id. *Wissensformen und die Gesellschaft*, Bouvier Verlag, Bonn, 1980.
- Scheler, M.** – *Essenza e forma della simpatia*, intr. di G. Morra, trad. it. di L. Pucci. Città Nuova, Roma, 1980. Tit. or. *Der Formalism in der ethik und die materiale Wertethik*, in, *Gesammelte werke* vol. 3, 1966.

- Scheler, M.** – *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, trad. franc. di M. Lefebvre. Payot, Paris, 1928, II ed. 1950.
- Scheler, M.** – *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, intr. e trad. it. di G. Alliney, Fratelli Bocca, Milano, 1944. Tit. orig. *Le formalisme en éthique et l'éthique matériel des valeurs*, Gallimard, Paris, 1955.
- Scheler, M.** – *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. di G. Caronello, Cinisello Balsamo, Milano, 1996.
- Scheler, M.** – *Il risentimento nella edificazione delle morali*, intr. e trad. it., A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano, 1975.
- Scheler, M.** – *La crisi dei valori*, trad. it. di F. Sternheim, intr. di A. Banfi, Bompiani, Milano, 1936. (Selezione antologica di scritti comprendente: *Del risentimento. Riabilitazione della virtù. L'avvenire del capitalismo*)
- Scheler, M.** – *Lavoro e intuizione del mondo*, in Id. *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, tr. it. F. Bosio, (a cura di), La scuola, Brescia, 1982. Tit. orig. *Arbeit und Weltanschauung*.
- Scheler, M.** – *Lavoro e visione del mondo*, A. Negri (a cura di), trad. it. di A. Ce-trangolo, in *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Vol. V. Marzorati, Milano, 1980-1981.
- Scheler, M.** – *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica* – Città Nuova, Roma 1997, trad. it. ed intr. Daniela Verducci. Tit. orig. *Arbeit und ethik*, Gesam-melte werke, vol. I. Frühe Schriften, pp. 161-195, Franke Verlag, Bonn, 1975.
- Scheler, M.** – *Riabilitare le virtù*, in *Il valore della vita emotiva*. Guerini, Milano, 1999.
- Schopenhauer, A.** – *Il mondo come volontà e rappresentazione*. A cura di G. Ri-conda. Trad. it. di N. Palanga. Mursia, Milano, 1969
- Sen, A.** – *Etica ed economia* – Laterza, Bari, 2000, tr. it. Salvatore Maddalone. Tit. orig. *On Ethics and Economics*. Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- Sen, A.** – *Risorse, valori e sviluppo*. Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Smith, A.** – *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, intr. Maurice Dobb. Isedi, Milano, 1973. Tit. orig. *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776.

- Smith, A.** – *Ricchezza delle nazioni*, trad. it. di Alberto Campolongo e intr. Augusto Graziani;. Tit. orig. *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776.
- Smith, A.** – *The Theory of moral Sentimentes*, ed. Riveduta, ristampato in D. D. Raphael e A. L. Macfie (a cura di), Clarendon Press, Oxford 1975, tr. it. parziale A. Negri (a cura di), *Il giudizio etico*, Minerva Italica, Bergamo, 1970.
- Taylor, F. W.** – *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Etas Kompass, Milano, 1967.
- Totaro, F.** – *Non di solo lavoro. Antologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.
- Veblen, T.** – *La teoria dell'impresa*, Angeli, Milano, 1970.
- Weber, M.** – *Economia e società*, Einaudi, Torino, 1961, I ed. 1922, vol. I.
- Weber, M.** – *Sociologia della religione (1920-21)* – Comunità, Milano, 1982
- Weil, S.** – *La condizione operaia*. Trad. it. di Franco Fortini, postfazione di Giancarlo Gaeta, SE, Milano, 1994. Tit. orig. *La condition ouvrière*, Éditions Gallimard, Paris, 1951.
- Weil, S.** – *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*. Comunità, Milano, 1980. Tit. orig. *L'énracinement. Prélude a une declaration des devoirs envers l'etre humain*, Parigi, 1949.
- Weil, S.** – *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. Adelphi, 1983
- Wojtyla, K.** – *Max Scheler*. Logos, Roma, 1980.
- Yunus, M. - Jolis, A.** – *Il banchiere dei poveri*. Trad. it. di E. Dornetti. Feltrinelli, Milano, 2000 (ed. fuori commercio). Tit. orig. *Vers un monde sans pauvreté*, Edition Jean-Claude Lattés, 1997.
- Zamagni, S.** – *Economia civile come forza di civilizzazione per la società italiana*, in *La società civile in Italia*, P. Donati (a cura di). Mondadori, Milano, 1997.
- Zamagni, S.** – *Economia e relazionalità*, in *L'Economia di Comunione. Verso un agire economico a misura di persona*, V. Moramarco e L. Bruni (a cura di). Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 57-63.

