

# Cqia Rivista

(Scuola Internazionale di Dottorato in *Formazione della persona e mercato del lavoro*)

## **Il lavoro**

**Studi, approfondimenti e indagini di filosofia,  
pedagogia, economia e statistica**

Numero 2 – Aprile 2011

Università degli studi di Bergamo - Bergamo  
Pubblicazione periodica

ISSN – 2039-4039

La rivista sottopone gli articoli a double blind peer review

**Direttore scientifico:** Giuseppe Bertagna – Direttore Cqia (Centro di Ateneo per la Qualità dell’Insegnamento e dell’Apprendimento) e Coordinatore della Scuola Internazionale di Dottorato in *Formazione della persona e mercato del lavoro*

**Comitato direttivo:** Paolo Cesaretti: Facoltà di scienze umanistiche – Giunta CQIA, Enrico Ginevra: Facoltà di giurisprudenza – Giunta Cqia, Adriana Gnudi: Facoltà di economia – Giunta Cqia, Maurizio Gotti: Facoltà di lingue e letterature straniere – Giunta Cqia, Giancarlo Maccarini: Facoltà di ingegneria – Giunta Cqia, Giuliana Sandrone: Facoltà di scienze della formazione – Giunta Cqia

**Redazione:** Andrea Potestio, Fabio Togni (Scuola Internazionale di Dottorato in *Formazione della persona e mercato del lavoro*)

**Comitato scientifico:** è composto dai membri del Collegio dei Docenti della Scuola Internazionale di Dottorato in *Formazione della persona e mercato del lavoro* (Carmen Agut Garcia, Massimo Andreis, Chiara Bizzarro, Francesca Bonicalzi, Gregoria Cannarozzo, Luigi D’Alonzo, Fulvio De Giorgi, Maurizio Del Conte, Fabio Dovigo, Ruggero Ferro, Walter Fornasa, Gaetano Zilio Grandi, Marco Lazzari, Renata Livraghi, Ivo Lizzola, Mario Marchi, Anna Maria Minervini, Roberto Montanari, Maria Teresa Moscato, Andrea Pin, Vincenzo Putrignano, Pierluigi Rausei, Maurizio Sala Chiri, Giuliana Sandrone, Adolfo Scotto di Luzio, Silvia Spattini, Elena Signorini, Michele Tiraboschi, Francesco Verbaro)

**Comitato di referinaggio di questo numero:** Franco Cambi, Vincenzo Costa, Loretta Fabbri, Silvano Facioni, Angelo Gaudio, Sante Maletta, Fabio Minazzi, Giuseppe Mari, Anna Marina Mariani, James Organisti, Fabrizio Palombi, Simonetta Polenghi, Bruno Rossi, Giuseppe Spadafora, Carlo Vinti, Carla Xodo.

## INDICE

### ***Introduzione***

Cristina Zaltieri

p. 8

## SAGGI

### ***Pensare il lavoro: intervista a Carlo Sini***

a cura di Cristina Zaltieri

p. 12

### ***Il lavoro e l'umano***

Diana Gianola

p. 27

### ***Il lavoro e l'educazione in Rousseau***

Andrea Potestio

p. 44

### ***La combinazione di lavoro produttivo e istruzione in Marx***

Michele Dal Lago

p. 61

### ***Utopie del lavoro?***

Anna De Vincenti

p. 76

### ***Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco***

Maurizio Scandella

p. 93

### ***Lavoro e scuola nella riflessione pedagogica di Giovanni Calò dal primo dopoguerra alla Carta della scuola (1939)***

Evelina Scaglia

p. 109

### ***Il lavoro in Jan Patočka: quando la libertà di pensiero diventa responsabilità d'azione***

Roberta Sofi

p. 135

### ***Il lavoro nelle scuole tecniche e professionali***

Ornella Gelmi  
p. 153

***Dalla “selva oscura” alla trasparenza. Etica, lavoro e Pubblica  
amministrazione***

Umberto Buratti  
p. 162

***Dalla produzione di massa alla massa di produttori: il crowdsourcing***

Giuseppe Stigliano  
p. 187

**LAVORO: DATI E DOCUMENTAZIONI**

***Le misure regionali di contrasto alla crisi occupazionale***

Roberto De Vincenzi  
p. 198

***I trattamenti di sostegno al reddito nell’ambito delle prestazioni di deroga***

Roberto De Vincenzi ed Emiliano Rustichelli  
p. 210

**RECENSIONI (sul tema del lavoro)**

Rivista “Spazio filosofico”, anno 2011, n°1 “Lavoro”, a cura di Enrico  
Guglielminetti: sito web: [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it)

Cristina Zaltieri  
p. 239

Giuseppe Bertagna, *Lavoro e formazione dei giovani*, La Scuola, Brescia  
2011

Evelina Scaglia  
p. 246

Bruno Rossi, *Lavoro e vita emotiva. La formazione affettiva nelle  
organizzazioni*, Franco Angeli, Milano 2010

Andrea Potestio  
p. 250

Franco Reviglio, *Goodbye Keynes? Le riforme per tornare a crescere*,  
Guerini e associati, Milano 2010

Ornella Gelmi  
p. 253

**Bruno Bonsignore e Francesco Varanini, *Un'etica per manager*, Guerini e associati, Milano 2010**

Roberta Sofi  
p. 255

**Claudio Gentili, *Umanesimo tecnologico e istruzione tecnica. Scuola, impresa, professionalità*, Armando Editore, Roma 2007**

Annalisi Bonazzi  
p. 260

**Istituto Bruno Leoni (a cura di), *Rapporto sulle infrastrutture in Italia. Le infrastrutture autostradali*, IBL Libri, Torino 2010**

Andrea Rega  
p. 263

**Marco Panara, *La Malattia dell'Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2011**

Michele Dal Lago  
p. 269

## RECENSIONI

### Recenti sviluppi delle neuroscienze cognitive

Matteo Negro  
p. 272

**Nicolas Franck, Christian Hervé er Jacques J. Rozenberg (sous la direction de), *Psychose, langage et action. Approches neuro-cognitives*, préface de Francois Dagognet, De Boeck, Bruxelles 2009**

Andrea Potestio  
p. 278

**Florinda Cambria, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean Paul Sartre*, Edizioni Ets, Pisa, 2009**

Cristina Zaltieri  
p. 282

**Marcello Zane (a cura di), *Bresciani per l'Unità d'Italia*, Liberedizioni, Brescia 2010**

Cinzia Arzu  
p. 286

**Leszek Balcerowicz (a cura di), *Il fallimento degli Stati sovrani nell'Unione Europea: una prospettiva comparata*, IBL Libri Editore, Torino 2010**

Luisa Tadini  
p. 289

**Marco Fieni (a cura di), *I satelliti de Il canone letterario. Il tema del lavoro nella letteratura italiana contemporanea*, Principato, Milano 2010**

Luigi Tonoli  
p. 292

## Introduzione

Cristina Zaltieri

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

Questo numero della rivista dedicato al lavoro risponde alla volontà di mettere in comune alcune riflessioni su un tema centrale della nostra scuola di dottorato che è intitolata alla "formazione della persona e al mercato del lavoro" dove i due soli del sistema copernicano della scuola sono: la persona – perno intorno a cui si muove la formazione - e il lavoro - centro intorno a cui ruota il mercato e non viceversa.

Si trattava, proprio in un periodo di drammatica emergenza del lavoro, come problema sociale, come assenza per alcuni, come incognita per molti, di pensare il lavoro e di farlo attraverso i diversi linguaggi che sono ospitati all'interno del nostro dottorato, inserendo anche voci provenienti da dottorati di altre Università in quanto è questo l'unico modo per costruire una *koiné* che renda reale e fertile la comunicazione dei diversi universi disciplinari e per valorizzare il percorso della scuola ispirandosi all'originario spirito d'incontro tra diverse discipline a cui si riferiva nella sua origine l'istituzione del dottorato.

Gli sguardi che sono andati così a raccogliersi intorno al lavoro sono stati di differente natura: filosofici, pedagogici ed economico-sociali. Tra gli sguardi filosofici abbiamo avuto la fortuna di accogliere una generosa intervista del filosofo Carlo Sini che ci ha introdotto nel suo laboratorio di idee maturate sul lavoro dove sono stati decostruiti stereotipi radicati nella nostra cultura quali la partizione netta tra conoscenza e lavoro, la definizione del lavoro come risposta al bisogno, la lettura della tecnica come disumanizzazione del lavoro. Sini conduce con le sue risposte ad una nuova comprensione del lavoro come conoscenza, come produzione di resti e indica in che modo tale nuova riflessione sul lavoro possa esser posta proficuamente al servizio delle tante istanze urgenti che attualmente il lavoro impone.

Diana Gianola nel suo "Il lavoro e l'umano" s'interroga, con l'aiuto di Max Weber sul rapporto problematico di lavoro e libertà e sull'intreccio complesso che lega insieme libertà, socialità e lavoro. Il lavoro ha in sé la possibilità di tradire la razionalità (anche quando mantiene l'efficienza come nei campi di concentramento del secolo scorso) e la libertà ma è anche il luogo per la costruzione di un'autentica comunicazione sociale e di una libera espressione. Parlare di ambiguità del lavoro significa parlare dell'ambiguità dell'umano tanto intrecciati sono i due concetti; sostare su tale ambiguità invece di gettarsi nello Scilla dell'idolatria del lavoro o nel Cariddi di una sua demonizzazione è l'indicazione che Gianola trae da Weber.

Maurizio Scandella in "Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco" ci conduce lungo i testi giovanili di un pensatore inattuale quale Nietzsche e disamina il modello aristocratico, di ascendenza greca, mediato soprattutto da Teognide di Megara, che traspare nello svilimento dell'opera banausica, nella istanza di separazione tra filosofia e professione. Nietzsche è anche colui che indaga criticamente il mito della dignità del lavoro



trovandolo incongruo nel contesto di smarrimento del senso dell'agire in cui versava la sua epoca. Scandella legge anche nel filosofo l'apertura all'esistenza come 'vita al lavoro' dove l'agire umano deve trasformarsi in un'autopoiesi formativa.

Roberta Sofi in "Il lavoro in Jan Patočka: quando la libertà di pensiero diventa responsabilità d'azione" mostra come il Patočka dei "Saggi eretici" dia corpo al legame tra lavoro e libertà indicando in esso non un astratto concetto bensì legame incarnato in soggetti reali, in individui capaci di esporsi al rischio di sé, al logoramento, ma anche in grado di arricchirsi di responsabilità verso gli altri rendendo così il lavoro una fucina in cui si forgia la stessa socialità.

Anna De Vincenti in "Utopie del lavoro?" si chiede: c'è ancora spazio per un'immagine liberata del lavoro? C'è ancora spazio per un'utopia del lavoro? De Vincenti legge una possibile attuale declinazione della tensione utopica marxiana nel progetto di Robert Sennett di recupero della mentalità artigiana, come superamento della flessibilità e nuova integrazione di mente e mano. Sennett ha il merito di offrire un orizzonte di senso nel quale poter rivolgersi al lavoro con sguardo di desiderio ( questa è la tipicità dell'utopia: smuovere il desiderio), ma ha il limite di idealizzare una condizione, quella dell'artigiano, senza considerarne gli aspetti carenti (individualismo, perfezionismo) e senza considerarne la realizzabilità di estensione a ogni ambito del lavoro attuale.

La disamina del lavoro in ambito pedagogico è affrontata da Andrea Potestio in "Il lavoro e l'educazione in Rousseau", dove si mostra come dal *Contratto sociale* all'*Emilio* la dimensione del lavoro sia ben presente lungo l'intero percorso educativo di Rousseau dimostrando l'unitarietà della sua opera politica ed educativa. In Rousseau il lavoro diviene il luogo in cui si manifesta la piena espressione della relazione, inoltre l'uso del lavoro come apprendistato formativo ha il merito di armonizzare le istanze contrastanti di passione e ragione, di natura e cultura.

Ornella Gelmi in "Il ruolo del lavoro nelle scuole tecniche e professionali" considera il legame tra istituti tecnici e lavoro in Italia a partire dalla legge Casati del 1859, con particolare riguardo al caso del Regio Istituto Tecnico di Bergamo nato e cresciuto sul modello della scuola-laboratorio. Tale modello, secondo Gelmi, è ancora di grande interesse poiché riesce a coniugare insieme, senza separarle sterilmente, 'theoria', 'tèchne' e 'prassi'.

Evelina Scaglia ci offre una disamina del pensiero pedagogico di Giovanni Calò a proposito del rapporto tra lavoro e scuola dal primo dopoguerra alla Carta della Scuola sottolineando l'attualità della sua proposta di una scuola che si difendesse dalle tendenze utilitaristiche del mercato e che si assumesse la responsabilità di una formazione integrale. Tale formazione doveva prevedere, per Calò, una integrazione tra formazione professionale e coscienza etica relativa ad ogni agire lavorativo.

Gli sguardi economico-sociali comprendono la ricerca di Giuseppe Stigliano, "Dalla produzione di massa alla massa dei produttori: il crowdsourcing", dedicata al lavoro postmoderno e alle sue peculiari novità. Tra esse Stigliano studia l'incremento del lavoro produttore di informazione e si sofferma su quella particolare modalità collettiva di produzione che coinvolge il consumatore come soggetto attivo in un processo lavorativo collettivo, il co-working. All'interno della postmodernità il lavoro assume i contorni di un dire,

piuttosto che di un fare, e in questo consiste la sua smaterializzazione che procede di pari passo con una affermazione delle logiche del consumo a discapito delle logiche della produzione.

Dal Lago in “La combinazione di lavoro produttivo e istruzione in Marx” pone attenzione alla centralità del nesso lavoro-istruzione in Marx, capace ancor oggi di offrire al lettore strumenti critici efficaci per valutare aspetti attuali della relazione formazione/lavoro. In particolare Dal Lago trae da Marx l’indicazione di evitare ogni subordinazione della formazione a logiche di produzione e di non limitare al mero addestramento professionale acritico e meccanico, l’apporto prezioso del lavoro nella formazione.

Umberto Buratti ci propone un itinerario nella ‘selva oscura’ dei miti del pubblico impiego. In “Dalla ‘selva oscura’ alla trasparenza. Etica, lavoro e pubblica amministrazione” Buratti riflette sulla percezione e sulla valutazione diffusa intorno al pubblico impiego in Italia e ne conclude che esse testimoniano di un’identità perduta e di un *ethos* spezzato. Una possibile ricomposizione di tale *ethos* la si può intravedere attraverso un’integrazione del binomio weberiano politica-amministrazione con il polo attivo della cittadinanza, capace di controllare oltre che la politica anche il funzionamento della amministrazione pubblica.

Infine troviamo due interessanti raccolte di dati, inerenti alla situazione del lavoro nel nostro paese. La prima di Roberto De Vincenzi concerne le misure regionali di contrasto alla crisi occupazionale, la seconda è una raccolta dei dati ISFOL inerenti al trattamento di sostegno al reddito nell’ambito delle prestazioni in deroga, forniti da De Vincenzi e Rustichello.

I contributi, numerosi quale segno evidente della cogenza del tema del lavoro, pur nella differenza degli sguardi e dei percorsi, paiono scaturire da una medesima consapevolezza: quella che se la nostra convivenza democratica è fondata sul lavoro, ha nel lavoro dunque il proprio fondamento, allora deve aver cura – con pensiero e opere - del lavoro perché nel suo immiserimento, nel suo isterilimento anche la democrazia s’immiserisce; di contro, con il prosperare del lavoro – non solo quantitativo ma soprattutto di senso, di slancio vitale e di progettualità inventiva - anche la nostra vita democratica prospera.

**SAGGI**

## Pensare il lavoro

### Intervista a Carlo Sini sul lavoro

a cura di Cristina Zaltieri

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

**Domanda** - Per quanto concerne la natura del lavoro nella filosofia occidentale incontriamo un *leit-motiv* ricorrente che la attraversa almeno per tutta l'età moderna da Giordano Bruno (ma anche prima, negli autori del primo Umanesimo) fino a Karl Marx e oltre: il lavoro è il "proprio" dell'uomo, è la risposta operativa ad una natura mancante, sia fuori dall'uomo come "penuria" delle risorse sia dentro l'uomo "naturale" come bisogno. In quest'ottica il lavoro sarebbe ciò che sottrae l'umano alla natura ripetitiva del biologico puro, consegnandolo al tempo e alla storia. Quanto di questa lettura potente del lavoro in occidente regge alla luce della genealogia del lavoro a cui lei sta ultimamente dedicandosi, penso, a riguardo, ad un suo testo recente *L'uomo, la macchina, l'automa* (Bollati Boringhieri, Torino, 2009), che ha per sottotitolo significativo "Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto"?

**Risposta** – In primo luogo farei una distinzione tra il modo classico d'intendere il lavoro e il modo moderno. Bruno è un riferimento molto efficace a proposito del secondo perché proprio in lui vi è l'esaltazione del lavoro, l'esaltazione della mano in quanto con essa l'uomo sarebbe capace di costituirsi in una sua autonomia all'interno del creato<sup>1</sup>. Il lavoro sarebbe agente emancipatore e garante della sua posizione intermedia tra il divino e il terreno, tra la bestia e l'angelo. Il mondo antico non è tanto in opposizione con questa lettura, ma vede la questione in altro modo. In Aristotele si trova, come tutti sanno, l'esaltazione dell'*otium* come lavoro più proprio dell'uomo; in entrambi i casi, il lavoro è posto come comune denominatore che differenzia l'uomo dall'animale. Nel caso degli antichi si sottolinea l'importanza di quel lavoro intellettuale che è libero dalla costrizione materiale, fisica, perché questo lavoro è capace di rendere l'uomo

---

<sup>1</sup> G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo* in G. Bruno, *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile e G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze, III ed., 1985. E' qui che Bruno parla della importanza della mano nella costruzione dell'umano e fa dire a Onorio, protagonista del dialogo: "Considera un poco al sottile ed essamina entro a te stesso quel che sarrebbe, se, posto che l'uomo avesse il doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe *impune* esser la conversazion de gli uomini? Come potrebbero istituirsi e durar le farneglie ed unioni di costoro parimente, o più, che de cavalli, cervii, porci, senza esser devorati da innumerevoli specie de bestie, per essere in tal maniera soggetti a maggiore e più certa ruina? E per conseguenza dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edifici ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi." (G. Bruno, *op. cit.*, p.887).

simile a Dio.<sup>2</sup> Resta che questa opposizione di lavoro materiale e lavoro intellettuale non ce la siamo lasciata alle spalle, anzi riemerge ancora oggi se si considerano le politiche del lavoro che ci riguardano.

Ora, quello che mi sembra caratteristico del modo tradizionale di considerare il lavoro che abbiamo costruito in Occidente (in Oriente le cose stanno certo diversamente) è l'insistenza sulla questione del bisogno, della mancanza ontologica come sua origine. Ecco su questo punto mi trovo in difficoltà, non mi sembra giusto ragionare così e faccio in proposito una considerazione molto semplice, forse persino troppo semplice: se fosse vero che il lavoro è risposta al bisogno, se si fosse dovuto aspettare il lavoro per soddisfare i bisogni primari dell'uomo, noi saremmo estinti da molto tempo. È evidente che la specie umana è andata soggetta ad una selezione crudele; a questo proposito la ricostruzione antropologica e archeologica immagina che la specie ominide, o un ramo di tale specie, si sia trovata a un certo punto in una situazione di grande difficoltà e abbia dovuto "aguzzare l'ingegno" per sopravvivere. Non vedo la possibilità di spiegare il lavoro attraverso una ontologia del bisogno – che è certo molto antica poiché nasce con Protagora, con Platone – laddove mi pare chiaro che in realtà il lavoro è la costituzione progressiva del superfluo, cioè di quella superfluità che è la condizione stessa dell'essere umano. L'essere umano è superfluo, questo è il punto dal quale parte la mia indagine; ossia non c'è un bisogno avvertito come bisogno poiché al bisogno avvertito come bisogno risponde quella che noi chiamiamo "la natura" – concetto peraltro ambiguo – ma, in ogni caso, la soluzione sta in quella ripetitività a cui allude la domanda, che è il fare tutt'uno del corpo con la sua azione. Ecco perché il corpo animale non è mai al lavoro; esso fa tutt'uno con l'azione, non ha l'azione ma è l'azione. Allora se tu sei l'azione, l'azione deve bastare a se stessa perché se non basta a se stessa è già scomparsa. L'azione stessa è un'emergenza naturale che è costitutiva della sopravvivenza di colui che la incarna. In questa radice noi possiamo vedere l'origine dell'uomo; origine animale dove ancora l'essere pre-umano è tutt'uno con la sua azione.

Cosa accade quando l'azione si sgancia dall' "essere" e entra nell'"avere", cioè diventa propriamente lavoro? Accade una serie di conseguenze, una serie di azioni retroflesse e congruenti che scatenano quello che è il mondo dell'economia, il mondo della produzione, il mondo del denaro, il mondo del *surplus*, che non risponde assolutamente a un problema di sopravvivenza naturale ma che innesca sulla sopravvivenza cosiddetta naturale un altro modo di essere nel mondo. Tale altro modo di essere nel mondo è per l'appunto il lavoro che nella mia ricerca identifico con la conoscenza. Sono questi – lavoro e conoscenza – i due temi su cui, secondo me, vale la pena oggi di riflettere.

---

<sup>2</sup> Aristotele che ogni forma di agire umano è di impedimento alla contemplazione. Peraltro la contemplazione è l'unica modalità d'essere attribuibile agli dei che non si può pensare si producano in azioni, come fare contratti, scambiare denaro e merci, ecc. "Allora, quando alla vita si sia sottratto l'agire, e ancora di più il produrre, che cosa rimane se non la contemplazione? Di modo che l'attività degli dei, che spicca per beatitudine, verrà a essere una attività contemplativa, e quindi tra le attività umane quella più vicina a essa sarà la più felice." (Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. a cura di C. Natali, Laterza, Bari 2007, libro X, 1178b,20-25).

Domanda - Lei ha dedicato una riflessione costante nel corso della sua ricerca alla questione della “tecnica”<sup>3</sup> e ultimamente al rapporto tecnica/lavoro. Tale rapporto è ancora oggetto di una vulgata che vuole la tecnica, sempre più pervasiva nei nuovi supporti dell’operare umano, responsabile di una presunta crescente “disumanizzazione” del lavoro che fa rimpiangere la vecchia fabbrica a catena di montaggio. Lei invece afferma che la disumanizzazione come desomatizzazione del vivente umano per trasferirlo su nuovi supporti esosomatici è la natura originaria del lavoro.<sup>4</sup> Può chiarire questo difficile concetto che apre a riflessioni nuove e importanti sulla relazione tra tecnica e lavoro?

**Risposta** - Le sono grato per aver citato quella mia affermazione perché per me è un punto molto importante. Esso segna la differenza con la nozione classica di lavoro che, nella sua versione hegeliana, pensa il lavoro umano come negazione del dato naturale.<sup>5</sup> Questa è, a mio parere, una impostazione sbagliata, poi ereditata da Marx e giunta fino a noi. Di contro io direi innanzitutto che il lavoro non è negazione del dato naturale ma posizione del dato naturale; se non si ragiona così rientriamo in quel dogmatismo che prende la natura come un dato ovvio, poi c’impianta sopra l’uomo e infine vede l’uomo come capacità di negare ossia di andare oltre il cosiddetto dato naturale. Da questa maniera d’intendere deriva l’altra posizione a mio parere inaccettabile che vede nella tecnica una negazione della natura, della natura umana, ecc.ecc.

La mia posizione, ossia il mio tentativo di andare a fondo su questi problemi, dice invece – e non sono il solo a dirlo - che l’essere umano è essenzialmente tecnico; non c’è un essere umano propriamente “naturale”. Per di più proprio il “naturale” è l’esito d’un rimbalzo dal “tecnico”. Infatti è perché l’uomo è in un cammino di artificiosità che, per differenza, può ricavare l’idea della naturalità. L’animale non è in sé naturale piuttosto che artificiale, non è né una cosa né l’altra; noi lo vediamo naturale perché non lavora, perché non conosce, perché non ha appunto una negazione della sua immediatezza in una mediazione– qui Hegel aveva visto giusto – che io definisco “esosomatica”. Direi che, in proposito, ci intendiamo subito se, per esempio, considero quale origine dell’esomatico la voce umana. Allora si capisce immediatamente che cosa intendo dire; di lì verrà tutto il resto: l’insieme dei manufatti che sono coordinati con l’azione della mano, dell’occhio, del cervello, della bocca, della parola, poiché stiamo parlando dell’attività di un essere che si è messo sui due piedi, che ha assunto la posizione eretta liberando così la bocca, le mani, e così “ha guardato il cielo”, come dice Ovidio.

---

<sup>3</sup> A tale proposito ci limitiamo a rinviare a C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia e tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981. In particolare si consideri la terza parte del testo dedicata alla questione della tecnica

<sup>4</sup> Questo tema è trattato in C. Sini, *L’uomo, la macchina, l’automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, cit., in particolare nel secondo capitolo dal titolo *Il lavoro e la mano*.

<sup>5</sup> A tale riguardo cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, Il rist. 1976, dove a pag. 162, vol. I, a proposito del lavoro del servo, si legge: “Il lavoro è appetito *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l’oggetto diventa *forma* dell’oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò perché proprio a chi lavora l’oggetto ha indipendenza”.

Il primo fattore esosomatico è quella espressività che, diventando da grido parola, si dispone come risposta comunitaria, ossia come quell'esser pronti a rispondere in comune al significato del grido; non al grido come stimolo ma al grido come significato, il quale significato altro non è se non ciò che siamo pronti a fare in comune. Ecco, questo suono della voce che esplode là fuori e che rimbalza su tutti, invitando tutti al medesimo comportamento, costituisce la prima "macchina", è il primo automa, ossia è la prima incarnazione esosomatica che si muove da sé e che muove tutti gli altri. Io dico: "A casa!" e tutti vanno a casa; dico: "Al fuoco!" e tutti scappano.

Ebbene, queste sono le prime macchine, le quali naturalmente vanno di pari passo con tutta la manipolazione, dallo scheggiar pietre a tutte le altre pratiche di cui gli antropologi ci hanno insegnato così bene e che ci hanno descritto in maniera così efficace, dove il passaggio - come sempre - è quello dal mondo dell'essere al mondo dell'avere - certo siamo sempre noi che costruiamo questa distinzione sulla base di quell'avere che è il linguaggio, ecc. Questo significa che il nostro modo d'essere è nel produrre "resti". Noi produciamo resti, la parola è un resto. Noi abbiamo un vocabolario ideale (poi l'abbiamo anche scritto, naturalmente) che è l'intesa tra il bambino infante e la mamma quando cominciano a comunicare tra loro con le parole. Allora mamma e bambino hanno un resto comune, il resto costituito dalla parola alla quale ognuno si può riferire per poter coordinare la propria azione con l'azione dell'altro. Ma nello stesso tempo la parola diventa quell'unità di misura, quell'algoritmo, attraverso il quale ognuno di noi analizza l'esperienza, attraverso il quale il bambino impara dal papà che "Ah, questo è il mal di denti!". Ecco che la parola con la quale il bambino può comunicare a se stesso e all'altro, mettersi in una storia comune, intersoggettiva, questa parola che lo rende debitore di una tecnica, per l'appunto, una tecnica espressivo-significativo-comunicativa, al tempo stesso gli torna indietro come un'unità di misura dell'esistente. quindi il mondo è fatto di alberi, case, mal di denti... ecco il primo algoritmo. Se si pensa che da ciò, da questo tipo di attività, derivano tutte le cose che ci circondano, allora tutte le cose che ci circondano sono evidentemente resti di una attività produttiva esosomatica che, tornati indietro, ci educano. Sono loro che ci educano; noi è dalle cose che impariamo l'unità di misura dell'esperienza. Basti pensare a quella situazione che gli anziani hanno oggi così ben nota per cui i ragazzini sono subito pronti a usare il computer, il telefono cellulare, mentre chi ha una certa età fa così fatica... Questo accade perché loro sono stati educati da queste cose che sono i prodotti esosomatici dell'attività tecnica umana, ma non c'è altro che questo continuo sviluppo, questa continua evoluzione nel mondo dell'uomo. Loro sono nativi informatici come noi siamo nativi alfabetici.

**Domanda** - Alla luce delle sue considerazioni sul lavoro, che ne è di quell'ambiguità da sempre evocata dal lavoro, ossia quella tra il valore emancipativo del lavoro che, se libero è ciò che risulta capace di nobilitare l'uomo, e il potere alienante del lavoro che, se imposto, produce uno snaturamento dell'umano, una sua degenerazione? In altre parole è ancora pensabile come ideale comune quello del "lavoro libero" - il grande ideale degli ultimi due secoli - o "lavoro libero" è un concetto ossimorico?

**Risposta** – Qui si vede bene la derivazione delle considerazioni da cui siamo partiti, cioè che anche gli antichi avevano ben presente il paradosso del lavoro. Il lavoro è fatica - non a caso nelle nostre lingue meridionali italiane, nei dialetti, il lavorare si dice “faticare”, “travagliare”- e quindi era molto chiaro agli antichi che c'è un lavoro che nobilita e c'è un lavoro che è il contrario di ogni nobilitazione, c'è un lavoro nobile e c'è un lavoro “vile”. Il lavoro vile è certamente il lavoro che è prolungamento del corpo umano, della sua fatica, della sua gravità e del suo peso. Ne parlava Marx a proposito del contadino che con il peso del suo corpo affonda la vanga nella terra e la vanga altro non è se non la continuazione del suo stesso corpo.

Questo tipo di lavoro è difficile che possa piacere a chi lo fa e la tendenza sociale a dividere i lavori e ad assegnare i lavori più umili, più faticosi, più “disumani” in questo senso, alle categorie sociali più deboli è antichissima e non è certamente finita oggi. Io credo però che potremmo ragionare in una maniera un po' diversa se consideriamo non una specie di ontologia dei lavori nobili e dei lavori ignobili – come nella tradizione che abbiamo alle spalle – ma piuttosto una divisione dei lavori accettabili per le finalità che essi promuovono e dei lavori inaccettabili. Allora in questo senso sarebbero accettabili, non più vili ma umanamente condivisibili, quei lavori il cui scopo sia quello di una liberazione di possibilità. Occorre abbandonare il punto di vista della gerarchia sociale rigida, per cui ci sono coloro che lavorano con il corpo e quelli che lavorano con la mente, quest'ultimi destinati al comando poiché, come diceva Aristotele, “comanda colui che conosce”, senza peraltro considerare che ogni lavoro è conoscenza - per cui questa posizione aristotelica e tradizionale è una posizione fortemente alienante, questo Marx l'aveva capito. Infatti non è vero che si conosce soltanto con la testa, si conosce anche attraverso il peso del corpo sulla vanga, in quanto il lavoro è produzione di resti, produzione di strumenti che tornano indietro e se non c'è l'uomo che vanga io non ho neppure modo di operare con l'intelletto. Quindi non è né in subordine ad una gerarchia che il lavoro deve essere considerato e, per così dire, imbalsamato, né può essere ricondotto semplicemente all'idea di una produzione di un *surplus* di resti. Quest'ultima idea è il grande inganno del liberismo, ossia che la liberazione dell'uomo consista nella libertà di produzione di una quantità sterminata di merci in un mercato universale che circola in se stesso producendo ricchezza. Si tratta in realtà di un inganno perché innanzitutto questo tipo di concezione ha un suo limite ecologico che oggi è sempre più evidente e in secondo luogo essa non si fa carico, anche nella migliore delle ipotesi, di due aspetti fondamentali. In primo luogo non considera la questione della distribuzione dei resti, ossia con quale criterio i resti vengono distribuiti, perché, in realtà, a tale proposito restiamo molto arcaici in quanto i resti sono distribuiti sulla base di gerarchie sociali fossilizzate, sulla base del denaro certo, non più sulla base del sangue. In secondo luogo non considera il fatto che questo tipo d'immagine è impazzito circolando in se stesso, ossia non dice più a quale scopo io dovrei produrre ricchezza e quindi, in tal senso, non mi dice perché io debba accettare di assoggettarmi ad una parte di lavoro sgradevole dove, come dicevo prima, gradevole diviene il lavoro quando semplicemente produce degli effetti desiderati. Ogni lavoro se produce effetti desiderabili



diviene accettabile; anche se non proprio per forza gradevole, tuttavia per tale ragione mi ci assoggetto. Così come d'altronde accade anche nel lavoro intellettuale. Chi svolge un lavoro intellettuale sa benissimo che ci sono fatiche notevoli, anche sgradevoli, conseguenze nocive alla salute anche lì; però l'impulso, il desiderio, il piacere che è connesso ai fini di questo lavoro in qualche modo ne rendono accettabile ogni parte. Nella società liberistica quelli che vengono costituiti sono solo piaceri astratti, sono piaceri in qualche modo imposti, che non realizzano la finalità profonda della felicità umana, del desiderio umano di autorealizzazione, di autostima, ma anzi lo disperdono, fanno dei prodotti l'immagine dispersa di un mondo che circola in se stesso allo scopo di produrre una ricchezza che non giova poi alla fine a nessuno, neanche a quelli che la detengono davvero. Anche costoro sono soggetti ad una alienazione sociale molto evidente. Ora è vero che, come aveva capito Marx, il passaggio, attraverso la borghesia, alla produzione capitalistica è il passaggio dell'umanità, in senso generico, dalla povertà alla ricchezza. È anche vero, però, che ci sono altri aspetti dei quali tener conto, per esempio – come ormai alcuni studiosi stanno sempre più sottolineando – c'è una differenza tra povertà e miseria: la miseria è inaccettabile, la povertà no, la povertà può essere anche un fine ragionevole; ossia nella povertà ci sono della finalità che hanno un valore infinitamente più ricco e persino più gradevole che non il *surplus* di un'opulenza e di una ricchezza che finisce per essere "disumana", perchè non realizza le finalità umane. Ecco che per orientarci in tale proposito occorre che noi si abbia a disposizione una reale genealogia di cosa significa un individuo umano sociale, una nuova genealogia, ancora da farsi, che ci dica che cosa l'uomo di oggi possa desiderare. È sotto questo profilo che si possono delineare nuove frontiere del lavoro e nuove idee di liberazione attraverso il lavoro, che è ovviamente un problema eminentemente politico.

**Domanda** – Nietzsche già da *La nascita della tragedia* insiste sulla contraddizione insanabile che egli vede albergare nella civiltà industriale: da una parte la necessità del lavoro schiavile e dall'altra la fascinazione per una cultura dell'emancipazione del lavoro. In un suo frammento del 1888 ritorna sul tema e dice: "L'oscurità moderna su 'La questione operaia': ma che si vuole? Se si vuole un fine bisogna volerne anche i mezzi; se si vogliono degli schiavi – e se ne ha bisogno – non si può educarli in modo da farne dei signori!"<sup>6</sup> È ancor oggi di grande attualità questo dissidio tra neoschiavismo – da una parte – ancora diffuso, specie nel terzo mondo ma anche nel nostro mondo, richiesto da un profitto che si presenta come sempre più incerto o insaziabile, e l'istanza nobile e civilizzatrice di una mondializzazione del diritto del lavoro, dall'altra. È in tale dissidio il pericolo più grande per la nostra civiltà, come Nietzsche sembrava voler dire, oppure si può intravedere una via di salvezza proprio nel percorso di globalizzazione del diritto del lavoro?

**Risposta** – Queste posizioni di Nietzsche erano molto coraggiose e, quindi, sono degne di un pensatore come lui e non vanno lette come esaltazione reazionaria ma piuttosto come una radicale presa d'atto della paradossalità

---

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. it. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1971, pp. 11-60.

della situazione che si è venuta creando nella modernità. Un’analoga provocazione Nietzsche la muove a proposito della cosiddetta “questione femminile” quando egli dice: “Volete che le donne studino, vadano all’università... E poi cosa ve ne fate? Poi dovrete naturalmente dar loro spazio nel lavoro, diventeranno delle antagoniste... Se volete un certo tipo di società – che è quella dell’Europa del suo tempo – conviene per voi che esse suonino il pianoforte, ricamino, siano di buona compagnia... se no le cose cambieranno radicalmente.”<sup>7</sup> Il punto che per noi è il più delicato, nel momento tragico che a tale riguardo stiamo vivendo in Italia ma non solo, è quello della possibilità d’imporre la tutela del lavoro. È verissimo che ci sono dei lavori che vengono, per così dire, appaltati alle categorie più deboli della società e non si può certo dire che questi lavori abbiano la finalità di liberare queste persone; c’è una contraddizione in termini in quanto non si possono fare otto ore di miniera e poi alla sera leggere Orazio. È inimmaginabile. Ecco allora il punto che Nietzsche sollevava: la cultura deve essere sempre aristocratica per essere cultura, oppure è possibile un’alternativa? L’alternativa non comprenderebbe più il lavoro “schiavile”, cosa dalla quale siamo ancora molto lontani. Per adesso noi siamo grosso modo in una situazione ancora nietzscheana, nella quale se vogliamo quel tipo di cultura tradizionale, questa comporta che esistano anche degli “schiavi”. Certo, si tratta di una schiavitù sempre più articolata, cioè è vero che c’è ancora chi muore in miniera – è successo ancora recentemente in varie parti del mondo – ma c’è anche una forma di schiavitù più leggera che è la schiavitù dell’addetto ai computer, di quelli che una volta si chiamavano “colletti bianchi”, addetti a funzioni comunicativo – informatiche. Ricordo un taxista messicano a New York, qualche anno fa; stavamo attraversando una grande piazza sulla quale si affacciava l’Università, era l’ora della pausa per il pranzo, la piazza era tutta brulicante di gente che correva a mangiare. Lui, indicandomi quella folla, mi disse: “Vede tutta questa gente? Sono degli schiavi soddisfatti.” Beh, un’affermazione molto giusta, no? Ci sono modi e modi di esser schiavi... Oggi c’è per esempio tutta la questione, che poi s’inserisce nella politica, dell’illusionismo della informazione, dei mezzi d’informazione di massa che ti danno dei modelli di vita attraverso i quali le persone s’identificano e che le rendono poi funzionali a quello che è richiesto loro di fare quotidianamente affinché la ruota continui a girare... Oggi siamo ancora di fronte a tali caratteristiche.

Io credo che se è vero che lavoro e conoscenza vanno insieme, sono la medesima cosa perché sono due facce del medesimo fenomeno, la modificazione profonda che il lavoro sta conseguendo sul pianeta, una modificazione legata alla globalizzazione, al mercato mondiale, al capitale finanziario e ai suoi movimenti, ecc.ecc. – porterà con sé naturalmente un’altra maniera di percepire il mondo e quindi un’altra cultura che potrebbe essere non più selettivo-aristocratica, per esempio. Credo che ne abbiamo già alcuni sentori. Certo noi tendiamo a vedere solo gli aspetti negativi di questo cambiamento perché partiamo da una visione aristocratica della cultura e non abbiamo la capacità di vedere gli aspetti positivi in gioco. Un esempio che sarà chiaro a chi oggi lavora nella scuola: se si considera un’attuale classe di liceo

---

<sup>7</sup> Sulla donna cfr. F. Nietzsche, *La donna e il bambino*, parte settima di *Umano, troppo umano*, vol. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di S. Giammetta, Adelphi, Milano 1979.

italiano, a Milano come a Napoli, si nota che non ci sono più forti differenze sociali tra i giovani. Certo ci sono i ricchi e i poveri, ma, come diceva Nietzsche in una forma negativa, "È tutta plebe", ossia, in una forma positiva si potrebbe dire: "Sono tutti uguali, non hanno più differenze: vestono in uno stesso modo, ascoltano la stessa musica, leggono le stesse cose, parlano lo stesso strano linguaggio..." Si sono uniformati mentre l'aristocrazia e il popolo non ci sono più. Quindi l'attuale modo di produzione è un modo che vanifica le strutture aristocratiche tradizionali e che diffonde un comune senso della vita, una comune visione delle cose e che probabilmente porterà con sé una cultura differente, non più aristocratica. In questo senso si può incominciare a intravedere un barlume di possibilità che l'operaio, come lo studente del liceo, non sia un incolto, non sia uno schiavo perché legge le stesse cose che legge lo studente. Certo, si può obiettare, legge le stesse cose perché la cultura di massa si è abbassata. È vero, ma non è detto che poi non ne segua un innalzamento. Forse è successo qualcosa di analogo quando tanti secoli fa abbiamo avuto la diffusione dell'alfabeto: dalla cultura orale che era fortemente aristocratica, per pochissimi eletti, si è passati ad una cultura popolare perché leggere e scrivere era per tutti e naturalmente si sono lette e scritte anche molte stupidaggini; però anche grandi capolavori. Ecco le cose probabilmente anche oggi vanno in quella direzione. C'è però una questione che la domanda pone nel profondo: tutto questo non è affidato semplicemente o soltanto alle trasformazioni del mondo del lavoro, quindi della conoscenza, quindi della cultura, quindi di quella che chiamiamo la spiritualità, la civiltà. Questo è vero se ci limitiamo ad una descrizione "ottimistica", un po' astratta, perché quegli effetti positivi che io prima indicavo si otterranno soltanto attraverso la contrattazione tra mondo del lavoro e mondo del capitale. Su questo siamo ancora al punto zero, cioè – per meglio dire – siamo nella necessità di ripetere a livello mondiale la grande battaglia della classe operaia che accadde nell'Ottocento a livello europeo. Dobbiamo trovare degli strumenti di costruzione politica, dunque degli strumenti di forza, che impediscano l'orrore che sta succedendo oggi con la possibilità per i detentori di capitale (dunque della più astratta delle categorie sociali ma anche la più potente, perché il denaro è a suo modo come la parola, è lo strumento della comunicazione universale) di dirti dall'oggi al domani: "O così o niente se no metto la fabbrica in Polonia..." Bisognerà che i lavoratori della Polonia, dell'Italia, della Malesia, ... trovino delle forme di costruzione, cioè di forza, che rendano impossibile ai detentori del capitale di perseguire queste forme di schiavizzazione universale; siamo da capo al problema dell'Ottocento replicato, diciamo, in una forma planetaria piuttosto che non inglese, tedesca, europea... Arginare tale deriva si può fare solo attraverso uno scontro di forza, non di valori morali, poiché con i valori morali restiamo come prima; attraverso dunque la costruzione di un contraltare di forza al detentore del capitale finanziario e agli orrori provocati dalla libertà internazionale del capitale finanziario. Questo non lo ottieni attraverso i governi (Marx l'aveva già insegnato benissimo: "I governi sono asserviti al Capitale"). Se non accade questo scontro, se non si crea questa contrapposizione, allora l'idea che si possa costruire una nuova civiltà del lavoro, attraverso la trasformazione del concetto di lavoro e quindi di conoscenza, di cultura, di scienza..., rimarrà lettera morta. Certo, qui abbiamo ancora tutto da inventare.

**Domanda** – L'articolo 1 della nostra Costituzione recita: "L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro". È un'affermazione di grande fascino ma anche molto impegnativa, un asserto che ha trovato d'accordo due grandi filoni del pensiero politico, quello comunista e quello cattolico, meno quello liberale. Questa frase suggerisce che il fondamento della democrazia è il lavoro e che dunque non si dà democrazia senza lavoro. Due questioni si pongono a proposito. A suo parere regge la distinzione di Hannah Arendt tra *animal laborans* e *zoon politikon* come se il primo fosse da distinguere nettamente dal secondo<sup>8</sup>? In secondo luogo se la nostra democrazia ha il proprio fondamento nel lavoro è pensabile che le modificazioni del lavoro vadano a modificare a loro volta la democrazia. Ora, le modificazioni vertiginose del lavoro in epoca d'informatizzazione quali mutamenti, magari non ancora avvertiti, non percepiti completamente da noi, hanno già imposto alla nostra democrazia? Quali ancora si possono prospettare?

**Risposta** – lo penso – già ne abbiamo accennato in precedenza nel corso del dialogo – che la distinzione da considerare sia fra un lavoro umano che è di stampo antropologico, quindi che attraversa le varie fasi socio-politiche delle diverse culture umane, ma che resta una base – si va in miniera, si suda, si fatica, ecc.ecc. – e di contro l'esistenza di una categoria politica; non a caso il mondo antico riconosceva diritti politici solo ad alcune categorie sociali, specificamente a coloro che erano uomini liberi, liberi dalla fatica, non *laborantes* quindi. Io direi che probabilmente questa tensione è al limite ineliminabile, ma che l'ideale dell'uomo politico è comunque il fine ultimo dell'uomo lavoratore, è un'ideale teleologico, kantiano per così dire. Perché ci sia democrazia dovremmo diventare tutti animali politici, esseri politici; la democrazia è proprio questo particolare ideale, cioè la democrazia, in quanto si fonda sul lavoro di tutti – e il lavoro come ho detto è conoscenza – è quel luogo nel quale – già lo diceva bene Rousseau – ognuno è in grado di giudicare di quel che è il bene comune, non limitandosi cioè a conoscere e a perseguire soltanto il suo.<sup>9</sup> Non si tratta infatti di una contrattazione di beni, non è la politica intesa come l'intende il liberalismo – modalità peraltro ben concreta e importante d'intendere la politica – ossia come mediazione tra interessi particolari, per cui l'interesse sociale è una convergenza, una coalescenza di aspetti particolari, d'interessi particolari spesso conflittuali. Questa concezione si dimenticherebbe proprio il fulcro della democrazia, ossia il bene comune. Aldilà del fatto che abbiamo senza dubbio prospettive diverse all'interno della torta sociale, resta che "ci vuole la torta" per poter aver prospettive diverse, dunque ci vuole un interesse comune al bene comune, e questo sarebbe il fine della politica. Questo fine sarebbe perseguibile solo se, solo a condizione che, coloro che sono incarnati nel loro bene particolare, come tutti del resto, abbiano anche nozione e conoscenza del bene comune. Questa era la vera democrazia per Rousseau che non era – come si sa – una democrazia *pro capite*, tante teste, tanti voti e dunque la maggioranza non era puramente numerica. No, la

<sup>8</sup> Per tale distinzione si rimanda a H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958, tr. it. di S. Finzi, Bompiani 1964.

<sup>9</sup> J.J. Rousseau, *Sul contratto sociale*, a cura di A. Bruno, Laterza, Bari 1948; cfr. le pagine sull'origine del contratto sociale (pp. 64-67).

democrazia non è una questione numerica, bensì un fatto di conoscenza cioè di lavoro. Ora, se le cose stanno così, il nostro grande problema è di comprendere che tipo di conoscenza produce il lavoro che facciamo. Perché quando lei chiede, in modo molto preciso: “Questo lavoro che stiamo oggi facendo ci rende più democratici o meno democratici?”, io risponderei che da un lato ci rende più democratici, perché il lavoro moderno è in direzione di una produzione di possibilità, di occasioni, cioè di ricchezza. Se infatti la ricchezza noi la consideriamo come occasione a disposizione degli individui, il mondo moderno di certo ne produce molto di più rispetto al passato. A questo proposito sarei d'accordo con il concetto hobbesiano, pur molto caustico, della libertà. A chi gli chiedeva: “Che cos'è la libertà?” Hobbes rispondeva: “Quanti passi potete fare”.<sup>10</sup> In tal senso anche in un carcere c'è un margine di libertà, solo che la libertà del carcere misura 3 metri per 5. È un modo molto efficace di definire la libertà. Non c'è dubbio, in tal senso, che il mondo attuale ci apre a maggior libertà che il passato, anche se la riduzione quantitativa della cosa non è mai significativa della qualità della cosa: siamo turisti dell'universo ma spesso non capiamo niente di quello che andiamo a vedere. Quindi, certamente c'è un aspetto per cui il lavoro moderno è in cammino verso un'identificazione dell'animale che lavora con l'animale politico, perché il primo conosce meglio la sua destinazione, i suoi fini particolari, ma anche i fini degli altri.

C'è però anche un altro aspetto –le cose vanno avanti sempre con due poli, uno positivo e uno negativo – un aspetto alienante, perché che cos'è in effetti il lavoro della modernità, il lavoro degli ultimi due secoli? Certo ci sono tante maniere d'intendere il lavoro odierno, ma direi che quello che è più esplosivo e radicalmente diverso dal mondo antico è il tema della comunicazione; il lavoro moderno è lavoro d'informazione, di comunicazione. Non a caso il settore terziario è arrivato a coprire il 70 %, 75%, 80% dell'intera attività economica. Prima era semmai il contrario: era fondamentale produrre e solo in seconda istanza si doveva informare, comunicare, distribuire. Ora la ricchezza vera concerne il terziario. Un esempio tra tanti: Termini Imerese. Come si può pensare di risolvere la crisi della produzione industriale? Beh, si chiude la fabbrica, si costruiscono tanti alberghi... Evidentemente, il lavoro di oggi è soprattutto lavoro che produce informazione, non conoscenza, si badi bene, che quella è altra cosa. La produzione dell'informazione è fondamentalmente legata a quell'elemento strutturale, tipico, a quel volano dell'economia umana che è il denaro. Il denaro è l'incarnazione precisa dell'informazione. Che cos'è una moneta se non l'informazione di come puoi scambiare una cosa con un'altra, senza della quale non hai l'unità di misura dello scambio, non hai l'algoritmo, appunto, per poter dire tre galline valgono un'oca, dieci oche una mucca, e così via?

Allora, questo mondo ha prodotto un lavoro che è diffusione a tutto campo dell'informazione, legata alla vera produzione di questo mondo che non è produzione di beni di consumo immediato ma è una produzione di merce prodotta dalla merce, ossia l'informazione come prodotto dell'informazione stessa. È chiaro che all'ultimo confine di questo tipo di mentalità che governa il nostro mondo e che produce ricchezze, il limite negativo – che tanto bene

---

<sup>10</sup> Per la definizione di libertà in Hobbes cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari, 2006, p.175 .

hanno intuito studiosi e economisti – è che alla fine tu hai un'informazione che, in quanto è pura informazione, diviene disinformazione, perché non informa più di nulla o perché è talmente ampia che non hai più una scelta possibile, o perché essa ha scelto dove svilupparsi e che cosa non dire. L'informazione nella quale siamo immersi è una costante disinformazione: non ti raccontano quello che succede ma quello che c'è interesse a dire che succede. La stessa cosa accade con il denaro: il denaro che produce denaro non è denaro che produce un effettivo benessere, ma che produce tutta quella serie di problemi che stiamo vivendo in maniera anche drammatica. Dunque, la democrazia è in cammino là dove il lavoro produce conoscenza e non dove il lavoro produce informazione, là dove il lavoro produce occasioni di vita e non là dove il lavoro produce mere merci – anche la merce culturale non è conoscenza. E queste sono le nostre grandi difficoltà: una democrazia deve imparare che sta snaturando se stessa, perché ha tradotto la politica in informazione e in pura mercificazione. Tutti i giorni assistiamo a tale mercificazione, addirittura alla riduzione del parlamento ad un mercato...È molto chiaro allora che noi abbiamo nello stesso luogo delle istanze di liberazione straordinarie e delle istanze di perdita e di alienazione altrettanto forti e pericolose

**Domanda** – Afferma Nietzsche, ritornando ad un antico motivo aristotelico, che “L'ozio è l'inizio di ogni filosofia. Di conseguenza – la filosofia è un vizio?”<sup>11</sup> Dietro a questa sua considerazione sta di certo sia la frequentazione del pensiero greco che pensava l'incompatibilità tra aristocrazia e lavoro sia la riflessione del suo ispiratore Schopenhauer sulla inevitabile degenerazione della filosofia laddove divenga professione (“La filosofia e la professione appaiono addirittura come concetti quasi contraddittori. Noi troviamo che pochi filosofi sono stati professori di filosofia; e relativamente che furono ancora meno i professori di filosofia che furono filosofi; si potrebbe perciò concludere che, come i corpi idiaelettrici non sono conduttori dell'elettricità, così i filosofi non possono essere professori di filosofia. Infatti per chi pensa per conto suo non c'è ufficio più seccante di questo.”)<sup>12</sup> Che ne è oggi di questo presunto rapporto privilegiato tra filosofia e ozio?

**Risposta** – Beh, è una domanda inquietante al pari di quella, anch'essa nietzscheana, che dice :”Ma se mandate gli operai a scuola come fate poi a pensare di avere ancora operai? E senza operai come fate poi, voi, a produrre cultura?”<sup>13</sup>. Direi che il limite di questo tipo di domande sta sempre nel concepire la cultura e la produzione intellettuale in una maniera arcaica, in maniera tradizionale, nella quale siamo ancora – non c'è dubbio – immersi totalmente. Da quel punto di vista, le osservazioni di Schopenhauer e di Nietzsche sono innegabilmente efficaci. Io ricordo benissimo che cos'era

---

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, op. cit., pp. 11-107

<sup>12</sup> A. Schopenhauer, *La filosofia delle Università*, tr. it. di G. Papini, Carabba, Lanciano 1909, p. 16.

<sup>13</sup> Cfr. la riflessione di Nietzsche sulla cultura alessandrina che si ammantava di motti nobili come quelli di “dignità del lavoro” e di “diritti dei lavoratori”, ma in realtà, per sopravvivere, ha bisogno degli schiavi (in F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. it. di S. Giammella, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1988, p. 120).

l'università quando ero ragazzo: il consiglio di facoltà era fatto da venti persone, i corsi di laurea saranno stati due o tre, c'era un solo professore d'italiano, peraltro straordinario. Adesso nella stessa Università ci sono sette o otto insegnanti di letteratura italiana e, con tutto il rispetto, non credo che la qualità sia quella di allora perché va da sé che se tu moltiplichi quantitativamente è chiaro che non puoi ottenere la stessa qualità. Però, la qualità di cui parliamo è quella misurata sulla scorta di una visione della cultura che è di nuovo per pochi; ossia, è chiaro che l'altezza della cultura, delle lezioni di allora presupponeva un fruitore molto ristretto che non aveva bisogno di lavorare, proveniva da famiglia ricca, ecc.ecc. In questo senso si può allora ben pensare che la filosofia sia un vizio, perché è un vizio non nel senso che l'ozio è un vizio ma nel senso che l'ozio di pochi presuppone il mandare avanti la società con la fatica del lavoro di tanti. Questo noi dovremmo ricordarlo costantemente: chi ti dà la possibilità di passare nel tuo studio le tue belle ore a leggere, a scrivere, a pensare? Ci sono delle persone che ti consentono di poterlo fare senza doverti occupare di come cercare da mangiare, di come procacciarsi di che vestire...Naturalmente questo è scontato nella società moderna e si basa sul principio fondamentalissimo per il quale io do agli altri delle cose in cambio di quello che gli altri danno a me; gli altri fanno cose per me non perché mi vogliono bene, ma perché ne ricavano a loro volta un utile. Questa è la grandezza della società capitalistico-finanziaria: c'è una suddivisione del lavoro, altrimenti non c'è agiatezza, ricchezza; ma la suddivisione del lavoro deve al limite essere gradita a tutti, non deve essere imposta, dovrebbe essere voluta e ognuno dovrebbe poterne ricavare il proprio interesse. Purtroppo questo non è vero. Questa possibilità in teoria offerta dalla società capitalistica di rendere gradevole il lavoro che faccio per un altro perché ne ho interesse è vera fino a un certo punto, perché poi è l'interesse esclusivamente economico che mi costringe a certi lavori e in generale non mi dà le condizioni per liberarmi davvero e per accedere anch'io ad un certo ozio, inteso nel senso positivo del termine.

Credo che questo sia un aspetto sul quale molto da riflettere c'è, poiché possiamo chiederci: "Ma la nuova cultura che è in cammino con il nuovo lavoro, la nuova società che certamente si trasforma e darà luogo a nuove configurazioni culturali e lavorative potrà offrire una soluzione a questo problema?" Ossia, possiamo immaginare una società in cui nelle differenti categorie del lavoro, nelle differenti specificità del lavoro, ci sia però un'unità culturale comune? Probabilmente questa è una visione utopica. Mi sembra che si possa dire che noi oggi stiamo vivendo un altro fenomeno: la società di massa si caratterizza in altro modo rispetto a questo problema. Dà luogo a molti – non possiamo certo ancora dire a tutti, ma certamente a molti sì – della possibilità di una fruizione del loro ozio, ossia di quei prodotti dello sviluppo dell'intelletto che costituiscono il momento giocoso e ozioso dell'esistenza, la realizzazione di un aspetto libero di essa. Però, il tutto è come una pelle di leopardo, cioè a chiazze. Pensiamo al mercato dei dischi, per fare un esempio. Oggi tale mercato è molto cambiato rispetto a cinquant'anni fa, quando in fondo si divideva tra musica "alta" e Festival di Sanremo e in mezzo c'era poco altro, la musica popolare non c'era più... Adesso abbiamo innumerevoli luoghi circoscritti dentro i quali si costituiscono sorta di piccole comunità: chi ama la

musica popolare, chi si ritrova intorno al jazz, ci sono i patiti di quel particolare genere e così via... E certo c'è ancora la musica classica, ma anche in essa si costituiscono tanti sottogruppi: chi ama il barocco, chi si appassiona alla musica contemporanea... Ovunque abbiamo questo *target* – come si dice oggi – variegato. Certo è tutto cultura, e come lo vogliamo chiamare altrimenti? Praticamente è venuta meno la cultura superiore perché anche la cultura cosiddetta “superiore”, quella che un tempo era considerata tale, è in fondo un *target* tra gli altri. Così per lo meno tale cultura alta è considerata se ci si mette dal punto di vista della vendibilità, dell'informazione.

Insomma, c'è un abbassamento indubbio, quell'abbassamento che sottolineava già Schopenhauer osservando che se la filosofia viene insegnata da trentamila professori di liceo e di scuola media, certamente ci sarà un'abbassamento del livello del sapere filosofico. Però nello stesso tempo – io credo – è anche in cammino un'altra visione, una visione non storica, non aristocratica, non gerarchica, della cultura e, insieme, anche una moltiplicazione delle occasioni, perché poi i meticciami tra queste varie forme ci sono. Ad esempio è facilmente dimostrabile che la cosiddetta musica colta si è infiltrata in molte parti della musica rock, della musica pop, che hanno imparato la strumentazione da Debussy e da Stravinsky e che l'hanno messa insieme ai ritmi della tradizione popolare nera. Questo è indubbiamente un aspetto da tenere presente; è possibile che in un futuro si avrà ancora una quantificazione che è mercenaria per certi versi – perché la produzione culturale è considerata al pari d'ogni altra merce – e quindi un abbassamento della qualità, ma nello stesso tempo avremo una proliferazione di luoghi aristocratici non a partire dall'alto ma a partire dal basso perché a tale livello si avrà un raffinemento interiore. Quando dico “Non capisco la musica rock”, mia figlia musicista mi risponde “È perché non la conosci. In quella musica ci sono cose molto stupide, ma ci sono anche cose molto interessanti”. Ed è sicuramente come dice lei. Certo ognuno poi deve farsi carico di dire in prima persona che cosa è raffinato e che cosa non lo è... ma insomma, c'è una proliferazione che crea un sottofondo culturale comune, quindi un *otium* generalizzato – perché è diventato anche un interesse economico – che favorisce certamente un altro tipo di creatività. Si tratta di una creatività che non ha più una storia dietro di sé, non ha più la storia di avanguardie, di superamenti, di sovranità, ma una storia – diciamo così – di proliferazioni, di moltiplicarsi delle occasioni e dei modi di connettere le cose. Allora forse qui si offre una *chance* per uscire da quell'*impasse*. Resterà sempre una differenza qualitativa, ci sarà sempre nell'insieme il prodotto più semplice, per i più – ma una volta non c'era nemmeno quello. Oggi abbiamo una quantità sterminata di libri, di cd, di occasioni di concerti, ai livelli che hanno, ovviamente. Poi ognuno deciderà quello che più gli si attaglia, e in fondo questo sarà abbastanza democratico.

**Domanda** – L'ultima domanda che le pongo trae ispirazione dal nome che si è dato il nostro dottorato: “Scuola di dottorato in formazione della persona e mercato del lavoro”, nome che ne rivela il progetto ambizioso di superamento della tradizionale divisione tra formazione/conoscenza, da una parte e lavoro, dall'altra. Ora, nel suo testo leggo: “Il lavoro è e la conoscenza è sempre un



lavoro.”<sup>14</sup>. Questa equivalenza è già stata richiamata più volte nel corso del nostro colloquio, potrebbe ritornare su di essa per approfondirne gli esiti e per chiarire in quale senso è per lei da leggere, alla luce di questa identità, quell’assunto d’origine platonica, richiamato anche da Aristotele, “Chi sa comanda chi lavora”, ritenuto basilare nella nostra tradizione e da lei già messo in causa Non è più vero? Non è mai stato vero?

**Risposta** – Mah, bisogna intendersi su quel “chi sa” perché oggi il “chi sa” – e parliamo di oggi perché in Platone e in Aristotele aveva ben altro significato – ha due aspetti fondamentali: c’è un “chi sa” settoriale, specialistico, ci sono dei tratti tecnologici, avanzati, dei saperi estremamente raffinati che non possono e non debbono essere generalizzati. Non possiamo diventare tutti matematici, chimici, informatici di provata esperienza. Questo resta vero nel senso di un’intuizione antica che è ancora nostra; dunque, alla fine, se occorre o meno installare centrali nucleari non lo si può chiedere al filosofo, anche se convergo che è molto difficile sapere a chi lo devi chiedere oggi, perché è questione che sottende innumerevoli e gravi problemi. Resta che ci sono persone che hanno competenze specifiche ed è nostro interesse che tali persone continuino ad esserci, che affinino viepiù le loro conoscenze e che siano ispiratrici di certe scelte della politica. Però poi c’è la conoscenza dell’interesse generale, cioè la conoscenza democratica per eccellenza, e questa deve essere tendenzialmente possibile a tutti, deve essere aperta a tutti attraverso forme di lavoro che non siano alienanti ed emarginanti, ma che contemperino anche la conoscenza dell’intero. Una delle cose che funziona meno nella odierna logica di azienda è l’iperspecializzazione e la scarsa trasparenza al suo interno. La carenza di trasparenza è purtroppo il dato negativo della nostra società, la quale invece dovrebbe essere, proprio perché democratica, fundamentalmente trasparente. Io posso fare il fattorino in un’azienda, ma non è una posizione accettabile che io pensi “Faccio giusto quello che mi dicono di fare, prendo il mio stipendio e non mi interessa assolutamente di null’altro.” Questa oggi non è una posizione accettabile, il fattorino deve sapere per quale ditta lavora, che cosa fa questa ditta, se è una ditta che devasta l’ambiente oppure se fa lavorare i bambini in Cina. È necessario che il fattorino lo sappia e, dunque, che la struttura d’insieme non sia governata da sapienti che guidano gli ignoranti. Ci devono essere delle sapienze particolari, per cui il fattorino ha cognizioni sulle spedizioni, sui costi postali, ecc. che sono proprio sue e non condivise da tutti, ma ci sono delle competenze che riguardano le finalità ultime del lavoro, quelle finalità ultime che mi pare siano evocate dall’interessantissimo modo di denominare questo dottorato; esso pare che s’ispiri all’originaria idea di dottorato, un tempo pensato come luogo di confluenza di culture diverse, di specializzazioni differenti, di scienze diverse. Evocare la formazione della persona, dunque i suoi diritti, insieme al diritto del lavoro è la mossa vincente oggi: non le possiamo ormai tenere distinte queste due cose. Dobbiamo trovare un tipo di conoscenza, un tipo di formazione che non sia semplicemente la formazione tecnica e nemmeno, si badi, la formazione umanistica quale l’abbiamo finora concepita, che è altrettanto demenziale. È semplicemente

---

<sup>14</sup> C. Sini, *L’uomo, la macchina e l’automa*, cit., p.64

ridicolo che ci siano giovani che perdono le notti su Parini o Montale e che non sanno come si fa una vite o un bullone, che non sanno come funziona la distribuzione del mercato generale delle carni, ecc. Gente così non ha una vera conoscenza, perché è totalmente ignorante del mondo del lavoro e quindi anche totalmente sprovvista nel campo dei diritti del mondo del lavoro, e dunque ignorante anche della questione politica. Tale questione, infatti, non è specialistica, è globale, ma appunto perché è globale non è né tecnica, né scientifica, né umanistica, ma è insieme tutte queste cose e soprattutto è una riflessione sulle finalità ultime del lavoro, del diritto del lavoro e di quella che noi chiamiamo formazione. Ecco perché la formazione non può essere totalmente affidata ai pedagogisti come specialisti della formazione, magari formati solo sugli ultimi cinquant'anni di pedagogia americana e ignari delle cose, almeno più teoreticamente fondate, che per esempio pensava Gentile o Dewey. Dobbiamo smettere con l'idea che sostanzialmente si debba scegliere se occuparsi di una cosa o di un'altra e che si sia decorosamente sociali in quanto si è dei professori di letteratura inglese oppure degli ingegneri elettrotecnici. No, questi assunti li si deve giudicare antiformalisti e ci si deve immaginare un rovesciamento. Non però nel senso di portare la cultura d'impresa dentro la scuola. Questa è una idea balzana che non conduce a nulla perché quelli che stanno nell'impresa non vedono l'ora di uscirne, in quanto soffocati da quelle quattro schematiche cosette che sono state loro ficcate in testa. Occorre portare non la cultura dell'impresa nella scuola ma la scuola nella cultura dell'impresa, cioè la formazione dentro la cultura dell'impresa, là dove si fa lavoro. Così vi si porteranno insieme i problemi della formazione della persona e il grande dibattito su ciò che intendiamo con la parola "persona", perché intorno a questo concetto non c'è univocità ma si confrontano diversi discorsi. Nella mia visione della persona, ad esempio, la persona è costituita dalle protesi che mette in opera, e dal rimbalzo retroflesso di tali protesi, non da una presunta aprioristica natura umana o divina... So benissimo che qui il discorso si scontra con tanti altri, ma questo in effetti è un luogo di grande dialogo e di confronto delle idee, dal quale non deve essere escluso nessuno e nel quale invece i più sono esclusi attraverso la propaganda, attraverso la mercificazione dell'informazione e attraverso la mercificazione della stessa scolarità. La scuola, oggi, viene a volte concepita come luogo di scontro politico. Si proclama: "Noi in questa scuola insegniamo il dialetto." E perché mai, mi chiedo. Ossia, è giusto interrogarsi su perché s'insegna d'obbligo la lingua italiana, benissimo, parliamone, ma non per colpi di mano ideologici che – è evidente – non sono né una formazione della persona, né una soluzione dei problemi del diritto del lavoro, ma una violenza di una parte su altre parti.

Mi pare che la denominazione che il vostro dottorato si è data sia estremamente sollecitante, estremamente stimolante; si tratta certo di creare dei "luoghi comuni", ossia luoghi in cui troviamo un linguaggio con cui intenderci e degli strumenti di sperimentazione comune attraverso i quali mettere in esercizio le nostre diverse ragioni, per vedere, in parole povere, quali di esse – attraverso tale esercizio – dimostrino di funzionare meglio.

## Il lavoro e l'umano

Diana Gianola

Dottorato in "Etica e antropologia: storia e fondazione"  
Università del Salento

### Abstract

*The idea of work – in its existential thickness – does not involve immediately anything about its presumed relationship with human freedom, sociality and dignity: freedom represents instead the first question for philosophical thought. Following the suggestions offered in particular by Max Weber and Michael Walzer, this paper deal at first with the origin and the ambiguity of human freedom gained through free work, and than with the problem of freedom and dignity of work itself like human activity. Recent tendencies that exalt or undervalue human working trying to solve in this way its internal and always rising contradictions are represented in order to show that the humanity of work involves inevitably its ambiguity and fragility, that calls for responsibility.*

### Oltre la definizione

Il lavoro occupa oggi un posto di rilievo all'interno dell'abitare umano nel mondo: ogni città e ogni esistenza umana sono il manifesto evidente della sua centralità. Il lavoro, infatti, da un lato abita e struttura la convivenza cittadina, i suoi luoghi e i suoi ritmi, e dall'altro abita l'esistenza dell'uomo, il suo tempo, le sue possibilità, la sua realizzazione, la sua dignità.<sup>15</sup> Il lavoro, dunque, si ritrova immediatamente annodato alla socialità e alla umanità stessa dell'umano e questa connessione pare tracciare una via possibile per una sua disamina filosofica. La questione del rapporto tra il lavoro e la libertà così come quella del rapporto tra il lavoro e la dimensione sociale hanno rappresentato infatti per diversi autori – tra cui Max Weber e a seguire Michael Walzer – il cardine principale di una riflessione interessata ad approfondire il legame reciprocamente fecondo e significativo tra il lavoro e l'umano.

In questa prospettiva, avvicinandosi cioè al tema del lavoro a partire dall'analisi della sua dose di libertà, socialità e umanità, il problema tipicamente filosofico della definizione del lavoro si ritrova trasposto in secondo piano. Ogni definizione dell'essenza del lavoro in termini generali, ogni tentativo meramente concettuale di circoscriverlo, rischia infatti di non coglierne i nuclei problematici, la sua specificità in rapporto all'esistenza e alla libertà, rischia cioè di separare indebitamente all'origine il concetto di lavoro dal mondo e dall'umano. È significativo, a questo proposito, ricordare come il pensiero riformato, pur rimettendo al centro il concetto di professione intesa come *Beruf* (vocazione), si sia mostrato immune dall'esigenza di definirlo: il termine professione vi è usato «nel suo senso più banale, così come si parla della professione di dentista o di

---

<sup>15</sup> Cfr. F. Riva, *Idoli della felicità: lavoro, festa, tempo libero*, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2006.

cameriere» e per Lutero «le attività del contadino, del dottore, del maestro, del ministro del culto, del magistrato, della massaia, del domestico erano tutte inviti divini, “vocazioni”»,<sup>16</sup> erano tutte lavoro allo stesso modo. Fino anche all’inquietante constatazione per cui «lavoravano i cupi comandanti dei “campi” in cui si consumava, con tempi e metodi da fabbrica, lo sterminio rispettando gli orari d’ufficio, la successione delle fasi di lavorazione, la divisione dei compiti con meticolosa precisione».<sup>17</sup>

Recuperare il senso del lavoro non significa dunque, in primo luogo, ricostruirne l’esatta definizione concettuale, quanto piuttosto analizzarlo a partire dai problemi che in esso esplodono: quale socialità, quale dignità, quale libertà del e nel lavoro sono possibili? Importa analizzarlo nella sua problematica umanità. Nell’*Ideologia tedesca* Marx spiega come «la somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualcosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come “sostanza” ed “essenza dell’uomo”». <sup>18</sup> Non si tratta, a ben vedere, di una definizione o ri-definizione dell’essenza umana; si tratta, al contrario, del tentativo di invertire il punto di riferimento, di riconoscere come «l’insieme dei rapporti sociali» – e dunque anche il lavoro – «interessano in quanto assolvono, nella realtà, la funzione [...] di fissare l’ambito delle possibilità storiche di umanizzazione». <sup>19</sup> Nel lavoro, in altri termini, ne va dell’umano.

Affrontare il lavoro per problemi, e non per definizioni, significa riconoscere come esso rappresenti «una sorta di oggetto misterioso quanto alla sua concettualizzazione»<sup>20</sup> e cercare di scioglierne il mistero della identità a partire dai dilemmi che il suo rapporto con l’esistenza umana solleva al pensiero. A ben vedere, inoltre, la definizione del lavoro non ne sottende in alcun modo né la sua umanità, né la sua socialità, né la sua libertà, che dunque costituiscono i primi ineludibili nodi problematici. Non ne sottende l’umanità essenziale, dal momento che si può ben vivere senza lavorare ed anzi questa pare essere per molti la condizione ideale e auspicata: anche Schopenhauer riteneva «un vantaggio inestimabile [...] il possedere fin da principio tanto da poter vivere comodamente in vera indipendenza, cioè senza lavorare». <sup>21</sup>

Non ne sottende la socialità spesso mortificata parimenti da forme di alienazione nel lavoro o da lavoro, per cui l’uomo si trova vittima di una catena di montaggio, virtuale o reale che sia, o della sua stessa esistenza risemantizzata esclusivamente nei termini della carriera e del guadagno.

---

<sup>16</sup> A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro: storia antologica*, Milano 1980-81, vol. VII, p. 404; vol. II, p. 345.

<sup>17</sup> M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001, p. 35.

<sup>18</sup> K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie* [1845]; tr. it. *L’ideologia tedesca*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, pp. 39 ss. Si veda anche la celebre affermazione contenuta nella VI tesi su Feuerbach secondo cui «nella sua realtà l’essenza umana è l’insieme dei rapporti sociali [e non] qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo»; cfr. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, cit., vol. V, p. 4.

<sup>19</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004, p. 49.

<sup>20</sup> F. Totaro, *Interrogarsi sul senso del lavoro*, in «*Appunti di cultura e politica*», anno XXXIII, n. 6, p. 11.

<sup>21</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomeni* [1851], Adelphi, Milano 2003.

Non ne sottende nemmeno la libertà dal momento che, come ricorda Max Weber, la distribuzione delle professioni comprende sia la libertà che il suo contrario come possibili criteri. E non solo: anche l'epoca della divisione libera del lavoro, alla quale almeno apparentemente apparteniamo, conosce sempre il pericolo dell'irrazionalità e dell'eterodeterminazione perché se «per la teoria economica è il consumatore» a determinarne la direzione, «di fatto» «in larga misura l'“imprenditore” “suscita” e “dirige” i bisogni del consumatore»,<sup>22</sup> anche quando consumiamo lavoro.

La libertà dunque, anche oggi, anche per il lavoro, non è scontata o garantita d'ufficio, non appartiene alla definizione di professione come un suo implicito: ne è semmai il primo problema.

## Senza libertà

L'interrogativo riguardante la possibilità di conciliazione tra il lavoro e la libertà rappresenta da sempre il primo e intramontabile problema della riflessione filosofica che appare polarizzata tra la constatazione di una inevitabile dissociazione tra lavoro e libertà e la valorizzazione – contraria – del lavoro come occasione di libertà.

Sul primo versante, da Aristotele a Marcuse, pur con motivazioni profondamente diverse, l'attività lavorativa si configura come un nodo problematico in cui la libertà incappa necessariamente come in un ostacolo. Il lavoro pare essere un inciampo per la libertà: umano, troppo umano per essere libero. Per Aristotele il lavoro, essendo sempre connesso ad uno scopo esterno, si qualifica come attività non libera e quindi indegna dell'uomo-cittadino, dell'uomo libero: la gerarchia di azioni (teoretiche, pratiche e poietiche) si fa inevitabilmente e immediatamente gerarchia di uomini.<sup>23</sup> Affermazioni non molto diverse da quelle che molti secoli dopo pronuncerà lo stesso Nietzsche: il lavoro equivale ad una «impersonale condizione servile», che rende gli uomini «come ingranaggi di una macchina e, per così dire, come accessori dell'umana inventività tecnica».<sup>24</sup> Per questo, sostiene il Marcuse di *Eros e civiltà*, come

---

<sup>22</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922; tr. it., a cura di T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, *Economia e società*, edizioni di Comunità, Milano 1980, vol. I, p. 88. Si vedano a questo proposito anche le pp. 137 ss.

<sup>23</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Bari, Laterza 1965, libro VI, cap. I. Sul primato della contemplazione e sulla concezione del lavoro come attività coatta e indegna per un uomo libero di veda anche: Platone, *La repubblica*, Rizzoli, Milano 2004; Aristotele, *Etica nicomachea*, X, 7, Laterza, Bari 1985; id., *La politica*, Bari, Laterza 1966, 1329 a: «c'è bisogno di ozio per sviluppare le virtù e le attività politiche», non di lavoro.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Morgenröte*, in *Nietzsche Werke*, vol. 1, W. De Gruyter, Berlino 1971; id., tr. it., *Aurora*, Adelphi, Milano 1996, libro III, pp. 152-153: «povero, lieto e indipendente! – queste cose insieme sono possibili; povero, lieto e schiavo! – anche queste sono possibili – e, della schiavitù di fabbrica, non saprei dire nulla di meglio agli operai, posto che essi non sentano in generale come ignominia il venir in tal mondo adoperati, ed è quel che succede, come ingranaggi di una macchina e, per così dire, come accessori dell'umana inventività tecnica! È obbrobrioso credere che attraverso un più elevato salario la sostanza della loro miseria, voglio dire la loro impersonale condizione servile, possa essere eliminata! [...] È obbrobrioso avere un prezzo per il quale non si resta più persone, bensì si diventa ingranaggi. [...] Ma dov'è il vostro

unica soluzione possibile all'alienazione occorre non tanto liberare il lavoro, quanto liberare l'uomo dalla necessità di lavorare (dal lavoro) facendo leva sulle conquiste del progresso tecnologico novecentesco.<sup>25</sup> Il rapporto problematico tra il lavoro e la libertà viene confermato anche da Hannah Arendt che, pur attenta ad evitare l'equivocazione del lavoro come maledizione, ripropone in fondo una versione aggiornata della gerarchia aristotelica di attività – il «lavoro», l'«opera», e l'«azione» – di cui solo l'ultima (e dunque non il lavoro) corrisponde alla «condizione umana della pluralità».<sup>26</sup> Non solo: nella società liberata dalle catene del lavoro, l'uomo non sa più nulla delle attività più alte e arricchenti per le quali vale la pena guadagnare quella libertà. Come a dire che l'uomo liberato dal lavoro perde il senso stesso della propria libertà. Una situazione apparentemente senza vie d'uscita quella dell'uomo in rapporto al lavoro: non libero nel lavoro, non libero nemmeno ancorché riuscisse a liberarsene. Un lavoro senza libertà.

La dissociazione tra lavoro e libertà, tra lavoro e umanità, attraversa epoche, pensieri, prospettive differenti e costituisce anche lo specchio di una dissociazione del tempo e della storia, del tempo libero e del tempo occupato: «i tempi affiancati sono la possibile impossibilità di una mediazione dentro il duplice volto della libertà. Un'ora d'aria nel cortile del carcere duro della realtà, della necessità inesorabile. La dicotomia tra il tempo occupato e il tempo libero esprime l'inconciliabile della libertà, che è anche una sua conciliazione».<sup>27</sup>

Certo le motivazioni sottese alla separazione tra lavoro e libertà sono diverse e anche valide: è importante contrastare l'alienazione nel e da lavoro o ricordare la multidimensionalità dell'umano e delle sue possibili attività. Ma la dissociazione a cui conducono inevitabilmente ricalca l'impostazione di atteggiamenti dualistici che finiscono per spezzare l'umano. E sprezzarlo.

## L'aria della città

Di fronte ai pensieri dualistici del disprezzo e della dissociazione, l'esistenza dell'uomo mostra una inevitabile e costante mescolanza tra lavoro e libertà: sia perché «nella loro schizofrenia i tempi non sono successivi, ma convivono nella tensione quotidiana e si giustificano a vicenda, a vicenda negandosi»,<sup>28</sup> sia perché il lavoro pare essere anche un luogo possibile – e privilegiato – di attuazione della libertà.

Max Weber, nella sua analisi storico-sociologica sulla nascita dei comuni medievali evidenzia come furono proprio la città e il lavoro libero che in essa si esercitava – nella loro relazione biunivoca – a costituire la miscela esplosiva e «rivoluzionaria» grazie alla quale gli uomini ancora servi e schiavi guadagnarono la libertà: «nelle città dell'Europa settentrionale e centrale fu

---

intimo valore, se non sapete più che significa respirare liberamente? Se non avete, neppure un poco, voi stessi in vostro potere?».

<sup>25</sup> H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955; tr. it., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964.

<sup>26</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958; tr. it., *Vita activa La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, pp. 7-8.

<sup>27</sup> F. Riva, *Idoli della felicità; lavoro, festa e tempo libero*, cit., pp. 58-59.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 59-60.

coniato il noto principio “l’aria della città rende liberi”, per dire che dopo un periodo di differente durata, ma sempre relativamente breve, il padrone di uno schiavo o di un servo perdeva il diritto di poterlo ritenere sottomesso alla sua autorità. [...] Allora in città scomparvero le differenze di ceto, almeno nella misura in cui esse comportavano la differenza tra libertà e non-libertà consuete». <sup>29</sup> Attraverso il lavoro libero in città i servi si affrancano dalla relazione di schiavitù con i signori feudali: il lavoro libero si pone come il fulcro genetico della libertà cittadina, della libertà dell’uomo. Una connessione, dunque, tra la libertà e il lavoro, che interroga il pensiero.

In Weber la relazione tra la nascita della città e il lavoro libero sembra oscillare nell’incertezza del proprio punto di partenza. È la socialità, la città intesa come aggregazione libera di uomini liberi, ad attuare l’usurpazione nei confronti dei poteri schiavizzanti? O al contrario è il lavoro libero ad apparire come un elemento strutturante e condizionante la nascita della socialità cittadina democratica, come paiono confermare le analisi sociologiche sull’antica Cina o il sistema induistico delle caste mostrando come il lavoro non libero di fatto impedisca il sorgere delle città? <sup>30</sup> Non importa, tuttavia, sciogliere l’incertezza del pensiero weberiano, quanto cogliere l’intreccio essenziale proposto tra socialità, libertà e lavoro: il darsi contemporaneo della socialità cittadina e del lavoro libero che insieme garantiscono e conquistano l’uomo alla propria libertà contro ogni schiavitù. Nella città comunale non solo termina progressivamente la discriminazione tra liberi e servi, tra uomini affrancati dal lavoro e uomini sottomessi non liberamente ad esso, ma soprattutto la liberazione avviene attraverso il lavoro: la libertà nel lavoro si fa libertà complessiva del servo che diviene cittadino, che diviene uomo libero.

Tutta un’altra prospettiva si apre quindi nel rapporto tra lavoro e libertà. Il legame intravisto tra libertà e lavoro dice infatti della centralità di quest’ultimo per l’esistenza umana: non solo il lavoro non è incompatibile con l’umana libertà, ma anzi ne diventa la cartina di tornasole. La non libertà del lavoro non è più concepibile come un problema accessorio, ma riguarda – e rispecchia – la libertà dell’intera esistenza umana.

## Il lavoro e gli altri

Il rapporto tra il lavoro e la cittadinanza porta in primo piano anche il tema della sua socialità: il lavoro, il pensiero su di esso così come le modalità della sua organizzazione traducono – o tradiscono – il nostro modo di essere con gli altri. L’analisi weberiana conduce, in effetti, non molto distanti dal pensiero di Marx, per il quale il lavoro rappresenta esattamente una possibile occasione di

---

<sup>29</sup> M. Weber, *Die Stadt* [1922], in *Max Weber Gesamtausgabe*, a cura di H. Baier, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen, W. Schluchter e J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 1984 – in corso; tr. it. a cura di M. De Palma, *Economia e società. La città*, Donzelli Editore, Roma 2003, pp. 63, 45.

<sup>30</sup> M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus* [1916-1920]; tr. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione. L’etica economica delle religioni universali. Induismo e Buddhismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, pp. 34 ss.; id., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* [1915-1920]; tr. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione. L’etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 105.

«attuazione della libertà». Marx vuole dire che qualche volta può essere un'attuazione della libertà – ogni volta che «gli scopi esterni vengano sfroncati dalla parvenza della pura necessità e siano posti come i fini che soltanto l'individuo pone».<sup>31</sup> Nel lavoro, infatti, l'uomo produce se stesso producendo le cose: «il lavoro è l'atto dell'autoproduzione dell'uomo, e cioè l'attività con cui e in cui soltanto l'uomo diventa propriamente ciò che egli è come uomo nella sua essenza».<sup>32</sup> La *poiesis* (produzione) è auto-poietica ed ha valore di *praxis* (azione) che immette l'uomo nella storia e in una dimensione collettiva e sociale.<sup>33</sup> Che realizza l'essenza del nostro essere uomini: non solo la nostra libertà, ma anche la nostra socialità, insieme.

Anche il rapporto tra il lavoro libero e la socialità, esploso agli occhi della storia nelle città comunali medievali, costituisce una questione da sempre aperta e tutt'altro che scontata. Seguire il filo del rapporto tra lavoro e organizzazione della convivenza – tra lavoro e socialità – permette a ben vedere di tessere una storia lunga come la storia. Una storia tutt'altro che pacificata.

Nell'Egitto biblico, paradigma di ogni situazione di schiavitù nel lavoro, l'organizzazione oppressiva del lavoro è l'altra faccia della medaglia di un'organizzazione politica ed economica autoritaria e assolutista. Gli Israeliti infatti «non erano stati catturati in guerra né si erano venuti. [...] Erano un popolo ospite e perciò lavoratori stranieri»: gli schiavi «non erano vittime del mercato, ma dello Stato, della monarchia assoluta dei faraoni» e la schiavitù dunque «era una specie di dominio politico», «l'asservimento di un solo popolo al potere arbitrario dello Stato».<sup>34</sup> È la forma di organizzazione politica della convivenza che schiavizza il lavoro. Nell'antica Grecia «l'istituzione della schiavitù [...] almeno nei tempi più antichi, non fu un espediente per avere lavoro a buon mercato o uno strumento di sfruttamento a scopo di profitto, ma piuttosto il tentativo di escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana».<sup>35</sup> «la cittadinanza richiedeva una certa "eccellenza" che non era alla portata di tutti», che non era alla portata dei lavoratori.<sup>36</sup> Paradossalmente non solo i lavoratori erano esclusi dalla cittadinanza in virtù del pregiudizio dualistico e gerarchico che scinde l'umano e le sue azioni, ma «la più grande espansione dello sfruttamento degli schiavi coincise [...] proprio con il periodo di fioritura della democrazia».<sup>37</sup> Nella società nazista la promessa di libertà era forgiata a

---

<sup>31</sup> M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Martin Robertson, Oxford 1983; Basic Books, New York 1993; tr. it. a cura di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 190. Per la citazione di Marx, confronta S. Moore, *Marx on the Choice between Socialism and Communism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1980, p. 42.

<sup>32</sup> H. Marcuse, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, in id., *Marxismo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1975, p. 74.

<sup>33</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [1857-1858]*; tr. it., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 609 ss.

<sup>34</sup> M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985; tr. it. di M. D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 26-27. Per la lettura proposta da M. Walzer rispetto al tema della schiavitù narrata nel libro dell'Esodo si veda anche D. Gianola, *Religione ed etica pubblica in Michael Walzer*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 202 ss.

<sup>35</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 61.

<sup>36</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., p. 63.

<sup>37</sup> M. Weber, *Economia e società. La città*, cit., p. 191; cfr. anche pp. 189-192.



lettere di fuoco nel ferro dei cancelli di ingresso ai lager: «Arbeit macht frei», il lavoro rende liberi. Promessa di libertà nel lavoro nell'istante in cui si condannava a morte.

Come è possibile parlare di libertà e socialità del lavoro se i fili della storia annodano tra di loro schiavitù e democrazia, promesse di libertà nel lavoro e olocausto? Il lavoro dice dell'organizzazione complessiva della convivenza: ma la libertà del lavoro non garantisce la democrazia. Allo stesso modo, la socialità pubblica, il nostro modo di essere con gli altri, è lo specchio rovesciato dell'organizzazione del lavoro: ma nemmeno la democrazia ne garantisce la libertà. Il rapporto tra lavoro, libertà e socialità è dunque tutt'altro che scontato, tutt'altro che garantito.

### Senza garanzie

Né il lavoro libero né la democrazia della convivenza garantiscono se stessi. Il lavoro, la sua libertà e la sua socialità vivono in una condizione di strutturale fragilità.

Max Weber, pur ponendo le basi per pensare il lavoro come possibile occasione di attuazione della libertà, era ben consapevole dell'ambiguità di questa conquista. La nascita del lavoro libero nella città comunale è un'affermazione potente che segna la fine della schiavitù e la conquista della primaria libertà di essere uomini, ma la conquista della libertà è sempre relativa, sempre instabile: pur sempre umana. I motivi che Weber individua alla base dell'abbandono medievale del lavoro servile erano infatti fundamentalmente di matrice economica: «la società medievale non può ricorrere al lavoro servile. L'impiego degli schiavi del nord è già di per sé svantaggioso dati gli alti costi del mantenimento»<sup>38</sup> e oltretutto la forza lavoro coatta risultava essere meno efficiente rispetto al lavoro libero remunerato in denaro. Tuttavia la non rilevanza della determinante morale nella lotta cittadina medievale per la libertà, così come nella fine dello sfruttamento coloniale,<sup>39</sup> non toglie nulla al valore della libertà acquisita. Anzi, i motivi economici – prosaici e concreti – sottostanti all'interesse per la libertà nel lavoro richiamano al carattere umano di questa conquista, e dunque alla sua fragilità, e alla necessità di proteggerla. Non è un caso allora se il medioevo occidentale cittadino partorì, insieme al lavoro libero, il diritto quale strumento per la sua protezione.

La libertà dell'uomo nel lavoro così come la socialità del lavoro stesso non sono territori conquistati una volta per sempre, sono possibilità sempre aperte: sempre possibili, sempre ugualmente impossibili. Michael Walzer conclude la sua riflessione sull'Esodo suggerendo che ancora oggi «ovunque si viva,

---

<sup>38</sup> M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum* [1898]; tr. it. a cura di B. Spagnuolo Vigorita e A. Momigliano, *Storia economica e sociale dell'antichità: i rapporti agrari*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 345.

<sup>39</sup> Cfr. M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte, Abriß der universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, München 1923; tr. it. a cura di C. Trigilia, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli Editore, Roma 1993, p. 263: anche rispetto alla successiva «abolizione della schiavitù» che fu «tutt'uno» con «la fine della forma capitalistica di sfruttamento delle colonie» Weber ritiene che «solo in parte essa è avvenuta per motivi morali».

probabilmente si vive in Egitto»:<sup>40</sup> non solo perché permangono forme di schiavitù – più o meno occulte – ma soprattutto perché appare innegabile la presenza di una dose di oppressione congenita alle nostre forme di convivenza pubblica, per quanto democratiche esse siano. In altri termini, «il tempo della libertà e il tempo della schiavitù non segnano un passaggio irrevocabile, dato una volta per tutte. Non si tratta di un evento mitico, ciclico, che ritorna periodicamente come i falò dell'inizio dell'anno: rinnovano daccapo ogni volta tutto il tempo, senza storia. L'evento della libertà vive nella sua smentita, nella propria contraddizione».<sup>41</sup> Vive senza garanzie.

Posta la consapevolezza della fragilità della libertà, e della libertà nel lavoro, sorge però con prepotenza un altro dubbio, un'altra fragilità. La libertà nel lavoro (il lavoro libero) infatti non implica alcunché rispetto alla libertà del lavoro, rispetto alla sua dignità. La città medievale ha reso operativa la liberazione dell'uomo tramite il lavoro, ma non la liberazione del lavoro da pregiudiziali e valutazioni negative in merito al suo significato e al suo rapporto con l'umanità dell'uomo. Ancora oggi, in effetti, «il lavoro duro viene distribuito a persone degradate. I cittadini ne sono esentati, il lavoro viene imposto a schiavi, a stranieri residenti, a "lavoratori" ospiti, insomma ad estranei».<sup>42</sup> Come se il lavoro, perfino se libero e potenzialmente socializzante, non potesse liberarsi mai del tutto dall'ipoteca di una valutazione negativa, in virtù del suo rapporto con il corpo e la materia. Come se non fosse possibile liberarlo da un giudizio di inferiorità, se non di malvagità o di sfortuna.

## La liberazione del lavoro

La liberazione *del lavoro* ha radici antiche, anche se oggi facilmente dimenticate insieme alla sua dignità di attività umana. Radici che affondano fino nella predicazione neotestamentaria di Paolo di Tarso, apostolo e tessitore.<sup>43</sup> La modernità riformata, anticipata per alcuni aspetti dal monachesimo occidentale, operò quella rivoluzione copernicana per cui il lavoro da luogo di fatica, degradazione e mortificazione, divenne spazio privilegiato e democratico per la conquista della salvezza e l'esercizio della propria umanità: finalmente umano, uguale e universale. Dalla riforma al capitalismo industriale moderno con la sua esaltazione dell'*homo faber*, come ha sottolineato Max Weber, il passo è stato poi breve.

Il monachesimo occidentale svolse in effetti un «ruolo di anticipazione» nei confronti della riforma: «l'esigenza di razionalità e di metodo nell'esistenza» che caratterizza il *Beruf* protestante «era già presente, seppure secondo un concetto monastico-aristocratico, nell'Occidente medievale». «La concezione monastica del lavoro» come «mezzo ascetico» ha a tutti gli effetti «anticipato lo spirito dell'economia capitalistica invitando l'uomo ad applicarsi metodicamente

---

<sup>40</sup> M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 99.

<sup>41</sup> F. Riva, *Idoli della felicità; lavoro, festa e tempo libero*, cit. p. 48.

<sup>42</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, p. 170.

<sup>43</sup> F. Riva, *La Bibbia e il lavoro. Prospettive etiche e culturali*, Edizioni Lavoro, Roma 1997, pp. 135 ss.

nella sua professione».<sup>44</sup> Analogamente la riforma: da un lato attraverso il concetto di professione come vocazione (*Beruf*),<sup>45</sup> e dunque come chiamata di Dio rovesciata nel regno intramondano, dall'altro attraverso la teoria calvinista della predestinazione e dell'elezione mediante la grazia, che collega la coscienza certa della propria salvezza (*certitudo salutis*) alla indefessa attività professionale nel mondo. Il lavoro diventa il compito assegnato da Dio e il suo successo il segno della salvezza.

Del lavoro, dunque, cambiano la collocazione e la concezione. Cambia la collocazione perché da spazio esclusivo di asceti extra-mondana per il monaco «si presentava sul mercato della vita, chiudeva dietro di sé la porta del chiostro e si proponeva di impregnare della sua metodica proprio la vita quotidiana mondana»,<sup>46</sup> facendo di «ogni uomo [...] una specie di monaco».<sup>47</sup> Cambia la concezione perché il «lavoro professionale mondano, indefesso, costante, sistematico» – in una parola razionale – non era più «qualcosa di eticamente indifferente, di tollerato ma pur sempre pericoloso per la salute dell'anima», ma piuttosto «il contenuto più alto che l'attività etica può assumere». Primo passo verso il mondo del disincanto in cui il «singolo individuo» si ritroverà prigioniero del «sentimento di una inaudita solitudine» poiché la valenza salvifica giace per la prima volta solo nell'«elemento etico razionale dell'agire»,<sup>48</sup> senza più supporti, magici o sacramentali che siano.

Il lavoro torna nel mondo come spazio positivo e fondamentale per l'essere uomo dell'uomo. Restituendo il lavoro al mondo, la riforma lo riconsegna dunque alla dignità contro ogni dualismo, contro ogni sprezzante elitarismo. Il lavoro non è più mezzo ascetico riservato a pochi né l'attività necessaria per chi si trova nella condizione sfortunata di non poter ottenere altrimenti i mezzi per vivere: non è un mero bisogno, non è per la sola soddisfazione dei bisogni. È vocazione: occasione per realizzare la propria umanità.

Anche la critica di Marx al lavoro estraniato si comprende solo a partire dall'affermazione del valore del lavoro stesso, che condurrà all'utopia di una sua totale trasformazione fino a farlo coincidere senza scarti con la massima aspirazione e realizzazione personale: il lavoro è ciò che distingue l'uomo dagli animali, «la creazione pratica d'un mondo oggettivo, la trasformazione della

---

<sup>44</sup> F. Riva, *Mondo, Asceti e Società*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2003, pp. 34 ss, pp. 70 ss. Cfr. anche M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985; id., tr. it. di A. Comba, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, pp. 107-111.

<sup>45</sup> Per il concetto di *Beruf* si veda M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* [1904-1920], in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920-1921, vol. I, pp. 1-236; tr. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 62 ss.

<sup>46</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 150.

<sup>47</sup> M. Weber, *Antikritiken* [1907-1910]; in *Die protestantische Ethik*, a cura di J. Winkelmann, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg 1965-1968, vol. II, pp. 27-37, 44-56, 149-187, 283-345; tr. it. a cura di P. Rossi, *Replique alle critiche*, in *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 254.

<sup>48</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 59, 67, 90; id., *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, cit., p. 291 ss.

natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza, cioè è un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie. Certamente anche l'animale produce, [...] solo che l'animale produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso».<sup>49</sup>

Il lavoro, inoltre, guadagna l'universalità e l'uguaglianza. La riforma segna la fine di ogni esenzione a priori, di ogni privilegio, di ogni discriminazione. Il lavoro non è necessario soltanto «*naturali ratione*», «imposto al genere umano ma non a tutti i singoli individui».<sup>50</sup> al contrario «tutti gli uomini devono lavorare, gentiluomini e popolani allo stesso modo»<sup>51</sup> al punto che «neppure la ricchezza esonera da quella prescrizione incondizionata».<sup>52</sup> Con Lutero, infine, il lavoro conquista anche l'uguaglianza, poiché «Dio compie tutto attraverso di noi, attraverso noi munge la vacca e compie qualsiasi opera servile».<sup>53</sup> Come nota Zygmunt Bauman «i “santi puritani” di cui parlava Max Weber, che vivevano la loro fatica quotidiana come un impegno morale [...] erano fatalmente portati a considerare alla stessa stregua anche il lavoro degli altri». Se è vero che il riconoscimento della dignità del lavoro non toglie la differenziazione tra professioni e le problematiche connesse, è vero anche che «dal punto di vista etico, nessuna poteva essere definita priva di valore e umiliante; e qualsiasi lavoro conferiva dignità all'uomo [...] ed era di per sé un fattore umanizzante». Sotto questo profilo, dunque, «tutte le professioni si equivalevano».<sup>54</sup>

Se il medioevo, con la città comunale, aveva posto le basi per il pensiero di una libertà dell'uomo attraverso il lavoro, il monachesimo e la riforma segnano il passo decisivo per il recupero della libertà del lavoro: riconsegnando l'uomo al lavoro, e il lavoro alla sua umanità. Alla sua dignità, alla sua libertà.

### Ambiguità del lavoro, ambiguità dell'umano

Dalla riforma alla modernità il passo è breve. Non solo nel senso weberiano di questa connessione, per cui la riforma segna «*nel concetto di lavoro quella profonda rivoluzione spirituale in forza della quale esso è giunto ad essere il concetto base e chiave della visione moderna del mondo e della vita*».<sup>55</sup> Ma anche – e soprattutto – perché il lavoro diviene il cardine dell'esistenza

<sup>49</sup> K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tr. it. a cura di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1975, p. 78.

<sup>50</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 147, p. 69, nota 63; cfr. anche p. 157.

<sup>51</sup> M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965; tr. it. di M. Sbaiffi Girardet, intr. di M. Miegge, *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino 1996, p. 246.

<sup>52</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 158.

<sup>53</sup> M. Lutero, in *Opera Latina Exegetica*, Ed. Elzperger, VII, p. 213.

<sup>54</sup> Z. Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham 1998; tr. it., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città Aperta Edizioni, Troina 2004, pp. 55-59.

<sup>55</sup> A. Tilgher, *Homo faber*, Libreria di scienze e lettere, Roma 1929, p. 45.

individuale e collettiva: la modernità, infatti, «ha affidato a ciascuno il compito di costruire la propria identità sociale se non dal nulla, almeno dalle sue fondamenta» e «il lavoro veniva concepito come lo strumento principale per assolvere questo nuovo dovere moderno».<sup>56</sup> Fino ad arrivare al secolo scorso, «il secolo dell'*homo faber*»: quello in cui «sulla centralità del fare è stata immaginata la sua antropologia, sulla pervasività della produzione è stata ridisegnata la sua società, sulla totalità del lavoro è stata rifondata la sua etica».<sup>57</sup> Il sospetto è che il guadagno della libertà del lavoro abbia finito per rovesciarsi nel proprio opposto, che liberare il lavoro abbia finito per ingabbiare l'uomo al proprio lavoro. Ed è per questo motivo che il moderno, e il post moderno subito a seguire, hanno catalizzato il pensiero sul lavoro intorno a due reazioni contrarie, ma in fondo intimamente solidali: l'enfasi del lavoro da un lato e la sua riduzione e nullificazione dall'altro.

Tuttavia a ben vedere, sospetti e reazioni sorsero già ai tempi del monachesimo e della riforma, nel momento stesso in cui il lavoro si affacciava nel mondo con dignità. Il principio del «dovere professionale» era accusato di scivolare facilmente e tramutarsi in «un'obbligazione che il singolo deve sentire» di fronte al proprio lavoro.<sup>58</sup> L'uomo che nel lavoro si era liberato, nel lavoro si ritrovava obbligato e il dovere etico nei confronti della propria professione poteva tradursi nella «forma primaria ed elementare di disciplina sociale, la chiave dell'ordine e il fondamento di ogni ulteriore moralità».<sup>59</sup> La centralità guadagnata dalla professione nell'esistenza dell'uomo rischiava di farsi esclusiva ed escludente rispetto alle altre dimensioni dell'umano e «la santificazione della vita [...] poteva quasi assumere il carattere di impresa commerciale». Proprio l'etica professionale puritana che si opponeva all'«acosimismo dell'amore» e all'ascesi extra-mondana denunciandole, con le parole di Baudelaire, come «sacra prostituzione dell'anima», correva il pericolo di diventare una forma di prostituzione dell'uomo al proprio lavoro. Un lavoro con l'unico scopo di portarci a «sprofondare un giorno nella tomba» carichi «di un gran peso di denaro e di beni».<sup>60</sup>

Niente di nuovo sotto il sole, dunque, nella modernità. Solo il maturare e l'esplosione, sotto la cappa del nuovo capitalismo industriale, di vecchi sospetti e timori, di vecchie accuse: che il lavoro tradisca la propria razionalità, che il lavoro tradisca la propria libertà.

Sul versante della razionalità il passaggio al capitalismo secolarizzato reintroduce ed anzi amplifica la «gerarchia delle professioni»<sup>61</sup> fino a divenire

---

<sup>56</sup> Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit., p. 48.

<sup>57</sup> M. Revelli, *Oltre in Novecento*, cit., p. VIII.

<sup>58</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 39.

<sup>59</sup> M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 247.

<sup>60</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 116, p. 55; id., *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* [1915-1920]; tr. it. a cura di P. Rossi, *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, cit., pp. 315-352; cfr. p. 326.

<sup>61</sup> M. Weber, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, cit., pp. 10-11.

«un potente fattore di stratificazione in una società dei consumi».<sup>62</sup> La razionalità del lavoro si trova messa in dubbio anche dalla constatazione dell'inevitabilità del conflitto, che coinvolge la dimensione economica ben oltre la divisione in classi se per l'imprenditore «anche i rapporti con i concorrenti (imprenditori come lui) costituiscono una forma velata e controllata di conflitto».<sup>63</sup>

Sul versante della libertà il tradimento pare consumarsi in modo ancora più evidente. La razionalizzazione del lavoro libero, condizione per lo sviluppo del capitalismo in quanto garante della possibilità di calcolo dei costi e del capitale, produce secondo Weber un «regime di libertà contrattuale fittizia»: i lavoratori si offrono «dal punto di vista formale liberamente, di fatto costretti dal pungolo della fame». Non sono tanto – o soltanto – liberi di lavorare, ma «economicamente costretti a farlo». Fino alla constatazione – incredibilmente attuale – del paradosso per cui «solo con una disciplina barbarica era possibile estorcere la quantità di lavoro che oggi un libero lavoratore effettua facilmente sotto il sistema della contrattazione».<sup>64</sup> Se «il Puritano voleva essere l'uomo di una professione – noi dobbiamo esserlo»: l'ordinamento economico appare come un «enorme cosmo in cui l'individuo viene immesso con la nascita e che è dato a lui, almeno in quanto individuo, come una gabbia di fatto immodificabile».<sup>65</sup> Contro la libertà, e contro l'uguaglianza, il lavoro «ricco di esperienze gratificanti, che sviluppa la propria personalità e dà senso alla propria vita, valore supremo, fonte di orgoglio e di autostima, di rispetto o di notorietà, il lavoro inteso, insomma, come vocazione, è divenuto privilegio di pochi», se non utopia.<sup>66</sup>

I tradimenti, i dubbi, le crisi del lavoro – moderne e post-moderne – paiono minare alla base i fondamenti delle sue conquiste. Il lavoro si trova immerso in una inestricabile ambiguità: da un lato è spazio privilegiato di esercizio della razionalità (e dunque dell'umanità), dall'altro la mette in dubbio; è terreno di conquista della libertà, ma subito la ipoteca; è luogo di possibile socialità (si pensi alla nascita della città come unione di liberi lavoratori), ma finisce ben presto per negarla.

Tuttavia i sospetti, le reazioni, i dubbi mostrano, a ben vedere, nient'altro che il rovescio della medaglia: dire dell'umanità del lavoro, infatti, non è altra cosa rispetto a dire la sua ambiguità. L'affermazione della dignità del lavoro, della sua universalità e uguaglianza segna la rottura con ogni forma di pensiero dualistico che releghi l'attività lavorativa all'extra-umano o al sub-umano. Il lavoro non rende né monaci, né schiavi, ma uomini. Senza alcuna pacificazione definitiva: riconsegnare il lavoro all'umano e l'umano al lavoro non risolve in prima battuta nessuna tensione. Apre possibilità, certo: di libertà, razionalità e socialità del e nel lavoro. Possibilità però senza garanzie, perché inscritte

---

<sup>62</sup> Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit., p. 57.

<sup>63</sup> G. Poggi, *Calvisimo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 69.

<sup>64</sup> M. Weber, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, cit., p. 245, p. 123.

<sup>65</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 184-185, p. 39.

<sup>66</sup> Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit., p. 29.

nell'inevitabile fragilità dell'umano. Possibilità di dignità e possibilità di tradimenti, di libertà e di gabbie, di uguaglianza e di conflitti.

### Tra idolatria e fastidio

Di fronte all'ambiguità inscritta nell'umanità del lavoro si fanno strada due reazioni contrapposte. O si rifiuta la fragilità dell'umano e del lavoro, l'incertezza della sua razionalità, della sua libertà e della sua socialità, o si accetta di rimanere di fronte all'ambiguità e alle crisi del lavoro con sguardo disincantato. Sul primo versante si collocano tutte le posizioni che, in un modo o nell'altro, sono accomunate dal tentativo di fuggire dall'ambiguità. Si assolutizza, allora, il lavoro fino a farlo coincidere senza scarti con la totalità dell'umano; oppure si cerca di salvaguardare in un presunto altrove lo spazio della propria umanità. I pensieri per cui il lavoro è tutto e quelli per cui il lavoro non è nulla (o quasi) – apparentemente opposti – si ritrovano dunque intimamente solidali. Solidali nel rifiuto dell'ambiguità del lavoro, dell'ambiguità dell'umano. L'alternativa è il disincanto: accettare di rimanere nel mondo e disincantare il lavoro richiamando insieme la consapevolezza delle sue possibilità e la responsabilità delle sue miserie. Richiamando il suo essere una sfida continua.

Oggi la lettura dominante rispetto al tema del lavoro si polarizza ancora sul primo versante, intorno alla contrapposizione frontale tra l'idolatria per cui il lavoro è tutto, più superata, e la cultura narcisistico estetizzante per cui il lavoro non è nulla. Una polarizzazione che ha radici sempre antiche e sempre nuove, che ritorna immutata cambiando vesti e cambiando nomi: il lavoro come maledizione e il lavoro come benedizione, il rischio dell'enfasi e quello della riduzione, il lavoro come fine e il lavoro come mezzo, o ancora l'insistenza su di esso come diritto o come dovere.

Nell'idolatria del lavoro «l'uomo esiste per la sua azienda e non viceversa» e la razionalità del lavoro si tramuta nell'irrazionalità della servitù dell'uomo al proprio lavoro.<sup>67</sup> Il lavoro viene assunto come un «nuovo modo di vivere che ha per oggetto l'orbe terrestre», che «tenta di appropriarsi del suo spazio, del suo tempo, della sua legittimità» fino a divenire «totalità dell'esistenza».<sup>68</sup> E il motivo è semplice: il lavoro garantisce la posizione sociale e il denaro; questo equivale dunque a garantire l'apertura di ogni possibilità.<sup>69</sup> In una parola, a garantire tutto, tutto l'umano.

Figlia dell'idolatria del lavoro, la cultura prevalente nella società post moderna e post lavorativa riduce oggi – per reazione opposta – il lavoro ad un nulla. Siamo definitivamente trasmigrati da una «Religione del Lavoro e del Risparmio» a una nuova religione «del comfort, del benessere, del comodo, della pulizia, una religione del Corpo, dello sport, dell'arte, del gioco e del lusso».<sup>70</sup> Il lavoro, al più, è vissuto come una fastidiosa necessità incompatibile con la perfezione della vita e per questo motivo se ne teorizza la fine. La «fine

<sup>67</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 54.

<sup>68</sup> E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932; tr. it, *L'Operaio. Domino e forma*, Longanesi, Milano 1984, pp. 81-83.