2 **Articoli**

AA.VV., – *Italia–Caritas. Tre seminari organizzati tra gennaio e marzo 2000, riflettono sui fondamenti teologici e filosofici dell'azione gratuita. Il dono*, in *Il regno –attualità*, 12/2000, pp. 365–367.

Araújo, V. – *Un imprenditore nuovo per una economia nuova*, in *Economia di Comunione -una cultura nuova*, Anno II, n. 5, 3 Dicembre 1996, p. 4, (periodico quadrimestrale)

Bruni, L. - Gui, B. – *L'Economia di Comunione in quattro parole* – in *Economia di Comunione – una cultura nuova*, Anno VI, n. 13, 2 Dicembre 2000, p. 6 (periodico quadrimestrale)

Colozzi, I. – *Riflessioni sulla 328. L'applicazione del principio di sussidiarietà*, in, *Impresa sociale*, n. 56, marzo/aprile 2001, p. 44.

Goldkorn, W. – *G8 e anti G8. Parla Jeremy Rifkin, guru della contestazione. Ricordatevi Tienanmen*, in, *L'Espresso*, n. 30, anno XLVII, 26 Luglio 2001, pp. 51-52.

Gui, B. – *Impresa ed Economia di Comunione. Alcune riflessioni*, in « *Nuova Umanità* », XIV, pp. 80-81, Marzo – Giugno, 1992.

Ranci, P. – *Le istituzioni non profit in Italia. La risposta alla domanda sociale*, in, *Impresa sociale*, n. 7, settembre 1992.

: Pagine web

AA.VV. – *Il lavoro prossimo venturo*, in *Manager on line*
<http://sole.ilsole24ore.com/manageronline/n12/art4.htm>

De Marchi, E. – *Il Capitalismo industriale nell'elaborazione dei classici*
<http://www.cce.unifi.it/dse/spe/indici/nmero35/marchi.htm>

Donnarumma D'Alessio, M. – *Alle sorgenti dell'interculturalità: l'esperienza religiosa. Riflessioni su polarità e weltanschauung in V. E. Frankl, M. Scheler, R. Guardini.*
<http://www.disced.unisa.it/quad3/q3don.htm>

Fiorillo, L. – *Max Scheler: dal risentimento alla solidarietà morale.*
<http://www.clio.it/sr/ce/calmieri/annuario/Scheler.html>

Giacobini, V. – *Simone Weil. L'oppressione e il gioco di potere di cui tutti siamo vittime.*

http://www.societaaperta.it/maestri_nonviolenza/weil/oppressione_potere.htm

Infantino, L. – *La lezione di Ferguson. Una società di patti economici. Riproposto un classico delle scienze sociali.*

<http://lgxserver/uniba.it//lei/rassegna/990704g.htm>

Pala, G. – *Co/no/sc(i)enza. Note critiche su intelletto generale e capitale fisso, in Gfp. 147. la contraddizione, 61, Roma, 1997.*

<http://dep.ecouniroma1.it/~pala/testindi.htm>

Scheler, M. – *Opere Princiali, in La fenomenologia.*

<http://webonline.it/dromano/appunti/paris11.html>