<sup>69</sup> F. Riva, *Come il fuoco. Uomo e denaro*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

<sup>70</sup> A. Tilgher, *Homo faber*, cit., pp. 128 ss.

del lavoro»<sup>71</sup> è esattamente questo: «osare l'Esodo [...] dalla "società del lavoro"», «volere la morte di questa società che agonizza»; volere «che il "lavoro" perda la sua centralità nella coscienza, nel pensiero, nell'immaginazione di tutti» e tendere verso una società in cui «il lavoro a tempo pieno di tutti i cittadini non è più necessario né economicamente utile».<sup>72</sup> Verso una società della cultura e del tempo libero, fatto – finalmente – di attività autonome e fini liberamente scelti.

Come se il tempo libero bastasse di per sé a garantire una maggiore socialità dell'agire; come se svincolare l'agire dal fine economico-produttivo bastasse di per sé a renderlo davvero libero.<sup>73</sup> Se forse è vero che la «società della piena occupazione» è oramai un'«istituzione zombie», una morta vivente che ha lasciato spazio ad una pluralizzazione del lavoro, sempre più «liquido»,<sup>74</sup> questo non garantisce nulla in merito ad una presunta e finale liberazione dal lavoro. Diciamo pure che il lavoro è un nulla; e intanto lavoriamo, sempre più diffusamente, sempre più inconsapevolmente, sempre più indegnamente.

### Una falsa alternativa

L'idolatria così come il fastidio nei confronti del lavoro rifiutano di stare dentro la sua crisi, dentro la sua ambiguità. L'idolatria lo assolutizza, risolvendo in esso l'intera esistenza; il fastidio lo nullifica, abbandonandolo a se stesso e ricercando solo altrove la propria umanità. Il primo passo dunque, sulla via del disincanto del lavoro consiste esattamente nello smascherare la falsa alternativa rappresentata da questi due poli contrapposti eppure intimamente solidali.

Contro l'idolatria del lavoro vale innanzitutto l'affermazione della multidimensionalità: la considerazione del lavoro come il tutto produce infatti un «io dominato» che «identifica la sua interezza con un aspetto soltanto»,<sup>75</sup> misconoscendo la complessità strutturale dell'umano. L'idolatria del lavoro scivola facilmente lungo la china dell'ideologia del lavoro fino al punto in cui, nelle cosiddette professioni cognitive, «tutta la vita, con il suo corredo di intelligenza e di affetti, viene "messa al lavoro" in modo unilaterale, approdando

---

<sup>71</sup> J. Rifkin, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, Putnam, New York 1995; tr. it., *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Baldini e Castoldi, Milano 1995.

<sup>72</sup> A. Gorz, *Adieu au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Galilée, Paris 1980; tr. it., *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, Edizioni lavoro, Roma 1992, p. 9; id., *Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientation, orientations*, Galilée, Paris 1991; tr. it., *Capitalismo, socialismo, ecologia*, Manifestolibri, Roma 1992, p. 50. Cfr. anche id., *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, Paris 1988; tr. it., *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>73</sup> F. Riva, *Idoli della felicità; lavoro, festa, tempo libero*, cit., pp. 87 ss.

<sup>74</sup> U. Beck, *Una prospettiva globale: oltre la società del lavoro*, in «Paradigmi», n. 1, 2008, pp. 19-33.

<sup>75</sup> M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, London 1994; tr. it. di N. Urbinati, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999, p. 105.



a un vero e proprio autosfruttamento».<sup>76</sup> Ma occorre ricordare anche che se il lavoro invade «tutta la condizione incarnata dell'uomo», rischia di non significare più nulla, proprio perché è stato portato a significare tutto.<sup>77</sup> L'apice della significazione del lavoro rischia di coincidere con l'abisso del suo non senso, la sua esaltazione con la sua massima deprivazione.

Il fastidio nei confronti del lavoro assume invece toni e aspetti più mutevoli, meno riconoscibili, infinte e sottili variazioni sul tema più difficili da identificare, più difficili da smascherare. Il pensiero per cui il lavoro è nulla si dà attraverso gradazioni differenti, eppure accomunate da un medesimo esito: quello di abbandonare il lavoro. Auspicare la "fine del lavoro" può apparire molto diverso dalla più moderata affermazione per cui il lavoro non è tutto. Nei pensieri e desideri della fine – per non dire nei sogni – il lavoro è condannato tout court: tuttavia contro la "fine del lavoro" valgono come motivo e sospetto tutte le conquiste che l'umanità ha raggiunto attraverso di esso, dalla libertà all'uguaglianza, dalla dignità all'universalità dei diritti. Vale ricordare come «la natura dell'uomo è l'operare», o quanto meno anche l'operare.<sup>78</sup>

Nel pensiero per cui il lavoro non è tutto, invece, pare salvarsi qualcosa, almeno un minimo di dignità. Se smascherare le posizioni estreme che fanno del lavoro un tutto o un nulla può apparire più facile e quasi scontato, difficile è far gettare la maschera a queste forme di pensiero che nascono negli interstizi della contrapposizione, senza in fondo mai abbandonarla. Ma i giochi, a ben vedere, non sono poi così complessi. Basti evidenziare la contraddizione di una umanità che pretende di trovarsi – intatta e pura – in uno spazio ed un tempo altro da quello del lavoro (libero, appunto): come se fosse sufficiente dire tempo libero per dire libertà, come se fosse sufficiente non lavorare per essere liberi. Il riconoscimento di un minimo di dignità al lavoro si accompagna inoltre, ipocritamente, al suo abbandono; di fronte alla crisi del lavoro e nel lavoro si invita a sfuggire, a cercare altrove il senso del proprio lavoro, a cercare altrove la propria umanità. Come se fosse possibile ritrovarla davvero – vuoi nella contemplazione, vuoi nell'azione politica, vuoi in una presunta integralità dell'umano – dopo averla abbandonata a se stessa nel lavoro. Come se fosse possibile – per di più – contemplare e agire senza lavorare.

Il riconoscimento della multidimensionalità dell'umano non può coincidere con l'affermazione di una dignità che si fa a pezzi, che si dà per sommatoria successiva di segmenti dell'esistenza: se è vero che l'uomo non si esaurisce nel lavoro, nel lavoro – come in ogni attività propriamente umana – ne va tuttavia interamente della sua dignità.

Quello che del lavoro oggi si è perso, forse, non è tanto la consapevolezza del suo collocarsi dentro una più ampia interezza dell'umano, dentro un contesto complessivo di senso, quanto – primariamente – la corresponsabilità per la sua dignità e la sua decenza. Il gesto estremo e oramai tragicamente frequente del suicidio collegato a situazioni di lavoro – sia esso di operai cinesi o dirigenti d'impresa – ci interroga: se da un lato può richiamare alla necessità culturale di affermare con più forza che il lavoro non è tutto e che c'è altro oltre

---

<sup>76</sup> F. Totaro, *Lavoro ed equilibrio antropologico*, in id. (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2009, p. 306.

<sup>77</sup> P. Ricoeur, *Travail et parole* (1953), in *Histoire et vérité*, Seuil, Parigi 1955, p. 200.

<sup>78</sup> H. Avron, *La philosophie du travail*, PUF, Parigi 1961, p. 8.

il lavoro, dall'altro richiama anche l'urgenza di riassumerci la responsabilità collettiva per l'umanità di quel lavoro che manca, che opprime, che è esercitato in condizioni indecenti. Che è fuori dalla dignità, che porta fuori dalla vita e dall'umanità, abbandonato al suo essere dis-umano.

### **Pessimismo e critica: quale lavoro?**

La situazione odierna, anche per il lavoro, pare riassumibile nei termini della crisi: crisi di un lavoro in costante e rapida mutazione, di un lavoro perso, di un lavoro che manca, di un lavoro sempre più precario, sempre più incerto, sempre più sfruttato. La congiuntura negativa tuttavia ricorda e richiama prepotentemente proprio la sua vitalità, la sua umanità: la crisi del lavoro è crisi dell'umano perché nel lavoro ne va del nostro essere uomini, della nostra stessa possibilità di esserlo. La crisi richiama al contempo la sua socialità: senza il lavoro il disagio rimbalza infatti dal singolo alla famiglia, dalla famiglia alla città. Richiama quindi alla cor-responsabilità.

Agli inizi del Novecento, in epoche ben lontane da quella odierna, Max Weber guardava con preoccupazione al capitalismo allora nascente e alle modificazioni repentine che esso iniziava a determinare nella vita degli individui delle società occidentali. Weber pareva addirittura paventare la necessità di abdicare di fronte alla «straponente forza coercitiva» del capitalismo: l'affermazione per cui dobbiamo essere uomini del lavoro senza più possibilità di libera scelta, l'immagine della «gabbia di acciaio», di un mondo che ci imprigiona illudendoci di essere liberi fino a quando «non sarà bruciato l'ultimo quintale di combustibile fossile» è stata interpretata facilmente come una resa incondizionata al pessimismo.<sup>79</sup> Già allora, tuttavia, il pessimismo nasceva e nascondeva una critica radicale tutt'altro che disarmante: di fronte ai tradimenti del lavoro, infatti per Weber «è l'opera dell'uomo ad apparire come colpevole, e il lavoratore ne trarrà la conseguenza che tale opera va riformata».<sup>80</sup> Se certo è importante saper leggere la crisi, individuarne cause e fattori scatenati, prioritario rimane però un pungolo fastidioso e scomodo, quello del richiamo alla responsabilità dell'uomo: «richiamare il senso di responsabilità nei confronti di se stessi e della società attraverso il proprio lavoro».<sup>81</sup> La responsabilità, infatti, è ciò che rimane all'etica nell'epoca del «disincantamento del mondo» (*Entzauberung der Welt*), nell'epoca in cui l'uomo si trova in solitudine di fronte al riconoscimento dell'assurdo dell'esistenza, di fronte alla necessità di scegliere – senza ragioni definitive – a quale dio o a quale demone affidare la propria vita.

In questa prospettiva, dunque, come già notava Marcuse, il silenzio weberiano di fronte alla crisi del capitalismo disvelata nella sua nudità non è altro che la forma più radicale di critica e disincanto: di fronte alla crisi, di fronte al tradimento della promessa di un lavoro finalmente umano, libero e dignitoso

---

<sup>79</sup> M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 185.

<sup>80</sup> M. Weber, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, cit., p. 256. Weber sta parlando, nello specifico, della nascita del socialismo razionale.

<sup>81</sup> M. Martinelli, *Il legame incrinato. Lavoro e società in trasformazione nell'epoca della globalità*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 27-28.

– un lavoro razionale – mostrare la gabbia d'acciaio non è forse «ironia che comprende e che sconfessa? Vuol forse dire: e questa voi la chiamate ragione?». <sup>82</sup> E questo voi lo chiamate lavoro? Disincantare il lavoro è stare nella sua ambigua umanità. Senza abbandonarla, senza abbandonarlo.

---

<sup>82</sup> H. Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus*, (contributo di H. Marcuse al 15° Congresso di sociologia tedesca, tenutosi ad Heidelberg nell'aprile del 1964), in A.A.V.V., *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga 1964; id., tr. it., *Industrializzazione e capitalismo*, in *Max Weber e la sociologia oggi*, tr. it. di I. Bonaldi e G. Rusconi, Jaca Book, Milano 1967, p. 224.

## Il lavoro e l'educazione in Rousseau

Andrea Potestio

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

### Abstract

*This article explores the anthropological view and metaphysical principles that form the unit basis of political and educational Rousseau's writings (1712-1778), through the analysis of the role of work in the Social Contract and in Emilio. Work allows the full expression of human being, through the construction of social bonds that transform an individual into a citizen able to express his freedom.*

Il progetto educativo di Rousseau si manifesta in modo compiuto nell'*Emilio* che, insieme al *Contratto sociale*, viene pubblicato nel 1762<sup>83</sup> e costituisce il centro propulsivo della produzione del filosofo ginevrino. Entrambi gli scritti prendono in considerazione due dimensioni significative per la formazione dell'uomo: la costruzione di uno stato che, come organismo politico, possa costituire il fondamento di una società giusta e l'educazione dell'individuo che possa integrarsi con gli altri e divenire un buon cittadino. La dimensione politica e quella educativa costituiscono così le direzioni di ricerca che Rousseau propone ai suoi contemporanei come possibili soluzioni alla degenerazione della società<sup>84</sup>. Ciò che accomuna le due dimensioni è l'istanza etica che accompagna e guida sia il percorso politico sia quello educativo. Un'istanza etica che prende la forma dello stato di natura, ossia dell'origine perduta che, però, agisce sempre all'interno dei singoli uomini e che può essere svelata

---

<sup>83</sup> Il 1762 è un anno significativo nella vita di Rousseau in quanto coincide con la pubblicazione dell'*Emilio* e del *Contratto sociale*. Nell'aprile viene dato alle stampe il *Contratto sociale*, mentre a metà maggio l'*Emilio*. Il pensatore ginevrino nel 1762 è un intellettuale già affermato dopo l'uscita dei due *Discorsi* e della *Nouvelle Héloïse* e, forse anche per questa ragione, gli scritti non passano inosservati e le reazioni negative si fanno sentire quasi immediatamente. In particolare è l'*Emilio* che incappa nei rigori della censura e costringe Rousseau all'esilio. Infatti, il 3 giugno il libro viene sequestrato e il 19 giugno la prima sezione del Parlamento decreta l'arresto dell'autore e la condanna dell'opera. Rousseau, pur volendo rimanere a difendere le proprie ragioni, viene convinto dagli amici ad abbandonare Montmorency per evitare l'arresto. Inizia così la vita errabonda e solitaria del filosofo che, dai vari luoghi di esilio, continuerà a difendersi, con grande forza ed energia, dalle accuse. Durante l'estate le condanne ufficiali contro l'*Emilio* si moltiplicano: il 18 giugno il Sinodo di Ginevra si pronuncia contro il testo, la stessa decisione viene presa in Olanda e anche dai dottori della Sorbonne. Poco dopo il papa Clemente XIII e l'arcivescovo di Parigi Christophe de Beaumont approvano la condanna.

<sup>84</sup> Rousseau, attraverso la pubblicazione dei due *Discorsi*, ha già sottolineato con vigore i limiti e la degenerazione della società contemporanea. Cfr., J.J. Rousseau, *Discours sur le Sciences et les Artes*, in *Oeuvres complètes* [O.C.], III, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, Paris 1969; tr. it. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, (1750) in *Rousseau*, II, Mondadori, Milano 2010, pp. 526-623 e Id., *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in O.C., III, cit.; tr. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, (1754) in *Rousseau*, cit., pp. 645-770.

attraverso una ricerca sui fondamenti sociali e individuali dell'essere umano. Il *Contratto sociale* rappresenta il tentativo di «cercare se nell'ordine civile può esservi qualche regola di amministrazione legittima e sicura, prendendo gli uomini come sono e le leggi come possono essere<sup>85</sup>». Partendo dalla constatazione dei limiti e delle contraddizioni dei legami politici dell'uomo, Rousseau identifica nel patto sociale<sup>86</sup> la forma di associazione che protegge e difende il singolo cittadino che vi partecipa, facendo in modo che la libertà e l'identità personale di ciascuno dei contraenti sia rispettata. L'*Emilio*, al contrario, si occupa dell'essenza della condizione umana e propone l'idea di educazione naturale come principio per far manifestare la totalità della persona umana, al di là dei condizionamenti e dei dispositivi sociali che si trova a vivere. Il giovane Emilio, attraverso il proprio percorso di formazione, potrà realizzare pienamente se stesso agendo attivamente e responsabilmente nella società come cittadino, senza accettare passivamente le regole dei contesti culturali in cui si trova. Le diverse prospettive dei due testi, non impediscono di riconoscere in atto, in entrambi gli scritti, l'impostazione metafisica rousseauiana e la sua concezione antropologica che individua nella bontà la condizione originaria dell'uomo. Lo scopo di questo scritto è di far emergere la visione dell'uomo di Rousseau e l'unitarietà della sua opera politica ed educativa, attraverso l'analisi della funzione del lavoro nel percorso educativo dell'*Emilio* e nel *Contratto sociale*. Il lavoro, non a caso, permette la piena espressione dell'aspetto relazionale umano, attraverso la costruzione di legami sociali che riescono a far manifestare la libertà di ciascun singolo cittadino.

### Spontaneità e universalità. L'antropologia rousseauiana

La relazionalità umana costituisce il punto di partenza della teoria educativa e politica di Rousseau. La visione antropologica rousseauiana parte dalla constatazione della non autosufficienza dell'uomo che, non potendo bastare a se stesso, mostra fin dalla nascita la propria natura mancante. Il neonato, fin dai primi giorni di vita, si presenta come un essere relazionale che ha bisogno del sostegno di altri uomini per poter sopravvivere alle condizioni esterne<sup>87</sup>. Ma la

---

<sup>85</sup> J.J. Rousseau, *Du contrat social*, in O.C., III, cit.; tr. it. *Contratto sociale*, (1762) in Rousseau, II, cit., p. 5.

<sup>86</sup> Rousseau così formula l'essenza del contratto sociale: «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto». L'alienazione volontaria e responsabile di tutti i diritti, da parte di ciascun partecipante al contratto, permette la costituzione di una volontà generale che rappresenta, senza riserve, le aspettative e le esigenze di ciascun contraente. (Cfr., *ivi*, p. 23).

<sup>87</sup> Lo sviluppo dell'uomo dopo la nascita prevede una fase molto lunga, rispetto agli altri animali, nella quale l'essere umano è dipendente dalle cure dei genitori o di chi si occupa di lui. Inoltre questo periodo, che gli antropologi chiamano neotenia, è caratterizzato da una mancanza di istinti predeterminati. Bertagna scrive: «l'ultimo elemento che viene a contraddistinguere gli appartenenti al genere *Homo* rispetto agli altri animali [...] si riferisce al progressivo aumento della durata dell'infanzia. Mentre, infatti, tutti i nuovi nati degli altri animali nel giro di qualche mese o al massimo di qualche anno diventano indipendenti e maturi e abbandonano la famiglia di origine per farne una propria, per i nuovi nati umani il cammino verso la maturità non solo si mostra molto più lungo, ma i tratti infantili della non maturità permangono anche in età adulta».

manca di originalità dell'uomo, secondo Rousseau, è connotata in modo positivo da un'apertura etica nei confronti degli altri e del mondo. Le righe iniziali dell'*Emilio* mettono in evidenza il principio fondamentale sul quale si sviluppa l'intera idea di educazione rousseauiana: «tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano nelle mani dell'uomo<sup>88</sup>». Proprio il principio fondamentale e ontologico della bontà originaria dell'uomo assume un ruolo centrale che guida lo sviluppo della ricerca pedagogica di Rousseau e lo spinge a pensare le relazioni umane come il luogo duplice di salvezza o degenerazione.

L'individuo nasce buono in quanto è creato da Dio, che diviene la garanzia positiva della sua natura. L'irruzione dell'elemento negativo avviene in un secondo momento<sup>89</sup>, quando l'essere umano si pone in relazione con il mondo e con la società nella quale vive. Eppure l'aspetto relazionale appartiene alla natura umana poiché ogni individuo nasce in una condizione di tale debolezza che rende necessario il rapporto con l'altro:

nasciamo deboli e abbiamo bisogno di forza; nasciamo sprovvisti di tutto e abbiamo bisogno di assistenza; nasciamo stupidi e abbiamo bisogno di giudizio. Tutto ciò che alla nascita non possediamo e che ci sarà necessario da adulti ce lo fornisce l'educazione<sup>90</sup>.

La debolezza e la fragilità dell'uomo sono le caratteristiche strutturali che gli impediscono di essere auto-sufficiente. Per questa ragione, fin dalla nascita, il bambino, attraverso le relazioni che gli permettono di essere in collegamento con il mondo, costruisce le sue categorie esperienziali e conoscitive. Rousseau è consapevole del significato e dell'importanza della relazionalità umana e dell'impossibilità di separare l'individuo dai legami con il mondo. L'uomo, che nasce mancante di tutto, si trova in una situazione paradossale in quanto non può sopravvivere nel mondo senza i legami sociali e relazionali che lo costituiscono, ma proprio questi rapporti lo espongono al negativo e alla possibile degenerazione. In questa situazione si inserisce il ruolo dell'educazione che, a partire dall'osservazione della debolezza e mancanza umana, dovrebbe permettere all'uomo di realizzare, in modo pieno, la propria natura. L'educazione, nella riflessione di Rousseau, si mostra come un supplemento<sup>91</sup> volto a colmare le mancanze naturali del fanciullo.

---

(Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico*, La Scuola, Brescia 2010, p. 39).

<sup>88</sup> J.J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, in O.C., IV, cit.; tr. it. *Emilio o dell'educazione*, (1762) Mondadori, Milano 1997, p. 7.

<sup>89</sup> L'idea di irruzione del negativo nell'origine buona dell'uomo non deve essere pensata in termini cronologici in quanto il concetto stesso di bontà originaria è una garanzia ontologica che si dispiega nel tempo. La purezza del bambino si mostra attraverso le relazioni e, di conseguenza, è già contaminata dai legami che le impediscono di apparire come bontà pura. Eppure Rousseau difende l'idea di purezza che, al di là della possibilità di essere recuperata, nella sua totalità, durante il cammino umano, agisce all'interno delle dinamiche sociali. In questo senso il primo momento originario costituisce sia il fondamento ontologico dell'uomo sia la sua finalità più propria.

<sup>90</sup> J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 9.

<sup>91</sup> Per un approfondimento sul tema del supplemento all'interno dell'opera di Rousseau si veda la riflessione di Derrida nella seconda parte della *Grammatologia* dal titolo *Natura, cultura, scrittura*. Il supplemento è inteso dal filosofo francese come il segno e l'artificio che si aggiunge a qualcosa che è presente per svolgere la funzione di vicariato di ciò che sostituisce. La logica

È opportuno osservare che, anche se Rousseau descrive il fanciullo come un essere sprovvisto di tutto, egli sta analizzando le deficienze di carattere cognitivo, esperienziale e di giudizio che appartengono all'infanzia, senza voler identificare il bambino con una tavoletta di cera vuota sulla quale le energie dell'educatore possono agire senza limiti<sup>92</sup>. Al contrario l'infante di Rousseau è già un essere orientato secondo una direzione naturale, che necessita sempre di un supplemento esterno, ma che appartiene a ogni essere umano e lo spinge verso una dimensione etica. Il compito dell'educazione, che agisce come supplemento, dovrebbe essere quello di farsi carico della tendenza etica positiva del bambino. Ma l'idea stessa di educazione appartiene al dominio della relazionalità e mostra, al suo interno, la possibilità di degenerare e di allontanare il singolo uomo dalla propria natura. Il rapporto educativo è in sé relazionale e, se da un lato permette al fanciullo di diventare uomo e gli fornisce le indicazioni per sopravvivere nella società, dall'altro è una modalità di espressione degli stessi dispositivi sociali che la generano. Per questa ragione Rousseau propone con forza l'idea di un'educazione che sappia essere naturale, ossia sia in grado di strutturarsi sulla spinta originaria e buona che costituisce il fanciullo. A partire da questa scena iniziale dell'*Emilio*, è opportuno analizzare come l'educazione possa svolgere il proprio compito per mostrarne l'intrinseco aspetto relazionale.

L'idea di natura, che il pensatore ginevrino propone, sembra collocarsi in una dimensione a-storica che difficilmente può trovare collocazione in una precisa epoca della tradizione umana. Quando Rousseau si avventura a descrivere l'ipotetico stato di natura procede, spesso, in opposizione con lo stato di società che sta osservando concretamente. Per questa ragione si possono osservare diverse oscillazioni, anche nell'interpretazioni dei critici, su quale sia l'idea di stato naturale che il filosofo ginevrino propone e se questa idea coincida con un modello reale, che appartiene alla storia dell'umanità, o se sia un ideale etico che dovrebbe orientare l'agire umano. La tesi che si vuole sostenere in questo scritto è che la categoria di natura rousseauiana consista in un principio metafisico che garantisce l'origine dell'uomo e ne orienta, anche se

---

di questo movimento prevede due aspetti paradossali che devono coesistere. Da un lato il supplemento aggiunge una presenza a ciò che già è pieno, diventando un cumulo e un eccesso di pienezza. In questo modo la tecnica, la cultura e l'educazione stessa, in Rousseau, divengono supplementi della natura, accumulando presenza e generando i dualismi concettuali classici del suo procedere. Allo stesso tempo il supplemento non si aggiunge che per sostituire. Il segno supplementare viene a riempire un vuoto, un qualcosa che era iscritto nella presenza iniziale e che non poteva essere colmato dalla stessa natura. Il supplemento, in questo modo, prende il posto e riforma una presenza a partire da un vuoto che lo precede. Un vuoto che non si può riempire da sé e che si può colmare solamente attraverso un sostituto. Entrambe queste funzioni del segno sono presenti, secondo Derrida, nei testi di Rousseau e agiscono in modi differenti, e con diversa intensità, nella idea di natura e di educazione rousseauiana. Cfr., J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967; tr. it., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 141-417.

<sup>92</sup> Rousseau si distacca dalla concezione dell'empirismo inglese volta a concepire la mente come uno spazio vuoto sul quale si vanno a innestare le esperienze. In particolare Rousseau si riferisce al testo di Locke sull'educazione che critica diverse volte nell'*Emilio* a proposito del ruolo dello studio eccessivo e mnemonico per i bambini. Cfr., J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, A. e J. Churchill, London 1693; tr. it. *Pensieri sull'educazione*, (1693), La Nuova Italia, Firenze 1970.

in misura difficilmente definibile, le azioni. Questa lettura si allontana dai tentativi di identificare lo stato di natura con le epoche primitive dell'uomo più vicine alla spontaneità umana o con un'utopica età dell'oro originaria<sup>93</sup> e cerca di cogliere, nello sforzo educativo, la direzione verso la quale realizzare, nella dimensione sociale e politica, l'agire naturale dell'uomo. Todorov, su questo tema, afferma:

Rousseau è certamente un critico severo dell'umanità attuale, in nome di un ideale perduto; ma è anche un primitivista, un fautore del ritorno all'indietro? Assolutamente no; e, accanto ai due "stati" così definiti, ne aggiungerà un terzo, che non è più nel passato né nel presente, ma nel futuro, e che indica la direzione da seguire: solo in esso si troverà il rimedio che permetterà di combattere il male diagnosticato in precedenza<sup>94</sup>.

La dimensione che permette di cogliere il senso dell'idea di natura rousseauiana, come sostiene giustamente Todorov, è il futuro e l'educazione è la modalità attraverso la quale è possibile costruire tale futuro. L'idea di natura è concepita come un fondamento che appartiene a ogni uomo e orienta il suo agire. Allo stesso tempo, però, non è possibile identificare nella pura spontaneità l'ideale che regola il comportamento umano<sup>95</sup>. Infatti non tutte le direzioni di sviluppo della società o dell'individuo sono conformi all'ideale regolativo naturale rousseauiano. Eppure l'uomo storico, condizionato dai rapporti sociali e limitato dal contesto culturale al quale appartiene, è l'unico punto di osservazione concreto per poter costruire una teoria educativa che permetta all'individuo libero di inserirsi armonicamente, come cittadino, nella propria società. Lo sforzo dell'educazione risiede nel tentativo di far emergere l'elemento naturale dell'uomo, a partire dai limiti della realtà nella quale vive e in

---

<sup>93</sup> Le oscillazioni di Rousseau su questo tema sono evidenti. È infatti lo stesso pensatore a giustificare l'identificazione dello stato naturale con l'età dell'oro in diversi suoi scritti: «ora, il risultato di questo esame è che il tempo d'oro, il tempo della virtù di ciascun popolo, è stato quello della sua ignoranza, mentre col progredire della sua scienza, della sua arte, della sua filosofia, sono andate perdute la sua virtù e la sua probità. [...] Tutti i popoli barbari, anche quelli privi di virtù, onorano sempre, tuttavia, la virtù, mentre i popoli di scienziati e di filosofi, a forza di progresso, finiscono col metterla in ridicolo e col disprezzarla». (J.J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 593). Però allo stesso tempo è Rousseau che mette in guardia dall'identificare le civiltà primitive dell'umanità con la virtù: «la virtù, dunque, non è incompatibile con l'ignoranza. Ma neanche è la sua compagna inseparabile: infatti molti popoli ignorantissimi erano viziosissimi. L'ignoranza non è un ostacolo né per il bene né per il male; è semplicemente lo stato naturale dell'uomo». (Ivi, p. 592).

<sup>94</sup> T. Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Hachette, Paris 1985; tr. it. *Fragile felicità. Saggio su Rousseau*, SE, Milano 2002, p. 21.

<sup>95</sup> Durkheim afferma che la società naturale: «consiste in una sorta di anarchia pacifica in cui gli individui, indipendentemente gli uni dagli altri, senza relazioni reciproche dipendono solo dalla forza astratta della natura. Nella società civile gli individui sono estranei gli uni agli altri, intrattengono il minimo necessario di relazioni personali, ma dipendono da una nuova forza sovrapposta alle forze naturali, altrettanto generale e necessaria: la volontà generale». La tesi di Durkheim sottolinea gli elementi di continuità tra stato di natura e società civile. In questo modo il comportamento umano sembra svilupparsi in modo naturale grazie al riconoscimento spontaneo della sovranità della volontà generale. Al contrario nel pensiero di Rousseau l'adesione al contratto sociale non è un processo spontaneo insito nell'uomo, ma il frutto di una decisione libera che ha l'obiettivo di limitare la degenerazione implicita nei legami sociali. (Cfr. E. Durkheim, *Le "Contrat social" de Rousseau*, in «Revue de métaphysique et de morale», 25, 1918, p. 159).



vista della possibilità di trasformarla positivamente. In che cosa consiste, a questo punto, l'idea di naturalità implicita nell'uomo? Come è possibile educare un uomo naturale a partire dal contesto sociale nel quale necessariamente vive?

Per cercare di rispondere a queste domande è opportuno analizzare i tentativi che Rousseau mette in atto per descrivere l'idea di uomo naturale, tentando di evidenziare le sfumature e i passaggi che contraddistinguono il procedere rousseauiano. Questa analisi deve permettere di distinguere l'idea di stato di natura da forme di spontaneismo o di nostalgia del passato:

prima che l'arte avesse modellato le nostre maniere e insegnato alle nostre passioni un linguaggio controllato, i nostri costumi erano rozzi, ma naturali; e la diversità dei comportamenti rivelava al primo sguardo la naturalità dei caratteri. La natura umana, in fondo, non era migliore; ma gli uomini trovavano la base della loro sicurezza nella facile penetrazione reciproca; e questo vantaggio, che non siamo in grado di apprezzare, li salvava da molti vizi<sup>96</sup>.

La riflessione di Rousseau, già nelle prime pagine del *Discorso sulle scienze e sulle arti*, mostra una critica nei confronti della società contemporanea. L'arte, il sapere e la conoscenza rendono l'uomo più controllato e raffinato, ma allo stesso tempo, producono una serie di stratificazioni nei suoi comportamenti e nelle sue abitudini che permettono la diffusione del vizio e delle incomprensioni. L'idea di natura sembra coincidere con la semplicità delle culture primitive. Rousseau, in particolare, sta pensando al mondo classico latino e greco che rimane, da un punto di vista politico, il modello di riferimento<sup>97</sup> verso il quale la società moderna dovrebbe tendere. Eppure proprio la stessa citazione mette in evidenza che l'idea di natura ontologica dell'uomo non è realmente cambiata. Rousseau infatti afferma che «la natura umana, in fondo, non era migliore», ma ciò che è cambiato è il modo di relazionarsi degli individui.

La semplicità dei costumi della società classica facilita l'armonia delle relazioni civili e consente a tutti gli uomini di manifestare la propria natura interiore. Il fondamento naturale umano, ossia la sua originaria bontà appartiene a tutte le dimensioni storiche, sia quella moderna sia quella antica. Ciò che si modifica sono le condizioni temporali e sociali che permettono la manifestazione della purezza individuale. La trasparenza<sup>98</sup> degli sguardi porta

---

<sup>96</sup> J.J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 533.

<sup>97</sup> Viroli afferma l'importanza del modello repubblicano classico in Rousseau: «il debito nei confronti del linguaggio politico repubblicano è perlomeno altrettanto importante di quello verso i giusnaturalisti. Ma mentre il secondo è stato ampiamente analizzato, in particolare nel classico lavoro di Robert Derathé *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, quello nei confronti della tradizione repubblicana non è stato ancora fatto oggetto di studi adeguati. [...] Invece di un brillante discepolo della scuola giusnaturalista, Rousseau andrebbe piuttosto considerato come uno degli ultimi esponenti della tradizione repubblicana». (Cfr. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 20-22). Si veda anche R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science de son temps*, Vrin, Paris 1988; tr. it. *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1993.

<sup>98</sup> Il concetto di trasparenza nell'opera di Rousseau viene ben analizzato da Starobinski, che afferma che ciò che non è mai ambiguo all'interno dei testi di Rousseau è l'identificazione dell'origine come desiderio di trasparenza. Questo desiderio appartiene all'uomo di ogni società, anche quello compromesso della modernità, e orienta il suo sguardo verso una direzione che rappresenta l'origine, la natura e la sua essenza. Cfr. J. Starobinski, *La*

gli esseri umani, nelle società armoniche e senza eccessi razionali, a comprendere immediatamente l'animo degli altri perché, sia lo sguardo di chi guarda sia l'animo che viene visto, sono privi di veli e di condizionamenti prodotti dalla cultura del tempo. La società ideale rousseauiana non coincide con una particolare dimensione storica primitiva e nemmeno con uno stato di totale mancanza di cultura, ma, al contrario, si manifesta in determinate condizioni che permettono alla natura dell'individuo di essere in armonia con la realtà nella quale vive. Il tentativo di costruire, attraverso il contratto sociale, un orizzonte politico ben regolato rappresenta al meglio l'obiettivo rousseauiano. Un obiettivo in cui la dimensione singolare e quella sociale possano trovare un accordo in una decisione libera e responsabile di tutti i membri della comunità:

solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune; infatti, se è stato il contrasto degli interessi privati a render necessaria l'istituzione della società, è stato l'accordo dei medesimi interessi a renderla possibile. Il legame sociale risulta da ciò che in questi interessi differenti c'è di comune, e, se non ci fosse qualche punto su cui tutti gli interessi si accordano, la società non potrebbe esistere. Ora la società deve essere governata unicamente sulla base di questo interesse comune<sup>99</sup>.

L'interesse privato che spinge il singolo individuo a cercare solo il proprio utile rende necessaria la costituzione del patto sociale. Ma allo stesso tempo è l'idea universale di accordo che appartiene agli uomini a garantire la decisione del contratto e il suo mantenimento. Nella costituzione dei legami sociali emerge l'ambivalenza della relazionalità umana: necessaria per la sopravvivenza degli individui, ma anche elemento di disordine e ingiustizia. Nella riflessione di Rousseau, però, alla base di ogni contratto civile e di ogni relazione umana vi è un'idea di accordo e di ordine che ha la funzione di originare e garantire i diversi legami politici. La società, che si basa sul bene comune, ha il compito di garantire l'ordine tra i cittadini. Viroli sostiene:

per Rousseau il buon ordine politico deve rappresentare la risposta al problema dell'ordine in tutte le sue dimensioni. Una società è ben ordinata quando le passioni degli uomini sono temperate dalle leggi e dai costumi e quando una moderata armonia si sostituisce al conflitto generale. Vi è un buon ordine dove i più virtuosi e non i potenti o i più astuti accedono ai gradi più elevati della gerarchia sociale e dove ognuno è in grado di moderare le passioni<sup>100</sup>.

L'idea di ordine sociale è un punto centrale della teoria politica rousseauiana e coincide con l'armonia e l'equilibrio che permette di moderare le passioni dell'uomo e impedire la degenerazione dell'amor proprio. Come Viroli sottolinea giustamente, l'idea di ordine è sempre accompagnata dall'aggettivo buono. L'ordine buono costituisce l'obiettivo politico e sociale del pensatore ginevrino. Contrariamente al contrattualismo di Hobbes, lo stato rousseauiano non deve garantire solamente la pace e la tranquillità dei cittadini, ma deve costituire dei legami "buoni" che consentano ai singoli di manifestare la propria natura

---

*transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, tr. it., *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1982.

<sup>99</sup> J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 35.

<sup>100</sup> M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, cit., p. 10.

positiva. Per questa ragione la possibilità di costruire una società armonica e ordinata si basa sull'idea di uomo naturale e sul processo educativo che permette di far manifestare agli individui le proprie caratteristiche<sup>101</sup>. L'educazione diviene così una linea sottile di supplemento che permette di collegare le polarità del procedere rousseauiano. La natura si manifesta attraverso un'educazione privata, come avviene in *Emilio*, che però ha lo scopo di giungere al cittadino e alla costruzione di una società bene ordinata.

L'educazione di Emilio, se pur ideale e utopica, non si pone l'obiettivo di ricreare uno stato naturale ideale nel quale le persone siano auto-sufficienti, bastino a se stesse e vivano senza legami con la realtà. Al contrario Emilio, alla fine del suo percorso, riuscirà a costruirsi una famiglia, sarà in grado di lavorare per mantenersi e avrà viaggiato e conosciuto il mondo. Emilio rappresenta così il cittadino che, al meglio, sa manifestare le caratteristiche dell'uomo naturale e sa vivere in modo armonico all'interno della realtà rurale e contadina che, secondo Rousseau, costituisce il modello insuperabile di legame sociale ed economico. Proprio il lavoro diviene, quindi, il filo conduttore significativo tra la dimensione formativa e quella politica dell'uomo. Emilio si forma imparando il mestiere di artigiano e, attraverso questa pratica, riesce a equilibrare le forze e i bisogni che lo costituiscono e a manifestare la natura positiva che gli appartiene. In questo modo, attraverso la sua capacità di fare esperienza del mondo e di operare con le mani e con la ragione sulla realtà, il giovane Emilio può diventare un cittadino e un padre libero e responsabile.

## Il lavoro come espressione della relazionalità umana

La relazionalità, che costituisce un tratto essenziale dell'uomo civile, impone, secondo Rousseau, che ogni individuo sia in grado di costruire positivamente i

---

<sup>101</sup> L'interpretazione, sostenuta da molti autori del Novecento, che la modernità del pensiero politico di Rousseau risieda nel aver separato la riflessione politica da quella etica, non sembra del tutto convincente. Il valore del *Contratto sociale* può essere compreso al meglio se si tiene conto dell'intera produzione del filosofo ginevrino. L'importanza dei testi autobiografici e di quelli educativi non assume solo il significato storico della completezza, ma permette di cogliere nella sua totalità l'idea di natura che fonda anche le categorie politiche di Rousseau. L'insistenza sull'autonomia della dimensione politica nell'opera rousseauiana e sulla separazione tra natura e cultura nasconde, spesso, il tentativo di considerare Rousseau come il pensatore moderno che si è occupato solo del funzionamento dei meccanismi sociali e di formulare una dottrina politica che sia in grado di trovare nel contratto sociale la migliore forma di governo possibile. Lo stesso Viroli insiste sulla modernità di Rousseau come pensatore politico che è in grado di separare la riflessione sulle strutture politiche dalle considerazioni etiche o teleologiche. Il contratto sociale diviene la massima espressione dell'autonomia degli uomini che possono stabilire le regole migliori, a partire dalle proprie debolezze e mancanze, per costruire una società bene ordinata. Il limite di questa interpretazione risiede nel non riconoscere il valore dell'idea di natura come un riferimento originario e teleologico anche nel procedere politico di Rousseau. La natura, infatti, intesa come paradigma metafisico, assume diverse forme e rimane il modello che permette a Rousseau di strutturare la propria idea di ordine e le diverse assiologie che appartengono alla società e all'identità personale. Si veda M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, cit., e A. Burgio, *Eguaglianza, interesse, unanimità. La politica di Rousseau*, Bibliopolis, Napoli 1988. Per un approfondimento sull'interpretazione marxista dell'idea di lavoro in Rousseau si veda la riflessione di Manacorda. Cfr. M.A. Manacorda, *Momenti di storia della pedagogia*, Loescher, Torino 1977, pp. 144-163.

rapporti con gli altri membri della società nella quale vive. Un aspetto significativo della relazionalità umana si manifesta nella capacità di operare e di trasformare la realtà. Attraverso le azioni e il lavoro l'essere umano ha la possibilità di fare esperienza, di comprendere ciò che gli può essere utile per la sopravvivenza e di mettersi in relazione con altri uomini per giungere a uno scopo comune. L'idea di lavoro, che emerge dagli scritti rousseauiani, è complessa e stratificata e affonda le sue radici nella critica di stampo illuminista nei confronti dell'ozio improduttivo del clero e dell'aristocrazia di fine Settecento. La pratica lavorativa permette all'uomo di aprirsi e di orientarsi nel mondo costruendo i legami sociali. Seguendo la propria visione antropologica, Rousseau concepisce il lavoro come la modalità di relazione positiva dell'uomo che può superare i limiti dell'*amour propre*<sup>102</sup> e mostrare la natura originaria che lo costituisce. Ma come può il lavoro, in quanto dinamica produttiva della società, sottrarsi alle critiche e alla degenerazione che Rousseau individua nella cultura contemporanea? La strada che il pedagogista sembra percorrere per rispondere, almeno parzialmente, a questa domanda è quella dell'educazione che porta il singolo, anche attraverso il lavoro, a diventare un cittadino responsabile e libero.

Nell'*Emilio* il lavoro viene considerato un momento significativo nel percorso formativo del giovane allievo. Rousseau identifica il periodo giusto per avvicinare Emilio all'attività lavorativa tra i dodici e i quattordici anni<sup>103</sup>, in un momento della crescita in cui «il progresso delle forze oltrepassa quello dei bisogni e il giovane animale che cresce, pur restando debole in senso assoluto, diventa forte in senso relativo<sup>104</sup>». La rigida divisione delle fasi di sviluppo del fanciullo porta Rousseau a considerare gli anni finali che precedono l'adolescenza come il periodo più fecondo per istruire l'allievo. La relativa tranquillità di questi anni è data dalla mancanza degli stimoli e delle pulsioni sessuali che non si sono ancora manifestati<sup>105</sup> nel fanciullo e dall'aumento delle forze fisiche del giovane.

Il maestro può agire su Emilio con una certa tranquillità, sfruttando le energie supplementari del ragazzo per indirizzarle verso lo studio e il lavoro:

---

<sup>102</sup> Rousseau descrive le passioni come gli strumenti principali per la conservazione dell'uomo. Di conseguenza è impossibile fermare la nascita delle passioni, ma è anche opportuno, per una buona educazione, fare in modo che il sentimento positivo e originario, che Rousseau chiama amore di sé, non venga sostituito da quello negativo che lo porta all'orgoglio e a voler primeggiare sugli altri (amor proprio): «l'amore di sé, che prende in considerazione esclusivamente noi stessi, è contento quando i nostri veri bisogni sono soddisfatti; ma l'amor proprio, che implica il confronto, non è mai contento né potrebbe esserlo, perché questo sentimento, portandoci a preferire noi stessi agli altri, esige anche che gli altri ci preferiscano a loro, e questo è impossibile». (Cfr. J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 207).

<sup>103</sup> Il periodo giusto non è una scelta arbitraria, ma viene indicato, secondo la ricostruzione del pedagogista, dalla stessa natura che impone determinate tappe di sviluppo nel giovane: «ecco dunque il tempo di lavorare, di istruirsi, di studiare, e notate che non sono io a fare arbitrariamente questa scelta, è la natura stessa che la indica». (Cfr. ivi, p. 209).

<sup>104</sup> Ivi, p. 207.

<sup>105</sup> Rousseau afferma, per prevenire possibili critiche, che Emilio non è un ragazzo come gli altri, ma è un giovane cresciuto secondo i principi naturali e, per questa ragione, i suoi bisogni e i suoi impulsi sono minori e più equilibrati rispetto a quelli degli altri coetanei. Cfr. ivi, p. 208.

che farà dunque di questa eccedenza di facoltà e di forze che per il momento è superflua e che in seguito gli verrà a mancare? Cercherà di adoperarla per esperienze che possano un giorno servirgli in caso di bisogno, proietterà, per così dire, nel futuro l'eccedenza del suo essere attuale: l'esuberante fanciullo di oggi farà provviste per l'uomo debole di domani. Non accumulerà però tali provviste in forzieri che qualcuno potrebbe rubargli, né in magazzini che non gli appartengono; per appropriarsi davvero delle sue acquisizioni, è nelle braccia, nella sua mente, è in se stesso che dovrà collocarle. Ecco dunque il tempo di lavorare, di istruirsi, di studiare.<sup>106</sup>

Le energie devono essere indirizzate dal maestro verso ciò che può essere utile in futuro al giovane Emilio. Emerge con chiarezza l'ideale rousseauiano dell'armonia tra mente e corpo che devono agire in equilibrio per sviluppare l'integralità della persona in formazione. Durante le diverse fasi della sua crescita, Emilio deve costantemente essere in relazione con il contesto in cui vive e il maestro ha il compito di guidare le sue esperienze verso ciò che gli potrà essere utile in futuro.

Le idee di esperienza e di utile costituiscono l'obiettivo e il metro di misurazione del procedere di una buona educazione. Ma cosa significa esperienza<sup>107</sup> naturale, quando può essere considerata utile e come si relaziona alla pratica lavorativa? L'idea di esperienza naturale si oppone alle varie forme di mediazione, tra cui l'esaltazione della razionalità, i libri e l'eccesso di sapere, che secondo Rousseau impediscono il rapporto diretto del fanciullo con la realtà esterna e con la purezza dell'interiorità. L'esperienza si costituisce nella relazione che il fanciullo, buono per essenza, si trova ad avere nei confronti della realtà. Il rapporto esperienziale con il mondo non prende la forma della spontaneità perché, fin dalla nascita, l'idea di utile e, successivamente quella di giusto, orientano l'agire del fanciullo. Per questa ragione l'esperienza umana deve essere guidata dal maestro che assume il compito di armonizzare i rapporti tra forze e bisogni, pulsioni e razionalità, sensazioni e riflessioni che agitano il proprio allievo. Questa tensione verso l'equilibrio e l'armonia delle energie dell'uomo mostra la matrice stoica che orienta il sistema educativo rousseauiano – come ha ben messo in evidenza Starobinski<sup>108</sup> - e rappresenta una delle finalità che caratterizzano la riflessione teorica del pedagogo ginevrino.

Rousseau sostiene l'importanza dell'equilibrio tra forze e bisogni come elemento per costruire un'identità personale positiva. Per questa ragione l'uomo

---

<sup>106</sup> J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 209.

<sup>107</sup> Il termine esperienza etimologicamente deriva dal latino *ex-perièntia* e dal greco *peirao* (tentare). La parola è composta dalle due particelle *ex* (da) e *per* (attraverso) e manifesta un duplice movimento interno all'esperienza a partire da qualcosa e attraverso qualcosa. In questo senso colui che esperisce si allontana da un oggetto e, allo stesso tempo, lo attraversa evidenziando il duplice movimento della conoscenza che si allontana dalla realtà rimanendovi immersa. Si vedano G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alle teorie dell'educazione*, Editrice La scuola, Brescia, 2010, pp. 78-80 e M. Serres, *Statues*, Bourin, Paris 1987, pp. 89-94.

<sup>108</sup> Starobinski, si sofferma sulla matrice stoica che agisce nella riflessione rousseauiana e si manifesta nella tendenza all'equilibrio tra forze e bisogni per la costruzione dell'identità soggettiva. Un equilibrio che non coincide con una forma di spontaneità, ma si mostra come una finalità, mai pienamente raggiungibile, verso la quale l'uomo tende e attraverso la quale orienta le proprie pratiche. (Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 58).

che riesce a diminuire i propri bisogni e a non crearsene di illusori potrà vivere una vita serena e armonica nelle relazioni con sé e gli altri. Il lavoro assume, di conseguenza, il ruolo positivo di convogliare le energie supplementari del ragazzo verso esperienze concrete che possano risultare utili per generare un equilibrio positivo nelle forze che costituiscono la sua interiorità. Il lavoro manuale, più di ogni lettura e astrazione razionale, permette all'uomo di manifestare l'amore di sé, inteso come passione positiva che lo porta a soddisfare i bisogni concreti e che limita la generazione di fantasie e illusioni che lo spingerebbero a considerarsi superiore agli altri.

L'intreccio tra esperienza, lavoro e utile costituisce lo snodo significativo dell'educazione naturale durante la pre-adolescenza del giovane Emilio. L'idea di lavoro che Rousseau propone non coincide con il mestiere che ogni cittadino è tenuto a svolgere durante l'età adulta. Infatti la pratica lavorativa non si caratterizza solo per la necessità che porta a soddisfare un bisogno per la sopravvivenza, ma diviene l'elemento che conduce dall'esperienza immediata e sensibile dei primi anni di vita all'esperienza utile per il futuro. La scelta di utilizzare il lavoro come apprendistato formativo è evidente nelle indicazioni che Rousseau fornisce ai precettori:

attirate dapprima tutta la sua attenzione verso l'industria e le arti meccaniche che rendono gli uomini utili gli uni agli altri. Conducetelo a visitare fabbriche ed opifici, sempre esigendo che di ogni lavoro cui assiste faccia esperienza anche con le proprie mani e che non si allontani da quei luoghi senza sapere perfettamente la ragione di tutte le attività che vi si svolgono o almeno di quelle che ha potuto osservare. A tale scopo, lavorate voi stessi, dategli dunque l'esempio: perché diventi maestro, recitate ovunque la parte di apprendista e state certi che un'ora di lavoro, gli insegnerà più cose di quante ne terrebbe a mente dopo una giornata di spiegazioni teoriche<sup>109</sup>

Il primo momento di avvicinamento dell'allievo verso il lavoro è osservativo. Egli deve comprenderne il valore e l'importanza per la società e i legami che la costituiscono. Nonostante Rousseau consideri l'agricoltura l'arte più naturale e consona per l'uomo, sostiene che nelle società moderne anche il commercio e l'artigianato assumono un valore positivo perché rendono gli uomini utili tra loro. Emilio deve osservare e comprendere come funzionano i contesti lavorativi. In questo modo egli può fare esperienza della capacità dell'uomo di trasformare il reale e di relazionarsi positivamente con gli altri. L'osservazione non è però sufficiente. Infatti il maestro, attraverso il suo esempio, deve coinvolgere l'allievo e trasformare l'osservazione in un'attività di apprendistato.

La funzione educativa e armonizzatrice del lavoro si mostra all'opera nella pratica. Emilio è totalmente coinvolto dal suo apprendistato, può fare esperienza diretta e può mettere in atto, attraverso azioni concrete, ciò che ha osservato e colto con la ragione. Il lavoro descritto nell'*Emilio* ha la funzione di unire ciò che si presenta separato: la mente e il corpo, la natura e la cultura, la teoria e la prassi. La scelta da parte di Emilio e del suo maestro di imparare il mestiere del falegname<sup>110</sup> mostra l'importanza che Rousseau attribuisce a

---

<sup>109</sup> J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 239.

<sup>110</sup> Rousseau, dopo aver preso in considerazione diverse attività, afferma: «tutto considerato, il mestiere che vorrei andasse a genio al mio allievo è quello di falegname. È pulito, è utile, si può fare in casa; mantiene il corpo in esercizio; esige dall'operaio ingegno destrezza di mano e,

questa pratica nella formazione dell'uomo naturale. Una funzione che risulta esemplare<sup>111</sup> per l'equilibrio dell'identità umana nella sua relazione trasformativa e produttiva con il mondo. Ma è opportuno non dimenticare che nell'*Emilio* Rousseau parla del mestiere di falegname come di un'attività di apprendistato che è interessata allo sviluppo futuro del giovane e alla sua educazione. Infatti Rousseau si sofferma sul ruolo del maestro:

il fanciullo deve immergersi completamente in ciò che fa, ma voi dovete dedicare al fanciullo tutta la vostra attenzione, osservarlo, spiarlo senza tregua e senza che se ne accorga, indovinare in anticipo tutti i suoi sentimenti ed impedire che nascano quelli che non deve provare, dovete infine impegnarlo in tal maniera che non solo si senta idoneo al suo lavoro, ma se ne compiaccia, per aver compreso a che cosa serve<sup>112</sup>

Il maestro assume una posizione significativa nella descrizione rousseauiana<sup>113</sup>. Egli, non solo, attraverso il suo esempio stimola e guida il giovane, ma ha anche il compito di osservare e valutare le emozioni, le passioni e i miglioramenti di Emilio. Il precettore, facilitato dal fatto di stare svolgendo la stessa attività, non deve dimenticarsi del ragazzo, ma sostenerlo e aiutarlo in modo che, in lui, si sviluppino sentimenti positivi e che sia in grado di apprezzare l'esperienza che sta vivendo. Il lavoro, in questo modo, non è pensata come un'attività in sé, volta a soddisfare un bisogno immediato o ad acquistare una posizione sociale, ma assume un ruolo educativo in quanto permette lo sviluppo armonico e pieno della persona che ne è coinvolta.

La pratica lavorativa, inserita in un contesto formativo, diviene nel procedere rousseauiano un momento sintetico che tenta di conciliare le opposizioni tra l'origine pura dell'uomo e la sua tendenza a degenerare all'interno dei contesti sociali. Come sostiene Starobinski<sup>114</sup>, a partire dalle

---

benché la forma dell'opera sia determinata dall'utilità, eleganza e buon gusto non ne sono esclusi». Come emerge in queste righe il lavoro unisce diverse qualità dell'uomo in un'unica azione che è in grado di armonizzare l'abilità manuale, il gusto e la conoscenza tecnica. (Cfr., *ivi*, p. 254).

<sup>111</sup> Il tema del maestro che assume un valore esemplare nel processo educativo del giovane allievo è certamente un punto nodale dell'educazione naturale rousseauiana e, in generale, di ogni processo formativo. Il precettore nell'*Emilio* costituisce l'unica figura di riferimento nel processo di crescita del giovane e, di conseguenza, diviene il modello esemplare a cui il ragazzo si rivolge. La parola esempio rimanda a una natura duplice in quanto traduce i due termini latini *exemplar* e anche *exemplum* che significano ritratto, copia, riproduzione originale e infine modello ed esempio. Infatti l'idea di esemplarità porta con sé un duplice valore sia di originale unico sia di copia riproducibile. Entrambi questi significati agiscono nel percorso educativo di Emilio.

<sup>112</sup> J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 244.

<sup>113</sup> Bertagna, sul ruolo positivo del maestro come modello da imitare all'interno dei processi formativi in atto nelle pratiche di apprendistato, afferma: «chi apprende a scrivere o a tornire, a sua volta, non è chiamato a capire concetti e teorie su un'esperienza già compiuta, ma è invitato a produrla in azione e a viverla in prima persona nella complessità che ogni volta, in tempi e luoghi diversi, presenta. Il grado di circuitazione tra teoria e pratica di cui l'allievo sarà capace potrà essere certo inferiore a quello del maestro. D'altra parte, proprio perché ogni esecuzione esperta non è mai riducibile alla verbalizzazione logica che ne dà il maestro, l'allievo è chiamato a riprodurre la medesima dinamica attraverso l'imitazione». (Cfr. G. Bertagna, *Lavoro e formazione dei giovani*, Editrice La Scuola, Brescia 2011, p. 84).

<sup>114</sup> Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 66-69.

interpretazioni di Kant e Cassirer<sup>115</sup>, l'educazione rappresenta l'elemento di congiunzione che permette di riconciliare natura e cultura. Il valore educativo del lavoro permette di ritrovare le modalità naturali di manifestazione della propria interiorità anche all'interno delle dinamiche sociali. La pratica lavorativa spinge l'uomo ad armonizzare le istanze contrapposte che lo costituiscono. Le pulsioni, le energie, l'operosità manuale e la razionalità divengono gli elementi che, attraverso il lavoro, manifestano l'integralità della persona e la tensione etica che orienta le sue azioni.

Se la funzione educativa del lavoro dispiega la propria forza armonizzante che tende a riconciliare le separazioni dell'uomo, è però lo stesso lavoro, inteso come attività produttiva, che nel procedere sociale ha portato alle separazioni e all'ingiustizia. Infatti nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* Rousseau sottolinea come le conoscenze tecniche e il perfezionamento delle attività lavorative hanno prodotto la disuguaglianza e l'ingiustizia nei rapporti sociali:

finché si dedicarono a lavori che uno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani, vissero liberi, sani, buoni, felici quanto potevano esserlo per la loro natura, continuando a godere tra loro le gioie dei rapporti indipendenti; ma nello stesso momento in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro; da quando ci si accorse che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà, il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che dovevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria. Questa grande rivoluzione nacque dall'invenzione di due arti: la metallurgia e l'agricoltura<sup>116</sup>.

Il lavoro naturale, secondo Rousseau, è l'attività che un uomo compie in solitudine per la propria sopravvivenza e per il soddisfacimento immediato dei bisogni. Nel momento in cui l'uomo si accorge della possibilità di lavorare con l'aiuto degli altri<sup>117</sup> e scopre gli strumenti che gli permettono di coltivare la terra

---

<sup>115</sup> Cassirer, riprendendo alcune tesi di Kant, afferma l'insita unitarietà dell'opera rousseauiana basata sulla possibilità dell'educazione di mostrare l'integralità etica dell'uomo: «si lasci dunque che l'allievo cerchi, ciò che necessariamente troverà e dovrà trovare, non appena è venuto per lui il tempo nel quale parteciperà alla "visione delle idee". Allora, secondo la ferma concezione di Rousseau, da questa specie di idealismo etico sorgerà un idealismo politico sociale genuino. L'uomo non vedrà più lo scopo della società nel soddisfacimento dei semplici istinti, e non la giudicherà più perciò in base al grado di soddisfacimento ch'essa procura. Egli vedrà piuttosto in essa la fondatrice e la protettrice del diritto – e comprenderà che l'adempimento di questo compito, se non assicura la felicità, assicura però la dignità dell'umanità. In questo senso Kant ha letto e interpretato l'*Emilio* di Rousseau: e si può ben dire che questa è l'unica interpretazione che sostiene l'interiore unità dell'opera di Rousseau, che permette di includerlo senza interiori rotture e contraddizioni, nell'opera complessiva». (Cfr. E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, tr. it. di M. Albanese, La Nuova Italia, Firenze 1938, p. 122.). Il saggio pubblicato nel 1932 è la rielaborazione di una conferenza che Cassirer ha tenuto il 27 febbraio 1932 a Parigi dal titolo *L'unità dans l'oeuvre de J.J. Rousseau*. Si veda anche I. Kant, *Fragmente*, VIII, pp. 635-636 in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, XX, pp. 93-94.

<sup>116</sup> J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 707.

<sup>117</sup> È interessante osservare che Rousseau insiste sul lavoro come dinamica che porta a superare, per interesse, la tendenza alla solitudine dell'uomo che vive nell'ipotetico stato di natura. L'aspirazione al benessere conduce l'uomo a cercare nell'aiuto degli altri un vantaggio per le sue attività e un miglioramento delle sue condizioni di vita.



e di fare provviste, si genera la società e, di conseguenza, l'ingiustizia e l'infelicità. Il lavoro, inteso come possibilità umana relazionale di trasformare la realtà, porta all'uscita dall'ipotetico stato di natura e alla rottura dell'idea di felicità originaria che, nella finzione rousseauiana, sembra coincidere con la mancanza di legami civili.

La stessa agricoltura, che il pedagogista ginevrino celebra come attività positiva per il suo stato ideale, viene considerata un'arte che genera ingiustizia e miseria in quanto impone la disuguaglianza. L'immagine dell'uomo che si dichiara, per primo, possessore della terra<sup>118</sup> costituisce, secondo Rousseau, l'origine stessa della disuguaglianza che impone legami di subordinazione tra le persone generando la schiavitù e, allo stesso tempo, costituendo le basi per i legami sociali. La tesi rousseauiana sull'origine dell'ingiustizia sociale, come risulta evidente dalle pagine del *Contratto sociale*, non ha, però, come obiettivo la costituzione di uno stato senza proprietà privata<sup>119</sup> e nemmeno il ritorno verso una civiltà primitiva, ma si propone di mostrare i limiti e le mancanze di tutte le forme sociali che non sappiano rispettare la libertà del singolo cittadino che le compone. Per questa ragione Rousseau individuerà nel contratto sociale la soluzione che, a partire dalla coincidenza tra volontà singola e generale, possa rispettare al meglio la libertà di ogni cittadino in modo tale che «la giustizia e l'utilità non si trovino a essere separate<sup>120</sup>».

La prospettiva teorica del *Contratto sociale* cerca di trovare una soluzione politica alla degenerazione delle istituzioni sociali che, secondo il pensatore ginevrino, costringono l'uomo, nato libero, a vivere in uno stato di schiavitù<sup>121</sup>. Senza poter approfondire gli snodi teorici della riflessione politica di Rousseau e

---

<sup>118</sup> Nel secondo *Discorso* Rousseau afferma, a proposito del possesso della terra: «il primo che, cinto un terreno, pensò di affermare, questo è mio, e trovò persone abbastanza ingenui da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: guardatevi dall'ascoltare questo impostore». Questo passo è stato interpretato come una critica alla proprietà privata e un'anticipazione delle tesi di Marx. Al contrario Rousseau, come emerge con chiarezza nel *Contratto sociale*, non pensa a una società senza proprietà privata, ma individua proprio nel lavoro la misura per una distribuzione equa della terra a partire dal diritto alla proprietà. (Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 699).

<sup>119</sup> Wolker, sul ruolo della proprietà privata nell'opera di Rousseau, afferma: «convinto che l'uguaglianza sia indispensabile per la libertà, Rousseau non dimentica tuttavia che essa non può essere perseguita per se stessa. Nonostante la veemenza della sua critica alla proprietà privata, egli non ne propugnò mai l'abolizione, come fecero le generazioni successive di socialisti, se non altro perché un mondo dal quale fosse eliminata la proprietà privata porrebbe il principio di uguaglianza in conflitto con quello della libertà. Se fosse necessario impedire ai singoli di acquistare una o più proprietà attraverso il lavoro e di propria iniziativa, la colpa dell'assoggettamento passerebbe semplicemente dal ricco allo stato, e la libertà ne sarebbe soffocata». (Cfr. R. Wokler, *Rousseau*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1995; tr. it. *Rousseau*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 75-76).

<sup>120</sup> J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 5.

<sup>121</sup> Rousseau si confronta anche con la possibilità di applicare il suo sistema politico in situazioni contingenti riflettendo sul sistema legislativo della Corsica e della Polonia. Si veda J.J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, cit.; tr. it. *Considerazioni sul governo di Polonia*, in *Rousseau*, III, cit., pp. 473-577 e Id., *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, cit.; tr. it. *Progetto di costituzione per la Corsica*, in *Rousseau*, III, cit., pp. 411-470.

della sua proposta contrattualista, è opportuno soffermarsi sul ruolo significativo che il lavoro assume anche nel *Contratto sociale* per comprenderne la funzione all'interno del sistema sociale. Dopo l'istituzione del patto sociale che costituisce il passaggio tra stato di natura e società e vincola tra loro i cittadini, l'uomo civile: «perde la libertà naturale e un diritto senza limiti a tutto ciò che lo attira e che può raggiungere; guadagna la libertà civile e la proprietà di tutto quanto possiede<sup>122</sup>». Rousseau pensa alla libertà naturale come a ciò che trova un limite solo nelle forze dell'individuo, mentre la libertà civile consiste nell'adesione e nel rispetto della volontà generale. Per questa ragione ogni cittadino, che ha liberamente scelto di aderire al contratto, deve attenersi alle leggi che sono espressione della volontà generale della quale anch'egli fa parte.

La volontà generale, che è costituita da tutti i cittadini che hanno alienato i propri diritti e le proprietà, deve garantire la libertà civile di ogni individuo<sup>123</sup>. Per questa ragione Rousseau afferma l'importanza dell'idea di proprietà che serve a ogni uomo per soddisfare i propri bisogni e per possedere ciò che gli è necessario per vivere. La riflessione rousseauiana propone un paradigma economico di tipo agricolo e, di conseguenza, il possesso alla terra diviene il fondamento sul quale costruire una società armonica ed equilibrata. Ma come stabilire un'equa distribuzione della terra? Come può la volontà generale dividere la terra in modo tale che ogni cittadino possa avere ciò che gli è necessario per vivere?

La risposta di Rousseau è nel legare il diritto del primo occupante con il lavoro. Un singolo cittadino può prendere possesso di una terra a condizione che non sia già abitato, che si limiti a occuparne una parte adeguata per soddisfare i propri bisogni naturali e che lavori e coltivi la terra che ha occupato<sup>124</sup>. Proprio la capacità lavorativa del singolo assume la funzione sociale di misurazione della quantità di terra che può possedere. Il singolo cittadino può esercitare il proprio diritto alla proprietà senza oltrepassare i diritti degli altri e nei limiti delle sue capacità lavorative sul terreno che occupa. La pratica lavorativa diviene così un criterio che permette di equilibrare l'interesse

---

<sup>122</sup> J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 29.

<sup>123</sup> Xodo mette bene in evidenza, a partire da un'analisi accurata delle *Lettere della montagna* di Rousseau, la differenza tra l'indipendenza naturale e la libertà civile: «l'indipendenza naturale e la libertà civile sono così diverse che possono escludersi a vicenda. Infatti, "quando ognuno fa ciò che gli piace, spesso si fa ciò che dispiace agli altri, e questo non si chiama essere liberi". Al contrario, la libertà civile deve esprimere una volontà che ognuno deve sentire sempre come propria, senza che sia di nessuno in particolare: "la libertà consiste meno nell'agire secondo la nostra volontà che nel non essere soggetti alla volontà altrui; consiste anche nel non sottoporre la volontà altrui alla nostra". Dunque, la libertà civile è espressione della volontà generale, e Rousseau conferma, anche a questo livello, la sua concezione legalista della libertà: una libertà che si identifica appunto con la volontà, ma che è soprattutto obbedienza alla legge». (Cfr. *Maître de soi. L'idea di libertà nel pensiero pedagogico di Rousseau*, Editrice La Scuola, Brescia 1984, p. 93 e si veda anche J.J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, VIII, O.C., vol. III; tr. it., *Lettere dalla montagna*, in *Rousseau*, vol. III, cit., pp. 336-337.

<sup>124</sup> Rousseau afferma che ogni diritto alla proprietà rimane comunque subordinato alla volontà generale: «ma comunque avvenga l'acquisto, il diritto di ciascun privato sul suo terreno è sempre subordinato al diritto della comunità sul tutto; altrimenti non vi sarebbe né stabilità nel vincolo sociale, né forza reale nell'esercizio della sovranità». (Cfr. J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 33).

privato a soddisfare i propri bisogni e le idee di giustizia e uguaglianza sulle quali si basa il contratto sociale. Non solo. Il lavoro è anche la condizione di possibilità dello stato civile che, come sistema amministrativo, può sussistere poiché le attività dei singoli producono un'eccedenza superiore ai loro bisogni. Di conseguenza il lavoro all'interno della società diviene per il cittadino un dovere nei confronti degli altri membri della comunità<sup>125</sup>. Un dovere che vincola un cittadino all'altro nella formula della reciprocità:

siamo d'accordo che quanto, col patto sociale ciascuno aliena del proprio potere, dei propri beni, della propria libertà, è solo la parte di tutto ciò il cui uso importa alla comunità, ma bisogna anche ammettere che solo il sovrano è giudice di questa importanza. Tutti i servizi che un cittadino può rendere allo Stato glieli deve non appena il sovrano li richiede; ma il sovrano, per parte propria, non può gravare i sudditi di nessuna catena inutile alla comunità. E neanche può volerlo, perché sotto la legge di ragione niente si fa senza una causa, né più né meno che sotto la legge di natura. Gli impegni che ci legano al corpo sociale sono obbligatori solo in quanto reciproci, e la loro natura è tale che nell'osservarli non si può lavorare per gli altri senza lavorare in pari tempo per se stessi.<sup>126</sup>

Il singolo individuo e la volontà sovrana sono legati da un rapporto reciproco, garantito dal patto sociale, che si deve manifestare in azioni e lavoro. Il singolo ha l'obbligo di rispondere alle richieste della società, ma, allo stesso tempo, nel momento in cui agisce e lavora nella comunità produce le condizioni per il proprio interesse e utile. Probabilmente l'eccessivo razionalismo del *Contratto sociale*, che si pone l'obiettivo di costituire le basi per una società bene ordinata, non riesce a mettere in evidenza, in modo completo, l'aspetto innovativo, trasformativo del reale e formativo per la persona della pratica lavorativa. Inoltre la piena coincidenza tra volontà generale e libertà individuale può sembrare un'illusione difficilmente raggiungibile. Se nel *Contratto sociale* il lavoro può essere interpretato come la risposta doverosa del singolo nei confronti della società e permette di misurare il merito e le capacità del cittadino, è nell'*Emilio* che la pratica lavorativa mostra maggiormente il suo aspetto formativo, che spinge l'uomo a poter esprimere, in modo integrale, la sua libertà. Attraverso il lavoro che coinvolge corpo e spirito, il giovane Emilio può prendere coscienza del proprio sé e diventare consapevole dei legami con la realtà e con la società nella quale vive. In questo modo Rousseau indica la via per armonizzare le opposizioni tra mente e corpo, natura e cultura, volontà generale e individuale. Un percorso che lega, in modo profondo, l'educazione naturale con l'azione pratica e che permette di manifestare al meglio l'essenza, non esauribile, dell'uomo.

La pratica lavorativa diviene all'interno delle regole sociali il modo responsabile attraverso il quale l'uomo rispetta il contratto sociale e mostra la

---

<sup>125</sup> Rousseau, in aperta polemica con le rendite delle classi più ricche che esentavano il clero e la nobiltà dal lavorare, afferma: «fuori dalla società, l'uomo isolato, nulla dovendo ad alcuno, ha diritto di vivere come più gli piace; ma nella società, dove necessariamente vive a spese degli altri, deve ad essi sotto forma di lavoro il prezzo del suo mantenimento: è una regola che non ammette eccezioni. Lavorare dunque è un dovere indispensabile per l'uomo sociale, ricco o povero, umile o potente, ogni cittadino ozioso è un furfante». (Cfr. J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 254).

<sup>126</sup> J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 43.

propria libertà. Bertagna, sulla connessione tra lavoro, libertà e legami sociali, afferma che Rousseau ha identificato: «il *proprium* ontologico intangibile, indisponibile e inalienabile dell'uomo non solo nella sua libertà, ma anche nel lavoro del suo corpo e nell'opera delle sue mani, per cui tutto ciò che è frutto di lavoro è in realtà suo, di se stesso, e non lo può cedere nel contratto sociale, e nessuno glielo può togliere, nemmeno il sovrano<sup>127</sup>». Il lavoro assume così il ruolo sintetico e armonizzante di una pratica<sup>128</sup> che permette all'uomo di mostrare la propria natura più profonda che coincide con la libertà e la relazionalità. Proprio per questa ragione l'idea di lavoro rousseauiana diviene un diritto inalienabile che non può coincidere con un'operazione meccanica che porta ad eseguire degli ordini, ma mostra sempre all'opera una tensione formativa armonizzatrice che spinge l'uomo a manifestare, in modo perfettibile, la propria natura libera e responsabile.

---

<sup>127</sup> G. Bertagna, *Lavoro e formazione dei giovani*, cit., p. 12.

<sup>128</sup> La concezione di lavoro che emerge dai testi rousseauiani si avvicina all'idea di azione arendtiana. L'azione è la dimensione concreta e pubblica nella quale l'uomo può manifestare la sua essenza: «senza l'azione, senza la capacità di iniziare qualcosa di nuovo e di articolare così il nuovo inizio che interviene nel mondo con la nascita di ogni essere umano, la vita dell'uomo, tesa tra la nascita e la morte, sarebbe davvero condannata senza possibilità di salvezza. [...] Con tutte le sue incertezze, l'azione è come un *memento* sempre presente che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per dare inizio a qualcosa di nuovo». (Cfr. H. Arendt, *Labor, Work, Action*, McCarthy West, Trustee 1987; tr. it. *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre corte, Verona 1997, p. 68).

# La combinazione di lavoro produttivo e istruzione in Marx

Michele Dal Lago

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

## Abstract

*The recent debate on apprenticeship, alternance training and the educational value of labour seems to focus on a central thesis of marxian pedagogy, that is the attention given to «combining productive labour with education». The aim of this article is to briefly reconstruct the historical origins of Marx's thought about the combination of education with industrial production, and to claim that it's impossible to apply that model to the contemporary education systems. Nonetheless, it still contains some powerful critical tools to analyze the relation between school and labour in our society*

Certo, l'Atto del 1844 li «derubò» della «libertà» di logorar dal lavoro per più di sei ore e mezza al giorno bambini al di sotto degli undici anni. Ma, in cambio, assicurò loro il privilegio di logorar col lavoro, per dieci ore al giorno, fanciulli fra gli undici e i tredici anni e cancellò l'obbligo scolastico prescritto per altri ragazzi di fabbrica. Questa volta il pretesto fu: «la delicatezza del tessuto esige nelle dita una leggerezza di tocco che si può assicurare soltanto con un precoce ingresso nella fabbrica». Si macellavano fanciulli interi per averne solo le dita delicate, come nella Russia meridionale si macella il bestiame ovino e bovino solo per averne la pelle e il sego<sup>129</sup>.

"Proibizione del lavoro dei fanciulli": qui era assolutamente necessario dare i limiti d'età. La proibizione generale del lavoro dei fanciulli è incompatibile con l'esistenza della grande industria, ed è perciò un vano, pio desiderio. La sua realizzazione - quando fosse possibile - sarebbe reazionaria, perché se si regola severamente la durata del lavoro secondo le diverse età e si prendono altre misure precauzionali per la protezione dei fanciulli, il legame precoce tra il lavoro produttivo e la istruzione è uno dei più potenti mezzi di trasformazione della odierna società<sup>130</sup>.

Il recente dibattito sull'apprendistato, sull'alternanza scuola-lavoro e, più in generale, sul valore formativo del lavoro ha riportato al centro della discussione

<sup>129</sup> K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cap. VII, Editori Riuniti, Roma 1973.

<sup>130</sup> K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, Massari, Bolsena 2008, p. 38.

uno dei temi centrali, nonché maggiormente controversi, della proposta pedagogica marxiana e marxista, ovvero la combinazione di lavoro produttivo e istruzione.

Marx, dal Manifesto del Partito Comunista del 1848 fino agli ultimi scritti della sua vita, ha ripetutamente indicato nel nesso lavoro-istruzione uno degli strumenti essenziali per la trasformazione della scuola e della società: in un primo momento come “elemento per la costruzione di un nuovo modello di scuola per l’emancipazione della classe operaia e per la dis-ideologizzazione della formazione”<sup>131</sup>; in una fase storica successiva, come punto di partenza per la riorganizzazione dell’istruzione in una società disalienata post-capitalistica.

Questo saggio intende ricostruire brevemente, attraverso i testi di Marx e la lettura di questi da parte di Mario Alighiero Manacorda, Franco Cambi e Antonio Santoni Rugiu, alcune peculiarità della concezione marxiana del nesso lavoro-istruzione, al fine di evidenziarne da un lato la specificità storica - e dunque l’impossibilità di una sua attualizzazione immediata - dall’altro l’utilità teorica ai fini di una critica delle declinazioni contemporanee del rapporto tra mondo della scuola e mondo della produzione.

### **Marx e il lavoro dei fanciulli**

Ad una prima lettura, le due citazioni riportate all’inizio di questo saggio potrebbero apparire tra loro contraddittorie o quantomeno rivelatrici di un’ambiguità nel pensiero di Marx: infatti, dopo aver associato l’impiego della forza-lavoro minorile nelle fabbriche alla macellazione del bestiame, Marx si schiera contro la sua proibizione generale. Come vedremo, proprio a partire da questa apparente contraddizione è possibile cogliere uno degli aspetti fondamentali del contributo marxiano alla teoria dell’educazione e alla concezione dialettica del rapporto società-educazione.

Marx è chiaramente consapevole della violenza dello sfruttamento esteso ai bambini (e alle donne) dopo la rivoluzione industriale, e non esita a denunciarne la brutalità e la necessità di porvi fine. Nel capitolo VII del primo libro del Capitale, ad esempio, troviamo una descrizione cruda e dettagliata della condizione dei bambini che lavoravano nelle filande di Nottingham negli anni '60 del diciannovesimo secolo, una condizione che Marx non esita a paragonare a quella degli schiavi neri negli Stati Uniti:

Alle due, alle tre, alle quattro del mattino, fanciulli di nove o dieci anni vengono strappati ai loro sporchi letti e costretti a lavorare fino alle dieci, undici, dodici di notte, per un guadagno di pura sussistenza; le loro membra si consumano, la loro figura si rattrappisce, i tratti del volto si ottondono e la loro umanità s’irrigidisce completamente in un torpore di pietra, orrido solo a vedersi. [...] Noi declamiamo contro i piantatori della Virginia e della Carolina. Ma il loro mercato dei negri, con tutti gli orrori della frusta e del traffico di carne umana, è proprio più detestabile di questa macellazione lenta di esseri umani, che ha luogo allo scopo di fabbricare veli e collarini a vantaggio di capitalisti?<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> F. Cambi, *Libertà da...*, La Nuova Italia, Firenze 1994, p. 27.

<sup>132</sup> K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cit., cap. VIII.

Ciononostante, Marx dichiara in più occasioni la sua contrarietà all'abolizione radicale di ogni forma di lavoro infantile, nella convinzione che il nesso istruzione-lavoro produttivo costituisca il punto di partenza fondamentale per l'educazione di tutti i ragazzi che hanno compiuto i nove anni di età, e che vada dunque, seppur in altra forma, mantenuto e sviluppato. Nel Manifesto del Partito Comunista, dopo aver evidenziato la riduzione dei lavoratori a meri strumenti di lavoro operata dal capitalismo industriale<sup>133</sup>, Marx ed Engels si pronunciano a favore dell'«abolizione del lavoro infantile nella sua forma attuale» e dell'«unificazione di istruzione e produzione materiale»<sup>134</sup>.

Nelle Istruzioni ai delegati, scritte per il I congresso dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori nel 1866, Marx ripropone all'interno di un unico discorso questa doppia lettura del lavoro minorile. Dopo aver ribadito la necessità di tutelare il «diritto dei fanciulli e degli adolescenti» contro «un sistema di produzione sociale che degrada gli operai a semplice strumento per l'accumulazione di capitale, sì che essi per il loro stato di miseria sono spinti al commercio, anzi alla tratta dei loro stessi figli», Marx rilancia la combinazione di lavoro produttivo e istruzione scolastica come elemento necessario e progressivo per le sorti della classe lavoratrice:

a nessun genitore e a nessun datore di lavoro può venire dato il permesso di usare il lavoro dei fanciulli e degli adolescenti, se non a patto che quel lavoro produttivo sia legato con l'istruzione [...] L'unione di lavoro produttivo remunerato, formazione spirituale, esercizio fisico e addestramento politecnico innalzerà la classe operaia al di sopra delle classi superiori e medie<sup>135</sup>.

Alcuni tra i più importanti pedagogisti marxisti italiani hanno messo in evidenza la concezione dialettica dello sviluppo storico sottesa alla proposta pedagogica di Marx. Antonio Santoni Rugiu, nell'introduzione ad una raccolta di scritti di Marx sull'educazione, sostiene che proprio tale concezione rappresenti la «rivoluzione copernicana» prodotta dal discorso marxiano nel dibattito pedagogico: «come per tutti i fatti sociali, anche il movimento educativo è visto dentro e non sopra o comunque al di fuori della dialettica fra rapporti di produzione e forze produttive (risorse naturali, divisione del lavoro, sviluppo tecnologico)»<sup>136</sup>. In altre parole Marx, consapevole della storicità dei rapporti sociali, lega il processo educativo al processo generale della società. Secondo Mario Alighiero Manacorda è necessario «sottolineare l'accettazione rivoluzionaria del processo reale di sviluppo della società, che induce Marx a non respingere il "lato negativo", a non misconoscere - come egli aveva detto nel Discorso per l'anniversario del People's Paper del 1856 - "l'impronta dello

---

<sup>133</sup> «Quanto meno il lavoro manuale esige abilità ed esplicazione di forza, cioè quanto più si sviluppa l'industria moderna, tanto più il lavoro degli uomini viene rimpiazzato da quello delle donne e dei bambini. Le differenze di sesso e di età non hanno più alcun valore sociale per la classe operaia. Ormai ci sono soltanto strumenti di lavoro, il cui costo varia a seconda dell'età e del sesso» (cfr. K. Marx, F. Engels, *Il Manifesto del Partito Comunista*, Laterza, Torino 1998, p. 16).

<sup>134</sup> K. Marx, F. Engels, *Il Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 37.

<sup>135</sup> Cit. in M. A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, Armando Editore, Roma 2008, p. 111.

<sup>136</sup> A. Santoni Rugiu, *L'uomo fa l'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 29.

spirito maligno”, a “votare in modo rivoluzionario” per lo sviluppo di forme nuove e delle loro contraddizioni»<sup>137</sup>.

D'altra parte, un giudizio sostanzialmente positivo, in chiave dialettica, sull'espansione progressiva del lavoro minorile nell'industria moderna è espresso dallo stesso Marx nelle Istruzioni ai delegati:

Noi consideriamo la tendenza dell'industria moderna ad attrarre fanciulli e adolescenti dei due sessi alla collaborazione nell'opera della produzione sociale come una tendenza progressiva, salutare e giusta, sebbene il modo in cui questa tendenza viene attuata sotto il dominio del capitale sia orribile<sup>138</sup>.

Pur giudicando negativamente l'istruzione svolta nella fabbrica capitalistica così com'è, Marx è convinto nondimeno che contenga elementi positivi, che in essa si possa rinvenire il «germe dell'educazione dell'avvenire»<sup>139</sup> e che la stessa presenza dei fanciulli nelle fabbriche svolga un ruolo fondamentale nel costringere la società ad intervenire in materia di istruzione.

Questa attitudine a cogliere nel dato storico la tendenza del movimento lo porta ad attribuire alla «combinazione di lavoro produttivo ed educazione dei bambini» proposta da Robert Owen - che è ben diversa da quella di Marx - una funzione progressiva che la scuola borghese, con la sua «giornata scolastica unilaterale», cioè separata dall'esperienza lavorativa, non poteva svolgere:

Quando Robert Owen poco dopo il primo decennio di questo secolo non solo sostenne teoricamente la necessità di una limitazione della giornata lavorativa, ma adottò realmente nella sua fabbrica di New Lanark la giornata di 10 ore, tutti derisero ciò come un'utopia comunista, e derisero ugualmente la “combinazione di lavoro produttivo e di educazione dei bambini”, e le cooperative operaie da lui create. Oggi la prima utopia è legge sulle fabbriche, la seconda compare come frase ufficiale in ogni atto sulle fabbriche, e della terza ci si serve persino per nascondere maneggi reazionari<sup>140</sup>.

Marx riconosce inoltre che è proprio il lavoro dei fanciulli a far maturare la consapevolezza del problema della formazione delle nuove generazioni da parte dei lavoratori stessi. Infatti, nelle Istruzioni ai delegati, scrive:

Se le classi medie e alte trascurano i loro doveri verso i propri discendenti, è colpa loro. Usufruendo dei privilegi di queste classi, i fanciulli sono condannati a essere danneggiati dai loro pregiudizi. Il caso della classe lavoratrice si presenta in maniera del tutto diversa. Il lavoratore non agisce affatto liberamente. Molto spesso è anche troppo ignorante per capire il vero bene di suo figlio, o le condizioni normali di sviluppo umano. Tuttavia il

<sup>137</sup> M. A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, cit., p. 110.

<sup>138</sup> Cit. in M. A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, cit., p. 111.

<sup>139</sup> «Il loro successo dimostrò per la prima volta la possibilità di collegare l'istruzione e la ginnastica col lavoro manuale, e quindi anche il lavoro manuale con l'istruzione e la ginnastica. Presto gli ispettori di fabbrica scoprirono dalle deposizioni dei maestri di scuola che i ragazzi di fabbrica, benché usufruiscano solo di metà delle lezioni ricevute dagli scolari regolari delle scuole diurne, imparano quanto loro, e spesso di più [...] Dal sistema della fabbrica, come si può seguire nei particolari negli scritti di Robert Owen, è nato il germe della educazione dell'avvenire, che collegherà, per tutti i bambini oltre una certa età, il lavoro produttivo con l'istruzione e la ginnastica, non solo come metodo per aumentare la produzione sociale, ma anche come unico metodo per produrre uomini di pieno e armonico sviluppo» (cfr. K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap. XIII).

<sup>140</sup> K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap. XIII.



settore più avanzato della classe lavoratrice comprende esattamente che il futuro della sua classe, e perciò del genere umano, dipende totalmente dalla formazione di una generazione di lavoratori che cresce. Essi sanno che prima di qualunque altra cosa i fanciulli e i giovani lavoratori devono essere preservati dagli effetti deleteri del sistema attuale»<sup>141</sup>.

Come scrive Santoni Rugiu, «per quanto grondasse di lacrime e di sangue, il lavoro infantile aveva contribuito a porre il problema dell'istruzione di massa e aveva stimolato la graduale - anche se lenta - presa di coscienza di quel problema da parte del movimento dei lavoratori»<sup>142</sup>.

Più in generale, Marx è convinto che «lo svolgimento delle contraddizioni di una forma storica della produzione» sia «l'unica via storica per la sua dissoluzione e la sua trasformazione»<sup>143</sup>: qualunque tentativo di «farla saltare in aria» senza fare i conti con il movimento dialettico del reale non è altro che «donchisciottismo»<sup>144</sup>. Per questa ragione, nello sguardo di Marx sul lavoro minorile, non troviamo «né deplorazione, né assunzione storica, né contrapposizione utopistica», ma «la constatazione di un processo reale e l'individuazione delle soluzioni nello sviluppo delle sue contraddizioni»<sup>145</sup>.

Il paradigma dello sviluppo storico fondato sulla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, in questo caso, non implica l'assunzione di una posizione di accettazione e paziente attesa, sostenuta da una fede deterministica nella spontanea e automatica auto-realizzazione di una società razionale; al contrario, la consapevolezza che il capitalismo procede secondo la sua storia e non secondo la sua essenza<sup>146</sup> costringe all'analisi delle contingenze specifiche delle varie formazioni sociali. Da tale consapevolezza deriva il rifiuto di ogni teoria pedagogica o sistema educativo che pretendano di ricomporre immediatamente entro un principio unitario le scissioni operate dallo sviluppo del capitalismo e dalla divisione del lavoro. Viceversa, nella prospettiva marxiana, qualunque prassi educativa orientata alla trasformazione del presente deve misurarsi con la realtà storica entro cui prende forma e legarsi allo sviluppo reale della società nella sua materialità concreta<sup>147</sup>.

<sup>141</sup> Cit. in M. A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, cit., p. 111-112.

<sup>142</sup> A. Santoni Rugiu, *L'uomo fa l'uomo*, cit., p. 35.

<sup>143</sup> Cfr. K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap. XXIV.

<sup>144</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, - vol. I, La Nuova Italia, Firenze, p. 77.

<sup>145</sup> M. A. Manacorda, *Marx e la pedagogia moderna*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 107-108.

<sup>146</sup> Nel saggio *Educazione* il filosofo Fulvio Papi spiega che, sebbene il capitalismo operi essenzialmente secondo un principio di massimizzazione del funzionamento delle proprie regole, «questa constatazione non deve in alcun modo impedire di vedere che, nonostante questa strutturale linea di tendenza si riproduca ovunque il capitalismo ha la possibilità di farlo, il capitalismo non vive secondo la sua essenza, ma secondo la sua storia. Vale a dire che le regole di funzionamento del modo di produrre hanno dovuto combinarsi con gli elementi socialmente presenti nelle formazioni sociali concrete oltre che con quelli che il capitalismo ha suscitato nel suo stesso sviluppo, prime fra tutti le varie forme di lotta di classe che esso induce»; si tratta dunque di evitare di tramutare «una linea di tendenza, ancorché forte, in una legge assoluta» (cfr. F. Papi, *Educazione*, Isedi, Milano 1978, p. 52).

<sup>147</sup> «Considerare l'educazione nella sua forma materiale più rigorosa, cioè come accadere sociale [...] lasciar perdere l'illusione che la storia delle "idee pedagogiche" sia la grande strada dei pensieri educativi, l'archivio per le nostre invenzioni. Queste idee sono esse stesse accadimenti educativi nella forma delle ideologie. Cioè discorsi in cui soggetti sociali differenti in congiunture sociali differenti per destinatari differenti e secondo scopi differenti, attraverso il

## La temprante scuola del lavoro

Come ha sostenuto Manacorda nella sua puntuale analisi dei testi marxiani sull'educazione, è proprio in risposta ad un'esigenza storica che Marx insiste sulla combinazione di istruzione e lavoro produttivo, opponendosi sia all'estensione del modello tradizionale di scuola borghese alla classe operaia, sia al mantenimento della formazione subalterna offerta ai ceti produttivi attraverso il tirocinio artigianale o le scuole professionali politecniche e agronomiche. L'«indiretta matrice» della riflessione pedagogica marxiana è chiaramente la rivoluzione industriale, il venir meno della centralità dell'operaio di mestiere e la riorganizzazione del mondo della produzione attorno ad una nuova figura operaia.

Il passaggio dalla manifattura alla fabbrica moderna aveva rappresentato un mutamento teorico-pratico radicale all'interno dei rapporti di produzione e dell'ordine sociale, mettendo in crisi tanto il «vecchio modo di addestramento delle classi lavoratrici, col tirocinio sul posto di lavoro accanto agli adulti», quanto il «carattere privilegiato e retorico della formazione dei ceti dominanti nella scuola tradizionale»<sup>148</sup>.

Sebbene già la manifattura si configurasse come «un meccanismo di produzione i cui organi sono uomini»<sup>149</sup>, la lavorazione artigianale era rimasta, anche se in forma scomposta, il suo fondamento:

Benché la manifattura adatti le operazioni particolari al grado differente di maturità, forza e sviluppo dei propri organi lavorativi viventi, e spinga di conseguenza allo sfruttamento produttivo delle donne e dei fanciulli, questa tendenza fallisce, tutto sommato, per le abitudini e per la resistenza degli operai maschi adulti. Benché la scomposizione della attività di tipo artigianale faccia calare le spese di addestramento e quindi il valore dell'operaio, per lavori particolari più difficili rimane necessario un più lungo periodo di apprendistato, e questo periodo viene mantenuto gelosamente dagli operai anche là dove è divenuto superfluo<sup>150</sup>.

Da un lato, nella manifattura, l'attività artigianale si frammentava, il singolo lavoratore perdeva la capacità di realizzare interamente il prodotto e il carattere sociale del lavoro assumeva una forma concreta, non più limitata alla sfera della circolazione<sup>151</sup>. Dall'altro, la divisione manifatturiera del lavoro si configurava ancora come combinazione di mestieri differenti, entro la quale l'abilità dell'operaio restava una condizione necessaria e decisiva per la

---

campo che il modo di parlare più elementare indica come quello dell'educazione. Ciò significa che le «idee pedagogiche» non ci sono più appena vengono ricondotte alla loro materialità» (cfr. F. Papi, *Educazione*, cit., p. 52).

<sup>148</sup> M. A. Manacorda, *Marx e la pedagogia moderna*, cit., p. 107.

<sup>149</sup> K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap. XII.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Come scrive il filosofo Roberto Fineschi: «con la divisione del lavoro manifatturiera [...] la socialità del lavoro non è rappresentata più dalla semplice dipendenza esterna attraverso la circolazione; oramai è condizione della riproduzione. L'erogazione di forza-lavoro è adesso possibile solamente in combinazione» (cfr. R. Fineschi, *Modelli teorici o descrizioni storico-sociologiche? Per una rilettura della sussunzione del lavoro sotto il capitale*, in «Proteo», n. 1, 2003).

produzione. Il processo di valorizzazione incontrava un limite nella base tecnica della manifattura<sup>152</sup>.

Questa dipendenza dalle abilità dell'operaio<sup>153</sup> fu progressivamente superata mediante l'introduzione delle macchine e la separazione tra scienza e lavoro all'interno della fabbrica:

Le macchine sopprimono l'attività di tipo artigiano come principio regolatore della produzione sociale. Così, da una parte viene eliminata la ragione tecnica dell'annessione dell'operaio ad una funzione parziale per tutta la vita e dall'altra cadono i limiti che quello stesso principio ancora imponeva al dominio del capitale<sup>154</sup>.

L'introduzione delle macchine, oltre a rovesciare il rapporto tra operaio e strumenti di lavoro<sup>155</sup>, sopprimeva quella logica di ricambio generazionale nel controllo sui mezzi di produzione che legava operaio di mestiere e apprendista, permettendo un più facile impiego della forza lavoro minorile e rendendo superflue le precedenti forme di educazione artigianale e di apprendistato<sup>156</sup>.

Di fronte a tale mutamento, la borghesia dell'epoca proponeva per la classe lavoratrice un modello di istruzione multiprofessionale, polivalente: «un'altra proposta prediletta dei borghesi» scrive Marx, «è l'istruzione industriale universale» che consiste nell'«insegnare a ciascun operaio quante più branche di lavoro è possibile, in modo che se per l'introduzione di nuove macchine o per una mutata divisione del lavoro egli viene espulso da una branca, possa trovare il più facilmente possibile sistemazione in un'altra»<sup>157</sup>. Tale formazione, secondo Marx, si rivelava vantaggiosa per il capitalista e dannosa per l'operaio:

«la conseguenza ne sarebbe che se in una branca di lavoro vi fosse esuberanza di manodopera, questa esuberanza avrebbe subito luogo in tutte le branche del lavoro, e l'abbassamento del salario in un mestiere si trarrebbe immediatamente dietro, anche più di prima, un abbassamento generale del salario».<sup>158</sup>

---

<sup>152</sup> «La divisione del lavoro segna al tempo stesso il progresso e il limite interno alla manifattura, dove resta presente e necessaria una gerarchia tra le differenti abilità che si oppongono alle necessità obiettive della produzione/valorizzazione. Il lavoro non si è ancora realmente trasformato in attività puramente formale alla quale si oppone il capitale. La manifattura quindi sviluppa la produttività del lavoro, crea una potenzialità produttiva che, ad un dato momento, entra in contraddizione con la sua base tecnica; così la manifattura è una fase di passaggio ad un livello superiore in cui le limitazioni saranno superate» (R. Fineschi, *Modelli teorici o descrizioni storico-sociologiche? Per una rilettura della sussunzione del lavoro sotto il capitale*, cit.).

<sup>153</sup> «Poiché a fondamento della manifattura rimane l'abilità artigiana e poichè il meccanismo complessivo che funziona in essa non possiede una ossatura oggettiva indipendente dai lavoratori stessi, il capitale lotta continuamente con l'insubordinazione degli operai. (cfr. K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap XII).

<sup>154</sup> K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap XII.

<sup>155</sup> «Nella manifattura e nell'artigianato l'operaio si serve dello strumento, nella fabbrica è l'operaio che serve la macchina» (cfr. K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap XIII).

<sup>156</sup> «In Inghilterra, per esempio, troviamo che le laws of apprenticeship, con il loro settennato di tirocinio rimangono in pieno vigore fino alla fine del periodo della manifattura, e che sono buttate all'aria solo dalla grande industria» (cfr. K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap XII).

<sup>157</sup> Cit. M. A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, cit, p. 68-69.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

L'alternativa a tale concezione meramente professionalizzante dell'istruzione operaia, proposta dalla borghesia del tempo, non poteva essere, secondo Marx, l'ingresso dei figli degli operai nelle scuole tradizionali senza modificarne radicalmente gli ordinamenti. In un'epoca in cui la grande fabbrica esasperava la scomposizione delle mansioni e lo sviluppo unilaterale dell'operaio, un'istruzione chiusa in se stessa e separata dal lavoro, quale quella delle scuole borghesi, non avrebbe fatto altro che sviluppare una diversa, ma speculare, unilaterale, privando inoltre i bambini della principale fonte educativa, ossia «l'agire e il reagire nei reali rapporti sociali»<sup>159</sup>.

Il modello di scuola borghese, oltre a riprodurre le partizioni sociali derivanti dalla divisione sociale del lavoro, era del tutto inefficace nel contrastare le divisioni interne alla fabbrica, in cui i bambini venivano incorporati in mansioni degradanti, ripetitive, con la malattia e la consunzione come unico orizzonte<sup>160</sup>.

Era necessario affiancare alla riduzione della giornata lavorativa - condizione indispensabile al fine di liberare tempo per la crescita fisica, sociale e intellettuale<sup>161</sup> - una nuova concezione educativa, che si proponesse di superare la separazione tra scienza e lavoro prodottasi nella fabbrica moderna. Marx vedeva nell'educazione politecnica, combinata con la formazione spirituale e l'educazione fisica<sup>162</sup>, una possibile forma di contrasto alla frammentazione e alla parzialità dell'esperienza lavorativa nella grande fabbrica, che eguagliava i lavoratori e li degradava a mere appendici della macchina.

All'interno di tale concezione l'educazione politecnica non sostituiva ma affiancava la formazione intellettuale. La dimensione teorica e culturale doveva alternarsi a quella tecnico-pratica, al fine di creare i presupposti per lo sviluppo onnilaterale della persona. Non si trattava - sia chiaro - di orientare l'istruzione in senso praticistico e professionale<sup>163</sup>, bensì di introdurre una molteplicità di

---

<sup>159</sup> A. Santoni Rugiu, *L'uomo fa l'uomo*, cit., p. 5.

<sup>160</sup> Si vedano i report delle commissioni d'inchiesta nel capitolo ottavo del libro primo del *Capitale* (K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap. XIII).

<sup>161</sup> «Tempo per un'educazione da esseri umani, per lo sviluppo intellettuale, per l'adempimento di funzioni sociali, per rapporti socievoli, per il libero giuoco delle energie vitali fisiche e mentali, perfino il tempo festivo domenicale e sia pure nella terra dei sabbatari —: fronzoli puri e semplici! Ma il capitale, nel suo smisurato e cieco impulso, nella sua voracità da lupo mannaro di pluslavoro, scavalca non soltanto i limiti massimi morali della giornata lavorativa, ma anche quelli puramente fisici. Usurpa il tempo necessario per la crescita, lo sviluppo e la sana conservazione del corpo. Ruba il tempo che è indispensabile per consumare aria libera e luce solare» (cfr. K. Marx, *Il capitale*, libro I, cit., cap. XIII).

<sup>162</sup> «Per istruzione noi intendiamo tre cose. Prima: formazione spirituale. Seconda: Educazione fisica, quale viene impartita nelle scuole di ginnastica e attraverso gli esercizi militari. Terza: istruzione politecnica che trasmetta i fondamenti scientifici generali di tutti i processi di produzione e che contemporaneamente introduca il fanciullo e l'adolescente nell'uso pratico e nella capacità di maneggiare gli strumenti elementari di tutti i mestieri» (cit. in M. A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, cit, p. 112).

<sup>163</sup> «L'orientamento praticistico e professionale dell'istruzione non è cosa di Marx, bensì, occorre pur dirlo, del sistema capitalistico che egli denuncia. Si veda il suo pensiero nel *Capitale*, là dove egli, parlando della formazione dei lavoratori del commercio, osserva appunto che "la produzione capitalistica orienta verso la pratica i metodi di insegnamento". Ancora una volta, l'accusa, che si stende a rivolgere alla pedagogia marxista, di aver di mira soltanto la tecnica, di auspicare una scuola volta soltanto alla formazione pratica, di non sapere pensare

attività che, in un primo momento, contrastasse le condizioni di degrado e assenza di prospettive in cui si trovavano i giovanissimi lavoratori nelle fabbriche moderne, e, in un secondo momento, costituisse la base per organizzare percorsi formativi che permettessero la «piena e totale manifestazione di sé, indipendentemente dalla specifica occupazione di ciascuno»<sup>164</sup>.

Marx proponeva un modello educativo che, pur arginando gli effetti peggiori della fabbrica meccanizzata, ne conservasse tuttavia gli elementi progressivi, senza alcuna nostalgia per quello che lui definiva l'«idiotismo del mestiere».

Quando scrive Misera della filosofia Marx dichiara di condividere pienamente la posizione di Adam Smith riguardo la relazione tra divisione del lavoro e attitudini professionali, e riporta un illuminante passaggio della Ricchezza delle Nazioni in cui il filosofo scozzese afferma che:

Nella realtà la differenza delle capacità naturali tra gli individui è molto minore di quel che crediamo. Queste attitudini così diverse, che sembrano distinguere gli uomini delle diverse professioni quando sono giunti all'età matura, non sono tanto la causa quanto l'effetto della divisione del lavoro<sup>165</sup>.

«In linea di principio», aggiunge Marx, «un facchino differisce da un filosofo meno che un mastino da un levriero. È la divisione del lavoro che ha creato l'abisso tra l'uno e l'altro».

L'aspetto «rivoluzionario» della fabbrica meccanizzata, che secondo Marx non doveva essere rifiutato, risiedeva proprio nella sua tendenza alla progressiva eliminazione delle specializzazioni:

Ciò che caratterizza la divisione del lavoro nella fabbrica meccanizzata è che il lavoro vi ha perduto ogni carattere di specializzazione. Ma dal momento che ogni sviluppo speciale cessa, il bisogno di universalità, la tendenza verso uno sviluppo integrale dell'individuo, comincia a farsi sentire. La fabbrica meccanica cancella le specializzazioni e l'idiotismo del mestiere<sup>166</sup>.

L'unilateralità e la parzialità sperimentate dall'operaio nella fabbrica moderna non rappresentavano dunque una maledizione, ma un'occasione storica da cogliere per slegare la formazione dai singoli percorsi di addestramento e superare la contrapposizione tra cultura e professione nella direzione di uno sviluppo onnilaterale dell'uomo.

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che la combinazione di istruzione e lavoro produttivo assume in Marx un significato particolare, storicamente determinato e non sovrapponibile ad altre declinazioni pedagogiche di tale nesso. L'«alternanza scuola/lavoro» marxiana non svolge una funzione

---

che in termini di *homo economicus*, non è altro che ciò che Marx individua e critica come un limite della società capitalista. Non è il marxismo, ma è il capitalismo, è la produzione capitalista che - come Marx denuncia - limita per i lavoratori l'istruzione alla pratica» (cfr. M. A. Manacorda, *Marx e la pedagogia moderna*, cit., p. 245).

<sup>164</sup> M. A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, cit., p. 202.

<sup>165</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1776, cit., in K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 84.

<sup>166</sup> K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 96.

meramente didattica - lavoro come «approccio sperimentale-intuitivo alle nozioni teoriche» o di loro «verifica nel concreto»<sup>167</sup> - o morale - educazione «all'amore per il lavoro e al rispetto per i lavoratori»<sup>168</sup>. Così come non adempie ad una funzione esclusivamente professionalizzante: Marx era consapevole del fatto che il superamento della divisione manifatturiera del lavoro aveva fortemente indebolito il ruolo della specializzazione tecnica in termini di difesa della posizione del lavoratore nel mercato e nel luogo di lavoro.

Collocare il lavoro produttivo - inteso come attività operativa sociale - all'interno dei percorsi di istruzione significava, per Marx, collocare «il processo educativo, ricco di contenuti teorici, nel cuore della moderna produzione»<sup>169</sup> stabilendo così un legame diretto tra la scuola e il processo reale di sviluppo della società. Alla base di tale ragione troviamo, di nuovo, un elemento dialettico: il riconoscimento della centralità della produzione - e, in essa, della centralità del lavoro - costituiva, secondo Marx, il presupposto fondamentale per il suo superamento.

Nella prospettiva marxiana, una «conoscenza emancipante», cioè la comprensione della propria condizione finalizzata alla sua trasformazione, è essa stessa una prassi, un evento storico, non un'astratta speculazione. Confrontarsi con i «reali rapporti sociali» è una condizione necessaria per la loro decostruzione critica ed eventuale trasformazione: «nel proletariato», scrivono Marx ed Engels ne *La Sacra Famiglia*, «l'uomo ha perduto se stesso, ma nello stesso tempo non solo ha acquistato coscienza teorica di questa perdita, bensì è anche costretto dal bisogno non più sopprimibile, non più eludibile - dalla manifestazione pratica della necessità - alla rivolta contro questa inumanità». Per questa ragione il proletariato «non frequenta invano la temprante scuola del lavoro»<sup>170</sup>.

### Un altro e diverso lavoro

La non comprensione della specificità storica del nesso istruzione-lavoro in Marx è all'origine, secondo Franco Cambi, di una delle «aporie fondamentali della pedagogia marxista», ossia quella connessa alla «difficile e/o impossibile unità di cultura e produzione, di scuola e fabbrica nel processo di formazione»<sup>171</sup>. Aporia che, sempre secondo Cambi, nasce dall'«aver posto in una posizione privilegiata il lavoro rispetto alla stessa formazione, posizione che è forse soltanto storica e che tende a far coincidere una forma storica di lavoro» - cioè il lavoro salariato - «con la stessa attività trasformativa e produttiva connessa al ludico-esplorativo tipico della specie homo sapiens». Inoltre, la centralità formativa assegnata al lavoro si scontra con la «collocazione della cultura formativa e del lavoro su piani diversi e che rispondono a logiche

---

<sup>167</sup> M. A. Manacorda, *Marx e la pedagogia moderna*, cit, p. 110.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>170</sup> K. Marx, F. Engels, *La Sacra Famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 44.

<sup>171</sup> F. Cambi, *Libertà da...*, cit., p. 19.

diverse (di produzione o di formazione), ma anche che operano in ambiti sociali (la scuola e la fabbrica) non comunicanti e orientati a fini pure diversi».<sup>172</sup>

Potremmo dire che, in una parte della pedagogia marxista e in alcuni suoi tentativi di applicazione (ad esempio nel sistema scolastico dell'Unione Sovietica), il lavoro salariato, inteso come forma storicamente determinata di lavoro, è stata confuso con il lavoro come attività specifica dell'uomo in quanto specie.

Tale sovrapposizione potrebbe derivare dal fatto che il nesso lavoro-istruzione in Marx occupa un posto di rilievo anche nella prefigurazione di una futura società disalienata, la società del lavoro liberato in cui si realizza l'affermazione della libera individualità.

Questa seconda declinazione emerge particolarmente nei manoscritti preparatori alla stesura dell'opera *Per la critica dell'economia politica*, i cosiddetti *Grundrisse*. Come ha evidenziato Cambi, nel *Capitale* «è la critica di una condizione storica dell'educazione ad essere messa al centro dell'indagine, ora sviluppata come ideologia (per i borghesi) ora come sfruttamento (per i proletari)». Nei *Grundrisse*, invece, troviamo alcune riflessioni sull'educazione in un futura società non capitalistica. Qui Marx recupera alcuni temi giovanili (alienazione, sviluppo onnilaterale, emancipazione individuale e sociale)<sup>173</sup>.

Per Marx, tuttavia, anche in tale società futura, la liberazione dal lavoro non è mai completa, perché lo sviluppo dei bisogni - e dunque delle forze produttive necessarie a soddisfarli - comporta comunque uno sviluppo del regno della necessità. Ciononostante, in una società disalienata, anche questo ambito della produzione risulta trasformato, e il lavoro speso al suo interno può contenere anch'esso una dimensione di realizzazione e di libertà. La liberazione dal lavoro procede di pari passo con la liberazione del lavoro. «Si tratta» scrive Claudio Napoleoni «di liberarsi dal lavoro consegnato come lavoro salariato alla produzione mercantile e si tratta di mettere al suo posto un altro e diverso lavoro»<sup>174</sup>, che dunque non si oppone più al tempo libero. Secondo Marx è il pensiero borghese che identifica il lavoro in generale - il lavoro in sé - con il lavoro storicamente determinato in una società determinata - il lavoro alienato<sup>175</sup>:

Lavorerai col sudore della tua fronte! Fu la maledizione che Jehova scagliò ad Adamo. E così, come maledizione, A. Smith considera il lavoro. Il 'riposo' figura come lo stato adeguato, che si identifica con la 'libertà' e la 'felicità'. Il pensiero che l'individuo 'nel suo normale stato di salute, forza, attività, abilità e destrezza' abbia anche bisogno di una normale porzione di lavoro, e di eliminare il riposo, sembra non sfiorare nemmeno la mente di A. Smith. Senza dubbio la misura del lavoro si presenta come un dato esterno, che riguarda lo scopo da raggiungere e gli ostacoli che per raggiungerlo debbono essere superati mediante il lavoro. Ma che questo dover superare ostacoli sia in sé una manifestazione di libertà - e che inoltre gli scopi esterni vengano sfrondate dalla parvenza della pura necessità naturale esterna e siano posti come scopi che l'individuo stesso pone - ossia come realizzazione di sé, oggettivazione del soggetto, e perciò come libertà reale, la cui azione è appunto il lavoro: questo, A. Smith lo sospetta tanto meno. Senza

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> Citato in R. Bellofiore, *Attualità e ambiguità di Keynes*, in «Equilibri. Rivista per lo sviluppo sostenibile», n. 2, pp. 221-249.

<sup>175</sup> C. Napoleoni, *Valore*, Isedi, Milano 1976, p. 183.

dubbio egli ha ragione nel fatto che nelle forme storiche del lavoro, quale lavoro schiavistico, lavoro servile e lavoro salariato, il lavoro si presenti sempre come lavoro coercitivo esterno, di fronte a cui il non-lavoro si presenta come "libertà" e "felicità". Si tratta di due cose: di questo lavoro antitetico; e, connesso con questo, del lavoro che non si è ancora creato le condizioni, soggettive e oggettive [...] affinché il lavoro sia lavoro attraente, autorealizzazione dell'individuo, il che non significa affatto che sia un puro spasso, un puro divertimento, secondo la concezione ingenua e abbastanza frivola di Fourier. Un lavoro realmente libero, per esempio comporre, è al tempo stesso la cosa maledettamente più seria di questo mondo, lo sforzo più intensivo che ci sia»<sup>176</sup>.

È questo il lavoro «liberato» che Marx ha in mente quando propone il nesso istruzione-lavoro come elemento dell'educazione dell'avvenire. La combinazione di istruzione e lavoro produttivo assume qui un significato completamente diverso, perché diverso è il lavoro a cui Marx si riferisce quando immagina una società in cui «i produttori associati regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, portandolo sotto il loro comune controllo invece di essere da esso dominati come forza cieca; [...] essi eseguono il compito [...] nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa»<sup>177</sup>. Una società in cui il lavoro "è diventato non solo mezzo di vita, ma anche il primo bisogno di vita"<sup>178</sup>.

Il problema della mancata distinzione tra queste due declinazioni del nesso istruzione-lavoro rappresenta un nodo critico irrisolto e continuamente riproposto - anche al di fuori del marxismo pedagogico - dalle teorie pedagogiche che attribuiscono al lavoro un valore formativo in sé, senza interrogare le caratteristiche tecniche, economiche e sociali che contraddistinguono la forma storica di lavoro con cui si confrontano.

Infatti, se c'è un elemento della riflessione marxiana sulla combinazione di lavoro produttivo e istruzione che ancora oggi può interessare il dibattito pedagogico, tale elemento risiede proprio nell'ingiunzione a mettere al centro della riflessione sul rapporto tra mondo della scuola e mondo della produzione l'analisi critica delle determinazioni sociali di quest'ultimo. Uno sguardo pedagogico che, in altri termini, si interroga sulla forma storica particolare in cui è riprodotta l'unificazione delle condizioni soggettive e oggettive della produzione<sup>179</sup>.

## La sussunzione reale del lavoro sotto il capitale

Come abbiamo visto nel secondo paragrafo, nell'organizzazione capitalistica del lavoro all'interno della fabbrica moderna il processo produttivo costituisce un

---

<sup>176</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, - vol. II, La Nuova Italia, Firenze, pp. 278-279.

<sup>177</sup> L. Borghi, Da Fourier a Gramsci, in «Ricerche Pedagogiche, n. 79, 1986, ora in L. Borghi, *La città e la scuola*, Eleuthera, Milano 2000, p. 31.

<sup>178</sup> K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, cit., p. 39.

<sup>179</sup> «Quali che siano le forme sociali della produzione, lavoratori e mezzi di produzione restano sempre i suoi fattori. Ma gli uni e gli altri sono tali soltanto in potenza nel loro stato di reciproca separazione. Perché in generale si possa produrre, essi si devono unire. Il modo particolare nel quale viene realizzata questa unione distingue le varie epoche economiche della struttura della società.» *Il Capitale*, libro II, cap. 1.



limite interno al processo di valorizzazione del capitale; di conseguenza, vi è un tendenza continua alla sua razionalizzazione attraverso la ristrutturazione organizzativa e l'innovazione tecnologica. Tale tendenza dà luogo ad una inversione di soggetto e oggetto: il soggetto attivo del lavoro - il cosiddetto lavoro vivo - assume una posizione sempre più subordinata rispetto al capitale, il quale, viceversa, «assume a soggetto del processo»<sup>180</sup>. Il capitalista - inteso come capitale personificato e non come figura storica particolare - diviene così l'agente unificatore dei fattori della produzione e interviene direttamente nella gestione del processo produttivo.

Con il passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale, quantità e qualità del lavoro sono, sempre di più, determinate dal capitale<sup>181</sup>: il processo di valorizzazione impone la propria logica al processo lavorativo, esprimendo l'esigenza di comando sul lavoro e configurando l'attività produttiva come lavoro eterodiretto:

Lo sfruttamento tipicamente capitalistico è peraltro eminentemente non trasparente. Si dà in quella situazione sociale in cui il capitale è ormai giunto a determinare la stessa forma tecnica e organizzativa della produzione, e provvede ciclicamente a svuotare le possibilità di controllo dei lavoratori sui tempi e sulla qualità del lavoro [...] lo sfruttamento non va inteso tanto come l'appropriazione di un plusprodotto o di un pluslavoro, fenomeni ampiamente presenti anche nelle formazioni sociali precapitalistiche; va piuttosto visto come l'imposizione e il controllo, diretto e indiretto, che gravano su tutto il lavoro per ottenere il pluslavoro. Il lavoro è sfruttato perché è lavoro forzato e eterodiretto già nel momento della produzione. Si tratta di una circostanza specifica del capitalismo, in qualche modo della sua differenza specifica<sup>182</sup>.

Secondo questa lettura della teoria marxiana dello sfruttamento, il dominio del processo di valorizzazione sul processo produttivo si estende ben oltre la fabbrica moderna. Una volta che il capitale «ha posto i propri presupposti», «l'adeguamento del modo di produrre alla valorizzazione»<sup>183</sup> si realizza secondo modalità sempre nuove, producendo figure storiche diverse.

Questo continuo adeguamento dei processi produttivi non genera esclusivamente dequalificazione o, come direbbe Braverman, «degradazione» del lavoro; in alcuni casi può dare luogo a modelli organizzativi e sistemi di produzione con differenti gradi di qualificazione del lavoratore, senza però che ciò muti la sua posizione entro i rapporti di produzione. Ciò che conta è il controllo non la qualificazione, che dunque può variare<sup>184</sup>. Così, anche i paradigmi organizzativi più recenti, che sembrano richiedere maggiore

---

<sup>180</sup> Cfr. R. Fineschi, *Teoria della storia e alienazione in Marx*, in «Karl Marx. Rivisitazioni e prospettive», Mimesis, Milano 2005, p.110.

<sup>181</sup> Cfr. R. Bellofiore, *Marx rivisitato: capitale, lavoro, sfruttamento*, in «Trimestre», n. 1-2, 1996, pp. 29-86.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> Fineschi, *Teoria della storia e alienazione*, in Marx, cit., p. 110.

<sup>184</sup> «Il punto è che la stessa qualità del lavoro, che è variabile, è però un portato del capitale, nel suo eterno antagonismo con il lavoro. Con la sussunzione reale la forza produttiva si trasferisce al capitale, che però dipende dal lavoro per realizzarla. Il punto chiave per il capitale è insomma il controllo, non la dequalificazione» (cfr. R. Bellofiore, *Per non fare i conti senza l'oste. Percorsi critici in economia e dintorni. Conversazione con Riccardo Bellofiore*, a cura di Fabio Ciabatti e Marco Melotti, in «Vis-à-Vis», n. 7, 1999, pp. 20-28.

autonomia e partecipazione al lavoratore, non producono, se non in apparenza, nessuna parziale “disalienazione” del lavoro:

Tale lavoro può presentare qualità professionali elevatissime, e però non sono `sue', non sono `di sua proprietà', ma derivano (quando va bene, o vengono negate, quando va male) dal suo rapporto col capitale; entrano (o non entrano) in funzione nel rapporto subordinato col comando capitalistico. Forse, più propriamente, anziché `senza qualità' (che in italiano può dar luogo ad equivoci), si potrebbe definire in termini di `qualità alienata'. La `spoliazione dei contenuti professionali' che caratterizza il lavoro astratto può dunque dar luogo a esiti assai diversi, in termini di qualificazione: l'essenza che essi hanno in comune è che i contenuti professionali del lavoro (alti o bassi che siano) sono dati dall'intreccio tra vendita della forza-lavoro e comando sul lavoro, non esistono al di fuori di questo (`non avrai altra qualità al di fuori di me', primo comandamento della legge del capitale)<sup>185</sup>.

Alienazione, eterodirezione, subordinazione e parzialità restano dunque i tratti salienti dell'esperienza lavorativa contemporanea.

Riletto alla luce di questa interpretazione della subordinazione del lavoro al capitale, il nesso istruzione-lavoro può assumere un nuovo significato all'interno dei percorsi di formazione. Oggi, come ai tempi di Marx, una scuola totalmente separata dal mondo della produzione potrebbe non essere la strategia migliore per sviluppare nel soggetto una consapevolezza critica delle proprie coordinate sociali e materiali<sup>186</sup>. Stabilire connessioni tra produzione e scuola non significa per forza rendere la seconda funzionale alla prima, come molti sembrano oggi desiderare. Al contrario, nulla impedisce di costruire percorsi scolastici che attribuiscono al lavoro - entro vincoli normativi chiari - una funzione formativa non limitata all'addestramento professionale.

Se sostenuto da una formazione generalista e critica<sup>187</sup>, che precede e accompagna quella specifica e professionalizzante, l'incontro con il mondo del lavoro potrebbe rappresentare una importante occasione di conoscenza, orientata a promuovere negli studenti e futuri lavoratori una concezione meno subalterna e passiva del proprio ruolo nel mercato del lavoro e nei luoghi della produzione; di più, potrebbe contribuire a far maturare la capacità di demistificare «la struttura educativa latente in atto in quella peculiare forma di costituzione di soggettività che è presente nei rapporti concreti di produzione e nell'organizzazione del lavoro, e che non si arresta a quell'ambito giungendo

<sup>185</sup> V. Rieser, *La qualità alienata*, in «La Rivista del Manifesto», n. 50, 2004.

<sup>186</sup> Chi scrive è nondimeno convinto che tale criticità sia da porre solamente a livello di scuola media superiore e non prima. Per i minori di 14 anni la scuola “separata dal lavoro” non ha - sempre secondo chi scrive - alcuna “controindicazione”.

<sup>187</sup> Vorremmo qui specificare ciò che intendiamo con il termine ‘critico’, al fine di distinguerlo dal cosiddetto “critical thinking”, in voga in molte teorie e pratiche della formazione contemporanea, che riduce il “pensiero critico” ad una competenza cognitiva strumentale atta a incrementare la capacità del soggetto di individuare e risolvere, prima degli altri e in modo più efficace, situazioni problematiche. M. Foucault sostiene che la dimensione costitutiva dell'atteggiamento critico consista invece nell'«arte di non essere eccessivamente governati». Secondo il filosofo francese, infatti, la postura critica, in quanto opposta alle visioni sobrie, estranee e pacificate del rapporto tra l'uomo e le cose, deve condurre ad una forma di «indocilità ragionata». Se così non è, viene meno la fondamentale funzione di «dissassoggettamento» che qualifica il pensiero critico (cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1996). Il pensiero critico è tale, dunque, quando possiede, oltre alla dimensione analitica, una dimensione etica e strategico-politica.

invece a colonizzare trasversalmente le altre dimensioni della vita umana associata»<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> R. Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, Mondadori, Milano 1998, pp. 156-157.

## Utopie del lavoro?

Anna De Vincenti

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

### Abstract

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

### Introduzione

“Il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura”<sup>189</sup>. Ci aiuta questa affermazione marxiana contenuta ne *Il Capitale* a definire cosa sia il lavoro? Per un certo verso sì, in quanto il lavoro rappresenta sicuramente e *in primo luogo* la relazione tra l'uomo e la natura: l'uomo è natura, utilizza e trasforma gli elementi naturali, e la natura nel suo insieme, a proprio vantaggio ed è vero che ciò di cui l'uomo può disporre lo trova in natura e ciò che l'uomo rende disponibile per sé dipende dalla sua capacità di trasformare gli elementi naturali. Ma l'uomo entra in determinati rapporti sociali di produzione e la forma del lavoro si trasforma continuamente attraverso l'uso della tecnologia. Esso, nel tempo, si è avvalso di tecniche sempre più sofisticate ed è diventato esso stesso tecnologia, tanto da non poter più soltanto rimandare al rapporto dell'uomo con la natura<sup>190</sup> e tanto da farci dire oggi che *non tutto* ciò di cui l'uomo può disporre lo si trova in natura e *non tutto* ciò che l'uomo rende disponibile dipende dalla sua capacità di trasformare gli elementi naturali. Anzi, con l'affinarsi della tecnica e con l'avanzamento tecnologico, il processo di differenziazione e distanziamento dell'uomo dalla natura si è progressivamente realizzato: «La cosa del lavoro si differenzia dalla cosa della natura e, in misura più o meno grande, passa attraverso la sua negazione. Con il lavoro entra sulla

---

<sup>189</sup> K. Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, (1867) vol I; tr. it. D. Cantimori, *Il Capitale*, Editori Riuniti, 1968, p. 211.

<sup>190</sup> Si veda per il rapporto tra natura e tecnica E. Cassirer, *Form und technik* (1930); tr. it. A. d'Atri, *Critica della ragion tecnica*, Milano, Unicopli, 2004; M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, (1954); tr. it. G. Vattimo, *La questione della tecnica in Saggi e Discorsi*, Milano, Mursia, 1976; A. d'Atri, *Vita e artificio*, BUR Saggi, Milano, 2008.

scena l'artificio e, con la sua evoluzione storica, il lavoro si esercita sempre più sugli stessi artifici da esso prodotti»<sup>191</sup>. Anche

le attività rivolte direttamente ad altre persone [sono lavoro] poiché anche queste attività si concretizzano in processi oggettivi (il servizio di una persona ad un'altra persona è un'oggettivazione sotto forma di prestazioni definite nei modi e nella durata). Lavoro è pure l'attività intellettuale strettamente intesa, se essa è energia mentale che si esprime in modi oggettivi (per esempio i caratteri della scrittura su una pagina di carta o in formato elettronico, ai quali sono consegnate quelle che in precedenza erano pure idee) o dà luogo ad applicazioni oggettive<sup>192</sup>.

Proveremo, allora, ad utilizzare un'altra definizione: «Il lavoro [è] inteso quale attività deputata ad approntare quanto, pur non essendo immediatamente disponibile, serve alla conservazione della vita umana, al suo sviluppo ed al suo miglioramento»<sup>193</sup>. La Verducci, e noi con lei, la assume da Totaro, il quale afferma che «Il lavoro è quell'orientamento a disporre o a rendere disponibile ciò che immediatamente non lo è»<sup>194</sup>. Ritorna il concetto di *necessità* per l'uomo di creare, rendere disponibili e trasformare *cose, prodotti, idee, visioni del mondo*, per soddisfare i propri bisogni, di qualsiasi *natura* essi siano, e perciò anche i più sofisticati, e per organizzare, potremmo dire dare senso, alla sua esistenza individuale e collettiva. L'accezione del termine, forse in prima istanza generica ed approssimata, comunque rende conto del fatto che l'uomo, contro la tendenza - del tutto astratta - di potersi liberare dal lavoro, trovi, al contrario, in esso la possibilità di esprimere la sua ricchezza antropologica, permettendogli, nell'oggettivazione delle sue produzioni, materiali o immateriali che siano, di chiarire la sua stessa essenza. Il lavoro, insomma, crediamo sia costitutivo della natura umana e la esprima, aldilà del suo inverarsi in forme storicamente determinate, nella sua universalità.

Dunque, rimanendo nel solco della tradizione, noi ragioneremo sul lavoro dal punto di vista della sua natura pratico-poietica: il lavoro è un fare, è un trasformare elementi naturali e non, è un'azione. E guarderemo al lavoro nel momento storico della grande industria ottocentesca di tipo capitalistico, del suo declinarsi all'interno dei rapporti di produzione in fabbrica e dei suoi effetti non solo di maggiore disponibilità di merci ma sotto il profilo delle condizioni di vita degli operai. Il filo conduttore sarà dato dai testi marxiani, dalla nozione di *lavoro alienato*<sup>195</sup> fino alla proposizione della liberazione da esso e la fondazione dell'*uomo totale*, non più reificato, non più estraniato da se stesso e dall'oggetto del suo lavoro<sup>196</sup>.

<sup>191</sup> F. Totaro, *Il lavoro nella ricchezza dell'uomo*, in *Spazio filosofico*, 1/2011, [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), pp. 25-26.

<sup>192</sup> Ivi, p. 26.

<sup>193</sup> G. Ciocca-D. Verducci, (a cura di) *Cento anni di lavoro. Ricognizione multidisciplinare sulle trasformazioni del lavoro nel corso del XX secolo*, Atti del Convegno, Macerata, 10 dicembre 1998, Giuffrè Editore, 2001, p.130.

<sup>194</sup> F. Totaro, *Non di solo lavoro, Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 69.

<sup>195</sup> Cfr. P.A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milano, 1973, in particolare pp. 18 - 76.

<sup>196</sup> Si veda D. McLellan, *Il pensiero di Marx*, Einaudi, Torino, 1971.

La potente analisi marxiana sul lavoro alienato e sull'utopia della liberazione *dal* lavoro, ancora oggi densa di innumerevoli suggestioni, ci guiderà, poi, nel confronto con quella che, a nostro avviso, è l'utopia del nostro attuale momento storico, quella sennettiana, altrettanto suggestiva, del recupero della mentalità artigianale nel lavoro come antidoto all'alienazione ed alla estraneazione dell'uomo dal prodotto della sua attività: *l'artigianalità* come superamento della *flessibilità* e come possibilità, una volta guadagnata o ri-guadagnata la sintesi di mente e mano, di realizzazione della persona umana in una nuova dimensione lavorativa.

## Il lavoro in Marx tra necessità e libertà

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

In primo luogo, il lavoro è un processo che si svolge tra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura [...] operando [...] sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il gioco delle loro forze al proprio potere<sup>197</sup>.

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

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

Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e istintive [...] Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente all'uomo. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin dal principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera<sup>198</sup>.

Ci sembra di poter affermare, allora, che il lavoro umano abbia in sé un aspetto precipuo che potremmo definire di *intenzionalità*, nel senso di direzionalità verso uno scopo: l'uomo intenzionalmente trasforma l'*enérghēia* in *ergon* e, proprio perché dotato di razionalità, capacità progettuale e spirito di inventiva,

<sup>197</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 211.

<sup>198</sup> Ivi, pp. 211-212.

nella produzione di oggetti sfrutta le conoscenze scientifiche le quali permettono di intravedere le potenzialità che la natura offre, utilizza la tecnica, che è il frutto del suo intervento intelligente sulla natura, esprime i bisogni e le possibilità di una società storicamente data. In altri termini, produce cultura.

L'uomo, perciò, andrebbe visto più che come semplice *animal laborans*, capace soltanto di esprimere il momento esecutivo del lavoro attraverso la fatica, piuttosto come un eterno *homo faber*, capace di padroneggiare le tecniche di produzione e di saper - sempre più - *fare con arte*, proprio perché affina continuamente *l'arte di saper fare*. Le mani, orientate e dirette dalla mente, come le vere protagoniste dell'attività umana e come "segno" della capacità del fare<sup>199</sup>.

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

Certamente anche l'animale produce. Si fabbrica un nido, delle abitazioni, come fanno le api, i castori, le formiche, ecc. Solo che l'animale produce unicamente ciò che gli occorre immediatamente per sé o per i suoi nati; produce in modo unilaterale, mentre l'uomo produce in modo universale; produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso; l'animale riproduce soltanto se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto. L'animale costruisce soltanto secondo la misura ed il bisogno della specie, a cui appartiene, mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e sa ovunque predisporre la misura inerente a quel determinato oggetto; quindi l'uomo costruisce anche secondo le leggi della bellezza. Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come un essere appartenente ad una specie. [...] L'oggetto del lavoro è quindi *l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie*, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato"<sup>200</sup>.

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

In realtà, però, a ben guardare si scopre che il lavoro, oltre che il potente strumento di creazione e di autocreazione dell'uomo a cui abbiamo accennato, è anche il luogo principe dell'alienazione umana: una ambivalenza potente e

<sup>199</sup> Cfr. su questi temi: A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro*, voll. 1-7, Marzorati, Milano, 1980-1981. In particolare: Vol. II, cap. II: *dal Medioevo al Settecento preilluministico, Il lavoro nella visione del mondo umano di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, p. 193 e sg.

<sup>200</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tr. it. N. Bobbio, *Manoscritti eco-nomico - filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 78-79.

costante, che Marx vede chiaramente nella sua natura economica<sup>201</sup> che, però, si irradia in tutti gli altri aspetti dell'esistenza umana, ed analizza in maniera precisa.

La genesi della teoria del lavoro alienato si trova già ne *La questione ebraica*<sup>202</sup> anche se il termine "alienazione" è mutuato da Marx da una lunga ed importante tradizione: non solo prima di lui lo aveva usato Feuerbach, riferendolo però all'ambito della religione e del rapporto dell'uomo con la trascendenza e lui stesso aveva attribuito l'alienazione al solo ambito religioso e politico prima di definire il processo lavorativo come il luogo specifico dove si verifica l'alienazione fondamentale, ma è soprattutto ad Hegel che il termine più propriamente rimanda ed al rapporto di scontro teorico, sia pur nella filiazione, che Marx con lui ebbe.

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

---

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

<sup>202</sup> K. Marx, *Zur Judenfrage*, (1843); tr. it. R. Panzieri, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1954. (Il saggio si trova insieme a *Kritik der hegelischen Staatsrechts (Einleitung)*, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione nei Deutsch - Französische Jahrbücher*, Annali franco-tedeschi, pubblicati nel febbraio del 1844 a Parigi). Nel saggio è già chiaramente enucleata tutta l'argomentazione, anche se saranno poi i *Manoscritti del '44* a consegnarci la trattazione più matura del problema: "L'alienazione è la pratica dell'espropriazione [...] sotto il dominio del bisogno egoistico egli [l'uomo] può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo, e conferendo ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro." Ivi, p. 87.



Rispetto al nostro tema, il complesso cammino dialettico esplicitato nella *Fenomenologia dello Spirito*, aiuta noi a comprendere la natura del lavoro nella prassi sociale secondo Hegel, come, crediamo, abbia aiutato Marx non solo a comprendere la potenza e la grandezza del pensiero del suo maestro, ma poi anche a costruire un nuovo significato del termine “alienazione” e, più in generale, metodologicamente e concettualmente, a rovesciare l'idealismo nel materialismo.

Questo, d'altra parte, era il compito che Marx si era assunto fin dai tempi della sua tesi di laurea quando, da filosofo posthegeliano,<sup>203</sup> aveva dichiarato di dover superare Hegel utilizzando i principi essenziali dello stesso Hegel:

che un filosofo cada in questa o in quella forma di apparente incoerenza per amore di questo o quell'accomodamento, è concepibile; egli stesso può esserne stato cosciente. Ma ciò di cui egli non è consapevole è che la possibilità di questo apparente accomodamento ha la sua radice più profonda in una insufficienza o, almeno, in una insufficiente esposizione del suo principio. Se dunque un filosofo è ricorso davvero ad un accomodamento i suoi discepoli debbono spiegare in base all'intimo essenziale contenuto della sua coscienza ciò che per lui stesso ha preso forma di coscienza esoterica. In tal modo ciò che appare come progresso della coscienza morale è, insieme, progresso del sapere. Non viene pregiudicata la personale coscienza morale del filosofo ma viene costruita la forma essenziale della sua coscienza intellettuale, elevata a figura e significato concreti e con questo, nel contempo, superata<sup>204</sup>.

La filosofia, dunque, doveva diventare pratica, i filosofi che fino ad allora si erano limitati ad interpretare il mondo, dovevano ora trasformarlo<sup>205</sup> e perciò la dinamica servo-padrone, le due figure emblematiche dello scontro dialettico presenti nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*, e conseguentemente il concetto di alienazione, in Marx dovevano assumere un significato completamente nuovo ed antagonista.

L'essere umano, l'uomo, è equiparato in Hegel all'autocoscienza. Ogni estraneazione dell'essere umano è quindi null'altro che *estraneazione dell'autocoscienza*. L'estraneazione dell'autocoscienza non vale come *espressione* riflettentesi nel sapere e nel pensiero, della estraneazione *reale* dell'essere umano<sup>206</sup>.

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

<sup>203</sup> Si veda M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano, 1974, Vol.III, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*.

<sup>204</sup> K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, (1841); *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, Tesi di laurea in A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Nuova Italia, Firenze, 1962, p. 412.

<sup>205</sup> Il riferimento è alla XI tesi su Feuerbach; cfr. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, (1845); *Tesi su Feuerbach* in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, vol. V, Roma, 1972, p. 5.

<sup>206</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 169.

il *guscio mistico* del pensiero hegeliano e rimettendo la *filosofia con i piedi a terra*<sup>207</sup>.

L'operaio sta in rapporto al prodotto del suo lavoro come ad un oggetto estraneo [...] L'oggetto che egli produce non gli appartiene, lo domina e serve solo ad aumentare la sua miseria [...] L'alienazione non si mostra solo nel risultato bensì anche nell'atto della produzione, dentro la stessa attività produttrice [...] L'operaio non si sente a suo agio nel suo lavoro [...] Esso è un'attività rivolta contro di lui, indipendente da lui e che non gli appartiene<sup>208</sup>.

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

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

E ora, in che cosa consiste l'alienazione del lavoro? Consiste prima di tutto nel fatto che il lavoro è *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale ...Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei [...] Infine l'esteriorità del lavoro per l'operaio appare in ciò che il lavoro non è suo proprio, ma è di un altro. Non gli appartiene, ed egli, nel lavoro, non appartiene a se stesso, ma ad un altro<sup>209</sup>.

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

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

L'esercizio della forza-lavoro, il lavoro, è però l'attività vitale propria dell'operaio, è la manifestazione della sua propria vita, ed egli vende ad un terzo questa *attività* vitale per assicurarsi i *mezzi di sussistenza* necessaria. La sua attività vitale è dunque per lui

<sup>207</sup> Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., p. 36.

<sup>208</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., pp. 72-73.

<sup>209</sup> Ivi, pp. 74-75.

soltanto un mezzo per poter vivere. Egli lavora per vivere. Egli non calcola il lavoro come parte della sua vita: esso è piuttosto un sacrificio della sua vita. Esso è una merce che egli ha aggiudicato ad un terzo. Perciò anche il prodotto della sua attività non è lo scopo della sua attività. Ciò che egli produce per sé non è la seta che egli tesse, non è l'oro che egli estrae dalla miniera, non è il palazzo che egli costruisce. Ciò che egli produce per sé è il *salario*; e seta, e oro, e palazzo si risolvono per lui in una determinata quantità di mezzi di sussistenza, forse in una giacca di cotone, in una moneta di rame e in un tugurio. E l'operaio che per dodici ore tesse, fila, tornisce, trapano, costruisce, scava, spacca le pietre, le trasporta, ecc., considera egli forse questo tessere, filare, trapanare, tornire, costruire, scavare, spaccar pietre per dodici ore come manifestazione della sua vita, come vita? Al contrario. La vita incomincia per lui dal momento in cui cessa questa attività, a tavola, al banco dell'osteria, nel letto. Il significato delle dodici ore di lavoro non sta per lui nel tessere, filare, trapanare, ecc., ma soltanto nel *guadagnare* ciò che gli permette di andare a tavola, al banco dell'osteria, a letto<sup>210</sup>.

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

Sinora abbiamo considerato l'estraneazione, l'alienazione dell'operaio da un solo lato, cioè abbiamo considerato il suo *rapporto coi prodotti del suo lavoro*. Ma l'estraneazione si mostra non soltanto nel risultato, ma anche nell'*atto della produzione*, entro la stessa *attività produttiva*. Come potrebbe l'operaio rendersi estraneo nel prodotto della sua attività, se egli non si estraniasse da se stesso nell'atto della produzione? Il prodotto non è altro che il 'resumé' dell'attività della produzione. Quindi, se il prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere alienazione attiva, alienazione dell'attività, l'attività dell'alienazione. Nell'estraniamento dell'oggetto del lavoro si riassume la estraniamento, l'alienazione che si opera nella stessa attività del lavoro<sup>211</sup>.

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

L'analisi di Marx dell'alienazione e della estraniamento a se stesso che essa produce ha ancora un riverbero nella seconda metà del Novecento con Simone Weil che ha testimoniato questa condizione raccontando la sua esperienza, anche se volontaria, di operaia in fabbrica, e lo ha fatto con una intensità straordinaria, dovuta al contatto diretto con ciò di cui parla, perché come lei stessa ebbe a dire «un uomo d'ingegno può, aiutandosi con le narrazioni e con la pratica dell'immaginazione, indovinare e descrivere, in una certa misura, dall'esterno [la condizione dell'operaio]»<sup>212</sup> ma, evidentemente, aggiungiamo noi, non riuscirà mai a penetrare del tutto nelle pieghe più intime di quella condizione:

<sup>210</sup> K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, (1849); tr. it. F. Codino e P. Togliatti, *Lavoro salariato e capitale*, Edizioni Rinascita, Roma, 1948, p. 34.

<sup>211</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., p.74.

<sup>212</sup> S. Weil, *La Condition ouvrière*, (1951); tr. it. F. Fortini, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974, p. 255.

Questa vita, a dirla francamente, è per me assai dura. Tanto più che i mal di testa non hanno avuto la cortesia di lasciarmi per rendermi più facile questa esperienza: e lavorare alle macchine col mal di testa, è penoso. Solo il sabato pomeriggio e la domenica posso respirare, ritrovo me stessa, riacquisto la facoltà di avvolgere nel mio spirito dei lembi di idee. In senso generale, la tentazione più difficile da respingere, in una vita simile, è quella di rinunciare completamente a pensare: si sente così bene che questo è l'unico mezzo per non soffrire più<sup>213</sup>.

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

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

Non occorre un acume particolare per comprendere che, partendo per esempio dal lavoro libero, o lavoro salariato, scaturito dalla dissoluzione della servitù della gleba, le macchine possono nascere solamente in antitesi al lavoro vivo, in quanto proprietà altrui e potere ostile ad esso contrapposti; ossia che esse gli si devono contrapporre come capitale. Ma è altrettanto facile capire che le macchine non cesseranno di essere agenti della produzione sociale quando per esempio diventeranno proprietà degli operai associati. Nel primo caso però la loro distribuzione, il fatto cioè che esse non appartengono all'operaio, è altresì una condizione del modo di produzione fondato sul lavoro salariato. Nel secondo caso una distribuzione modificata partirebbe da una base di produzione modificata, nuova, sorta dal processo storico<sup>214</sup>.

Le macchine, svolgendo il lavoro dell'uomo e di fatto sostituendolo, liberano *tempo libero* per l'uomo, ed in questo senso tanto più il lavoro è affidato alle macchine, tanto meno l'uomo vive la condizione di essere alienato e tanto più aumenta il tempo della sua vita da dedicare ad altre attività perché appunto 'liberato' dallo stato di necessità: ma questo, beninteso, solo in una società comunista, realizzata la socializzazione dei mezzi di produzione, superata la separatezza delle forze produttive da questi e annullata la divisione sociale del lavoro e la conseguente distinzione tra lavoro fisico e lavoro intellettuale<sup>215</sup>.

In una società così concepita, «quando [cioè] nel corso dell'evoluzione, le differenze di classe saranno sparite e tutta la produzione sarà concentrata nelle mani degli individui associati»<sup>216</sup>, sarebbe stato possibile «la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo

---

<sup>213</sup> Ivi, p. 16 (La citazione è tratta dalla prima delle tre lettere che Simone Weil scrive alla sua amica Albertine Thévenon durante il periodo della sua esperienza di operaia generica in fabbrica).

<sup>214</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol II, p. 577.

<sup>215</sup> Sulla nozione di tempo libero e tempo di lavoro, si veda B. de Giovanni, *Per un'analisi politica del 'tempo di lavoro' in Marx* in "Critica marxista" anno 13 n. 2/3 marzo-giugno 1975, Editori Riuniti, Roma.

<sup>216</sup> K. Marx-F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, (1848), tr. it. P. Togliatti, *Manifesto del partito comunista*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1973, vol. VI, p. 506.

criticare”<sup>217</sup>, anche perché “in una società comunista non esistono pittori ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche”<sup>218</sup>.

Riassumiamo, quindi, quella che sembra essere la lineare posizione di Marx: il lavoro è inerente all'essere umano, nella società capitalistica esso si presenta nella forma dell'alienazione, ma può tornare ad essere libera attività umana se cambiano le condizioni storiche, se “il movimento reale abbatte lo stato di cose presente”<sup>219</sup> e se l'uomo estraniato, alienato, reificato può rigenerarsi e proporsi come uomo totale, cioè come individuo onnilaterale, non più appartenente ad una classe, perché le classi sono abolite, non più definito nella fissità di un ruolo, perché i ruoli sono stati superati, non più Giano bifronte, stretto continuamente tra necessità e libertà, ma essere completo a cui è consentito esplorare tutte le possibilità e realizzarsi esprimendo tutte le sue potenzialità e sviluppando tutte le sue capacità.

Questa l'analisi marxiana. Ma perché è un'utopia? Lo è perché il capitalismo è visto da Marx non come la conclusione del cammino dell'emancipazione storica dell'umanità ma 'soltanto' come una tappa di questo cammino e perciò con un carattere transeunte per cui inevitabilmente “dal suo stesso seno” [del capitalismo] nasceranno le forze che lo supereranno, salutandolo, così, positivamente il lavoro della vecchia talpa che bene avrà scavato? Oppure l'utopia consiste, meno ideologicamente, nel fatto che lo stesso Marx non è riuscito del tutto ad uscire dal gorgo che la nozione di lavoro, soprattutto nel suo rapporto con l'uomo, possiede e ci ha consegnato, alla fine, solo una speranza? Come «è possibile tenere unite in un'unica costruzione teorica il regno della libertà che si eleva sulla base di quello della necessità, e sembra dunque costituito essenzialmente da attività non lavorative, e l'utopia del lavoro divenuto bisogno vitale?»<sup>220</sup>.

Ritorniamo a chiederci cosa sia il lavoro, questa volta non come attività pratico-poietica che ha conseguenze precise sul piano economico, storico e sociale di una determinata epoca, ma dal punto di vista ontologico, da quel punto di vista, cioè, «che si rivolge al tutto dell'essere: non solo all'essere spirituale, necessario e immutabile, da contemplare, ma anche all'essere materiale, dinamico e contingente, da trasformare»<sup>221</sup>. Utilizzeremo, nel

<sup>217</sup> Id., *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 33.

<sup>218</sup> Ivi, p. 408.

<sup>219</sup> L'espressione completa si trova ne *L'ideologia tedesca*, cit, p. 34 e così recita: “Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente”. In queste parole non c'è, a nostro avviso, niente di 'messianico' e di 'profetico' – come pure qualche interprete ha voluto vedere – ma semmai la chiarificazione della concezione materialistica della storia. Secondo Marx, sono gli uomini, storicamente determinati, che cambiano la realtà del loro tempo divenuta per loro insopportabile ed instaurano un nuovo ordine di cose e di idee, secondo la “legge” del *movimento reale che abolisce lo stato di cose presente*.

<sup>220</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, p. 85.

<sup>221</sup> G. Ciocca- D. Verducci, (a cura di) *Cento anni di lavoro. Ricognizione multidisciplinare sulle trasformazioni del lavoro nel corso del XX secolo*, cit., p. 144.

tentativo di esplicitare questa seconda prospettiva, il contributo scheleriano che ha messo «a confronto il lavoro, nuovo arrivato alle porte della filosofia, con i grandi ambiti già riflessivamente consolidati dell'essere attivo»<sup>222</sup>.

Secondo Scheler, il lavoro è «un'esperienza *specificamente umana* di trasformazione del mondo più prossimo che tuttavia, consapevolmente o meno, si nutre della relazione con la totalità di senso in cui si trova inserito»<sup>223</sup> ed ancora, è «il dispositivo o l'interfaccia metafisico che consente allo spirito, manifestatosi privo di potenza, di guidare e condurre la vita e, quest'ultima, potente ma cieca, di dare realizzazione allo spirito, in un processo di penetrazione che ha valore etico e metafisico insieme»<sup>224</sup>.

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

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

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

Il lavoro, che si era trasformato in bisogno vitale, torna ad essere mezzo di vita. Ed allora, forse, risulta difficile non solo coniugare il regno della libertà con il regno della necessità, ma anche pensare, come fa Andolfi, «[ad] una struttura argomentativa [che] è in realtà la medesima, ed abbraccia sempre due poli, presentati a volte anche come momenti di un processo scalare: la regolamentazione razionale del lavoro/necessità [...] ed il suo trascendimento»<sup>225</sup>.

Nell'*Ideologia tedesca* vengono sviluppati, sempre secondo Andolfi, entrambi gli aspetti e questo sarebbe il segno evidente che nella coscienza di Marx i due temi non si contrappongono, ma rappresentano due modi di svolgere lo stesso problema: «In tutte le rivoluzioni finora avvenute non è mai stato toccato il tipo dell'attività, e si è trattato soltanto di una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il *modo* dell'attività che si è avuta finora, sopprime il *lavoro* ed abolisce il dominio di tutte le classi insieme con le classi stesse»<sup>226</sup> dice Marx in maniera, sembra,

---

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> M. Amori, *L'ethos del lavoro borghese in Max Scheler* in *Spazio filosofico*, 1/2011, [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), p. 81.

<sup>224</sup> G. Ciocca - D. Verducci, (a cura di) *Cento anni di lavoro. Ricognizione multidisciplinare sulle trasformazioni del lavoro nel corso del XX secolo*, cit., p. 144. La definizione della Verducci si riferisce a Scheler ed a quella che la stessa definisce la sua [di Scheler] *ostinata indagine filosofica sul lavoro* dal punto di vista fenomenologico.

<sup>225</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, cit., p. 87.

<sup>226</sup> K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 58.

inequivocabile e subito dopo aggiunge che il lavoro si trasforma in manifestazione personale.

A nostro avviso, il nodo teorico resta irrisolto in quanto la libertà è pensata “ora *al di là* del lavoro ed ora *dentro* il lavoro”<sup>227</sup> e la *liberazione dal lavoro*, convive con la *liberazione del lavoro* stesso: questo è proprio il senso dell'utopia marxiana che torna all'ordine del giorno oggi perché il nuovo, ma a questo punto vecchio, problema è quello di come trascendere una società del lavoro in cui il lavoro è scarso e non segna più in modo univoco l'identità degli individui, pur rimanendo una necessità ineludibile.

### Sennett e l'uomo artigiano

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

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

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

---

<sup>227</sup> F. Andolfi, *Lavoro e libertà*, cit., p. 85.

ora ci troviamo a denunciare la mancanza di lavoro, soprattutto per le giovani generazioni, che vivono, con essa, anche la mancanza di progettualità e di prospettive per il futuro e, quindi, vivono un senso complessivo di disorientamento e di perdita.

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

Riconducendo il discorso su binari ordinati, ci sembra che il punto sia che il senso del riappropriarsi del proprio tempo, e quindi la nozione di *tempo libero/liberato* e la conseguente condizione di *uomo totale* che attribuisce la pari possibilità e dignità all'andare a pesca ed al criticare, non passi attraverso la negazione tout court del lavoro stesso o semplicemente prescindendo da esso, ma invece si ponga attraverso una nuova proposizione del lavoro come *attività specificatamente umana*, cosicché il tempo sia il *tempo pieno* della vita in cui, almeno una parte di esso, sia *tempo occupato* dal lavoro. Se così non è, il tempo è solo *tempo vuoto* in quanto, abbiamo detto, che è il lavoro ad essere caratteristica precipua dell'uomo e della sua esistenza e che egli, quindi, si definisce per la sua attività, come sostiene Hannah Arendt.

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

tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; esse sono fondamentali perché ognuna corrisponde a una delle condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo. L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano [e specifica] la vita stessa, [mentre] l'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana [...] il frutto dell'operare è un mondo *artificiale* [ nel senso di produzioni di arti-fici] e [caratterizza] il nostro essere-nel-mondo. L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente la condizione - non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* - di ogni vita politica<sup>228</sup>.

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

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

Sennett, utilizzando le stesse categorie della Arendt<sup>229</sup>, di cui fu allievo, ma mettendone in discussione la separatezza della tripartizione, fa dell'uomo

<sup>228</sup> H. Arendt, *The human condition*, (1958); tr. it. S. Finzi, *Vita activa, la condizione umana*, Bompiani, Milano, 2005, p. 7.

<sup>229</sup> Sul primato dell'azione e della politica in H. Arendt, si veda S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2006.



artigiano, che impara attraverso il fare e che diventa abile attraverso la ripetizione, una costante attraverso il tempo dell'*homo faber*, una specifica condizione umana.

Il falegname, la tecnica di laboratorio e il direttore d'orchestra sono tutti artigiani, nel senso che a loro sta a cuore il lavoro ben fatto per se stesso. Svolgono una attività pratica, ma il loro lavoro non è semplicemente un mezzo per raggiungere un fine di un altro ordine. Se lavorasse più in fretta, il falegname potrebbe vendere più mobili; la tecnica del laboratorio potrebbe cavarsela demandando il problema al suo capo; il direttore d'orchestra sarebbe forse invitato più spesso dalle orchestre stabili se tenesse d'occhio l'orologio. Nella vita ce la si può cavare benissimo senza dedizione. L'artigiano è la figura rappresentativa di una specifica condizione umana: quella di un mettere un impegno personale nelle cose che si fanno<sup>230</sup>.

L'uomo artigiano, perciò, non è soltanto quello delle corporazioni medievali, e quindi una figura storicamente determinata, ma una condizione, un modo di essere di chiunque metta un impegno personale nelle cose che fa. L'uomo artigiano, allora, realizza veramente la sintesi di mano e mente, in quanto unisce conoscenza teorico-pratica e abilità manuale, in lui la mente e la mano funzionano rinforzandosi, l'una insegna all'altra e viceversa<sup>231</sup>.

I mali contenuti nel vaso di Pandora possono davvero essere resi meno spaventosi; è possibile realizzare una vita materiale più umana, se solo si comprende meglio il processo del fare<sup>232</sup>.

Comprendere il processo del fare, significa far assumere una posizione di giusto rilievo alla perizia tecnica che ha: «la capacità di localizzare i problemi, la capacità di porsi domande su di essi e la capacità di “aprirli”. La prima consiste nel dare concretezza alle questioni, la seconda nel riflettere sulle loro qualità, la terza nell'ampliare il senso»<sup>233</sup>.

Questa notazione sennettiana è particolarmente importante non solo perché in essa la tecnica, nel suo essere accostata all'immaginazione – ci verrebbe da denominarla *immaginazione produttiva* - è liberata proprio da quel *tecnicismo* che sembra contraddistinguerla da sempre, presentandoci così una figura del tutto innovativa di *tecnico-umanista* che sa coniugare operatività del pensiero e immaginazione, ma anche perché ci introduce all'altro tema sennettiano della critica all'iperflessibilità nel lavoro che contraddistingue l'epoca attuale<sup>234</sup> e che impedisce, a causa della forte mobilità, che si sviluppi la maestria ed anche la passione per il lavoro che si fa.

Ma non è il solo lavoro manuale a giovare della sinergia tra teoria e pratica. Perché chi sa governare se stesso e dosare autonomia e rispetto delle regole, sostiene Sennett, non solo saprà costruire un meraviglioso violino, un

<sup>230</sup> R. Sennett, *The Craftsman*, (2008); tr. it. A. Bottini, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 27-28.

<sup>231</sup> Su questo tema, cfr. A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per una teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano, 1977, in particolare la *Parte terza*.

<sup>232</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 7.

<sup>233</sup> Ivi, pp. 263-264.

<sup>234</sup> Si veda R. Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, (1998) tr. it. M. Tavosanis, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 1999.

orologio dal meccanismo perfetto o un ponte capace di sfidare i millenni, ma sarà anche un cittadino giusto.

L'arte di fabbricare oggetti fisici fornisce spunti anche sulle tecniche che possono conformare i rapporti con gli altri. Tanto le difficoltà quanto le possibilità di fabbricare bene le cose valgono anche per la costruzione dei rapporti umani. Sfide materiali come imparare a lavorare con la resistenza [...] sono istruttive per comprendere le resistenze che le persone nutrono le une nei confronti delle altre<sup>235</sup>.

Il lavoro come esercizio alla socialità. In questo senso, la relazione tra *animal laborans*, *homo faber* e *zoon politikon* è stretta, l'immagine della separatezza, se non della distinzione di ambiti, è superata e "l'uomo totale" sennettiano ci si presenta con una capacità di fare che è anche competenza teorica ed abilità politica. Sembra arrivi fino a Sennett l'eco del marxiano uomo restituito a se stesso, «dell'appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; [...] dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente»<sup>236</sup>. Ma se l'utopia marxiana collocava un uomo siffatto nella società comunista, identificando, con accenti – a dire il vero – quasi mistici, lo stesso comunismo con il pieno umanismo e considerandolo «la soluzione dell'enigma della storia»<sup>237</sup>, quale può essere il posto dell'uomo sennettiano nell'era del non-lavoro? Come praticare l'artigianalità nell'epoca del lavoro parcellizzato? Gli interrogativi ci sembrano pressanti e l'uomo artigiano di Sennett ci sembra non contenga in sé – ma, d'altra parte, come sarebbe stato possibile? - tutte le risposte.

La proposta, così "totale" perché capace di riunificare armonicamente le caratteristiche umane e così suggestiva nel proporre la centralità della mentalità artigianale, dell'artigianalità come condizione dell'anima, che può essere recuperata in ogni attività e della piccola impresa come "nuova bottega", ha anch'essa il sapore dell'utopia in quanto, aldilà di alcune riuscite esperienze, che Sennett cita come casi virtuosi (ad esempio, il gruppo di informatici che ha creato Linux) la situazione attuale non sembra andare in questa direzione né invogliare a sperimentare pratiche di questo tipo. La crisi economica da un lato e la difficoltà ad ottenere incentivi per nuove intraprese economiche dall'altro, ma soprattutto il 'modo di essere' della scuola che non riesce ad diventare ponte tra formazione e lavoro ma, anzi, separa «teoria, tecnica e pratica, come se davvero si trattasse di tre cose che non hanno nulla in comune»<sup>238</sup> rendono difficile condividere l'ottimismo sennettiano.

Dove collocare il "luogo" della formazione di questi moderni artigiani? Come coniugare la qualità del lavoro artigianale - lento, preciso, addirittura artistico ed esteticamente significativo – con la logica del profitto – veloce, seriale e massificata? La moderna bottega artigiana è un *locus amoenus* in cui creatività e finalità si intrecciano, la moderna fabbrica globalizzata e delocalizzata è, al contrario, un *locus horridus* dal quale queste caratteristiche sono escluse. Per dirla con linguaggio marxiano, la proposta sennettiana sembra non guardare alle *condizioni materiali* dell'esistenza ed alla *struttura*, e

<sup>235</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 275.

<sup>236</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 111.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> G. Bertagna, *Pensiero manuale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006 p. 105.

cioè all'attuale organizzazione del lavoro ed alle sue implicanze necessitanti e, per certi versi, destabilizzanti rispetto ad un quadro di conquiste sociali e di diritti che sembrava consolidato<sup>239</sup>.

E poi, se proviamo a declinare il lavoro da un lato come conoscenza e dell'altro come relazione, la prospettiva sennettiana risulta in qualche modo ambigua in quanto sembra proiettare l'uomo più in un universo solitario ed in un rapporto di esclusività con il prodotto del suo lavoro, che non nella socialità. Efesto, sostiene Sennett, è il "modello della nostra dignità professionale"<sup>240</sup> ma Efesto "è un dio imperfetto"<sup>241</sup>, deforme come uomo e non virtuoso come divinità, "orgoglioso del proprio lavoro se non della propria persona"<sup>242</sup> che acquista dignità più attraverso l'oggettivazione del suo lavoro nel prodotto che nella sua relazione con gli altri, uomini o dei che siano, mentre, d'altro canto, lo stesso Sennett ci avverte che la ricerca della qualità, addirittura, «può diventare un problema, anziché una risorsa, quando l'aspirazione alla qualità diventa un'ossessione».<sup>243</sup>

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

Il lavoro, in definitiva, è questione assai rilevante sia a livello antropologico, che a livello sociale ed etico, oltre che – naturalmente – a livello economico e crediamo che, se pur non definisca tutto l'uomo, sicuramente definisce un aspetto importante della sua esistenza e contribuisce in maniera significativa a delineare il suo orizzonte di senso e la sua visione del mondo e se la rinascita dell'artigianalità non si avrà senza aver prima esorcizzato «la maledizione delle mani [come se] solo chi è più astratto e lontano dalla concretezza e dall'operatività merita rispetto e prestigio»<sup>244</sup>, la rinascita del lavoro, nella sua complessità di problematiche, dovrà prima esorcizzare la convinzione arendtiana - a nostro avviso severa ma pregnante - che Sennett intuisce come distruttiva per la stessa condizione del lavoro e dell'uomo ma che non riesce del tutto a superare, che «l'*animal laborans* sia una creatura cieca»<sup>245</sup>. Ma come restituirgli la vista?

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

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

Ma le utopie hanno una forza ed una carica necessarie all'esistenza e permettono al pensiero di spingersi oltre le anguste strettoie della *volgare*

<sup>239</sup> Cfr. su questo tema E. Guglielminetti, *I trascendentali del lavoro. Una scelta impossibile: diritti o lavoro*, in *Spazio filosofico*, 1/2011, [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), p. 19.

<sup>240</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 281.

<sup>241</sup> Ivi, p. 277.

<sup>242</sup> Ivi, p. 281.

<sup>243</sup> Ivi, p. 233.

<sup>244</sup> G. Bertagna, *Pensiero manuale*, cit., pp. 98-99.

<sup>245</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., p. 281.

*empiria* ed, inoltre, proprio perché rappresentano una 'urgenza ideale' sono 'reali' ed estremamente importanti nel delineare gli orizzonti di senso. Ecco perché l'aver voluto noi guardare al pensiero di Marx e di Sennett da questa prospettiva non deve sembrare cosa irriguardosa verso di loro, né tanto meno suonare come una 'diminutio' del loro spessore teorico, ma semmai essere vista come un valore aggiunto in quanto non è certo sbagliato mirare alla realizzazione dell'uomo totale e proporre delle modalità di lettura del proprio tempo che vadano nella direzione del superamento e tendano alla valorizzazione sempre maggiore della persona umana, nel suo spessore teorico-pratico e nella sua dignità di esistente.

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

## Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco

Maurizio Scandella  
Dottorato in "Filosofie della cultura"  
Università di Bologna

### Abstract

*During the early years in Basel, Nietzsche developed a dialogue with the aristocratic concept of the "work" of the Greek world. The "value" of the work emerges as a problematic notion, in a critical confrontation with the rhetoric of the "dignity of work" of his era (1). Both the reflection on the concept of "aristocracy" - developed since the studies on Theognis of Megara (2) - and his personal experience as philologist and teacher (3) contribute to the characterization of the Nietzschean approach. In The Greek State, the notion of "work" is inscribed within the pessimistic analysis of the existence (4), in which the reevaluation of the artistic activity plays a central role, which leads Nietzsche to review some aspects of the Greek judgments on the work (5).*

### Introduzione: i filosofi e il lavoro

Un aforisma di *Umano, troppo umano* sintetizza efficacemente il modo in cui Nietzsche legge la nozione di "lavoro" propria del mondo antico:

Una civiltà superiore può sorgere solo là dove ci sono due distinte caste della società: quella di coloro che lavorano (*Arbeitenden*) e quella di coloro che oziano (*Müssigen*), capaci del vero ozio; o con espressione più forte: la casta del lavoro forzato (*Zwangs-Arbeit*) e la casta del lavoro libero (*Frei-Arbeit*) [...]. Così ci parla la voce morente dei tempi antichi; ma dove ci sono ancora orecchie per sentirla?<sup>246</sup>

Un simile sentire non è estraneo ad Aristotele quando, nell'*Etica Nicomachea*, pone una certa disponibilità di risorse materiali tra le precondizioni della vita contemplativa (*bios theoretikos*), ossia della felicità in quanto essa consegue dal filosofare<sup>247</sup>. Ma particolarmente esplicita è la trattazione della *Politica*:

I cittadini non devono praticare una vita da operaio o commerciante (vite ignobili e contrarie alla virtù) né dovranno essere contadini quelli che aspirano a diventare cittadini (perché la nascita della virtù e l'esercizio delle funzioni politiche esigono libertà dagli impegni di lavoro quotidiano)<sup>248</sup>.

La famosa trattazione della schiavitù proposta nella *Politica* esprime un ordine di considerazioni non dissimili: gli schiavi sono necessari perché le spole non

<sup>246</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, tr. it. di S. Giametta in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss. (d'ora in avanti OFN), §439, *Civiltà e casta*.

<sup>247</sup> Cfr. Arist. *Eth. Nic.* X 8, 1178a-b.

<sup>248</sup> Arist. *Pol.* VII 9, 1328b-1329a.

sono in grado di tessere da sole<sup>249</sup>. Bisogna pur che qualcuno lavori, ma che a farlo sia un libero cittadino o addirittura un filosofo è cosa che ad Aristotele non sembra plausibile. Altrimenti detto: o si pensa o si lavora. Si tratta di una visione certamente lontana dal nostro sentire comune e che tuttavia anche colpisce per la sua onestà. In essa parla, per riprendere un'espressione che Nietzsche in altro contesto riferisce a Platone, quell'«innocenza per la quale si deve essere Greci e non “cristiani”»<sup>250</sup>.

Aristotele affronta a suo modo quel nodo problematico inerente alle precondizioni materiali del pensiero formulato dalla filosofia di Platone. Da un lato è *La repubblica* a proporre quel modello di “divisione del lavoro” in cui chi pensa e chi lavora sono collocati in classi distinte (modello destinato a millenaria fortuna, dalla medievale teoria dei “tre ordini” all'odierna “specializzazione” dei saperi e delle competenze)<sup>251</sup>. Dall'altro lato è però Platone stesso a imprimere un'inflessione “rivoluzionaria” a tale tripartizione: alla classe “aristocratica” non si appartiene infatti né per nascita (intesa in senso familiare), né per censo, né perfino per sesso, ma solo per la propria disposizione naturale<sup>252</sup>.

Tale “riferimento” alla natura è però altamente problematico. Platone stesso ammette che esso è fondato da ultimo su una “menzogna” e ciò sembra minare alla base la razionalità dell'ordine istituito<sup>253</sup>. La stessa giustificazione aristotelica della schiavitù si basa sullo stesso principio: Aristotele non è favorevole alla schiavitù *tout court*. Essa deve essere una buona schiavitù, per così dire, in cui lo schiavo è tale per natura, ossia per la sua naturale «convenienza a servire»<sup>254</sup>. Ciò è evidentemente molto sensato, posto che si sia in grado di dare una definizione non nominale della schiavitù. Altrimenti detto: una volta individuato chi è schiavo per natura, va da sé che è un bene (anzitutto per lui) che egli sia schiavo. Ma è proprio la questione preliminare quella fondamentale: come si organizza l'apparato “politico” in conformità ad una destinazione naturale francamente poco agevole da identificare?

L'apprezzabilità del gesto aristotelico sta invece in ciò: ponendo una certa agiatezza tra le precondizioni del pensiero emerge, quanto meno come problema, la necessità di dar conto di ciò che di contingente è incluso nell'attività filosofica, di quanto in essa compete al caso, dei natali ad esempio.

<sup>249</sup> Cfr. Arist. *Pol.* I 4, 1253b.

<sup>250</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini in OFN, *Scorribande di un inattuale*, §23. Recita un appunto giovanile: «I Greci sono ingenui come la natura quando parlano degli schiavi» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi Autunno 1869 - Aprile 1871*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude e B. Zavatta, nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2004, §7[5]).

<sup>251</sup> «Più e meglio e con maggior voglia si opera quand'uno naturalmente si dedichi ad una sola cosa e a tempo opportuno, senza occuparsi delle altre» (Plat. *Resp.* II, 370c). Anche Aristotele giunge a sostenere la tesi sopra riportata riflettendo sull'opportunità della separazione delle funzioni (cfr. Arist. *Pol.* VII 9, 1328b).

<sup>252</sup> «E a nature affini non dobbiamo assegnare le stesse funzioni?» (Plat. *Resp.* V, 456b).

<sup>253</sup> Quello della *pia fraus* è uno dei motivi platonici più apprezzati da Nietzsche: «Se l'ordine sociale non è basato su un ordine naturale, come l'insistenza di Platone sulla necessità di mentire suggerisce, se magari non v'è affatto alcun ordine naturale, tutti gli ordini attuali sono stati basati su ignoranza, errore, inganno e violenza» (C.H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, p. 18 [tr. mia]).

<sup>254</sup> Arist. *Pol.* I 6, 1255b.

La ragionevolezza aristotelica appare ancor più chiaramente se pensiamo a come la storia del pensiero non sia propriamente affollata di filosofi con un lavoro manuale. Troviamo nobili, monaci, persino un imperatore. Vari pensatori hanno svolto lavori che oggi si direbbero “intellettuali”: giornalisti, diplomatici, bibliotecari<sup>255</sup>. Il caso limite è forse Spinoza, che produceva artigianalmente lenti ottiche. Da un certo momento in avanti, comunque, la figura del “professore universitario” si è affermata come “luogo naturale” del pensiero filosofico, soprattutto se pensiamo alle vicende dell’università tedesca tra XVIII e XIX secolo.

In tale mutamento nelle abitudini del filosofo si esprime un contraccolpo della vita pratica sulla vita contemplativa, non privo di conseguenze. Il fatto che il filosofo “lavori” (sia pure in università) potrebbe anche essere cosa da guardarsi con sospetto. Così pensa ad esempio Schopenhauer, quando scrive le proprie riflessioni *Sulla filosofia delle università* e mette in guardia «dal danno che la filosofia come professione porta alla filosofia in quanto libera ricerca di verità»<sup>256</sup>. Essa, secondo Schopenhauer, non può che finire per piegarsi alle credenze (religiose in particolare) di quello Stato che le paga lo stipendio. La filosofia e la professione appaiono addirittura come concetti quasi contraddittori:

Noi troviamo che pochi filosofi sono stati professori di filosofia; e relativamente che furono ancora meno i professori di filosofia che furono filosofi; si potrebbe perciò concludere che, come i corpi idiaetrici non sono conduttori dell’elettricità, così i filosofi non possono essere professori di filosofia. Infatti per chi pensa per conto suo non c’è ufficio più seccante di questo<sup>257</sup>.

Un sentire, quello di Schopenhauer, in cui certamente riecheggia la “voce” dei “tempi antichi”, infatti chiamati in causa poco oltre:

Che la filosofia non si presti ad essere un mestiere l’ha dimostrato Platone parlando dei sofisti [...]. La relazione tra sofisti e filosofi è la stessa che passa tra la fanciulla che si dà per amore e le donne pagate<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> La figura di Leibniz esemplifica forse nel modo più “umano” il problematico rapporto del filosofo con la costrizione professionale. Durante il suo periodo parigino, infatti, egli tentò in ogni modo (ma senza successo) di ottenere un impiego che gli garantisse la possibilità di rimanere nella capitale francese, vivace centro culturale dell’epoca, salvandolo così dai penosi corollari (in particolare l’isolamento geografico) che lavorare per il duca d’Hannover avrebbe comportato (per una suggestiva ricostruzione di tali vicende cfr. M. Stewart, *Il cortigiano e l’eretico: Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, tr. it. F. Sircana e M.C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2006, in particolare pp. 120-141).

<sup>256</sup> A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, trad. it. di G. Papini, Carabba, Lanciano 1909, p. 16. Merita forse un cenno l’occasione della comparsa di questa traduzione. Essa si inserisce all’interno del dibattito italiano del primo Novecento sull’opportunità o meno di insegnare filosofia nelle scuole, al quale partecipano i maggiori pensatori del tempo: Gentile, Croce, Vailati, Prezzolini e, per l’appunto, Papini. Quest’ultimo, nell’introduzione, riporta ed esprime il proprio favore per l’“utopia” di Croce, il quale chiede «l’abolizione di tutte le cattedre di filosofia», colpevoli di foraggiare la «scadentissima» produzione di una massa di «operai filosofi» e auspicando la «potatura» di siffatto «ngombro» (Cfr. *ivi*, pp. 4-7). Papini prosegue poi illustrando l’impossibilità, per una genuina filosofia, di essere “meccanicamente” comprensibile e, quindi, insegnabile (cfr. *ivi*, pp. 9-11).

<sup>257</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 38-39.

Al di là degli intenti immediatamente polemici e dell'ironia che attraversa l'intero testo, Schopenhauer coglie un problema centrale: «Facendone un mestiere, i secondi fini prendono il sopravvento sui primi e i cosiddetti filosofi diventano parassiti della filosofia»<sup>259</sup>. Poniamo una domanda a margine: è questa una condizione che coinvolge solo gli "operai filosofi" di cui parlava Croce, oppure la filosofia è necessariamente "compromessa" con una logica lavorativa? Altrimenti detto: esiste una filosofia dei "primi fini", slegata dalle condizioni materiali in cui essa opera? Il nodo qui affrontato da Schopenhauer riguarda solo un momento contingente della storia del pensiero o tale "decadenza" coinvolge immediatamente la filosofia, nella sua paradossale pretesa di sviluppare un discorso in grado di elevarsi al di sopra del chiacchiericcio comune che invade anche le università? Il ricorso di Schopenhauer a una «vocazione» naturale e a un «reale stimolo alla ricerca della verità»<sup>260</sup> non pare risolutivo, per i limiti "nominalisti" che abbiamo visto essere implicati in tali riferimenti alla "natura".

Attraverso queste pagine (e questi dubbi) di Schopenhauer, la questione arriva fino a Nietzsche, che ad essa allude quando racconta questa storiella alla fine della terza delle *Considerazioni inattuali*:

Diogene, dal canto suo, obiettò una volta che gli si facevano le lodi di un filosofo: «Che cosa mai ha da mostrare di grande, se da tanto tempo pratica la filosofia e non ha ancora turbato nessuno?». Proprio così bisognerebbe scrivere sulla tomba della filosofia delle università (*Universitätsphilosophie*): «Non ha mai turbato nessuno»<sup>261</sup>.

Sul complicato rapporto di Nietzsche con l'istituzione universitaria dovremo tornare. Per ora ci interessa però mostrare come la questione della "professionalità" del filosofo si inserisca all'interno di una questione più generale: il mutamento semantico e assiologico di cui è oggetto il termine "lavoro". Non è possibile abbozzare qui che una prospettiva storicamente molto superficiale: fino all'*ancien régime* l'aristocratico disprezzo per il lavoro mantiene un certo numero di sostenitori, sebbene varie tendenze in senso contrario segnino il graduale tramonto dell'ideale antico (si pensi al *labor benedettino*, all'elogio dell'attività umana nel Rinascimento, alla famosa "etica protestante" o al valore fondativo riconosciuto al lavoro nelle varie utopie della modernità). La rivoluzione francese segna in maniera più netta l'avvenuto mutamento: la borghesia si sostituisce ad una nobiltà tacciata di "improduttività" (critica diffusa dal pensiero dei Lumi). Con i successivi movimenti socialisti, il termine "lavoro" sviluppa sempre più una connotazione positiva, sino ad assumere piena centralità nel Novecento, il "secolo del lavoro"<sup>262</sup>.

Ogni variazione semantica segna il transito di nuovi idoli che possono essere riassunti, in questo caso, nella formula: "dignità del lavoro". Uno sguardo alla più recente attualità mostra tale retorica pienamente operante. Le nuove

<sup>259</sup> Ivi, p. 41.

<sup>260</sup> Ivi, p. 80.

<sup>261</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, tr. it. di M. Montinari in OFN, §8.

<sup>262</sup> Questa questione "semantica" riposa naturalmente su una storia ben più antica del mondo classico. Sul modo d'intendere l'accadere e gli sviluppi dell'"umanità del lavoro" cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa: lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.



“aristocrazie” fanno gran lustro della propria operosità (effettiva o presunta), vista come unica giustificazione accettabile (e quindi socialmente esibibile) per il proprio *status* privilegiato, in particolare nei confronti dei “sottoposti”. Nulla di nuovo, da un certo punto di vista, se pensiamo che nel 1881 l'imperatore Guglielmo I inviava al Reichstag un proprio messaggio recitante: «Siamo tutti lavoratori!». Commenta Nietzsche:

Come sono vicini anche al più ozioso di noi, il lavoro e il lavoratore. La regale cortesia dell'espressione “siamo tutti lavoratori” sarebbe stata, anche sotto Luigi XIV, un cinismo e un'indecenza<sup>263</sup>.

Nietzsche è dunque tra coloro che registrano e interrogano ciò che possiamo chiamare l'emergere della “civiltà del lavoro”<sup>264</sup>. Intendiamo soffermarci sulla produzione giovanile, per indagare la genesi della riflessione nietzscheana sul concetto di lavoro nel confronto con la greicità. La questione della “dignità del lavoro”, in particolare, è guardata con sospetto in alcuni passi dei primi anni basileesi: la solida formazione classica di Nietzsche sembra fargli avvertire in maniera chiara la componente retorica e strumentale di tale ideologia.

Allo sviluppo di tale sguardo critico concorre anche la concreta esperienza professionale in ambito universitario e filologico, della quale i limiti più gravosi sono chiaramente percepiti. Ciò non significa però, per Nietzsche, indulgiare in un atteggiamento “nostalgico”: lo statuto problematico del concetto di “aristocrazia” (elemento centrale del pensiero di Nietzsche, le cui radici risalgono sino ai giovanili studi su Teognide di Megara) e la rivalutazione del ruolo dell'attività artistica portano infatti Nietzsche a ripensare profondamente alcuni aspetti della concezione del lavoro propria del mondo greco.

## Il valore del lavoro come problema negli appunti di Basilea

Nietzsche riflette sul tema del lavoro quando si confronta con alcune questioni connesse a *La nascita della tragedia* e che trovano una formulazione uniforme nel lungo “frammento di Lugano” (delle prime settimane del 1871)<sup>265</sup>, prima stesura di una delle *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, dedicata a *Lo Stato greco* (le prefazioni vengono inviate in dono a Cosima Wagner per il Natale del 1872)<sup>266</sup>. In sintesi, Nietzsche riflette in tale testo su quali siano le condizioni di possibilità “politiche” per lo sviluppo del genio artistico,

---

<sup>263</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini in OFN, §188, *Lavoro*.

<sup>264</sup> Sul tema cfr. A. Negri, *Nietzsche e la civiltà del lavoro*, in AA.VV., *Nietzsche e la fine della filosofia occidentale*, Cittadella, Assisi 1986.

<sup>265</sup> Nietzsche descrive tale frammento come parte di una “versione ampliata” dello scritto sulla tragedia. In una prima versione di quest'ultimo il frammento figura integrato nel testo. Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, trad. it. di G. Colli, C. Colli Staude e B. Zavatta, nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2004, §10[1] e relativa nota.

<sup>266</sup> La differenza maggiore tra le due stesure consiste nella mancanza, in quella più tarda, della prima parte, volta a integrare il testo nella struttura della *Nascita della tragedia* e dell'ultima, contenente alcuni cenni sulla condizione della donna greca e sulla proposta platonica di abolizione della famiglia (forse poco adatte come “regalo” a Cosima Wagner).

confrontandosi con la concezione greca e, in chiusura, specificatamente con quella platonica. Al tema del lavoro è dedicato uno dei frammenti preparatori:

I Greci pensano del *lavoro* quello che oggi noi pensiamo della procreazione. Entrambe le cose si ritengono vergognose (*schmählich*), ma nessuno per questo dichiarerà disonorevole (*schmachvoll*) il risultato. La “dignità del lavoro” (*Würde der Arbeit*) è uno dei più stolti vaneggiamenti moderni. È un sogno di schiavi. Tutti si affannano per continuare a vegetare (*vegetieren*) miseramente. E quella necessità s fibrante della vita (*verzehrende Lebensnoth*), che si chiama lavoro, dovrebbe essere “dignitosa”? Allora anche l’esistenza (*Dasein*) dovrebbe essere qualcosa di dignitoso. Soltanto il lavoro compiuto dal soggetto libero dalla volontà è dignitoso. In questo senso un vero lavoro di cultura (*Kulturarbeit*) ha bisogno di un’esistenza fondata, libera da preoccupazioni. Inversamente: la schiavitù rientra nell’essenza di una civiltà (*Kultur*)<sup>267</sup>.

In questo frammento si percepisce con chiarezza il modo in cui agisce lo sguardo “inattuale” di Nietzsche, che interroga l’antichità per comprendere ciò che accade nel presente. In particolare, è qui rifiutata l’idea secondo cui il lavoro avrebbe di per sé un valore. Esso, secondo Nietzsche, è un mero “fatto” naturale, animale o addirittura vegetativo. Il mero esistere, ivi compreso il lavoro inteso come fonte di sussistenza, non ha dignità. Perché si dia valore dev’essere presente un *telos* che, in questo periodo, è rappresentato per Nietzsche dal genio artistico, la cui attività è la sola a poter fornire una giustificazione dell’esistenza. Com’è noto, nella metafisica giovanile di Nietzsche solo l’arte conferisce un senso alla vita.

Tale “soluzione” è successivamente abbandonata (o perlomeno radicalmente ripensata) dallo stesso Nietzsche. Crediamo tuttavia che il problema che qui emerge, quello del valore del lavoro, mantenga la sua validità. Attraverso il confronto con gli antichi traspare il disagio di un Occidente che fatica a trovare, all’interno della propria logica operativa, strumenti per corrispondere all’eclissi del senso del proprio agire. In questa prospettiva il facile ricorso ad una “dignità del lavoro” pregiudizialmente affermata costituisce una “risposta” insufficiente, giustamente denunciata da Nietzsche.

Bisogna inoltre notare come Nietzsche faccia emergere una seconda accezione del termine “lavoro”, connessa agli uomini liberi e alla vera cultura. Si tratta, in effetti, di un’innovazione rispetto alla concezione greca, dove non è prevista alcuna tipologia aristocratica di lavoro. Tale allontanamento è però necessario perché per Nietzsche la vera aristocrazia non è quella oziosa, ma quella artisticamente produttiva. Questa differenza non sfugge a Nietzsche:

Plutarco dice in una certa occasione, con un istinto della Grecia più antica, che nessun giovane di nobile nascita può avere il desiderio, quando vede lo Zeus di Pisa, di diventare egli stesso un Fidia [...]. Per il Greco, la creazione artistica ricade nel concetto disonorante (*unehrwürdigen*) del lavoro, allo stesso modo di ogni opera banausica (*banausische Handwerk*)<sup>268</sup>.

<sup>267</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi Autunno 1869 - Aprile 1871*, cit., §7[16].

<sup>268</sup> F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, in *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, trad. it. di G. Colli in OFN, p. 225. Ancor più netta la formulazione del “frammento di Lugano”: «Persino Plutarco, questo sbiadito epigono, ha in sé tanto istinto greco ecc.» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, cit., §10[1]).

Si tratta di una variazione importante, perché in essa comincia ad esprimersi quella problematizzazione del concetto di “aristocrazia” che diviene sempre più centrale nel pensiero di Nietzsche. Una volta che si sia negata la nascita come criterio di appartenenza di classe, diventa infatti difficile fornirne uno differente (è il problema di Platone, come abbiamo visto). Nietzsche sembra pensare che sia il fare (il lavoro artistico in questo caso) a identificare la classe, i contorni della quale divengono però in questo modo più sfumati. Mentre la nascita fornisce un criterio assoluto, un'impostazione funzionale come quella nietzscheana (o platonica) porta con sé una costitutiva ambiguità. Ad esempio, essa rende possibile sia l'inserimento di Wagner tra gli *aristoi* (che è ciò a cui Nietzsche pensa in questo periodo), sia, qualche anno più tardi, la sua graduale espulsione da essi.

### Lo statuto dell'aristocrazia: gli studi su Teognide di Megara

La riflessione sulla concezione greca dell'aristocrazia è profondamente radicata nel pensiero di Nietzsche. Essa segna infatti uno dei suoi primi studi, ossia la *Dissertatio de Theognide Megarensi* con cui si congeda dalla scuola di Pforta nel 1864. Teognide di Megara si presenta come l'ultimo testimone dei valori di un'aristocrazia dorica oramai scomparsa a causa della corruzione dei costumi che ha colpito la *polis*. In apertura del suo studio Nietzsche mostra come il “*pathos* della distanza” della nobiltà dorica sia anzitutto radicato in un allontanamento spaziale, che conforma la geografia della città:

Anche nella città di Megara, come in quasi tutte le città doriche, i nobili, che avevano il potere e detenevano il culto religioso, avevano mantenuto gli abitanti che fin dall'antico si erano insediati in questo territorio lontani dalla città, oppressi dalla povertà e in uno stato di incultura<sup>269</sup>.

La definizione del concetto di aristocrazia interessa in modo particolare il giovane Nietzsche, che torna a riflettervi soprattutto nell'ultima parte del testo, dedicata a un “Esame delle opinioni di Teognide sugli dèi, sui costumi, sullo stato” in cui si manifesta una certa tendenza ad andare al di là della questione più strettamente filologica. Sono cinque i tratti distintivi che Nietzsche individua nell'aristocrazia arcaica:

La dignità dei nobili in forza della quale tenevano assoggettata ed ubbidiente la plebe si fondava, dunque, sulla fama dell'antica stirpe, sulle capacità militari e politiche, sulla gestione del culto religioso, sulla ricchezza e sulla splendida raffinatezza, da ultimo sull'esercizio formativo delle arti liberali<sup>270</sup>.

Il disprezzo per il lavoro non è, come si vede, espressamente ricordato. È però significativo, a tal proposito, notare come il termine *labor*, nel testo di Nietzsche, ricorra sempre nell'accezione (essa stessa depositaria di un sentire arcaico) di

---

<sup>269</sup> F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, tr. it. di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 109. La traduzione è condotta sull'edizione Musarion.

<sup>270</sup> Ivi, p. 166-167.

travaglio, oppressione, sofferenza e mai come “lavoro”<sup>271</sup>. Tuttavia è all’interno di questa visione dell’aristocrazia che Nietzsche, negli anni successivi, esplicherà tale motivo. Tracce di esso possono essere ritrovate nel riferimento alle “arti liberali”, in opposizione a quelle “opere banausiche” nelle quali rientra, molto problematicamente per Nietzsche, la produzione artistica. Un passo di Teognide contiene inoltre un riferimento alla natura semi-animale dell’attività dei “plebei”, che sembra riecheggiare anche nelle riflessioni sul lavoro del 1871:

Quelli che non conoscevano né diritto né leggi,  
ma intorno ai fianchi consumavano pelli di capra,  
fuori della città come cervi pascolavano.

(vv. 53-56)<sup>272</sup>

Il tema del lavoro è dunque immediatamente connesso a quella della distinzione tra classi. Ma tale distinzione appare problematica già in Teognide. Scorrendo la silloge emerge abbastanza chiaramente che l’unico criterio di distinzione tra le due classi è la nascita. Tutte le connotazioni successive discendono da essa. Gli aristocratici saranno dunque i buoni, i giusti, i pii ecc. mentre alla classe inferiore competeranno le attribuzioni negative<sup>273</sup>. Anche la cosiddetta “etica aristocratica” proposta da Teognide non è che una ripetitiva applicazione di tale partizione originaria: bisogna accompagnarsi solo ai buoni (cioè ai ben nati), non bisogna far del bene ai cattivi, ecc.

Ciò non sarebbe problematico, se non fosse che questa partizione è proposta dopo l’avvenuto decadimento di una classe aristocratica che si ritrova perciò, *de facto*, svuotata. È probabile che Teognide pensasse a sé o a Cirno (il giovinetto a cui rivolge i propri componimenti) ancora come membri di tale classe ma in realtà, per i criteri da lui stesso posti, a rigore non vi possono rientrare. Ad esempio Teognide da un lato afferma la necessità per il nobile di tenersi lontano dalla plebe per non corrompersi, dall’altro però esprime la necessità di rapportarsi ad essa (pur odiandola segretamente) per mitigare le angustie del declino. Così Nietzsche descrive questo passaggio:

Ci troviamo dunque di fronte alla superba convinzione della nobiltà dorica; e nessuno negherà che in Teognide c’è un apprezzamento di questa, quantunque si possa dubitare che Teognide abbia persistito in essa anche quando, per le discordie civili ed il rivolgimento totale della situazione, i fondamenti di questa convinzione, posti nella “felicità” di cui si è parlato, furono profondamente scossi<sup>274</sup>.

Il giovane Nietzsche, seppur con la prudente timidezza di uno studente di liceo, sta in effetti compiendo un’operazione coraggiosa. Dopo aver esposto «la convinzione ordinaria degli esperti»<sup>275</sup>, che fanno di Teognide il “teorico” della nobiltà dorica, Nietzsche prende un’altra via:

<sup>271</sup> Cfr. *ivi*, pp. 121, 135, 148 e 155.

<sup>272</sup> Citato da Nietzsche (*ivi*, p. 165).

<sup>273</sup> È a partire da una riflessione sulla terminologia di Teognide che Nietzsche, molti anni più tardi, svilupperà la prima dissertazione della *Genealogia della morale*.

<sup>274</sup> F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 168.

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 159.

A questo giudizio si oppone il solo Grote (History of Greece, III, cap. 9), il quale dichiara di non poter trovare nelle poesie teognidee rimaste la forza e la natura propria dei Dori: e, anche se egli non tratta più diffusamente di questo argomento, il suo giudizio è degnissimo di essere preso in considerazione<sup>276</sup>.

Appoggiandosi all'“accenno” di Grote, Nietzsche sviluppa in realtà una propria interpretazione originale. La silloge non è tanto il manifesto di un'aristocrazia trionfante, quanto del suo declino. Osserva giustamente Antimo Negri nell'introduzione al testo: «La *dissertatio* è anche la piccola storia della sconfitta di un uomo come Teognide»<sup>277</sup>. Così conclude Nietzsche:

Ed ora ritorno alle parole di Grote dalle quali sono partito. Ritengo che mi abbia insegnato una sola cosa: che Teognide, pur essendo stata la sua vita caratterizzata da un rivolgimento totale di situazioni e di opinioni, non poté fare a meno di restar fermo alle opinioni alle quali sembra che sia stato educato da fanciullo. Ne riesce chiarito il senso delle parole di Grote: certamente, bisogna ammettere che ha acutamente inteso la schietta forza e natura dei Dori fin da quei tempi indebolita e fiaccata<sup>278</sup>.

Questa breve digressione sui contenuti della *dissertatio* chiarisce dunque il carattere problematico che il concetto di “aristocrazia” assume immediatamente nella riflessione di Nietzsche, in quanto connesso alla questione della sua decadenza. Se è vero che Nietzsche si richiamerà a Teognide e alla visione arcaica dell'aristocrazia (per la quale il “nobile” è “buono”) per smascherare l'inversione compiuta dalla morale platonica (per la quale il “buono” è “nobile”), è però vero che la problematizzazione dei criteri d'individuazione della classe aristocratica, in direzione di un'“aristocrazia dello spirito” a fronte del fallimento dell'“aristocrazia della nascita”, mostra la maggiore vicinanza di Nietzsche a Platone, piuttosto che a Teognide<sup>279</sup>.

## Il lavoro del filologo e il compito del filosofo

Questi studi giovanili, oltre che per il loro oggetto, rivestono un interesse anche per la metodologia con cui sono condotti. Il passaggio dalla *dissertatio* del 1864 al successivo *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* – saggio che appare nel «Rheinisches Museum für Philologie» del 1867 – ben illustra infatti il sentire di Nietzsche rispetto alle pratiche lavorative da lui esercitate. Mentre quest'ultimo lavoro, di più stretta osservanza filologica, è dedicato per la maggior parte alla ricostruzione delle vicende del testo della silloge teognidea (forse in direzione di una nuova edizione critica), l'intento della *dissertatio* è, come si è visto, anche di riflettere sull'“uomo” Teognide.

Antimo Negri ricostruisce accuratamente, seguendo soprattutto le indicazioni dell'epistolario, il lavoro di elaborazione che lega tra loro questi due testi. Traspare il senso di fatica filologica che Nietzsche avverte, fino a definire

---

<sup>276</sup> Ivi, pp. 159-160.

<sup>277</sup> A. Negri, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 37, n. 76.

<sup>278</sup> F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 174.

<sup>279</sup> Per un approfondimento della relazione tra Nietzsche e Platone in riferimento alla configurazione dello spazio pubblico mi permetto di rinviare a M. Scandella, *La filosofia e la soggettività pubblica: Nietzsche interprete di Platone*, in *Nóema*, n. 1/1, 2010.

il proprio come un lavoro da “manovale”<sup>280</sup>. Non solo, Nietzsche sembra anche dubitare che una tale fatica possa essere coronata da successo, ovvero che un tale tipo di operazione possa restituire il “senso” dell’opera di Teognide. Un tale lavoro appare talvolta a Nietzsche «straordinariamente insulso»<sup>281</sup>. Semplice frustrazione di un “filosofo” che ha sbagliato mestiere? Di un Nietzsche che proprio in quegli anni “scopre” Schopenhauer? Bisogna ricordare però il già menzionato sospetto che Nietzsche solleva, proprio sulla scorta di Schopenhauer, sulla stessa “professione” filosofica, nonché la complessa compenetrazione di filologia e filosofia che caratterizza la riflessione del giovane Nietzsche<sup>282</sup>.

Nietzsche sembra avvertire un certo fastidio per la componente “filistea” e macchinale della propria ricerca e a sollevare un dubbio sulla possibilità di riposare sulla definitività dei risultati raggiunti<sup>283</sup>. Ciò nonostante, Nietzsche procede con perizia nella redazione del suo Teognide, cercando di raccogliere quanto più materiale che possa contribuire al rigore scientifico della sua ricerca, pur lamentando, sempre nelle lettere, un senso di estraneità a tale “erudizione”<sup>284</sup>. Dopo la conclusione del lavoro, nonostante la soddisfazione per il buon successo dell’opera e il riconoscimento professionale ottenuto, l’impressione che resta a Nietzsche non è priva di ombre:

Non vorrei davvero più scrivere in quel modo arido e legnoso, rigorosamente aderente al filo logico, come ho fatto, per esempio, nel mio saggio su Teognide, alla cui culla non si sono certo accostate le Grazie<sup>285</sup>.

Il lavoro su Teognide è tra quelli che valgono a Nietzsche l’ottenimento della cattedra di filologia classica presso l’università di Basilea. Una triplice attività dunque quella che impegna Nietzsche: filologo, insegnante e filosofo. Un impegno certamente sofferto: una decina d’anni più tardi il congedo da Basilea e l’ottenimento di una pensione sufficiente al mantenimento saranno avvertiti come una liberazione, e non solo per le cattive condizioni di salute. Una sofferenza tuttavia produttiva, perché consentirà al “professor Nietzsche” (formula per noi curiosa ma che ricorre spesso, ad esempio, nei diari di Cosima

<sup>280</sup> Cfr. A. Negri, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 41.

<sup>281</sup> Ivi, p. 42.

<sup>282</sup> «A dispetto del giudizio dei contemporanei, si può ben dire tuttavia che la vocazione filosofica di Nietzsche nasca e tragga nutrimento proprio dal bisogno di ripensare i fondamenti della filologia» (C. Gentili, *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 54-55).

<sup>283</sup> Cfr. A. Negri, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 45.

<sup>284</sup> Ivi, p. 56. Antimo Negri propone di collegare tali vicende alle successive riflessioni contenute nel capitolo *Dei dotti* dello *Zarathustra*. In esso ricorrono alcune metafore che presentano la ricerca erudita come lavoro meccanico: «Quelle dita sanno infilar l’ago, intrecciare i fili e tessere la trama: e così tessono le brache allo spirito! Ottimi orologi: purché non si dimentichi di caricarli giusto! E allora ti dicono l’ora senza fallo, mentre emettono un rumorio discreto. Come mulini all’opra e come magli: provate a gettar loro la vostra sementa! – essi sanno di certo macinare ben bene il grano, e ridurlo in polvere bianca» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari in OFN, *Dei dotti*).

<sup>285</sup> Lettera di Nietzsche a Carl von Gersdorff del 6 aprile 1867, citata in A. Negri, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 61.

Wagner) di sperimentare direttamente i limiti e le problematiche di una “formazione” che si esercita come “professione”<sup>286</sup>.

Il tedio per il lavoro accademico emerge con chiarezza nelle lettere. Così scrive alla madre e alla sorella all’inizio del 1871:

Non vedo l'ora di riposarmi e godere un po' d'aria migliore, e soprattutto di avere un po' meno da lavorare. Non si ha mai tempo per il proprio vero compito e ci si consuma negli anni migliori della vita con una eccessiva pedanteria<sup>287</sup>.

Un paio di settimane dopo, sempre alla madre e alla sorella, Nietzsche scrive: «Ne ho davvero abbastanza del mio posto di professore a Basilea»<sup>288</sup>. Nella stessa lettera manifesta la propria intenzione di recarsi a Lugano, dietro consiglio dei medici. È in questo periodo che Nietzsche coltiva anche la speranza di passare ad una cattedra di filosofia ed è molto interessante il modo in cui presenta la propria candidatura:

Io, che per natura mi sento fortemente sospinto a pensare alle cose come a un tutto unitario e con mentalità filosofica, perseverando in un problema con continuità e indisturbatamente, e ragionandoci a lungo, mi sento continuamente gettato qua e là e deviato dalla mia strada dalle molteplici occupazioni quotidiane e dalla loro natura. Alla lunga non ce la faccio a fare queste due cose insieme, il ginnasio e l'università, perché sento che il mio vero compito, al quale, se necessario, *dovrei sacrificare ogni altra occupazione*, il mio compito *filosofico*, soffre molto di tutto ciò, e anzi si è ridotto a un'attività marginale. Credo che questa descrizione colga nel vivo ciò che qui tanto mi esaspera e non mi lascia raggiungere una pienezza e un sereno equilibrio nel lavoro<sup>289</sup>.

È un'assenza di tempo per il lavoro filosofico dunque quella che Nietzsche sperimenta concretamente. In questo clima maturano le riflessioni di Nietzsche sulla concezione aristocratica del lavoro propria della Grecia antica. Un tema, dunque, che Nietzsche sentiva particolarmente presente, proprio perché lo coinvolgeva in modo diretto.

### Esistenza e lavoro in *Lo Stato greco*

Come ricordavamo, il problema del lavoro resta piuttosto a margine nella *Nascita della tragedia*. Ad esso è dedicato solo un breve passaggio, in cui l'idea di “dignità del lavoro” è presentata come uno dei sintomi della decadenza della cultura alessandrina<sup>290</sup>. Nella trattazione sviluppata in *Lo Stato greco*, invece, la questione del lavoro è posta proprio in apertura:

<sup>286</sup> Per uno sviluppo di questi temi, con particolare riferimento alle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole e a Schopenhauer come educatore*, cfr. C. Zaltieri, *Insegnare l'insegnabile: Nietzsche, Foucault, Deleuze*, in *Nóema*, n. 1/1, 2010.

<sup>287</sup> Lettera a Franziska ed Elisabeth Nietzsche del 21 gennaio 1871 (F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, trad. it. di C. Colli Staude in *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976ss.).

<sup>288</sup> Lettera a Franziska ed Elisabeth Nietzsche del 6 febbraio 1871 (*Ibid.*).

<sup>289</sup> Lettera a Wilhelm Vischer-Bilfinger del gennaio 1871 (*Ibid.*).

<sup>290</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. it. di S. Giametta in OFN, §18.

Noi moderni abbiamo due concetti che mancavano ai Greci e che sono dati, per così dire, come strumenti di consolazione a un mondo che si comporta in un modo del tutto degno di schiavi, pure evitando timorosamente la parola “schiavo”: noi parliamo della “dignità dell'uomo” e della “dignità del lavoro”. Tutti si tormentano per perpetuare (*perpetuieren*) miseramente una vita miserabile (*elendes Leben*): questo tremendo bisogno costringe a un lavoro divorante (*verzehrender Arbeit*), che l'uomo (o meglio l'intelletto umano), sedotto dalla “volontà”, ammira talvolta come un qualcosa pieno di dignità. Ma perché il lavoro potesse pretendere titoli di onore, sarebbe anzitutto necessario che l'esistenza (*Dasein*) stessa – rispetto alla quale il lavoro è unicamente un crudele (*qualvolles*) strumento – avesse più dignità e più valore (*Werth*) di quanto sia apparso sinora alle filosofie e alle religioni intese seriamente. Che cosa possiamo trovare, nel bisogno di lavorare (*Arbeitsnoth*) di tutti i milioni di uomini, se non l'impulso (*Trieb*) a esistere a ogni costo, quel medesimo impulso onnipotente per cui le piante intristite spingono le loro radici sin nella roccia priva di terra?<sup>291</sup>

Parla qui il disprezzo per le masse lavoratrici di un Nietzsche auto-elettosi “aristocratico” e paladino di un sistema schiavistico? Si tratta di una critica comunemente sostenuta da coloro che vedono in Nietzsche un “reazionario”, appoggiandosi anche ai vari passi antisocialisti presenti sia negli scritti giovanili, sia in quelli più tardi<sup>292</sup>. Al giovane Nietzsche, l'etichetta di “reazionario” – per le sue simpatie wagneriane – è certamente semplice da accostare. Bisogna però tenere ferma la cornice propriamente estetica nella quale sorgono queste riflessioni: è il “ritorno” della greicità nell'opera di Wagner la questione che interessa primariamente Nietzsche, nonché la decostruzione del volto “sereno” della greicità, del quale si intende mostrare il titanico retroscena<sup>293</sup>.

Il wagnerismo, inoltre, non esaurisce affatto il pensiero precedente a *Umano, troppo umano*. Nietzsche stesso è il primo a sostenere tale posizione, quando nel *Tentativo di autocritica*, preposto alla riedizione del 1886 della *Nascita della tragedia*, fornisce alcune indicazioni su come interpretare il suo testo giovanile. Ci sia dunque concesso estendere tale “guida alla lettura” anche a *Lo Stato greco* che, come abbiamo visto, era stato concepito originariamente come parte integrante del testo sulla tragedia.

Tra i limiti che Nietzsche ritrova in quello che, a quattordici anni di distanza, gli appare come «un libro impossibile», vi è la sua destinazione. Esso è infatti «un libro per iniziati», «per coloro che sono stati battezzati nella musica, che sono legati fin dal principio a rare esperienze artistiche in comune», «per consanguinei *in artibus*»<sup>294</sup>. È il Nietzsche del disincanto di Bayreuth a parlare e

<sup>291</sup> F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, cit., p. 223.

<sup>292</sup> La versione più famosa di questa tesi è contenuta in G. Lukács, *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959. Essa è stata di recente riproposta, con qualche variante, in D. Losurdo, *Nietzsche e la critica della modernità*, Manifestolibri, Roma 1997. Per una ricostruzione della problematica dell'antisocialismo in Nietzsche cfr. A. Negri, *Nietzsche e la civiltà del lavoro*, cit. Non è possibile tentare in questa sede nemmeno una ricostruzione approssimativa dei complessi rapporti tra ricezione nietzscheana e marxismo. Ci limitiamo a segnalare che uno studio abbastanza recente ha mostrato come, se pure è vero che il nome di Marx non compare mai negli scritti di Nietzsche, egli lo avesse tuttavia incontrato alcune volte nel corso delle sue letture (cfr. T.H. Brobjer, *Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism*, in «Nietzsche-Studien», n. 31, 2002, pp. 298-313).

<sup>293</sup> Su tali temi cfr. C. Gentili, *Nel segno di Nietzsche*, in C. Gentili e G. Garelli, *Il tragico*, Il Mulino, Bologna 2010.

<sup>294</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §3.



ad esibire, non senza ironia, *che cosa* in realtà fosse quell'«aristocrazia artistica» ammirata in gioventù.

Poi prosegue: «Un libro arrogante ed esaltato, che fin dall'inizio si isola dal *profanum vulgus* delle “persone colte” ancor più che dal “popolo”»<sup>295</sup>. Questa distinzione proposta da Nietzsche è per noi importante, perché consente di chiarire meglio ciò che Nietzsche intende per “aristocrazia”. Lukács identificava il «nemico principale» di Nietzsche con la «classe operaia»<sup>296</sup> e, reciprocamente, l'aristocratico nietzscheano con l'«uomo del capitalismo»<sup>297</sup>. Tuttavia il “nemico” per Nietzsche non sono tanto gli operai, quanto gli eruditi accademici, come ad esempio le Considerazioni inattuali mostrano con chiarezza<sup>298</sup>. I “lavoratori” a cui pensa Nietzsche sono anzitutto i filologi, in quanto hanno smarrito il senso della propria pratica di indagine, diventando in particolare incapaci di rievocare il senso di quell'antichità a cui si rivolgono. Questo passaggio di Nietzsche consente inoltre una considerazione ulteriore: sommando il giovanile distacco dalle “persone colte” con quello dalla cerchia dei wagneriani – che Nietzsche qui evoca insieme – è possibile notare come l'«aristocrazia» nietzscheana riveli una certa tendenza ad assottigliarsi, a conferma del suo statuto problematico, piuttosto che apologetico<sup>299</sup>.

Dopo aver elencato i vari limiti del testo sulla tragedia, Nietzsche prosegue affermando che, nonostante tutto, «sotto il cappuccio del dotto, sotto la gravità e dialettica uggiosità del Tedesco, e finanche sotto le cattive maniere del wagneriano», qualcosa «parla»<sup>300</sup>. Che cosa parla? Che cosa ha “avvistato” il giovane Nietzsche, senza poterlo dire in modo adeguato? Il problema del dionisiaco – risponde il Nietzsche del 1886 – ossia il problema del pessimismo greco. Se leggiamo anche Lo Stato greco nella prospettiva della domanda sul pessimismo allora la posizione nietzscheana in merito al lavoro ci appare più chiara.

È nel solco del pessimismo schopenhaueriano (nella peculiare declinazione nietzscheana) che le riflessioni sulla “vita miserabile”, sull'«uomo sedotto dalla volontà” o sull'«impulso a esistere a ogni costo” trovano la loro radice. Le nozioni stesse di “schiavitù” e di “lavoro” assumono in Nietzsche una coloritura che potremmo definire esistenziale. Quale termine medio tra *Arbeit* e *Dasein* potrebbe essere fatta intervenire quella “necessità vitale” (*Lebensnoth*) da Nietzsche evocata nel frammento preparatorio. L'esistenza si dà come vita al lavoro, potremmo anche dire.

Nello stesso modo in cui l'individuazione dell'elemento pessimistico della greicità porta Nietzsche ad una nuova interpretazione del mondo classico, così

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> G. Lukács, *op. cit.*, p. 342. Losurdo condivide sostanzialmente tale posizione, tratteggiando un Nietzsche impegnato in un «progetto controrivoluzionario» (D. Losurdo, *op. cit.*, p. 27).

<sup>297</sup> G. Lukács, *op. cit.*, p. 357.

<sup>298</sup> Sulla centralità del problema della *Bildung* in Nietzsche cfr. C. Zaltieri, *op. cit.*

<sup>299</sup> Su quest'aspetto si veda l'interessante riflessione di James I. Porter: «L'ironia è che i nobili diventano ciò che sono solo quando non lo sono più – quando entrano, per la prima volta, nell'autentico divenire, e diventano, definitivamente, i loro propri epitaffi» (J.I. Porter, *Unconscious Agency in Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 27, 1998, pp. 153-195, p. 163 [tr. mia]). Notiamo a margine come sia proprio questo contrasto ad attrarre il giovane Nietzsche durante il suo primo studio di Teognide.

<sup>300</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §3.

essa segna anche la rilettura della visione aristocratica del lavoro: «il lavoro è un'onta (*Schmach*), poiché l'esistenza non ha in sé alcun valore»<sup>301</sup>. In quanto il lavoro è pensato come attività volta alla sopravvivenza, ad esso compete la medesima valutazione (pessimistica) della vita in sé considerata.

Come accade dunque l'idolo della "dignità del lavoro"? Altrimenti detto, a chi e a cosa serve? Risponde Nietzsche:

Nell'epoca moderna le idee generali sono fissate non già dall'uomo che ha bisogno d'arte (*kunstbedürftige Mensch*), bensì dallo schiavo, il quale, per sua natura, deve designare tutti i suoi interessi con nomi ingannevoli, per poter vivere. Tali fantasmi, come la dignità dell'uomo e la dignità del lavoro, sono i miseri prodotti di una schiavitù che vuole nascondersi a sé stessa<sup>302</sup>.

La "dignità del lavoro" non è dunque smascherata da Nietzsche tanto per intenti politici reazionari, quanto perché essa rappresenta una risposta insufficiente al pessimismo. Essa è un mero strumento di perpetrazione di una mentalità servile che dissimula sé stessa per garantirsi la propria replica. Ma *di chi* sia tale mentalità, ossia chi siano gli schiavi, qui Nietzsche lo esprime con chiarezza: sono gli uomini che non hanno bisogno d'arte. È inoltre interessante notare come Nietzsche discuta sempre la "dignità del lavoro" unitamente all'idolo della "dignità dell'uomo", cosa che rinforza l'ipotesi di una connotazione propriamente esistenziale del termine "lavoro" nell'ambito del pessimismo metafisico di queste riflessioni giovanili<sup>303</sup>.

### La rivalutazione dell'attività artistica

Abbiamo ricordato come Nietzsche in realtà si discosti dalla concezione più rigorosa dell'aristocrazia greca, che non lavora. È necessario, dunque, raggiungere una difficile conciliazione tra lavoro (artistico) e aristocrazia e costruire quel secondo concetto di "lavoro" che abbiamo visto adombrarsi nel frammento preparatorio sopra considerato. Il gesto di Nietzsche è certamente brillante nella sua evidente tendenziosità. Dopo aver per l'appunto ammesso che per il Greco l'arte rientra nel concetto degradante di lavoro, aggiunge: «Se in lui agisce peraltro la forza coercitiva dell'impulso artistico (*die zwingende Kraft der künstlerischen Triebes*), egli *deve* allora creare, sottomettendosi a quella dura necessità del lavoro (*Noth der Arbeit*)»<sup>304</sup>. Nietzsche riprende quindi il parallelo tra arte e procreazione:

Il gioioso stupore di fronte al bello non ha accecato il Greco riguardo al modo in cui il bello è sorto: questo sorgere, come ogni sorgere nella natura, si presenta al Greco come una violenta e impellente necessità (*gewaltige Noth*), come un faticoso impulso verso l'esistenza (*Sichdrängen zum Dasein*)<sup>305</sup>.

<sup>301</sup> F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, cit., p. 224.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> «Come Nietzsche non attribuisce dignità all'uomo in sé, così non assegna dignità nemmeno al lavoro» (M. Knoll, *Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit*, in «Nietzsche-Studien», n. 38, 2009, pp. 156-181, p. 163 [tr. mia]).

<sup>304</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>305</sup> *Ibid.*

È un vero gioco di prestigio, quello che Nietzsche compie per far rientrare l'arte nella visione classica dell'aristocrazia. Il finale non è da meno:

Abbiamo ora il concetto generale, sotto cui devono essere ordinati i sentimenti dei Greci a riguardo del lavoro e della schiavitù. Entrambi sono considerati da loro come un'onta necessaria (*nothwendige Schmach*), di fronte a cui si prova *vergogna* (*Scham*): si tratta cioè al tempo stesso di un'onta e di una necessità<sup>306</sup>.

Nello sforzo di Nietzsche di tenere unito l'inconciliabile si esprime qualcosa di profondo, che potremmo chiamare il problema dell'impulso artistico. È quest'ultimo che costringe l'aristocrazia a fare ciò che essa non dovrebbe fare, perché costituisce una negazione del suo essere: lavorare. Nietzsche tenta di superare il problema facendo ricorso a una sorta di proprietà transitiva: poiché i Greci sono nobili e i Greci sono artisti, allora i nobili sono artisti. Ciò è in evidente contraddizione con quel disprezzo aristocratico del lavoro, che Nietzsche stesso ha poco prima definito «un istinto della Grecia più antica»<sup>307</sup>. Sembra dunque un tipico conflitto pulsionale, quello che qui appare. Inoltre Nietzsche parla di una «sottomissione» dell'artista all'impulso creatore e quindi alla necessità lavorativa, lasciando intendere che egli debba in una certa misura farsi schiavo (per lo meno nella misura in cui ciò è inevitabile), per essere aristocratico. Ciò è in ancor più evidente contrasto con la mentalità greca. Possibile che sia proprio l'arte, ossia il segno degli *aristoi*, a distruggere la nobiltà, nel senso arcaico del termine? Ma è davvero ancora l'aristocrazia greca che qui è in gioco?

Questi passaggi mostrano come Nietzsche non sia interessato a una ricostruzione erudita dell'anima o della società greca. Il suo è piuttosto un problema di valore: l'assunto secondo il quale l'elemento nobile della grecità risiede nella sua arte vale di più dell'oggettività storica del disprezzo dell'aristocrazia greca per il lavoro e per l'arte stessa in quanto lavoro. Nella misura in cui tale oggettività può avere un significato riattivabile, ad esempio nella sua funzione critica rispetto all'idolo del lavoro, allora essa mantiene la propria validità. Ma quando essa perde la propria funzione vitale, ad esempio facendo ricadere il lavoro artistico tra le opere banausiche, allora si deve deviare da essa. Torniamo alla «guida alla lettura» del 1886: a quale «compito» Nietzsche afferma di essersi accostato per la prima volta nella *Nascita della tragedia*? «Vedere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte invece con l'ottica della vita...»<sup>308</sup>.

È certo possibile obiettare che Nietzsche, nel 1886, parli «a cose fatte» e vada quindi cercando nella propria produzione giovanile ciò che gli appare più consono ai successivi sviluppi del suo pensiero. Ad esempio, nell'argomentazione che stiamo analizzando, Nietzsche presenta ancora il «risultato» finale come l'ottenimento del concetto greco di «lavoro». È un filologo «sovversivo» a parlare, ma ancora un filologo. Nietzsche non ha ancora gli strumenti per tematizzare in modo compiuto il problema della relazione tra grecità e vita, ossia la questione del pessimismo. Eppure essa si muove al

<sup>306</sup> Ivi, p. 226.

<sup>307</sup> Ivi, p. 225.

<sup>308</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §2.

fondo di queste considerazioni. Ciò appare più chiaro se notiamo come in quest'argomentazione, volta ad una "trasvalutazione" del lavoro artistico (dalle *banausikai technai* alla giustificazione metafisica dell'esistenza), si esprima un pensiero che fatica a restare non solo entro i margini della filologia, ma anche in quelli del pessimismo schopenhaueriano.

Non è più il "lavoro divorante" evocato in apertura della "prefazione" quello a cui pensa Nietzsche. È piuttosto un lavoro trasfigurante, quello delle *opere d'arte (Kunstwerke)*, che inaugura una «forma superiore di esistenza»<sup>309</sup>. Questa duplicità del termine "lavoro" sembra connessa a quella che, nella *Nascita della tragedia*, caratterizza l'elemento dionisiaco, in cui la crudeltà appare come necessaria alla creazione<sup>310</sup>. Forse che Nietzsche ravvisi qui anche l'insufficienza di ogni ipotesi di "fuga" di fronte al lavoro? Queste considerazioni giovanili sulla concezione greca del lavoro si collocherebbero in tal caso all'interno dell'interrogativo che Nietzsche riconoscerà come formulato per la prima volta in questi anni, ovvero: «C'è un pessimismo della *forza*?»<sup>311</sup>. Quest'ambiguità con cui il termine "lavoro" gioca nel vocabolario filosofico del giovane Nietzsche mostra come non sia una semplice nostalgia della società aristocratica greca quella da lui evocata. Piuttosto si tratta di comprendere e di corrispondere a quell'assoggettamento all'idolo del lavoro che Nietzsche riconosce come costitutivo del proprio tempo e che richiede pertanto un confronto con la necessità di trasformare un'attività lavorativa di sussistenza (anche e soprattutto nel senso di mera "sopravvivenza intellettuale", se così si può dire) in una che sia propriamente formativa.

---

<sup>309</sup> F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, p. 226.

<sup>310</sup> «Accanto all'idea che la saggezza dionisiaca sia qualcosa davanti a cui il greco tende a fuggire, per il terrore di vedere in virtù di essa i caratteri caotici e abissali dell'esistenza, corre lungo tutta l'opera, e anzi sembra spesso predominare, l'altra idea, che il dionisiaco sia per sua stessa natura, per la sovrabbondanza e la multiformità che racchiude in se stesso, potenza plastica» (G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, p. 28).

<sup>311</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §1.

# Lavoro e scuola nella riflessione pedagogica di Giovanni Calò dal primo dopoguerra alla Carta della Scuola (1939)

Evelina Scaglia

Scuola internazionale di dottorato "Formazione della persona e mercato del lavoro"  
Università di Bergamo

## Abstract

*Giovanni Calò (1882-1970) wrote his first reflections on the relationship between school and work at the end of World War I, in the debate on school reform for economic, social and cultural renaissance of Italy. At that time, he followed the theory of an Italian economist, Filippo Carli, who emphasized the moral value of vocational education for young people. Calò supported that position also in Italian Parliament, with his several speeches to promote vocational education. During Fascism, Calò furthered those ideas linking them to the aim of spreading in Italy the principles of Arbeitsschule, developed by Georg Kerschensteiner. Calò identified in Arbeitsschule an important connection between Activism and Humanism, that represented an alternative to the corporatist school outlined by Bottai's reform.*

## Una scuola per il dopoguerra

Le prime riflessioni di Calò sul tema del rapporto fra scuola e lavoro furono formulate in concomitanza della fine del primo conflitto mondiale, quando il nuovo contesto economico, sociale e politico venutosi a creare aprì ulteriori fronti di dibattito sul tema della promozione di una scuola per il dopoguerra. Furono numerosi gli studiosi che espressero il proprio punto di vista, confidando nel valore educativo della scuola quale strumento per risollevare le sorti della nazione. Per Calò<sup>312</sup>, la riforma della scuola rappresentava un «interesse nazionale urgente» ispirato dall'«esigenza permanente di un'educazione umana, vivificatrice e socialmente utile per tutti i figli della nazione»<sup>313</sup>. La scuola, in altre parole, doveva collaborare per prima all'«opera di rinnovamento e di consolidamento nazionale [...] una scuola che penetri dappertutto, che abbia organismo, che tutto vivifichi e che rivolga con insistenza i suoi sforzi a ciò che prima pareva dovesse essere non fine diretto, ma conseguenza

---

<sup>312</sup> G. Calò, *Per la scuola del dopoguerra*, in «Marzocco», n. 7, a. XXIII, 17 febbraio 1918, pp. 2-3 e Id., *Un pericolo del dopoguerra*, in «Marzocco», n. 8, a. XXIII, 24 febbraio 1918, p. 3, successivamente ripubblicati in un unico saggio, dal titolo *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, Bemporad, Firenze 1919, pp. 193-220. Calò sosteneva istanze vicine a quelle discusse nel dibattito "Per la ricchezza e la civiltà del paese, promosso in quei mesi sulle pagine de «La coltura popolare».

<sup>313</sup> Id., *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., pp. 194-195.

mediata e lontana dell'opera sua: "far degl'italiani ciò che devono essere"<sup>314</sup>. Secondo Calò, nonostante tutti i paesi occidentali dell'Intesa avessero dibattuto il tema della scuola, il Comitato italiano per il dopoguerra<sup>315</sup> non si mosse lungo questa linea di azione, ostacolando la nascita di forme di interlocuzione fra i tecnici dell'educazione e dell'insegnamento, i rappresentanti del mondo del lavoro, degli affari, della politica, ecc., per tenere conto dei bisogni reali del paese. Per questo motivo, occorre prima di tutto «mettere in valore tutte le energie di cui il paese dispone», secondo un progetto reso possibile solamente dalla risoluzione della *question de formation*<sup>316</sup>. Sulla scorta di quanto illustrato da Georges Hersent e da altri autori francesi<sup>317</sup>, la rinascita economica e produttiva di un paese come l'Italia era possibile se si costruiva un sistema educativo che favorisse l'introduzione del lavoro manuale<sup>318</sup> in tutti i gradi e i tipi di scuola, la diffusione delle scuole nuove (sull'esempio dell'*École des Roches e di Abbotsholme*), una stretta connessione fra scuola ed attività economiche e sociali, l'organizzazione completa dell'insegnamento professionale, la scuola popolare come *préapprentissage*<sup>319</sup> per i giovani delle classi popolari<sup>320</sup> e la valorizzazione dell'educazione fisica soprattutto nei suoi aspetti ludici e

---

<sup>314</sup> Id., *L'Italia e il mondo nuovo delle Nazioni (14 febbraio 1919)*, in A. Tanzella, *L'album della vittoria*, (1920), Alfieri & Lacroix, Roma 1923, pp. 224-228, ora ripubblicato in R. Pertici, *Intellettuali, politici e soldati nell'Album della vittoria di Angelo Tanzella (1920)*, in AA.VV., *Culture e libertà. Studi di storia in onore di Roberto Vivarelli*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 315-316.

<sup>315</sup> Cfr. G. Calò, *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., G. Calò, *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., p. 193.

<sup>316</sup> «Le meilleur outillage, les plus belles ressources naturelles peuvent n'être utilisés qu'avec mollesse, s'ils ne trouvent pas de caractères pour leur faire rendre le maximum: *question de formation*. Si nos méthodes, si l'esprit public ne sont pas orientés vers une infatigable volonté de produire, nous regresserons: *question d'éducation encore*» (cfr. G. Hersent, *Problèmes d'après guerre. La réforme de l'éducation nationale*, Hachette, Paris 1917, p. 197).

<sup>317</sup> Cfr. C. Montaudoin, *Contribution à la Réforme de l'Enseignement*, éd. Attinger, Neuchatel, Paris 1916; P. L. D'Arc, *Pour l'après guerre. I. L'éducation française*, II ediz., Grasset, Paris 1917; M. Roger, *Il progetto di legge per l'educazione degli adolescenti in Francia*, in «La cultura popolare», n. 5, a. VII, 28 aprile- 15 maggio 1917, p. 254 e segg.

<sup>318</sup> Sull'introduzione del lavoro manuale nella scuola dagli 11 anni in avanti Calò mostrava di essere vicino alle posizioni di Pasquale Villari, per il quale il lavoro era fonte di formazione dell'uomo a tutte le necessità della vita. Cfr. P. Villari, *Il lavoro manuale nelle scuole elementari*, in Id., *Nuovi scritti pedagogici*, Sansoni, Firenze 1891, poi ripubblicato in D. Bertoni Jovine (a cura di), *Positivismo pedagogico italiano*, vol. 1, *De Sanctis, Villari, Gabelli*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1973, pp. 362-400; P. Villari, *Le scuole di lavoro manuale e la Svezia*, in «Nuova Antologia», vol. 97, a. XXIII, 1° gennaio 1888, pp. 60-87.

<sup>319</sup> Sulla questione del *préapprentissage* si veda quanto riportato nel volume di L. Andreoni, *L'educazione professionale e l'istituto industriale delle Calabrie*, Tipografia del Corriere di Calabria, Reggio Calabria 1915.

<sup>320</sup> Calò propose che ogni comune aprisse tutte le classi corrispondenti al percorso scolastico obbligatorio, facendo sì che tutti le potessero frequentare, con la possibilità di prolungare eventualmente la permanenza dei giovani nella scuola anche oltre i limiti d'età imposti dall'obbligo. Chiese, inoltre, di aumentare la durata del corso popolare e di affiancare a questo anche la scuola professionale di primo grado. Sosteneva anche quelle forme di insegnamento ambulante già sperimentate nella zona dell'Agro romano, così come l'adozione di un calendario scolastico speciale, che consentisse di contemperare le esigenze dello studio con quelle del lavoro.

sportivi<sup>321</sup>. Erano tutte istanze già presenti nel dibattito scolastico prima del conflitto, ma che vennero ora riprese da Calò per sottolinearne il carattere imprescindibile, allo scopo di risolvere le questioni economiche, sociali ed educative scaturite dallo stesso conflitto.

Calò ricordava che chi intendeva affrontare il problema scolastico del dopoguerra in Italia non poteva fare a meno di tener conto che il nostro paese non aveva avuto il medesimo sviluppo industriale di altri stati europei, e aveva vissuto una minore diffusione del sistema di insegnamento professionale. Ci si ritrovava, così, di fronte a un dilemma: «O preparare la gran massa degli italiani a divenire al più presto, e col massimo di lavoro di cui ognuno è capace, creatori di ricchezza, o rassegnarsi a perire». A giustificazione di questa sua tesi, Calò elaborò una posizione, definita «originale» da Giuseppe Tognon, per via della rilettura del caso italiano in una prospettiva di «nazionalismo economico produttivo»<sup>322</sup>, allo scopo di promuovere lo sviluppo di una coscienza nazionale attraverso una maggiore diffusione dell'istruzione e l'aumento della produzione economica<sup>323</sup>.

Nello specifico, Calò faceva riferimento ad alcuni dati elaborati dall'economista nazionalista Filippo Carli<sup>324</sup> sulla situazione del mercato del lavoro italiano, che vedeva in quel periodo la presenza di un gran numero di disoccupati o sottoccupati, la mancanza di un'adeguata preparazione di numerosi operai qualificati, e una «proporzione anormale di lavoro infantile e giovanile» rispetto alla media degli altri paesi europei. Lo sfondo economico-sociale su cui si innestavano le riflessioni di Carli era costituito dal processo di transizione da un'economia di guerra ad un'economia di pace, secondo un piano di riassorbimento della manodopera impiegata negli anni del conflitto dalle industrie belliche. Secondo Carli, solamente un programma di governo per l'incremento dell'insegnamento professionale sarebbe stato in grado di garantire lo sviluppo di quelle capacità e abilità tecniche necessarie per realizzare al meglio la potenza produttiva italiana<sup>325</sup>. Queste sue considerazioni riprendevano alcune teorie dell'economista tedesco Friedrich List, nello specifico la teoria delle «forze produttive», che rappresentavano «fattori spirituali nella creazione della ricchezza» in uno stato industriale, poiché, a loro volta, erano prodotte dall'incremento dell'istruzione e della formazione

---

<sup>321</sup> G. Calò, *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., pp. 197-198.

<sup>322</sup> G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva*, La Scuola, Brescia 1990, p. 81.

<sup>323</sup> Si tratta di una tesi già contenuta nella circolare per la convocazione del I Congresso nazionalista italiano, tenutosi a Firenze nel 1910.

<sup>324</sup> Filippo Carli (1876-1938), ferrarese di nascita, dottore in giurisprudenza, iniziò la sua carriera come segretario della Camera di Commercio di Brescia, ma fin dai primi anni Dieci si batté a favore di un ammodernamento dell'«educazione tecnica» allo scopo di aumentare la produttività del lavoro (cfr. *Carli Filippo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 152-175, voce curata da A. Padoa Rizzo). Nel volume *L'altra guerra* (1916), Carli prospettò, tra le varie soluzioni possibili, anche quelle a favore di una «formazione delle capacità attraverso l'insegnamento», e la ricostituzione di un «discepolato» corporativo attraverso «la disciplina giuridico-statale del contratto di tirocinio e la scuola complementare di carattere professionale» (cfr. F. Carli, *L'altra guerra*, Treves, Milano 1916, p. 30 e p. 105).

<sup>325</sup> Cfr. F. Carli, *Il reddito nazionale e i compiti di domani*, Treves, Milano 1917, p. 15.

professionale<sup>326</sup>. Va sottolineato come Carli, al pari di Calò, concepiva il lavoro non come «lavoro muscolare misurato dalla quantità di tempo», ma come lavoro nazionale in tutte le sue manifestazioni, dalle mansioni dell'operaio a quelle del contadino e a quelle del libero professionista. Emergeva, così, lo stretto legame fra insegnamento professionale e miglioramento qualitativo del lavoro, con il quale si auspicava la riduzione delle soluzioni di continuità fra scuola e officina esistenti a quel tempo in Italia, come era già accaduto nella Germania pre-bellica<sup>327</sup>. Secondo Carli, il sistema educativo avrebbe dovuto garantire la formazione di «lavoratori qualificati», e non semplicemente di «lavoratori manuali», poiché solo una buona istruzione professionale era in grado di favorire una produzione economica efficiente, come dimostrato dalle ricerche di Freeman e di Keeling nel Regno Unito.

Rimanendo in tale prospettiva, Calò pensava alle possibili conseguenze positive, a livello economico e morale, dell'introduzione di un'intensa e diffusa «educazione professionale della nazione» con l'applicazione del taylorismo<sup>328</sup>. Egli affermava di non intravedere quelle antitesi o incompatibilità fra taylorismo e istruzione professionale o tirocinio che Carli<sup>329</sup> aveva rilevato, poiché, a suo dire, la coordinazione scientifica ed economica dei movimenti che stava alla base del taylorismo<sup>330</sup> andava valorizzata anche ai fini della preparazione professionale dell'operaio. Inoltre, tra le possibili soluzioni al problema dell'istruzione professionale e dell'istruzione popolare in rapporto al sistema economico e produttivo italiano, Calò mostrava interesse per il modello tedesco, che a fianco del sistema di tirocini presso le industrie (*Reichsgewerbeordnung*) prevedeva anche una scuola di complemento o di perfezionamento (*Fortbildungsschule*)<sup>331</sup>. A partire da queste premesse, Calò aveva elaborato una sua proposta di «scuola che accompagnasse [i giovani] abbastanza innanzi negli anni e che in forma più agile, più libera e con orario di molto ridotto,

---

<sup>326</sup> Cfr. T. Maccabelli, *Fondamenti nazionalistici e sociologici nel pensiero economico di Filippo Carli riflessi nel "germanesimo economico"*, in V. Gioia, H. Kurz (a cura di), *Science, institutions and economic development: the contribution of "German economists" and the reception in Italy (1860-1930)*, Atti del Convegno tenuto a Macerata nel 1998, Giuffrè, Milano 2000, pp. 205, 208-210.

<sup>327</sup> «La Germania, con un sistema di educazione che accompagnava il ragazzo futuro lavoratore dall'età di sei o sette anni fino all'età di diciotto anni, era riuscita a sopprimere ogni soluzione di continuità tra l'educazione e il rendimento del lavoratore; mediante l'insegnamento professionale obbligatorio era riuscita a ridurre al minimo il periodo necessario per l'apprendimento del mestiere [...]» (cfr. F. Carli, *Il reddito nazionale e i compiti di domani*, cit., p. 41).

<sup>328</sup> Calò faceva riferimento, nello specifico, all'articolo di P. Bovet, *Il rendimento del lavoro scolastico. Taylorismo ed educazione*, in «Psiche»- rivista di studi psicologici, n. 2, a. III, 1914, pp. 146 e segg.

<sup>329</sup> Cfr. F. Carli, *L'altra guerra*, cit., p. 203. In particolare, Carli faceva riferimento ad alcuni pericoli legati al taylorismo, come la meccanicizzazione dell'uomo e la sua regolazione come fosse un cronometro, secondo quel sistema quantitativo che non teneva conto della dignità dell'operaio in quanto *homo faber* dominatore della materia.

<sup>330</sup> Sul taylorismo in campo scolastico si rimanda a: E. Goblot, *Taylorismo scolastico*, in «La coltura popolare», n. 9, 28 agosto -15 settembre 1918, pp. 668-670.

<sup>331</sup> In questo tipo di scuola, veniva impartito un insegnamento teorico corrispondente a quello pratico di officina, più elementi di istruzione generale; l'apprendista aveva la libertà, fino a 18 anni, di frequentare dalle 4 alle 9 ore settimanali di scuola, su 56 ore settimanali di lavoro di officina.



continuasse l'educazione etico-civile della scuola popolare e insieme fecondasse di un più vivo esercizio di riflessione, di una più varia istruzione, di un più ricco corredo di conoscenze tecniche la progressiva pratica del lavoro»<sup>332</sup>, per far imparare ai giovani un mestiere. Si trattava di una scuola che non correva il pericolo di offrire una formazione generica (come nel caso della scuola popolare), né quello opposto di una formazione specifica (come nel caso della scuola professionale). Per il suo modello di scuola, Calò aveva pensato alla scuola popolare come scuola di umanità su cui aveva riflettuto Vidari<sup>333</sup>: si trattava di una scuola che non coincideva con la scuola professionale, ma che aveva fra le proprie finalità quella di «dare un orientamento generale, etico-economico, e un complesso d'abilità pratiche, che sono necessari, per varie ragioni, come preparazione a un *dressage* professionale»<sup>334</sup>. L'auspicata coordinazione fra scuola popolare e scuola professionale doveva così essere garantita dall'inserimento, nell'ultimo anno o negli ultimi due anni di scuola popolare, di insegnamenti pratici, manuali e legati all'acquisizione di tecniche di lavoro. Sarebbe sorta, in questo modo, una scuola che grazie al concorso armonico delle discipline letterarie e di quelle scientifiche sul terreno comune del lavoro manuale «diventava veramente educatrice dell'uomo-operaio, cioè non dell'uomo genericamente e astrattamente inteso, ma dell'uomo inteso nella sua piena e precisa determinatezza di persona appartenente alla classe operaia della società moderna svolgentesi in mezzo alle molteplici influenze delle industrie e dei commerci, destinato a portare in quel mondo il contributo della propria attività già pronta e matura per assumervi le particolari specificazioni»<sup>335</sup>.

Se trova riscontro, a tal proposito, il rilievo mosso da Tognon alla evasività della definizione data da Calò di una scuola popolare «formativa e realistica, cioè idealisticamente utilitaria e praticamente umanizzatrice», non trova

---

<sup>332</sup> G. Calò, *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., pp. 205-206, nota n. 1.

<sup>333</sup> Cfr. G. Vidari, *Il corso popolare come scuola di preparazione generica alla vita operaia*, in «La coltura popolare», nn. 17-18, a. VI, 1916, pp. 788-800. In particolare, Vidari sottolineava come la scuola popolare avesse acquisito dalla sua stessa genesi la configurazione di «scuola di formazione umana sulla base del lavoro», ovvero di scuola finalizzata a formare l'uomo nell'operaio. Il lavoro veniva inteso da Vidari non in senso utilitaristico, ma alla Kerschensteiner, ovvero mezzo per la «rivelazione dell'umanità nell'alunno, cioè [volto] a creare o svegliare in lui, con l'esercizio di tutti i poteri che il lavoro stesso richiede e involge, la coscienza del suo valore concreto di uomo, o di membro della società a cui egli appartiene e in cui inserisce l'opera propria». Il carattere educativo del lavoro consisteva, in tal modo, nell'espressione e nell'irrobustimento della coscienza umana, poiché esso doveva avere un legame stretto con la vita reale del ragazzo e con il suo ambiente sociale ed economico (Cfr. G. Vidari, *Il corso popolare come scuola di preparazione generica alla vita operaia*, in «La coltura popolare», cit., pp. 789-790). Per Vidari, la scuola popolare si trovava in una posizione intermedia fra la scuola professionale in senso stretto, con scopi di addestramento nelle arti e nei mestieri, e la scuola di cultura, fondata sulla parola (nel senso di *lógos*). In questo modo, si spiega perché nella scuola popolare «il lavoro della mano forma la cultura o ne promuove la formazione nell'atto medesimo che svolge le attività proprie della classe operaia» (Cfr. G. Vidari, *Il corso popolare come scuola di preparazione generica alla vita operaia*, in «La coltura popolare», cit., p. 792).

<sup>334</sup> G. Calò, *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., p. 207.

<sup>335</sup> G. Vidari, *Il corso popolare come scuola di preparazione generica alla vita operaia*, in «La coltura popolare», cit., p. 797.

parimenti riscontro quanto scritto sempre da Tognon riguardo alla posizione antitetica delle proposte di Calò rispetto ad istanze di stampo umanistico in senso lato<sup>336</sup>. Infatti, anche la scuola popolare, così come la scuola professionale in senso stretto, rappresentavano per Calò lo strumento principale per lo sviluppo in ogni individuo del senso della dignità del lavoro, ove l'abilità tecnica si coniugava con l'educazione morale e civile (intesa come coscienza dei doveri e dei valori umani implicati nella vita economica e sociale), secondo quella concezione di scuola di lavoro elaborata da Kerschensteiner anni prima e diffusa grazie all'opera *Begriff der Arbeitsschule* (1911). Va anche sottolineato che per Calò l'inserimento nella scuola di problemi pratici inerenti la vita della nazione, come poteva avvenire, per esempio, grazie all'introduzione di un insegnamento di tipo economico, non faceva venir meno quell'istanza umanistica a cui intendeva ispirare l'educazione delle giovani generazioni, comprese quelle che frequentavano la scuola classica. «[...] Così l'attività economica come quella fisica sono idealizzabili, sono, ad ogni modo, elementi dell'armonia e dell'equilibrio della personalità umana; e come tali e in tal senso devono far parte d'ogni educazione umanistica»<sup>337</sup>. Del resto, Calò affermava di essere consapevole del rischio di far scendere le istanze di educazione nazionale in forme di educazione utilitaristica fine a se stessa. «Ciò che si può temere è una materializzazione di tutta quanta l'educazione nazionale o almeno una tendenza a farvi tutto dipendere senz'altro da fini d'utilità, sia pure d'utilità nazionale, perdendo di vista ogni elevata e generosa finalità umana, ogni idea di perfezione interiore»<sup>338</sup>. Per questo motivo, Calò era convinto che la scuola italiana dovesse far fronte a un duplice compito: difendersi dalle tendenze utilitaristiche e, nel contempo, assumersi la responsabilità di quelle funzioni sociali essenziali per lo sviluppo di «un'umanità spiritualmente più alta e più

---

<sup>336</sup> «Antitetica alla preoccupazione idealistica e genericamente umanistica, era quella di Giovanni Calò, il quale orientava l'ipotesi della riforma della scuola alle esigenze della produzione e della ricchezza nazionale, introducendo anche in Italia tendenze di pensiero e opzioni politiche già note e discusse all'estero» (cfr. G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva*, cit., p. 81). Sebbene Calò avesse mostrato, fin dal 1907, la sua netta opposizione al neoidealismo in campo filosofico e pedagogico, questo non significava, però, che fosse venuta meno in lui qualsiasi istanza umanistica. Essa era presente nella prospettiva dello spiritualismo realistico, di matrice lotziana ed herbartiana, che aveva potuto sperimentare fin dai suoi iniziali studi di filosofia presso il gruppo di ricerca di Francesco De Sarlo al Regio Istituto di Studi Superiori di Firenze.

<sup>337</sup> G. Calò, *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., p. 213.

<sup>338</sup> *Ivi*, p. 215. Nello specifico, Calò rilevava la presenza del pericolo dell'utilitarismo fine a se stesso nello scritto di Georges Hersent: «L'école doit être le vestibule de l'institut technique et de la profession. Nous ne pourrions pas compter sur un développement sérieux de l'instruction professionnelle, tant que l'instruction générale n'acheminera pas à la profession» (Cfr. G. Hersent, *Problèmes d'après guerre. La réforme de l'éducation nationale*, cit., p. 74). Il medesimo problema veniva riscontrato da Calò anche nell'esperienza tedesca, a proposito dell'esaltazione dell'utilitarismo nazionalistico, che allontanava dalla scuola ogni idealità umana, cioè tutto ciò che non era tedesco e che non era utile alla lotta tedesca per la vita e per il dominio (cfr. V. H. Friedel, *Pédagogie de guerre allemande*, Fischbacher, Paris 1917; G. Gaillard, *Il Germanesimo e le culture antiche*, in «Rivista delle Nazioni latine», II, 1° dicembre 1917, pp. 423 e segg.).

pura»<sup>339</sup>, anche all'interno di un sistema di istruzione professionale, in cui veniva data priorità all'educazione. Ad avvalorare ulteriormente le finalità umanistiche attribuite da Calò alla scuola popolare vi era anche un riferimento, seppure implicito, alle considerazioni espresse a suo tempo da Pasquale Villari all'interno degli *Scritti pedagogici* (1868), e, soprattutto, ne *La scuola e la questione sociale in Italia* (1892). Calò aveva recuperato da Villari l'ideale di una scuola radicata nella vita del popolo e, nel contempo, focolaio di cultura e di elevazione morale, forza promotrice della prosperità economica e collaboratrice dell'attività industriale del paese, per sostenere il suo progetto di riforma della scuola italiana nell'immediato dopoguerra. Si tratta di una tesi che non concedeva spazio a quella avanzata dal neoidealista Vito Fazio Allmayer<sup>340</sup>, che identificava la scuola popolare con la scuola elementare, poiché Calò era a favore di una differenziazione dell'istruzione post-elementare che sapesse rispondere alle esigenze specifiche delle varie classi sociali, secondo quanto sostenuto da Pasquale Villari e da Alfred Fouillée. «Educazione umana non implica necessariamente identità e comunanza di educazione. E se un periodo di convivenza delle varie classi sociali nella scuola è certamente base indispensabile d'una educazione umana di tutte le classi, ciò non vuol dire che a una separazione non si debba, a un certo momento, venire. [...] La scuola del popolo deve e può educare il popolo a essere umanità»<sup>341</sup>. Con queste sue argomentazioni, egli intendeva rispondere non solamente alla proposta di Fazio Allmayer per una scuola popolare di sei anni comune a tutti, ma anche ad alcune puntualizzazioni avanzate da Sergio Panunzio<sup>342</sup>.

La proposta di Calò non può essere colta del tutto nella sua originalità, se non è riletta anche alla luce della prospettiva emersa nel corso del II Convegno nazionalista di Roma (1919), vicina alla linea programmatica discussa da Filippo Carli al I Congresso nazionalista di Firenze (1910), con cui il carattere «nazionale» della scuola era qualificato dalla presenza di alcune istanze, volte a «rinvigorire e purificare l'italianità della nostra scuola e della nostra educazione [...] in ogni forma e in ogni mezzo»<sup>343</sup>. Quelle maggiormente affini alle argomentazioni addotte da Calò erano la necessità di una preparazione del maestro meno enciclopedica ma più formativa e classica, e l'istituzione di una scuola elementare, compreso il corso popolare, preservata dai tentativi di una tecnicizzazione precoce e di una confusione con le scuole speciali che la dovevano seguire e completare, per farle mantenere un carattere formativo e di istruzione generale<sup>344</sup>. Per raggiungere tale scopo e per promuovere una migliore preparazione delle classi lavoratrici, il consesso romano auspicava l'istituzione di numerose scuole industriali, agricole, commerciali, di arti e

---

<sup>339</sup> Cfr. G. Calò, *La (o per la) scuola del dopoguerra*, in Id., *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., pp. 218-219. L'importanza di non confondere il fine economico con i fini ideali della società futura, così come la mancata subordinazione della scuola e della cultura umanistica agli scopi economici vennero ribaditi anche in: F. Carli, *L'altra guerra*, cit., p. 156.

<sup>340</sup> Cfr. V. Fazio-Allmayer, *La scuola popolare e altri discorsi ai maestri*, Battiato, Catania 1914.

<sup>341</sup> G. Calò, *Dalla guerra mondiale alla scuola nostra*, cit., pp. 207-208, nota n. 1.

<sup>342</sup> Cfr. S. Panunzio, *Il massimo problema politico di domani: la scuola*, in «La coltura popolare», n. 7, a. VII, 28 giugno – 15 luglio 1917.

<sup>343</sup> AA.VV., *Il nazionalismo e i problemi del lavoro e della scuola*, Società Editrice «L'Italiana», Roma 1919, p. 130.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

mestieri, che rispondessero alle esigenze locali e che fossero obbligatorie. L'obbligatorietà di tali scuole nasceva da una duplice esigenza: migliorare la preparazione professionale dei giovani e favorire la formazione di una coscienza nazionale (di cittadini italiani), nella lotta contro l'analfabetismo e l'abbandono scolastico.

Le riflessioni elaborate da Calò sul ruolo della scuola nel primo dopoguerra sottendevano una concezione organica di società secondo l'ordine borghese, che venne ripresa anche nei suoi interventi parlamentari in veste di deputato fra le fila dei combattenti negli anni dal 1919 al 1922. In particolare, nel sostenere la funzione dell'istruzione tecnica quale *conditio sine qua non* dell'intensificazione della produzione economica, della preparazione delle maestranze e dell'aumento della ricchezza del Paese, Calò non esitava a illustrare la sua concezione di Stato liberale ispirata alla prospettiva spiritualistica di stampo giobertiano, e non a quella di matrice hegeliana avanzata da Bertrando Spaventa e, in anni successivi, da Giovanni Gentile. In una sua interpellanza parlamentare al ministro dell'Industria e del Commercio Giulio Alessio nella seduta del 12 luglio 1920, Calò colse l'occasione per discutere della necessità di incrementare l'insegnamento professionale per la sua valenza educativa e, nel contempo, per la sua stretta relazione con gli interessi vitali delle classi lavoratrici e dell'intera Nazione, soprattutto in termini di miglioramento delle condizioni economiche e morali del Paese. Per Calò non si trattava di apportare modifiche incisive, quanto di predisporre appositi organi (da lui non specificati), che sapessero dare uno stimolo vivificatore a quel settore. La scuola professionale doveva diventare un istituto in cui il futuro operaio poteva elevare anche la propria coscienza morale, realizzando, in questo modo, un'auspicata armonizzazione fra preparazione economica, tecnica, sociale e morale<sup>345</sup>.

Con queste sue considerazioni, Calò iniziava ad abbozzare alcuni temi di discussione che avrebbe trattato anche in occasione del IV Congresso della Società Italiana di Filosofia (settembre 1920), come, ad esempio, la «malintesa interpretazione» dell'autonomia<sup>346</sup> delle scuole professionali industriali da parte degli enti locali a cui spettava la loro gestione. Egli era convinto della necessità di un intervento statale per garantire il coordinamento, la giustizia distributiva e il «disciplinamento regolare» di queste scuole. Tali compiti si erano rivelati più difficoltosi a causa della mancanza di un organismo unico, in cui accentrare il controllo dell'istruzione in ogni suo campo, per evitare che essa facesse riferimento per alcune tipologie di scuole al Ministero della Pubblica Istruzione e

---

<sup>345</sup> G. Calò, *Interpellanza*, in «Atti Parlamentari, Camera dei Deputati», Legisl. XXV, tornata 12 luglio 1920, p. 3195.

<sup>346</sup> «E' evidente che questa autonomia è molto male intesa; perché una delle due: o voi volete che i singoli enti, le singole amministrazioni locali provvedano secondo il bisogno e l'opportunità alle loro scuole, ed allora dovrebbero assumerne da sole la responsabilità; o voi volete intervenire come organo centrale, e allora avete il dovere della coordinazione, della distribuzione, avete il dovere di armonizzare con l'opera del Governo le autonomie locali, di provvedere ad una giustizia distributiva, alla regolarità dell'amministrazione e della direzione con un disciplinamento sia pure elastico, ma regolare, di queste scuole. Altrimenti, per rispettare la cosiddetta autonomia, ci troveremo di fronte al più mostruoso degli accentramenti, costituito dall'arbitrio individuale di una esigua minoranza di burocrati» (G. Calò, *Interpellanza*, in «Atti Parlamentari, Camera dei Deputati», cit., p. 3200).

per altre ad altri Ministeri (come quello dell'Agricoltura e quello dell'Industria, Commercio e Lavoro).

La risoluzione delle questioni di amministrazione scolastica avrebbe contribuito a chiarire la concezione stessa di istruzione professionale e il rapporto fra scuola industriale e istruzione professionale, poiché la prima, secondo Calò, sembrava interessarsi solamente alla produzione economica e ai suoi risvolti. In particolare, l'opera di revisione e di riforma degli organi della scuola professionale e di quella industriale avrebbe dovuto tener conto anche del conflitto di tendenze che vedeva, da un lato, la prevalenza esclusiva degli aspetti tecnici, e, dall'altro lato, la prevalenza esclusiva di quelli educativi. Per i tecnici che lavoravano nell'istruzione professionale, essa doveva essere organizzata solamente dai tecnici, dagli ingegneri, ecc. e in vista delle esigenze tecniche di una determinata forma di lavoro. Per altri, come lo stesso Calò, l'istruzione professionale andava considerata come un vero e proprio organismo educativo, i cui problemi dovevano essere risolti dal punto di vista pedagogico. Si tratta di due tendenze antitetiche da armonizzare, allo scopo di creare una scuola professionale dall'assetto organico e redditizio, perché la formazione al lavoro non doveva prescindere dalla formazione dell'uomo, ma doveva andare di pari passo, contemperando il lavoro fisico con il lavoro mentale, gli insegnamenti di cultura generale con quelli manuali. «Si tratta anche, oltre che di un problema di formazione tecnica, d'un problema di educazione implicito necessariamente nel primo: poiché l'uomo non si può spezzare in due; e non è possibile formarlo come operaio, se non lo si educa insieme come uomo»<sup>347</sup>.

In questo modo, il «risorgimento» della scuola professionale italiana avrebbe garantito il «risorgimento» economico e morale della Nazione, come del resto già discusso da Calò nel dibattito durante e dopo la guerra sulla riforma della scuola italiana, facendo tesoro di quanto presentato dall'economista Filippo Carli. Una posizione che non aveva trovato in sede parlamentare una condivisione completa da parte dell'onorevole Piccoli, che presentò un'interpellanza subito dopo quella di Calò, sostenendo che la risoluzione del problema dell'insegnamento professionale non poteva ridursi ad una questione di ritocchi amministrativi, ma doveva prendere in considerazione la situazione di «analfabetismo tecnico» in cui si trovava l'Italia del dopoguerra.

### **La valorizzazione dei fondamenti pedagogici e culturali della scuola del lavoro di Georg Kerschensteiner**

L'avvento del fascismo e l'entrata in vigore della riforma Gentile spinsero Calò ad una revisione della sua prospettiva pedagogica neoherbartiana<sup>348</sup>,

<sup>347</sup> G. Calò, *Interpellanza*, in «Atti Parlamentari, Camera dei Deputati», *cit.*, p. 3204.

<sup>348</sup> Sulla presa di posizione di Giovanni Calò nel Ventennio fascista, si rimanda ad alcuni lavori di Giorgio Chiosso: Id., *Giovanni Calò e il realismo pedagogico tra gli anni Venti e Trenta (1923-1936)*, in «Pedagogia e vita», n. 4, serie 46, aprile-maggio 1985, pp. 411-434; Id., *L'opposizione democratica alla riforma Gentile: il caso della «Rivista pedagogica»*, in «Quaderni del Centro Studi C. Trabucco», n. 7, Torino 1985, pp. 115-152; Id., *La pedagogia cattolica e il movimento dell'educazione nuova*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa, cultura e educazione in Italia tra le due guerre*, La Scuola, Brescia 2003, pp. 287-357.

interessandosi allo studio delle principali esperienze riconducibili all'attivismo pedagogico, al fine di maturare una posizione alternativa all'attualismo gentiliano, e, negli anni successivi, alla pedagogia «fascista» di Volpicelli e Padellaro. In tale contesto va collocata la prima edizione in lingua italiana dell'opera di Georg Kerschensteiner, *Il concetto della scuola di lavoro*, uscita nel 1935 nella collana «Educazione nuova» curata da Calò per l'editore fiorentino.

Il principale merito di Kerschensteiner risiedeva, secondo Calò, nell'aver elaborato il concetto, gli ideali e i metodi della scuola di lavoro, sottraendoli sia al senso comune, sia all'empirismo didattico in cui era caduta la pratica del lavoro manuale a scuola. Quest'ultimo era divenuto, con Kerschensteiner, «una categoria psicologica e pedagogica fondamentale», all'interno di un processo educativo inteso come processo di cultura e di formazione spirituale, ove lo «sforzo speculativo» si intrecciava con l'«opera pratica rinnovatrice»<sup>349</sup>, tipica dell'*homo faber*. Il lavoro pratico in Kerschensteiner rappresentava, infatti, un insegnamento che cercava di coniugare il *learning by doing* con la promozione dell'educazione civica del fanciullo. Per questo motivo, Calò sottolineava i limiti di quell'interpretazione che vedeva in Kerschensteiner «[...] il fautore dell'insegnamento del lavoro manuale, non l'organizzatore d'un sistema dominato da un fine educativo, morale e civico, rispetto a cui il lavoro non era, nella scuola popolare, che un mezzo»<sup>350</sup>. Dai filosofi della cultura, come Dilthey, Spranger, Litt e Freyer, Kerschensteiner aveva ripreso la teoria della struttura per utilizzarla nell'ambito della teoria del lavoro come processo di cultura e, soprattutto, nella definizione del concetto di educazione, con particolare riguardo a quanto esposto da Spranger a proposito di *Berufsbildung und Allgemeinbildung* (formazione professionale e cultura generale). L'educazione era per Kerschensteiner la «formazione dell'essere individuale, acquisita mediante gl'influssi della cultura, unitaria, articolata, evolutiva, e che rende l'individuo stesso capace di servire alla cultura con un lavoro fornito di valore obiettivo, e capace di partecipare spiritualmente ai valori obiettivi della cultura». Nei fondamenti psicologici ed assiologici della teoria dell'educazione elaborata da Kerschensteiner, Calò individuava anche l'influsso di autori differenti, come Simmel, Husserl, ma anche Freud, Adler, Jung e Kretschmer. Fondamentali erano rimasti, però, i riferimenti a Pestalozzi<sup>351</sup> e al *Wilhelm Meister* di Goethe: «pensiero e azione, azione e pensiero, questa è la somma di tutta la saggezza». La via della formazione dell'uomo ideale passava per l'uomo utile;

---

<sup>349</sup> G. Calò, *Giorgio Kerschensteiner*, in G. Kerschensteiner, *Il concetto di scuola di lavoro*, (1911), tr. it., Bemporad, Firenze 1935, p. XXVII.

<sup>350</sup> Id., *Giorgio Kerschensteiner e la scuola di lavoro*, in Id., *Dall'Umanesimo alla scuola del lavoro. Studi e saggi di storia dell'educazione*, vol. II, Sansoni, Firenze 1940, p. 192.

<sup>351</sup> Secondo Giorgio Chiosso, Kerschensteiner mutuò la concezione del lavoro come strumento educativo più da Dewey che da Pestalozzi (cfr. G. Chiosso, *Novecento pedagogico*, La Scuola, Brescia 1997, pp. 135-136). Rispetto a tale questione, occorre ricordare la differenza che Antimo Negri ha sottolineato fra il lavoro in Pestalozzi, quale strumento per la preparazione professionale delle classi più povere a trovare da sole i mezzi di sussistenza, e il lavoro in Froebel, Kerschensteiner e anche Dewey. Questi ultimi avevano concepito il lavoro come uno strumento educativo, perché «l'uomo costruendo le cose formava se stesso» (cfr. A. Negri, *Filosofia del lavoro*, vol. VII, Il Novecento, Marzorati, Milano 1981, pp. 234-359).

l'azione era l'essenziale, il sapere era il mezzo; ciascuno doveva essere educato secondo la tendenza della propria natura.

La peculiarità della proposta pedagogica di Kerschensteiner, che Calò contrapponeva a quella soggiacente alla concezione di scuola corporativa, andava ricercata nell'intreccio fra l'agire educativo e la cultura intesa come prospettiva sulla vita dello spirito, evitando di cadere in una sorta di «feticismo del lavoro manuale»<sup>352</sup>. Il lavoro non rappresentava nella scuola di Kerschensteiner un insegnamento in più, o un esercizio applicativo di nozioni ricavate da altre materie, ma una «forma essenziale», una «legge del processo di cultura». Questo valeva anche per il lavoro manuale: esso andava inteso come un «lavoro pedagogico», poiché era finalizzato all'elevamento dello spirito di ciascuno. «Ciascun individuo non si educa se non in quanto fa suoi quei beni di cultura in cui lo spirito umano si è realizzato ed espresso; e questo assimilare, questo appropriarsi, questo identificarsi col bene di cultura è sempre un'esperienza di valore, un rivivere interiormente il valore realizzato nell'oggetto, sentendone con gioia accresciuta e insieme ordinata la propria capitale energia»<sup>353</sup>. La riflessione sulla pratica del lavoro come mezzo educativo, che Kerschensteiner aveva maturato a partire dalla sua esperienza personale, lo condusse all'elaborazione di una riflessione pedagogica e filosofica originale, che aveva il proprio fulcro nel legame fra lavoro, formazione del carattere ed educazione civica, per raggiungere quell'armonia fra principi, volontà ed azione di cui aveva scritto anche Förster. Come ricordato da Calò, «la preparazione professionale non solo non è separabile dalla formazione del carattere, ma ne fa parte integrante ed è sostanzialmente una con essa»<sup>354</sup>.

Il «fare» promosso dalla scuola del lavoro non era il «fare» degli attivisti puri, degli spontaneisti o degli autonomisti puri, ma era un «fare» consapevole che la libertà di esperienza e la libertà di azione avevano di fronte a sé un limite. A partire da tale riconoscimento, era possibile lo sviluppo di un'autonomia responsabile che avesse come piano di riferimento il culto dei valori. «Tutte le qualità che sono condizioni dello sviluppo del carattere, volontà, chiarezza del giudizio, sensibilità, slancio interiore (questa la distinzione fatta dal Kerschensteiner), non si esercitano e non si sviluppano che in una scuola concepita come comunità di lavoro, perché in questa, e in questa soltanto, l'energia che scaturisce dall'interno trova il modo di soddisfarsi negli oggetti che

---

<sup>352</sup> Si rimanda anche a quanto scritto, in anni più recenti, da Hermann Röhrs, a proposito del fatto che il concetto di scuola di lavoro di Kerschensteiner non era centrato esclusivamente né sul lavoro manuale, né sulla spiritualizzazione del lavoro, ma si manteneva su una posizione intermedia frutto dell'interconnessione fra aspetti pratici ed aspetti teoretici (cfr. H. Röhrs, *Georg Kerschensteiner (1852-1932)*, in «Prospects: the quarterly review of comparative education», vol. XXIII, n. 3/4, 1993, pp. 807-822).

<sup>353</sup> G. Calò, *Giorgio Kerschensteiner*, in G. Kerschensteiner, *Il concetto della scuola di lavoro*, cit., p. XXII. Occorre ricordare che per Kerschensteiner ogni bene di cultura era energia psicologica che aveva una data forma che il suo creatore (individuo, società o Stato nazionale) aveva trasfuso in esso. Grazie al lavoro educativo, questa energia «latente» veniva trasformata in energia «cinetica», dando avvio, così, al processo educativo. Si tratta di considerazioni che Giovanni Calò affermava di aver tratto da G. Kerschensteiner, *Das Grundaxiom des Bildungsprozesses und seine Forderungen für die Schulorganisation*, Union Deutsche Gesellschaft, Berlin 1917, p. 7 e segg.

<sup>354</sup> G. Calò, *Giorgio Kerschensteiner e la scuola di lavoro*, in Id., *Dall'Umanesimo alla scuola del lavoro. Studi e saggi di storia dell'educazione*, Il vol., cit., p. 200.

le corrispondono, non solo, ma di estendersi, di disciplinarsi, di organizzarsi, insieme, traverso i problemi che quegli oggetti presentano nel processo di elaborazione e di assimilazione interiore, di disciplinarsi, anche, nei limiti determinati dalla comunità stessa in cui vive»<sup>355</sup>. In questo modo, Kerschensteiner venne presentato da Calò come l'emblema dell'educatore che aveva potuto effettuare una «continua trasfusione del pratico nel teorico e del teorico nel pratico», accogliendo il pragmatismo di Dewey e la filosofia dei valori di Windelband<sup>356</sup> e di Rickert. «I problemi pedagogici egli li ha anzitutto sentiti, l'insufficienza e il falso di certi metodi egli li ha anzitutto sperimentati, la via buona e i principi rigeneratori egli li ha anzitutto intravisti, li ha caldeggiati e seguiti per virtù d'istinto e di buon senso pratico assai prima che per convinzione scientifica o filosofica»<sup>357</sup>.

Il nodo critico attorno al quale Calò legò la sua lettura del pensiero di Kerschensteiner era rappresentato dal concetto di cultura, in quanto realtà dinamica<sup>358</sup>, «sistema di attitudini, disciplina di potenze e di energie miranti all'azione: disciplina avente la sua base in un complesso di cognizioni, ma di cognizioni che da una parte chiariscano il soggetto a sé stesso e lo rendano padrone di sé [...] dall'altra costituiscano strumento al fare, alimento di quelle abilità onde l'uomo riesce non solo a contemplare e intendere il mondo, ma a costituire un suo mondo [...]»<sup>359</sup>. L'inserimento della scienza nel novero delle discipline che costituivano la cultura generale, o formativa, aveva favorito, per Calò, il processo di «integrazione» della cultura con il lavoro. Per Calò, non si poteva parlare di cultura se con essa non si intendeva anche lo sviluppo di attitudini al fare, che avevano per oggetto l'utilizzo e la manipolazione della materia e delle forze della natura. Fare scienza significava sperimentare, «provocare la natura», in altre parole lavorare, cioè esercitare una tecnica. Questa precisazione consentì a Calò di porre le basi per il superamento dell'antitesi fra lavoro direttivo e lavoro esecutivo, fra uomini «che pensano» e uomini «che eseguono», secondo i termini del dibattito che da Platone fino a Spengler<sup>360</sup> aveva impegnato gli studiosi a discettare sui danni del divorzio fra pensiero speculativo e lavoro manuale, fra cultura come sapere teoretico e

<sup>355</sup> Ivi, p. 201.

<sup>356</sup> Di Windelband, Kerschensteiner riprese una delle leggi dell'interesse, secondo cui tutto ciò che in una rappresentazione era collegato con un oggetto di valutazione finiva, con il tempo, per essere assoggettato alla stessa valutazione (cfr. G. Calò, *Giorgio Kerschensteiner e la scuola di lavoro*, in Id., *Dall'Umanesimo alla scuola del lavoro. Studi e saggi di storia dell'educazione*, II vol., cit., p. 197).

<sup>357</sup> Ivi, p. 196.

<sup>358</sup> Si veda, a tal proposito, quanto scritto da Iclea Picco sul pensiero di Georg Kerschensteiner, caratterizzato dal passaggio da una concezione meccanica della conoscenza ad una concezione dinamica (cfr. I. Picco, *La scuola del lavoro*, Viola, Milano 1951, p. 732).

<sup>359</sup> Cfr. G. Calò, *Cultura e professione*, in «Vita Scolastica», n. 4, a. IX, aprile 1938, poi ripubblicato in Id., *Cultura e vita. Maestri e discepoli nella scuola della nuova Italia. Saggi di pedagogia militante*, La Scuola, Brescia 1939, p. 290, nella versione qui citata.

<sup>360</sup> Cfr. O. Spengler, *L'uomo e la macchina. Contributo ad una filosofia della vita*, (1931), tr. it., Corbaccio, Milano 1931, pp. 1-50. La grandezza e il destino dell'uomo risiedevano per Spengler nell'essere creatore della tattica della sua vita, cioè della tecnica. «E la forma intima di questa vita creatrice noi chiamiamo civiltà, coltura; la chiamiamo possedere coltura, creare coltura, soffrire della coltura. Le creazioni dell'uomo sono espressioni di questa esistenza in forma personale» (O. Spengler, *L'uomo e la macchina. Contributo ad una filosofia della vita*, cit., p. 51).



attitudini tecniche ed esecutive. Il richiamo a questo problema mise Calò nelle condizioni di giustificare la sua concezione di scuola di lavoro come soluzione che attuasse il desiderato connubio fra pensiero e lavoro, affinché quest'ultimo non venisse concepito in maniera riduttiva secondo un «pregiudizio servile»<sup>361</sup>, ma venisse considerato «indispensabile prosecuzione del pensiero e strumento di pensiero», superando, così, la distinzione fra cultura e civiltà. L'allievo che misura, esplora, semina e raccoglie prodotti della terra, lavora su materiali di vario genere, dipinge, plasma, ecc. veniva assunto da Calò come paradigma antropologico dell'uomo formato secondo una cultura armonica. Calò precisava anche che il lavoro, l'addestramento professionale e, ancor più, la scuola professionale non erano di per sé educativi perché preparavano all'esercizio di una data forma di lavoro. «Altro è il lavoro inteso come elemento di cultura e di educazione, altro è il lavoro propriamente professionale: come in genere altro è la cultura, nel suo vero preciso significato, altro è il sapere indispensabile a una professione»<sup>362</sup>. Si tratta di una distinzione che venne sottolineata anche da Sergej Hessen a proposito della differenza esistente fra il lavoro come *trud*, in quanto strumento di sviluppo della personalità di ciascuno e di socializzazione, e il lavoro come *robot*, cioè fatica<sup>363</sup>. Solo il primo sarebbe divenuto il fulcro attorno al quale costruire la scuola del lavoro, secondo quanto già fatto emergere da John Dewey e da Georg Kerschensteiner, entrambi concordi nel negare «ogni finalità esclusivamente utilitaristica o tecnica imposta al lavoro manuale [...] I lavori manuali (in legno o in metallo, di cucitura o di tessitura, ecc.; anche in Dewey si tratta di lavoro artigianale) vanno utilizzati come strumenti mercé i quali la scuola è destinata a diventare una forma schietta di attiva vita in comune, anziché un luogo appartato dove si apprendono lezioni»<sup>364</sup>. Ne derivava che il lavoro assumeva una valenza educativa<sup>365</sup> nel momento in cui esso fosse esplicitazione di un precedente «lavoro spirituale»<sup>366</sup>, inteso come riflessione sulla pratica effettuata allo scopo di far emergere quei valori culturali essenziali per la formazione della volontà<sup>367</sup>. Valenza educativa che coincideva, in Kerschensteiner, con un processo di elevamento spirituale, di crescita libera della personalità (*Erziehung*) e di formazione armonica

---

<sup>361</sup> Cfr. G. Bertagna, *Dal paradigma servile al paradigma signorile*, in A. Bramanti, D. Odifreddi (a cura di), *Istruzione formazione lavoro: una filiera da (ri)costruire*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 39-58.

<sup>362</sup> Cfr. G. Calò, *Cultura e professione*, in Id., *Cultura e vita. Maestri e discepoli nella scuola della nuova Italia. Saggi di pedagogia militante*, cit., p. 295.

<sup>363</sup> Cfr. S. Hessen, *I fondamenti filosofici della pedagogia*, (1923), tr. it., III ediz., vol. 1, Avio, Roma 1961, p. 131.

<sup>364</sup> Cfr. G. M. Bertin, *Educazione alla socialità e processo di formazione*, Armando, Roma 1968, pp. 145-146.

<sup>365</sup> Si vedano i *distinguo* riportati da Giorgio Chiosso in *Novecento pedagogico*, cit., p. 134.

<sup>366</sup> G. Kerschensteiner, *Il concetto della scuola di lavoro*, cit., p. 34.

<sup>367</sup> «Solo quando l'attività manuale serve al conseguimento di sicuri valori culturali, come strumento sistematico di formazione della volontà e di affinamento del giudizio, e, naturalmente, solo quando essa sia applicata là dove sembra necessario e possibile secondo la natura delle cose, solo allora essa fornirà un elemento educativo rimasto estraneo finora alla nostra scuola» (cfr. S. Hessen, *La scuola serena di G. Lombardo-Radice. La scuola del lavoro di G. Kerschensteiner*, (1930), tr. it., Avio, Roma 1954, p. 38).

(*Bildung*)<sup>368</sup>, secondo una linea di pensiero che sarebbe stata diffusa anche in Italia grazie alle riletture operate, secondo diverse modalità, da Antonio Banfi<sup>369</sup>, Raffaele Resta<sup>370</sup> e Giovanni Calò.

Il processo che aveva condotto nel corso dei decenni da una concezione empirica della formazione professionale allo sviluppo di scuole professionali vere e proprie in cui acquisire cultura, seppure concentrata attorno a finalità specifiche e pratiche, nascondeva dietro di sé un «*passage à la limite*» essenziale per Calò. Esso consisteva nella progressiva consapevolezza del fatto che «la via la quale conduce alla cultura generale di grado superiore passa per la professione e soltanto per la professione»<sup>371</sup>, dimostrando di aver accolto la lezione di Eduard Spranger riguardo la circolarità esistente fra «preparazione professionale» e «educazione generale» nella formazione di un cittadino professionalmente al servizio (*Weltbürger*) dell'intera umanità. Contro il rischio dell'unilateralità professionale, Spranger mise al centro della sua riflessione il concetto di *Beruf*, da intendersi sia come professione, sia come vocazione e missione. Calò lo riprese per dimostrare come esso rappresentasse la forza della scuola professionale, poiché offriva una cultura che rispondeva ad un interesse centrale, nel caso specifico con finalità di carattere professionale. Calò avvertì, però, il rischio di scambiare la centralità del *Beruf* con il predominio dell'interesse per una specializzazione professionale nell'età adolescenziale, confondendolo con quella fase del processo di sviluppo umano che comportava anche l'emergere di interessi pratici, secondo quanto riscontrato da Kerschensteiner nelle sue esperienze di insegnamento<sup>372</sup>. «Se ben presto tanta parte della nostra cultura scolastica – purtroppo – finisce, spesso, col lasciare il giovane indifferente e, talvolta, addirittura refrattario od ostile, non è perché egli sia precocemente dominato, dall'interno, da una preoccupazione naturale e incoercibile di specializzare la propria cultura, di darle un orientamento personale in vista d'un fine pratico, professionale, ma perché noi non sappiamo o non ci curiamo di trarre da ogni elemento di cultura un significato e un sapore di umanità, di metterlo in intimo, vitale rapporto con un interesse vivo dello spirito del giovane [...]»<sup>373</sup>. Calò riprendeva, a tal

---

<sup>368</sup> Sul legame presente in Kerschensteiner fra la promozione dell'istruzione professionale e la *Bildung* ha scritto di recente Christopher Winch, in un articolo intitolato *Georg Kerschensteiner-founding the dual system in Germany*, pubblicato dalla «Oxford Review of Education», vol. XXXII, no. 3, July 2006, pp. 381-396. Winch riprende la concezione di lavoratore che incarna una serie di valori eterni, legati alla pratica della virtù e dell'*expertise* tecnica. In relazione a quest'ultima, viene ribadita la presenza in Kerschensteiner di riferimenti diretti a pagine del *Wilhelm Meister* di Goethe e al *Der grüne Heinrich* di Gottfried Keller, ma anche l'influsso di autori come Aristotele (con le categorie di *téchne* e di *phronesis*), di Rousseau (con il concetto di amore di sé) e di Pestalozzi (con la centralità dell'attività pratica nei processi di apprendimento).

<sup>369</sup> Cfr. A. Banfi, *Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca*, in «Levana», nn. 4-5, luglio-ottobre 1925, pp. 41-67, e n. 6, novembre-dicembre 1925, pp. 135-148.

<sup>370</sup> Cfr. R. Resta, *Il lavoro e la scuola di lavoro*, Soc. Dante Alighieri, Milano 1928, p. 205.

<sup>371</sup> Cfr. G. Calò, *Cultura e professione*, in Id., *Cultura e vita. Maestri e discepoli nella scuola della nuova Italia. Saggi di pedagogia militante*, cit., p. 297.

<sup>372</sup> Cfr. G. Calò, *Georg Kerschensteiner*, in G. Kerschensteiner, *Il concetto della scuola di lavoro*, cit., pp. IX-XIV.

<sup>373</sup> Cfr. G. Calò, *Cultura e professione*, in Id., *Cultura e vita. Maestri e discepoli nella scuola della nuova Italia. Saggi di pedagogia militante*, cit., p. 301.

proposito, alcune sue considerazioni sulla centralità della cultura generale già espresse ad inizio '900 nel dibattito sul valore formativo della scuola classica e di quello della scuola moderna, in particolare quelle relative al valore soggettivo della cultura<sup>374</sup> in quanto attuazione concreta e piena dello spirito in tutte le sue attività. Ora egli recuperava questa sua presa di posizione per giustificare il valore formativo della scuola di lavoro, che consisteva nel superamento dei limiti della cosiddetta «cultura vocazionale» grazie al riconoscimento del primato della «cultura multilaterale» di ispirazione herbartiana. «Nessuna scuola professionale può sostituire, propriamente, la scuola di cultura. Essa la presuppone così come il ragioniere o l'ingegnere presuppongono l'uomo, come la vocazione, che è particolare, contingente e variabile determinazione dell'umanità, presuppone l'universale natura umana o presuppone, se volete, la prima fondamentale vocazione da sviluppare colla cultura, la vocazione di uomo [...]»<sup>375</sup>. Con questa affermazione, Calò volle sgombrare il campo da quella concezione di scuola professionale in antitesi alla scuola di cultura generale, per sostenere un'altra prospettiva, che rispondeva ad una concezione di educazione generale dello spirito promossa attraverso la «cultura delle individuali disposizioni e vocazioni»<sup>376</sup>, ispirata alla «multilateralità degli interessi» (*Vielseitigkeit des Interesses*).

Calò si collocava, in questo modo, lungo quel filone di pensiero che, passando da Goethe a Spranger e a Kerschensteiner, sottolineava la centralità della dialettica fra individuale e universale, fra professione e *Bildung* nella formazione di ogni individuo. Per questo motivo, il processo di cultura che animava una scuola professionale nella concezione di Calò doveva rispondere ad almeno due requisiti: ogni disciplina studiata doveva stimolare e coltivare il maggior numero possibile di interessi spirituali; inoltre, andavano promossi altrettanti centri o focolai di esercizio di interessi e di attività spirituali<sup>377</sup>, tutti finalizzati all'acquisizione di una cultura armonica, in cui teoria e pratica, sapere e lavoro fossero strettamente intrecciati. In questo, Calò era vicino a quanto avrebbe scritto Sergej Hessen su Kerschensteiner: «la cultura generale si fonda non sull'aspetto materiale del sapere, ma su quello formale. Ogni disciplina, la cucina come la grammatica latina, può essere insegnata in quanto oggetto di cultura generale o come speciale apprendimento artigiano. La cultura generale

---

<sup>374</sup> Per Kerschensteiner, lo scolaro ricavava dalla formazione culturale, o *Bildung*, il valore oggettivo incorporato nei beni di cultura e li «riviveva» (cfr. M. Laeng (a cura di), *Georg Kerschensteiner. L'educazione dell'uomo e del cittadino*, La Scuola, Brescia 1961, p. XXXIII).

<sup>375</sup> Cfr. G. Calò, *Cultura e professione*, in Id., *Cultura e vita. Maestri e discepoli nella scuola della nuova Italia. Saggi di pedagogia militante*, cit., p. 305.

<sup>376</sup> Per Calò, che partiva da una concezione antropologica di tipo realistico, lo spirito non era tutto in ogni cosa, ma era costituito da una molteplicità di aspetti e dimensioni distinte ed irriducibili; il loro sviluppo armonico necessitava di una cultura multilaterale, anche se elementare, come discusso da Herbart. In questo modo, parlare di cultura vocazionale o di cultura formale rigidamente intesa equivaleva, secondo lui, a cadere in un errore comune, cioè quello dell'«unilateralità dello sviluppo umano». Ne conseguiva che nessuna cultura o scuola professionale poteva raggiungere il suo scopo se non si radicava prima su una base di cultura generale, acquisita nel corso di una formazione precedente.

<sup>377</sup> Si veda, a tal proposito, quanto specificato da John Dewey riguardo al ruolo svolto dalle occupazioni attive, compreso il lavoro, nel rappresentare «centri di approfondimento della conoscenza scientifica di materiali e processi naturali» (cfr. J. Dewey, *Scuola e società*, tr. it., (1899), II ediz., La Nuova Italia, Firenze 1950, p. 13).

è, per sua natura, qualitativa, e tale qualità dell'insegnamento, per cui ogni particolare contenuto assume il valore di un bene formativo, sta nell'arte dell'insegnante di rappresentare la sua specialità nel microcosmo di una totalità. [...] La giusta via non corre dal cosiddetto uomo fornito di cultura generale all'uomo adibito ad una professione specifica, sebbene dall'uomo professionalmente inquadrato all'individuo fornito di cultura generale»<sup>378</sup>.

L'incremento della cultura, cioè dell'umanità, non poteva non giovare per Calò all'esercizio più compiuto e perfetto, cioè umano, di qualsiasi abilità professionale. La scuola professionale si collocava, in questo modo, al cuore del processo di acquisizione di una cultura formativa, e il suo contributo specifico era identificabile con la promozione del processo di inserimento di ciascun individuo nel sistema produttivo del paese. «Compito, tra gli altri, della scuola professionale è appunto quello di prendere in particolare considerazione, orientare, dirigere e affinare la coscienza economica dell'individuo. Ma non si tratta solo di questo: si tratta, in genere, di porre in valore le sue particolari attitudini, di far emergere più nettamente la sua individualità, impegnandola in un'attività produttiva che assume il carattere d'un vero servizio sociale e che perciò costituisce il complemento necessario della sua educazione, perché la trasforma in personalità consapevole della sua vera missione: quella di produrre, cioè di farsi organo attivo della vita collettiva, del soddisfacimento dei suoi molteplici bisogni, del suo progresso»<sup>379</sup>. Nessuna cultura umana era completa se non era anche cultura professionale.

Un'ulteriore precisazione di Calò chiariva che una scuola professionale non era scuola, cioè non educava, se non contribuiva allo sviluppo di una particolare coscienza etica della propria professione, anzi, se non promuoveva una vera e propria morale professionale, che evitasse un processo di «degenerazione» dell'agire professionale in una forma di «utilitarismo egoistico». In questo senso, Calò auspicava che l'esercizio professionale assumesse il carattere di un servizio civile<sup>380</sup>, secondo il quale l'operaio non solo pensava al soddisfacimento del proprio interesse economico, ma agiva consapevole e responsabile del fatto di svolgere anche un servizio a favore della comunità e della patria<sup>381</sup>. Calò trovava una giustificazione di carattere

---

<sup>378</sup> S. Hessen, *La scuola serena di G. Lombardo-Radice. La scuola del lavoro di G. Kerschensteiner*, cit., pp. 35-36.

<sup>379</sup> Cfr. G. Calò, *Cultura e professione*, in Id., *Cultura e vita. Maestri e discepoli nella scuola della nuova Italia. Saggi di pedagogia militante*, cit., p. 311.

<sup>380</sup> Calò dimostrava, in queste sue considerazioni, di voler riprendere il pensiero di Georg Kerschensteiner, secondo il quale la scuola di lavoro non doveva solamente rispondere a esigenze legate alla formazione professionale degli allievi, ma anche alla loro formazione come buoni cittadini, che sapessero inserirsi in maniera attiva e con alto senso civico nella vita adulta, favorendo in questo modo l'integrazione dei ceti popolari nella vita dello Stato (cfr. G. Chiosso, *Novecento pedagogico*, cit., p. 133). Kerschensteiner attribuiva all'educazione la priorità della formazione del cittadino a servizio dello Stato, da cui conseguiva la formazione della sua personalità, al contrario di quanto sostenuto da Hugo Gaudig, che considerava il fine principale dell'educazione la promozione della personalità di ciascuno.

<sup>381</sup> «Anzitutto è chiaro che nessuno può essere cittadino utile d'uno Stato [...] se non compia una funzione in questo organismo, se, quindi, non fornisca un qualche lavoro [...]; anche il lavoro di uno spazzino può acquistare un valore morale, se è compiuto colla coscienza della necessità di tale lavoro per la collettività» (cfr. G. Kerschensteiner, *Il concetto della scuola di lavoro*, cit., p. 19).

teoretico a quest'ultimo compito, facendo riferimento al concetto di sviluppo della tecnica come esperienza religiosa per via della solidarietà che stringeva tutti gli uomini nello svolgimento delle loro attività lavorative, presentato da Friedrich Dessauer nella sua *Filosofia della tecnica*<sup>382</sup>. «In ogni forma di lavoro l'uomo può e deve arrivare a vedere un compito morale, un contributo alla sempre maggiore perfezione, non solo materiale, ma morale della vita e della società umana; più ancora, egli può addirittura trasfigurarne la dignità in un senso religioso, vedendovi come una missione affidatagli da Dio per l'attuazione dell'ordine da lui voluto e per la fraterna unione di tutti gli uomini in lui»<sup>383</sup>.

### **La scuola del lavoro come proposta alternativa alla scuola corporativa negli anni del ministero Bottai**

La ripresa del pensiero di Kerschensteiner nel pieno del dibattito scolastico italiano dei tardi anni Trenta consentì, a Calò, di entrare anche nel merito della proposta di una riforma della scuola italiana, che rispondeva alla necessità di armonizzare il più possibile i principi dell'umanesimo, con quelli della tecnica e del lavoro. Significativo, in tal senso, fu il fatto che anche in occasione di una sua lezione tenuta per il ciclo di conferenze dedicato al ruolo del lavoro produttivo nella Carta della Scuola e organizzato nel 1939 presso la Regia Università di Roma, Calò ripropose la sua rilettura di Kerschensteiner. La scuola di lavoro (*Arbeitschule*) rappresentava, per Calò, una valida alternativa alla scuola libresca (*Buchschule*), grazie al fatto che superava i pericoli del verbalismo e dell'enciclopedismo mettendo al centro una cultura che scaturiva dalla pratica. La scuola di lavoro si presentava, infatti, come una scuola popolare, finalizzata alla formazione della coscienza nazionale del popolo<sup>384</sup>, «al di là di qualsiasi deriva demagogica». Nel clima storico e politico che aveva

---

<sup>382</sup> Per Dessauer la tecnica era una scienza dei valori, era legata all'esistenza degli uomini, ai loro fini, bisogni ed azioni, pur condividendo con le scienze della natura la possibilità di un'esperienza oggettiva. Con le macchine «si possono valutare e si possono con esse creare valori, cioè dischiudere nuovi regni, trasferire nella sfera del possibile nuovi problemi» (cfr. F. Dessauer, *Filosofia della tecnica*, (1926), tr. it., II ediz., Morcelliana, Brescia 1945, p. 159). L'essenza della tecnica risiedeva nella realizzazione dell'idea, cioè nel suo compimento. Dessauer si dichiarava contrario ad una concezione secondo cui la tecnica sarebbe eticamente indifferente ed estranea a Dio; inoltre, riteneva che la disposizione di un oggetto tecnico a produrre una sensazione estetica derivava dalla spiritualizzazione della forma nella visione dello scopo. La spiritualizzazione dell'opera tecnica nasceva, per Dessauer, dalla consapevolezza che esisteva anche un aspetto interiore della tecnica, non riducibile a quello esteriore (suo impiego per ogni genere di scopi). «La familiarità coll'essenza della tecnica e l'osservazione dello sviluppo delle sue forze autonome nell'umanità debbono condurre alla conclusione che la tecnica possiede un suo valore etico, che essa ha un valore religioso immanente, che, usando il linguaggio religioso, essa non è estranea a Dio, bensì tale da condurre al trono di Dio». L'essenza della tecnica, per Dessauer, non coincideva con la forza etica secondo la concezione sostenuta da Paul Natorp: la tecnica, infatti, non era solamente un «mezzo per l'etica» (cfr. F. Dessauer, *Filosofia della tecnica*, cit., p. 166).

<sup>383</sup> Cfr. G. Calò, *Cultura e professione*, in Id., *Cultura e vita. Maestri e discepoli nella scuola della nuova Italia. Saggi di pedagogia militante*, cit., p. 314.

<sup>384</sup> Cfr. L. Lumbelli, *Kerschensteiner e il rinnovamento pedagogico tedesco*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 93.

portato all'adozione della Carta della Scuola (1939), la scuola professionale rappresentava per Calò il centro di promozione di una coscienza economica, che nel contempo era coscienza etico-religiosa e coscienza politica, facendo leva su una cultura generale (umanistica) che ogni allievo doveva già possedere.

La proposta di una scuola del lavoro su modello di quella di Kerschensteiner non trovò un riscontro positivo nelle modalità con cui Luigi Volpicelli, «anima pedagogica» della riforma Bottai, affrontava l'introduzione del lavoro nelle scuole di ogni ordine e grado come problema di cultura e problema spirituale, per la promozione della coscienza dell'uomo moderno e del lavoro moderno<sup>385</sup>. La lettura di Volpicelli, che si avvantaggiava di temi politici, sociali e pedagogici, era incentrata sulla qualificazione «produttiva» attribuita al lavoro dalla V Dichiarazione della Carta della Scuola<sup>386</sup>, e si concentrava sulla sua presenza nelle scuole di cultura, più che in quelle professionali. La natura e l'efficacia educativa del lavoro nella scuola erano tali da non poterlo ridurre, per Volpicelli, ad un'ulteriore materia di insegnamento o a un metodo («attivo») per favorire l'insegnamento di determinate discipline; semmai, esso portava con sé un nuovo spirito e un nuovo concetto di scuola. Allo scopo di evitare i rischi dello scolasticismo e del «pressapochismo» insito in una certa «interpretazione vocabolaristica» dei principi contenuti nella Carta della Scuola, Volpicelli sottolineava il legame fra il lavoro produttivo a scuola e il momento storico in cui avveniva tale connubio, cioè la rivoluzione sociale del fascismo, chiarendo, in questo modo, la linea di continuità fra la Carta del Lavoro<sup>387</sup> e la Carta della Scuola. Il lavoro produttivo non era né un mezzo di espressione creativa, né un lavoro artigianale, ma un lavoro che esaltava l'essenza e le norme costanti del lavoro: oggettività, rigorosa disciplina e volontà di raggiungere una maggiore perfezione tecnica. Il lavoro nella scuola non era nemmeno uno «spasso», né, tantomeno, una formula riducibile al cosiddetto «lavoro educativo»: il suo intento, infatti, andava al di là della «riesumazione» di tutte le teorie precedenti sul lavoro manuale, compresa la «grammatica del lavoro» esaltata da Aristide Gabelli<sup>388</sup> nell'Ottocento. Esso corrispondeva a quanto dichiarato nella Carta

<sup>385</sup> Una delle cifre caratterizzanti la riflessione pedagogica che Volpicelli mise al servizio della riforma Bottai era la consapevolezza della necessità di superare lo scollamento fra l'organizzazione scolastica, l'organizzazione sindacale-corporativa e il mondo del lavoro. Il principale nodo critico da affrontare era il ruolo dell'umanesimo, inteso come «tradizione e modernità, storia ed avvenire», che veniva sempre più a qualificarsi quale paradigma culturale connotato dall'attributo di modernità (cfr. E. Zizioli, *Luigi Volpicelli. Un idealista "fuori dalle formule"*, Anicia, Roma 2009, pp. 57-114).

<sup>386</sup> «Il lavoro, che sotto tutte le sue forme intellettuali, tecniche e manuali, è tutelato dallo Stato come un dovere sociale, si associa allo studio e all'addestramento sportivo nella formazione del carattere e dell'intelligenza. Dalla scuola elementare alle altre di ogni ordine e grado, il lavoro ha la sua parte nei programmi. Speciali turni di lavoro, regolati e diretti dalle Autorità scolastiche, nelle botteghe, nelle officine, nei campi, sul mare, educano la coscienza sociale e produttiva propria dell'ordine corporativo» (*V Dichiarazione*, in *Carta della Scuola: principi, fini e metodi della Scuola fascista*, riportata in appendice a: Ministero dell'Educazione Nazionale, *Dalla riforma Gentile alla Carta della Scuola*, Vallecchi, Firenze 1941, p. 899).

<sup>387</sup> Nell'interpretazione data da Volpicelli, la Carta della Scuola concepiva e raffigurava il lavoro produttivo nella complessità di un problema unitario di cultura, in cui rientrava quello politico-sociale quale suo momento qualificante.

<sup>388</sup> Cfr. A. Gabelli, *Del lavoro manuale nelle scuole di Germania*, Bencini, Roma 1886; Id., *Rapporto sul lavoro manuale nelle scuole estere*, Roma 1888.

del Lavoro, a proposito di un lavoro come «valore sociale» e «dovere sociale», frutto della «solidarietà fra i vari fattori della produzione, mediante la conciliazione degli opposti interessi dei datori di lavoro e dei lavoratori», all'interno di un sistema corporativo finalizzato all'«unità morale, politica ed economica» della nazione<sup>389</sup>.

Fra lavoro produttivo, uomo moderno e vita sociale esisteva una stretta equivalenza, che condusse Volpicelli a rivedere il concetto stesso di scuola ottocentesca, investita di una missione morale e sociale, a favore di una concezione di scuola come «fatto sociale», «momento culturale, critico e meditativo della società». Quest'ultima rappresentava la base dalla quale Volpicelli formulò la propria critica al binomio «scuola e vita», poiché quest'ultimo rappresentava, a suo dire, in una formula «generica» l'ideale educativo e il compito principale della scuola del recente passato, degenerata in forme di scolasticismo. In questo senso, la proposta di una scuola di lavoro riletta da Calò alla luce del pensiero di Kerschesteiner risultava anacronistica, poiché non corrispondeva né alla concezione di scuola elaborata dal fascismo, né tantomeno alle necessità del sistema economico italiano, ormai caratterizzato dal primato delle attività industriali su quelle di carattere artigianale. La società italiana era avviata a divenire società di massa, non società di individui. In questo senso, il lavoro produttivo rappresentava un «guadagno spirituale» per la scuola, che doveva così «accettare il problema etico della rivoluzione sociale contemporanea», insito nella formazione di una coscienza moderna<sup>390</sup>. Anche la questione del dualismo centro-periferia nel campo dell'istruzione doveva ora fare i conti con la società di massa e la conseguente necessità di rispondere all'«uguaglianza del bisogno», organizzandosi sul piano orizzontale delle abilità lavorative in un contesto dominato dal corporativismo<sup>391</sup>. Volpicelli rifiutava un concetto di umanesimo coincidente con la cosiddetta «cultura contemplante»<sup>392</sup>, al centro della scuola borghese ottocentesca, che fondava l'elevazione del mondo del lavoro su un piano in cui il lavoro non c'era più e che cercava di risolvere il problema della «zavorra» svalutando l'attività manuale e la dignità stessa del lavoratore. La

---

<sup>389</sup> Cfr. F. Turati, G. Bottai, *La carta del lavoro: illustrata e commentata*, Edizioni del diritto del lavoro, Roma 1929.

<sup>390</sup> Cfr. L. Volpicelli, *Il lavoro nella Carta della Scuola*, in AA.VV., *Il lavoro produttivo nella Carta della Scuola*, G. D'Anna, Messina 1940, pp. 204-206; Id., *La Carta della Scuola. Verso un nuovo umanesimo: b) il lavoro*, in «Civiltà Fascista», n. 7, a. VI, luglio 1939, pp. 610-626; Id., *Scuola e lavoro*, Signorelli, Roma 1941.

<sup>391</sup> Lo stato corporativo aveva sostituito ai diritti ascritti (come quelli di origine familiare o di censo) la centralità delle competenze professionali (cfr. A. Scotto di Luzio, *La scuola degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 199).

<sup>392</sup> Le osservazioni di Volpicelli erano in linea con quanto affermato da Bottai in occasione della presentazione della Carta della Scuola al Gran Consiglio del Fascismo nel febbraio 1939: «la tecnica ha trasformato e ha reso sommamente difficile anche il lavoro manuale». Per Scotto di Luzio, la linea di ragionamento soggiacente alla proposta di Bottai, oltre a polemizzare con la formazione letteraria e umanistica contrassegno del carattere elitario della scuola liberale, metteva in evidenza che «il contenuto innovativo del lavoro manuale contesta la sua segregazione dalla sfera intellettuale sulla quale tradizionalmente si basa la separazione dei circuiti formativi delle élite. Al tempo stesso, Bottai legittima la disuguaglianza come trascrizione sociale della gerarchia delle abilità tecniche certificate dai titoli di studio [...]» (cfr. A. Scotto di Luzio, *La scuola degli italiani*, cit., p. 196).

polemica attorno alla «tradizione aristocratica della cultura» era presente anche nella riflessione pedagogica cattolica, come dimostrato da quanto asserito nel 1937 da Vittorino Chizzolini: «pesa su di noi [...] un umanesimo letterario che ignora le masse e quindi soffre una carenza di umanità ed è destinato a mummificarsi nelle biblioteche e nelle accademie. Il nuovo umanesimo, che non è né classico, né romantico, ma semplicemente cristiano e italiano, ha da consistere nella coscienza dei doveri del proprio tempo e del proprio mondo intimamente congiunta con la fede in una vocazione soprannaturale dell'uomo»<sup>393</sup>.

Volpicelli proponeva una risoluzione dell'antitesi fra mondo del lavoro e mondo della cultura sia dal punto di vista etico, sia da quello pratico, poiché dietro di essa si celava anche un'antitesi fra individuale e collettivo<sup>394</sup>. Il processo di «rispiritualizzazione» della tecnica doveva fare i conti con il fatto che la tecnica trasferiva il problema dall'individuo libero e spirituale alla totalità libera e spirituale: la scuola doveva saper dare una risposta a quel travaglio del mondo moderno, facendo i conti con il lavoro e con la necessità di costruire un «umanesimo moderno». Di conseguenza, introdurre il lavoro produttivo nella scuola non serviva ad altro che a portare in essa tutti quei problemi sociali, spirituali, empirici, etici, pratici e tecnici che si concentravano attorno al lavoro<sup>395</sup>. Il «guadagno spirituale» del lavoro produttivo nella scuola consisteva, quindi, nel promuovere un'educazione politico-sociale dei giovani<sup>396</sup>, un'intuizione unitaria della vita, un principio e un «pegno di cultura nuova».

Da qui scaturiva, ancora una volta, la critica di Volpicelli all'interpretazione «riduttiva» del lavoro produttivo come lavoro artigiano sostenuta da Kerschensteiner e ripresa in Italia da Calò, perché avrebbe comportato il permanere in un ordine spirituale e sociale che non corrispondeva a quello della società moderna, caratterizzata dal dominio della tecnica e dal tentativo di trovare un punto di conciliazione fra tecnica e umanesimo. «Se ci limitiamo al lavoro artigiano, facciamo l'arcadia e la reazione del lavoro, e, soprattutto, non metteremo mai i giovani in condizione di vivere quell'esperienza di lavoro, di lavoro tecnico industriale, necessaria per trovare le vie atte ad elevarsi ad una cultura unitaria»<sup>397</sup>. Il lavoro artigiano era proprio di una società individualistica; quello industriale, caratterizzato dall'«anonimia», era proprio di una società collettivistica. In questa seconda tipologia di lavoro, la vita sociale si affermava in senso unitario e rendeva necessaria la riconquista della spiritualità del lavoro

---

<sup>393</sup> [V. Chizzolini], *Scuola corporativa*, in «Supplemento Pedagogico a Scuola Italiana Moderna», suppl. al n. 9, novembre 1936, p. 133.

<sup>394</sup> «E' compito della nuova scuola sanare questo dissidio risolvendo la problematicità in lavoro o la concezione del sapere in quella del saper fare. In tal senso, il problema assume profondi aspetti morali, e la tecnica avvia decisamente il mondo moderno verso una nuova etica. E nasce tutto un problema di nuovi rapporti tra individuo e collettività» (cfr. L. Volpicelli, *Il lavoro nella Carta della Scuola*, in AA.VV., *Il lavoro produttivo nella Carta della Scuola*, cit., p. 213).

<sup>395</sup> Ivi, p. 215

<sup>396</sup> «[...] Con il lavoro manuale e produttivo che si presenta a prima vista, proprio perché manuale e produttivo, come fatto manuale, è un grande fatto spirituale che entra nella Scuola: il principio di educazione sociale e politica»; si tratta di un principio che è storicamente rinvenibile nella tradizione politica della scuola italiana, soprattutto quella che ha recepito i principi del Risorgimento federalista» (Cfr. L. Volpicelli, *Il lavoro nella Carta della Scuola*, in AA.VV., *Il lavoro produttivo nella Carta della Scuola*, cit., p. 217).

<sup>397</sup> Ivi, p. 221.



facendo riferimento ad un principio etico-sociale. «Se il lavoro dovesse rimanere come nel Kerschensteiner, mezzo generico di formazione civica, non solo noi non avremo fatto nulla per rinnovare e rinvigorire l'educazione politica della Scuola; ma oggi che il mondo, tutto il mondo, vive in una tragica lotta intorno al lavoro, oggi che il problema del lavoro, con tutti i suoi connessi, è il problema che sconvolge la società degli Stati e il mondo della cultura, noi scolasticamente ci presenteremmo ai nostri ragazzi parlando loro di lavoro che addestra l'intelligenza, che dà il senso della misura, che abitua all'ordine, seleziona il temperamento, [...] ma c'è di più [...] c'è il mondo dei poveri a contatto con l'esperienza dei ricchi [...] Se il lavoro dovesse essere solo elemento di una esperienza del mondo dei poveri a vantaggio dei ricchi, quale valore potrebbe avere per i poveri? Solo un valore professionale di abilità. E sarebbe scuola, questa?»<sup>398</sup>. La posizione di Volpicelli dimostrava, in questo modo, di mettere al centro una concezione di scuola come mezzo per formare e rinnovare i quadri del Partito nazionale fascista, e strumento per dare nuova linfa alla «rivoluzione fascista»<sup>399</sup>, secondo quanto sostenuto da Giuseppe Bottai.

### **Il connubio fra scuola di lavoro e umanesimo: una nuova prospettiva per gli anni a venire**

In Calò, la proposta di una scuola di lavoro rappresentò non solo un tentativo di risoluzione dei problemi del sistema scolastico italiano, ma anche una delle tappe di quel percorso teoretico che in quegli stessi anni lo stava conducendo vicino a correnti pedagogiche di stampo cattolico. *Dall'Umanesimo alla scuola del lavoro* non era solamente il titolo di una raccolta di saggi di storia dell'educazione<sup>400</sup> pubblicata da Calò nel 1940 per la «Biblioteca Italiana» della Sansoni<sup>401</sup>, ma era l'emblema di quel connubio fra istanze umanistiche e

<sup>398</sup> Ivi, p. 228.

<sup>399</sup> Si rimanda, a tal proposito, a quanto scritto da Adolfo Scotto di Luzio riguardo l'accentuazione delle funzioni politiche dell'istruzione tecnico-professionale sul finire degli anni '30 e il conseguente sviluppo del linguaggio delle competenze come linguaggio ufficiale della politica scolastica italiana. «Questo linguaggio riflette un mito sociale: l'idea che la gerarchia dei titoli di studio corrisponda alla complessità dei contenuti cognitivi e delle abilità richiesti dal sistema in trasformazione dei mestieri e delle professioni» (cfr. A. Scotto di Luzio, *La scuola degli italiani*, cit., pp. 192-193).

<sup>400</sup> Il primo volume comprendeva i saggi: *Rinascimento storico e umanesimo eterno*; *La genesi del primo trattato pedagogico dell'Umanesimo*; *Campanella e gli Scolopi. A proposito dell'Apologia delle Scuole Pie*; *Giovanni Amos Comenio*; *Francke e il pietismo nella storia della pedagogia*; *Un umanista educatore. Paolino Chelucci delle Scuole Pie*; *Rousseau*; *L'illuminismo pedagogico italiano: De Felice, Pilati, Carli, Gorani, Gioia, Gozzi, Torri, Genovese, Filangieri, Delfico, De Cosmi, Romagnosi*. Il secondo volume era costituito dai saggi: *Pedagogia rivoluzionaria e programmi autarchici alla fine del '700*; *Vincenzo Cuoco*; *Leopardi e l'educazione*; *Francesco De Sanctis educatore*; *Il Liceo primigenio di Firenze dopo l'annessione e una lettera inedita di R. Lambruschini*; *Educatori italiani in terra straniera. Gioberti e l'Istituto Gaggia a Bruxelles*; *De Sanctis, Pascoli e «Il Fanciullino»*; *Carducci e gli Scolopi*; *Il pensiero e l'opera filosofico-pedagogica di G. Vidari*; *Giorgio Kerschensteiner e la Scuola di lavoro*

<sup>401</sup> Si trattava della medesima collana nella quale venne pubblicata nel 1939 *La scuola dell'uomo* di Guido Calogero. La scelta di Calò di fare uscire la sua raccolta per Sansoni era dettata da diversi motivi: la sua vicinanza al Centro Nazionale di Studi sul Rinascimento e

istanze attivistiche che caratterizzò la prospettiva pedagogica di Calò negli ultimi anni del ministero Bottai. Si veda, a tal proposito, quanto da lui discusso nella conferenza su Rinascimento storico e Umanesimo eterno, tenuta a Firenze presso il salone Pucci il 29 gennaio 1939 su invito delle Associazioni Universitarie Cattoliche, ad inaugurazione del nuovo anno di attività culturale e in presenza dell'arcivescovo Elia Dalla Costa. «Di un nostro umanesimo noi abbiamo bisogno, qualunque sia per essere, precisamente, l'ideale che potrà fiorire da una nuova matura rinascita. Ne abbiamo bisogno perché esso è un'esigenza immanente di ogni cultura, di ogni educazione umana, di ogni civiltà. Ne abbiamo bisogno, se non altro, per correggere i difetti e le angustie o per evitare i pericoli inerenti alla nostra civiltà odierna, per elevare il tono della vita spirituale, senza di che non sono da sperare non dirò rinascite, ma neppure progressi»<sup>402</sup>. Questo umanesimo, proposto anche ai lettori del «Supplemento Pedagogico a Scuola Italiana Moderna» del maggio 1939<sup>403</sup>, non disdegnava il legame con la tecnica e con il lavoro, grazie al riferimento ad uno sfondo antropologico comune, rappresentato dalla concezione di *homo artifex fortunae suae*, secondo le precisazioni già illustrate da Oswald Spengler nella sua opera *L'uomo e la macchina* (1931). L'uomo è un essere vivente divenuto creatore (*artifex*) con la mano<sup>404</sup>, con l'arma e con il pensiero: l'azione è ciò che fa la mano pensante, e l'uomo è l'unico che pensa (fine e mezzo) un determinato procedimento tecnico (o arte). Al centro della nascita della civiltà vi è l'intrapresa, da intendersi come sistematica azione collettiva, che ha come presupposto l'esercizio del *lógos*: ogni parlata è di natura pratica, perché parte dal pensiero della mano. Come chiarito da Spengler, è nell'intrapresa guidata dal linguaggio che si è consumata la separazione delle attività del pensiero da quelle della mano, della meditazione dall'esecuzione, del lavoro direttivo da quello esecutivo. Di conseguenza, è venuto meno quel concetto di «intraprendere come lavoro, che rende possibile il lavoro manuale»<sup>405</sup> e sul piano antropologico si è affermata una teoria che vede la presenza di due «generi di uomini», che si differenziano per il possesso delle doti necessarie all'una o all'altra tecnica (del dirigere o dell'eseguire).

A partire da tali presupposti, Calò formulò una sua rivisitazione dell'umanesimo storico e dell'umanesimo come categoria ideale, in un contesto storico e culturale in cui vari intellettuali avevano preso posizione per far fronte all'esigenza di una formazione umana multilaterale del produttore, all'interno di un sistema economico e politico dominato dal corporativismo fascista. Riferimenti a tale problematica erano già rinvenibili nell'intervento di Giuseppe

---

l'amicizia con il giovane Eugenio Garin, allievo di Ludovico Limentani e di Giorgio Pasquali a Firenze, e già coinvolto nella nuova Sansoni di Gentile. Non va, inoltre, dimenticato che in quell'anno Calò figurava tra i membri dell'Accademia d'Italia, in cui erano confluiti tutti quegli studiosi che come lui erano appartenuti all'Accademia dei Lincei.

<sup>402</sup> Cfr. G. Calò, *Umanesimo eterno e Rinascimento storico*, in Id., *Dall'Umanesimo alla scuola del lavoro. Studi e saggi di storia dell'educazione*, vol. I, cit., p. 28.

<sup>403</sup> Cfr. G. Calò, *Verso il nuovo umanesimo*, in «Supplemento Pedagogico a Scuola Italiana Moderna», suppl. al fasc. n. 7, maggio 1939, pp. 206-209.

<sup>404</sup> Per Spengler la mano dell'uomo si aggiungeva all'occhio (tipico dell'animale feroce, come del resto era l'uomo) in qualità di dominatrice pratica: l'uomo non era solo orientato verso la preda, ma anche verso la potenza.

<sup>405</sup> Cfr. O. Spengler, *L'uomo e la macchina. Contributo ad una filosofia della vita*, cit., p. 94.

Bottai al Congresso internazionale dell'istruzione tecnica (Venezia, 1937): «Noi fascisti, noi romani [...] crediamo nell'uomo integro, pieno, assoluto contro l'uomo economico, e, posso aggiungere, contro l'uomo tecnico, perché crediamo che l'economia e la tecnica debbano servire all'uomo e non l'uomo servire alla tecnica ed all'economia. La tecnica, secondo noi, secondo la nostra fede nell'uomo, deve integrarsi in un ordine sociale superiore. [...] Attraverso la tecnica, noi otteniamo un arricchimento dello spirito umano [...] Signori: Voi tutti intendete, che io ho toccato nel vivo il dramma dell'uomo moderno, che deve sì tecnicizzarsi, che deve sì acquistare le esperienze particolari in ogni ramo della tecnica, ma non deve per questo disumanizzarsi; deve essere un buon tecnico, un buon operaio specializzato, ma deve pur rimanere uomo integro, capace d'intendere e di risolvere nel profondo della sua coscienza i problemi del nostro tempo, che non sono solo problemi di tecnica ma sono anche problemi di fede, di religione, di alta fiducia nel destino dell'uomo». Anche nel testo del discorso pronunciato in occasione della sua visita al Centro Nazionale di Studi sul Rinascimento, pubblicato sulle pagine «Rinascita» dell'estate del 1940<sup>406</sup>, Bottai sottolineava la mancata identificazione dell'umanesimo con la tecnica classica e con la prassi manualistica, poiché esso rappresentava quella *vis unitiva* che sola poteva reggere una concezione di ordine universale. La «Carta della Scuola» aveva contribuito a creare l'unità culturale dell'Italia fascista, perché aveva articolato sul principio dell'umanesimo le istanze del mondo moderno. In questo senso, si spiegava perché «come l'Umanesimo fu una concezione di ordine universale, ove l'uomo è superiore a tutto il resto, il Fascismo è una concezione di ordine politico, che mette al punto di partenza la totalità del concreto, ma al punto di arrivo l'uomo d'una cultura, d'una patria»<sup>407</sup>. Le affermazioni di Bottai si collocavano in un frangente storico in cui il regime restituiva alla scuola un'attenzione centrata sul ruolo dei linguaggi centrali, umanistici, che in Italia erano connessi con la strutturazione della sfera statale nazionale. Come spiegato da Michel Ostenc, alla Carta della Scuola<sup>408</sup> era sottesa la volontà di creare una cultura fascista «autentica» nella prospettiva di un «nuovo umanesimo di regime», rispetto al quale le innovazioni introdotte

<sup>406</sup> G. Bottai, *L'umanesimo nella scuola italiana*, in «Rinascita», nn. 13-14, a. III, giugno-agosto 1940, pp. 335-362.

<sup>407</sup> Ivi, p. 360.

<sup>408</sup> La Carta della Scuola venne presentata per la prima volta dal ministro Bottai al Gran Consiglio del Fascismo il 15 febbraio 1939, allo scopo di «aggiornare la scuola al regime», secondo quei principi cardine riportati nelle 29 dichiarazioni della Carta. «Nell'unità morale, politica ed economica della Nazione italiana, che si realizza integralmente nello Stato fascista, la Scuola, fondamento primo di solidarietà di tutte le forze sociali, dalla famiglia alle Corporazioni e al Partito, forma la coscienza umana e politica delle nuove generazioni» (*La Dichiarazione*, in *Carta della Scuola. Principi, fini e metodi della scuola fascista*, riportata in appendice a: Ministero dell'Educazione Nazionale, *Dalla riforma Gentile alla Carta della Scuola*, cit., p. 898). La finalità principale della scuola fascista consisteva nel promuovere una «cultura del popolo», attraverso l'esercizio di una funzione integratrice, che coinvolgeva anche la famiglia e le organizzazioni fasciste giovanili (la GIL, o Gioventù Italiana del Littorio, e i GUF, Gruppi Universitari Fascisti). In altre parole, le organizzazioni fasciste dovevano essere talmente radicate nella scuola, tanto da costituire, insieme ad essa, un servizio obbligatorio per i giovani dai primi anni di vita fino alla maggiore età. In tale prospettiva, andava letta anche la concezione di «scuola per la vita», che con la ricerca di un'interconnessione fra studio, allenamento fisico e lavoro manuale pratico, potesse contribuire a radicare il sistema scolastico nella vita di ciascun individuo e della nazione.

dalla riforma Gentile risultavano anacronistiche. «Ci si può dunque chiedere se la Carta della scuola non sia stata la vera riforma fascista della scuola, proprio nella misura in cui essa cercò, al di là dell'autoritarismo amministrativo e del militarismo dei suoi predecessori, d'introdurre nell'insegnamento un umanesimo fascista. La più fascista delle riforme sarebbe dunque quella di Bottai»<sup>409</sup>. Si tratta di un'osservazione sviluppata già nel gennaio 1939 in un quaderno speciale del «Supplemento Pedagogico a Scuola Italiana Moderna»<sup>410</sup>, da esponenti del mondo pedagogico cattolico come Aldo Agazzi, Vittorino Chizzolini e Marco Agosti.

La prospettiva di un umanesimo fascista non trovava riscontro nella proposta culturale di Giovanni Calò, perché il pedagogista pugliese si era concentrato sull'approfondimento del nuovo umanesimo come esigenza immanente di ogni cultura, civiltà ed educazione umana, trovando un punto di convergenza fra l'umanesimo eterno di Villari e l'umanesimo integrale cristiano. «Poiché d'ogni progresso, anzi, d'ogni forma d'attività e di lavoro, sia d'armi o di macchine, di pensiero o di scalpello, d'aratro o di scuola, artefice è pur sempre l'uomo, e il risultato dipende sempre, in sostanza, da quello che l'uomo intimamente è, dal contenuto e dalla forma della sua vita spirituale da quel ch'egli è capace di essere e crede di dover essere, prima di mettersi a un qualsiasi lavoro»<sup>411</sup>. Umanesimo e centralità del lavoro rappresentavano, in questo modo, due istanze inscindibili, che spinsero Calò, di fronte al divenire troppo piccolo dell'uomo «nella grandiosità dell'edificio, dell'ingranaggio, del lavoro sociale in cui egli è preso» nella società moderna, ad appellarsi alla rinascita dell'umanesimo per promuovere nell'uomo «il gusto, la possibilità e l'orgoglio di essere un mondo dentro di sé stesso», «di conquistare a sé un valore totale, diverso da ciò che è solito fare e che la società gli chiede». Come già ricordato, lo scenario entro cui si collocavano queste sue riflessioni era quello di una conferenza sul tema *Rinascimento storico e Umanesimo eterno*, tenuta per le Associazioni Universitarie Cattoliche fiorentine. L'umanesimo di cui discuteva Calò era un umanesimo centrato sulle dimensioni spirituali, poiché veniva dato rilievo al fatto che l'individualità, nell'affermarsi e nel realizzarsi, avvertiva l'impossibilità e il pericolo di un isolamento totale, e, nel contempo, il bisogno di una *religio*, di un'unità con l'essere trascendente. Si veda, a tal proposito, la critica di Calò al concetto di individuo come unità frazionaria presentato nell'Emilio di Rousseau quale cifra caratteristica della società moderna. Per Calò, un individuo concepito in questo modo era volto quasi del tutto alla periferia, alle cose più che all'uomo, «all'agibile più che all'*agendum* che all'agente, il che significa, spesso, più al fine che ai mezzi: causa non ultima, spesso, di quel cinismo che è arbitrio o culto della forza incurante della giustizia!»<sup>412</sup>. Anche i riferimenti a Schiller, a Leopardi e a Huizinga<sup>413</sup> vennero riletti da Calò nell'ottica dell'uomo cristiano, che aveva realizzato appieno la sua

---

<sup>409</sup> M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, (1980), tr. it., Laterza, Bari 1981, p. 229.

<sup>410</sup> Cfr. *Dalla riforma scolastica del 1923 alla riforma del 1939*, quaderno speciale, in «Supplemento Pedagogico a Scuola Italiana Moderna», suppl. al fasc. n. 12, gennaio 1939.

<sup>411</sup> G. Calò, *Verso il nuovo umanesimo*, in «Supplemento Pedagogico a Scuola Italiana Moderna», cit., p. 206.

<sup>412</sup> *Ibidem*.

<sup>413</sup> Cfr. J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, (1935), Einaudi, Torino 1937.

unificazione interiore e che era in grado di distaccarsi dal compito specifico del suo lavoro e di esercitare su di esso un dominio tecnico ma soprattutto morale, perché era un uomo formato nella pienezza della sua umanità.

Di fronte ai timori causati dallo spettro della tecnocrazia, Calò si affidava ancora una volta alla tesi del cattolico Friedrich Dessauer, che nella sua *Filosofia della tecnica* aveva sancito la necessità di «spiritualizzare la tecnica»<sup>414</sup> e di scoprire in essa la possibilità di attuare valori etici, affinché l'uomo *faber* si avvicinasse al Creatore supremo, «fino al contatto con quel mondo religioso da cui viene ogni potenza». In tale prospettiva, per Calò l'antidoto ad ogni primato del criticismo era la formazione di una coscienza umana, frutto di un rinnovato umanesimo, che aveva per motto il *nihil humani a me alienum puto* di Terenzio e che non si limitava a riaffermare il valore della storia, dell'armonia, della bellezza, della compattezza e della solidità virile celebrate dall'umanesimo quattrocentesco. «Una forma nuova ci occorre, in cui siano condensati valori più nostri: la nostra *charitas* cristiana, i nostri ideali sociali, il nostro culto del lavoro, i valori della tecnica, la coscienza nazionale, quale noi, oggi, dobbiamo e possiamo sentirla»<sup>415</sup>. A causa dei suoi risvolti immanentistici, l'«umanesimo puramente storicistico, declamato dal neoidealismo» rischiava di far perdere di vista l'essenza profonda ed eterna dell'uomo, identificata da Calò con il mistero che vi è nell'uomo, e ancor prima in Dio. «Da una ad altra sua determinazione storica, concreta, finita, egli non passa mai se non passando attraverso una partecipazione dell'eterno, attraverso l'esigenza d'una verità o d'una bontà che sono fuori del tempo»<sup>416</sup>. La religione assumeva, così, un ruolo centrale nell'ideale umanistico di Calò: essa non era più qualcosa di giustapposto alla centralità dell'umano, ma ne diveniva parte essenziale, senza la quale l'umanesimo avrebbe perso il suo valore e sarebbe decaduto<sup>417</sup>. Calò ricordava come questa sua considerazione fosse stata suffragata anche dal protestante Lothar Helbing nel volume *Der dritte Humanismus* (1935), a proposito del fatto che l'umanesimo potesse trasformarsi da forza educativa in forza di vita, solamente quando andasse incontro alle esigenze religiose dello spirito. Il medesimo concetto aveva trovato riscontro anche nelle riflessioni del cattolico Jacques Maritain, che definì

---

<sup>414</sup> Friedrich Dessauer (1881-1963) sosteneva che nell'opera del tecnico i fini umani e le leggi di natura si fondevano in un'unica cosa. Ciò che contrassegnava la tecnica umana era l'elemento finalistico, che non si esauriva nel prodotto della tecnica, ma nel lavoro che con tale prodotto si doveva compiere. L'essenza della tecnica si poteva cogliere mettendo in opera la tecnica; quest'ultima, per l'elemento spirituale da essa contenuto, educava l'uomo alla devozione completa all'opera: in questo risiedeva il suo valore pedagogico (cfr. F. Dessauer, *Filosofia della tecnica*, cit., pp. 16-32).

<sup>415</sup> G. Calò, *Verso il nuovo umanesimo*, in «Supplemento Pedagogico a Scuola Italiana Moderna», cit., p. 208.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> «[...] Umanesimo, questo, che a noi italiani è più facilmente attuabile, quanto un ideale è mai attuabile dall'uomo; perché lo spirito italiano è veramente il più universale, il più adatto a farsi, pur nella vivente e concreta personalità del singolo, oltre che nell'indole delle istituzioni, tramite di verità eterne, organo di leggi universali: perché esso è insomma il meglio capace di accogliere, pur nello stampo dell'individualità inconfondibile e geniale, quella cattolicità onde Roma fu unificatrice del mondo e poi meritò che Cristo fosse e sia romano» (cfr. G. Calò, *Umanesimo eterno e rinascimento storico*, in Id., *Dall'Umanesimo alla scuola del lavoro. Studi e saggi di storia dell'educazione*, vol. I, cit., p. 35).

l'umanesimo cattolico come «umanesimo della *grazia*, quindi umanesimo integrale»<sup>418</sup>. «L'ideale umanistico è rimasto troppo a lungo o sospeso nella indifferenza religiosa d'un malinteso liberalismo o rinchiuso nei cancelli d'uno storicismo per il quale l'umanesimo non può avere altro contenuto e altra forma che quella stessa dell'uomo storico, relativi e passeggeri. Dobbiamo ravvivare la coscienza di verità eterne, di ideali eterni in cui solo si compie e si acquieta l'umana natura»<sup>419</sup>. L'insegnamento che Calò traeva dal Rinascimento storico e che intendeva diffondere con le sue riflessioni era sintetizzabile nel monito che «ad ogni opera grande di vita o d'arte o di pensiero occorrono insieme libertà e norma, impeto e freno, ricchezza e misura, creazione e tradizione. Solo da questo umanesimo noi possiamo attenderci la maturazione d'un nuovo rinascimento, cioè una nuova giovinezza del mondo»<sup>420</sup>.

La trasposizione sul piano pedagogico delle idee di Calò sull'umanesimo si giustificava sulla scorta del *continuum* fra umanesimo e scuola di lavoro, che egli aveva individuato nella connessione fra la concezione del processo educativo secondo Kerschensteiner e la concezione di umanesimo eterno mutuata da Vico e da Villari. «In fondo, ciò che v'è di propriamente educativo, per il Kerschensteiner, è il rifar nostri i beni di cultura, cioè i prodotti dell'attività spirituale umana, mediante un lavoro personale che è sostanzialmente identico a quello ond'essi storicamente sono nati, un ricreare soggettivamente ciò che è storicamente divenuto; che è appunto quel che sostanzialmente diceva il Vico, cioè intendere il mondo umano perciò appunto che l'uomo stesso l'ha fatto»<sup>421</sup>. Da qui Calò sarebbe partito per formulare una prospettiva pedagogica nuova, che l'avrebbe visto protagonista nella pedagogia italiana del secondo dopoguerra, avvicinandosi alla pedagogia personalistica di Aldo Agazzi e dei principali esponenti del gruppo pedagogico bresciano di «Scuola Italiana Moderna».

---

<sup>418</sup> Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, (1936), tr. it., Borla, Roma 1980, pp. 65-86.

<sup>419</sup> G. Calò, *Umanesimo eterno e Rinascimento storico*, in Id., *Dall'Umanesimo alla scuola del lavoro. Studi e saggi di storia dell'educazione*, vol. I, cit., p. 34.

<sup>420</sup> *Ibidem*.

<sup>421</sup> G. Calò, *Giorgio Kerschensteiner*, in G. Kerschensteiner, *Il concetto di scuola di lavoro*, cit., p. XXVI. La considerazione espressa sul lavoro come momento per realizzare il principio di Gian Battista Vico «*verum ipsum factum; verum et factum convertuntur*» venne ripresa anche da Aldo Agazzi nel 1940, per spiegare la sua concezione di «lavoro educatore integrale» (cfr. A. Agazzi, *Il lavoro dalla vita alla scuola*, La Scuola, Brescia 1941, p. 251).

## Il lavoro in Jan Patočka: quando la libertà di pensiero diventa responsabilità d'azione

Roberta Sofi

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

### Abstract

*Within the present transformation of human work, Jan Patočka contributes by modeling it on the individual responsible action; therefore work is characterized from an ethical viewpoint. He connected the question of work with the autonomy of thinking, which for the individual is the base to live as a citizen of the world. With the support of myths and with the help of phenomenology, Patočka characterizes work as an 'existential movement' that corresponds to the authentic human liberty, that is to live as responsible and worthy persons.*

Una riflessione sull'evoluzione culturale del concetto di lavoro e sulle condizioni necessarie per promuoverlo in maniera responsabile nel particolare momento di crisi che stiamo attraversando, impone necessariamente un appello e un confronto con la filosofia contemporanea. In questo contesto il contributo di Jan Patočka risulta fondamentale perché delinea il profilo del lavoro, modellandolo sull'agire responsabile dell'individuo e dunque connotandolo eticamente. Partendo dall'ultima fase della vita del filosofo, caratterizzata dalla presa di posizione pubblica a favore della dissidenza che esorta gli uomini a esporsi anche al rischio della disoccupazione pur di difendere la propria moralità, Patočka esamina il tema del lavoro sottolineando l'importanza dell'autonomia del pensiero che rivendica il ruolo di ogni cittadino nel mondo. Il filosofo ci guida in un percorso che, attraverso il mito, la fenomenologia e il confronto con le riflessioni di alcuni pensatori contemporanei sulla questione, descrive il lavoro come movimento esistenziale che schiude una libertà faticosa da conquistare ma la cui ricchezza antropologica emerge nella problematizzazione della *responsabilità* e della *dignità* della persona.

### 'Disoccupazione etica': la dignità dell'azione

Ma cerchiamo di essere franchi con noi stessi: l'arrendevolezza non ha mai portato un miglioramento, ma sempre ad un peggioramento della situazione. Quanto più grandi furono la paura e la servilità tanto più i potenti osarono, osano e oseranno. Non c'è alcun mezzo per ridurre la loro pressione se non renderli turbati, mostrare loro che l'ingiustizia e la discriminazione non sono dimenticate, che l'acqua non si richiude su tutto. Ciò non significa esortare a minacce impotenti, ma ad un comportamento in ogni occasione dignitoso, coraggioso, verace, che si impone semplicemente grazie al suo contrasto con quello ufficiale. Qualitativamente e nei casi singoli la repressione può dunque aumentare. La gente può perdere anche *quegli impieghi che finora le servivano da rifugio, come il*

*lavoro di guardiano notturno, di pulitore di finestre, di fochista, di portantino negli ospedali*<sup>422</sup>. Ma non a lungo: qualcuno lo deve pur fare questo lavoro. Qualitativamente non c'è dunque nulla di nuovo, tutto è ben noto. Ma ciò è ben lungi dal controbilanciare l'incertezza cui è sottoposta la presunzione dei potenti. Non potranno mai essere sicuri di chi li fronteggia. Non sapranno mai se coloro che obbediscono oggi saranno pronti a farlo anche domani, quando avranno di nuovo occasione di essere se stessi<sup>423</sup>.

Con queste parole, pronunciate cinque giorni prima della sua morte e in seguito alla pubblicazione di *Charta 77*<sup>424</sup>, il filosofo ceco Jan Patočka esorta gli uomini all'azione responsabile, all'impegno civile e morale capace di contrastare persino un regime dispotico e totalitario con il lavoro del pensiero autonomo. 'Essere se stessi' anche a rischio di perdere quell'unica attività lavorativa che offriva un riparo e un rifugio dall'oppressione quotidiana. Questo è il monito al quale Patočka dedica l'intera esistenza sperimentando lui stesso la precarietà lavorativa. Un insegnante che assiste alla chiusura delle scuole, un tecnico che si dedica con passione alla riorganizzazione del sistema scolastico ceco e dell'ordinamento universitario e contemporaneamente lavora come operaio nella costruzione di tunnel, un uomo che è un 'diverso pensante' secondo il comunismo che lo accusa di 'esistenzialismo soggettivo' e lo interdice per vent'anni dall'insegnamento della filosofia. È interessante notare come i lavori citati da Patočka in questo brano siano tutti 'non qualificati' - diremmo oggi - nel senso che non richiedono determinate competenze o titoli di studio per essere svolti e, nella maggior parte dei casi, erano l'esito di una punizione per quei

---

<sup>422</sup> Il corsivo è mio.

<sup>423</sup> J. Patočka, *Il testamento di Jan Patočka: che cosa ci possiamo aspettare da "Carta 77"?*, samizdat dell'8 marzo 1977.

<sup>424</sup> *Charta 77* è il testo fondatore di quel movimento di resistenza degli intellettuali cechi, approvato nel 1977 e destinato a favorire, senza risultati immediatamente tangibili, la caduta non violenta del regime comunista in Cecoslovacchia. Essa rappresenta il primo documento pubblico di protesta in un paese dell'orbita sovietica e anche il primo movimento organizzato di dissidenza, oltre all'avvenimento politico più importante nella Cecoslovacchia comunista. Il 10 dicembre del 1976 cinque intellettuali, il drammaturgo Václav Havel, Jirí Hájek già ministro degli esteri sotto Dubček, il giornalista Jirí Dienstbier, lo scrittore Pavel Kohout e l'ex diplomatico Zdenek Mlynar, si riunirono a Praga, in casa del traduttore Jarosláv Koran, e redassero un manifesto in cui accusavano il regime comunista di violare i diritti dell'uomo rinnegando nei fatti i documenti che esso stesso aveva firmato: la Costituzione cecoslovacca, gli accordi di Helsinki e le convenzioni dell'Onu sui diritti politici, civili, economici e culturali. Il documento, che in seguito verrà chiamato con il nome simbolico di *Charta 77*, sorge alle soglie di un nuovo anno che sarà dichiarato come l'anno dei diritti dei detenuti politici. *Charta 77* non è l'espressione di un'organizzazione politica, né di un movimento di opposizione governativa ma come spiegò Jirí Hájek, - nominato portavoce del gruppo insieme a Jan Patočka e a Václav Havel - in un'intervista rilasciata nei primissimi giorni di attività, il manifesto è conforme alla costituzione e alle leggi della Cecoslovacchia e le richieste avanzate non sono altro che l'applicazione degli accordi internazionali sui diritti umani e civili, soprattutto degli accordi firmati alla Conferenza di Helsinki. Tutti gli accordi, ai quali fa riferimento il gruppo di *Charta 77* sono recepiti nella legislazione cecoslovacca attraverso una sola legge, la numero 120 della 'Raccolta delle leggi', che include la Convenzione internazionale sui diritti civili e politici e la Convenzione internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, entrambe firmate in Cecoslovacchia nel 1968 e poi indirettamente riconfermate all'Atto finale della Conferenza di Helsinki, *Charta 77*, doc. n. 1 in *Libri proibiti děkuje vedení Odboru archiv bezpečnostních složek MV* (<http://www.mvcr.cz/ministerstvo/oabs.html>) za svolení spublikací archivních dokumentů (AMV, archivní číslo ZV-484, resp. V-33766 MV). tr. it. consultabile in [www.charta77.org](http://www.charta77.org) . e in V. Centorame, *Carta 77: il dissenso nell'est europeo*, Zolfanelli, Chieti 1977, cit., p. 17.



professionisti e studiosi che si rifiutavano di aderire all'ideologia dominante. Eppure il loro valore, in quel particolare momento storico, risulta fondamentale, ineludibile. Pur di non perdere la possibilità di lavare i vetri, fare i portieri notturni, i portantini, i fochisti, quarant'anni fa, in Europa, gli uomini erano disposti a sottomettersi e a tollerare qualsiasi abuso di potere e limitazione della libertà personale. Il lavoro, mai come nelle situazioni di estremo pericolo, diventa contemporaneamente l'unico mezzo di sussistenza e l'unico spazio di libertà rimasto all'uomo asservito da un potere che è superiore solo perché si impone con la forza e la violenza e obnubila la capacità di pensare autonomamente. Ad una prima lettura potremmo considerare le parole di Patočka profonde e giuste da un punto di vista etico-razionale ma intrise di propositi ardui da attivare di fronte ad un regime che metteva in pericolo l'incolumità dei suoi stessi asserviti. Chi avrebbe rischiato la vita e il proprio lavoro per rivendicare la validità di un'idea? Perché biasimare un lavavetri o un portantino che tentano di mantenere viva quella tenue scintilla di libertà accesa dall'umile lavoro svolto nonostante esso fosse il paradigma del declassamento, degli insulti e delle angherie dei 'potenti'? In che modo era possibile opporsi, a costo della perdita del lavoro, a un'ideologia che tentava di annichilire e modificare l'identità umana in difesa di un presunto 'bene assoluto'? La risposta ce la consegna lo stesso Patočka quando sottolinea che esistono situazioni in cui per difendere i valori fondamentali vale la pena di soffrire, perché le cose per cui eventualmente si soffre sono quelle per cui vale la pena di vivere<sup>425</sup>.

Dunque sacrificio e sofferenza sono le condizioni che strutturano l'esistenza e in questo caso sono connesse alla perdita del lavoro. Se riflettiamo su questo aspetto, il pensiero di Patočka risulta profondamente attuale<sup>426</sup>. Ovviamente non è più il tempo dei totalitarismi, né si rischia letteralmente la vita, ma chi stabilisce che l'immobilismo economico, la mancanza di riforme concrete, il conservatorismo, il degrado morale e l'ormai diffusa incapacità di indignarsi non ostacolano il fondamento della nostra repubblica, ovvero il lavoro? È bene fin da subito chiarire che l'autonomia del pensiero e la profonda conoscenza della filosofia non fanno di Patočka un mero erudito dedito esclusivamente all'attività accademica avulsa dalla vita quotidiana, in cui si deve lavorare, produrre, fare ricerca, discutere. La testimonianza esistenziale di Patočka è l'applicazione del suo pensiero ad una situazione politica concreta a dimostrazione del fatto che la vita politica, la vita dell'azione responsabile, non può essere distinta dalla vita in altri ambiti ma è opportuno che anche il lavoro sia 'azione', non sottomissione e asservimento. L'analisi della sua intensa attività filosofica, intellettuale, civica e umana attesta proprio l'impossibilità di separare la vita spirituale e la ricerca filosofica dalla vita quotidiana, scandita dalla difesa e affermazione del 'diritto dell'uomo alla verità e alla

---

<sup>425</sup> J. Patočka, *Il testamento di Jan Patočka: che cosa ci possiamo aspettare da "Carta 77"?*, cit. p.113.

<sup>426</sup> La transizione in atto nei paesi del Nordafrica sembra ripetere il corso della storia e ha molte analogie con la vicenda cecoslovacca: la lotta del popolo per il pane, la dignità e la libertà reiterano l'eterna battaglia contro quei 'potenti' che, di fronte all'azione responsabile, verace e dignitosa ci auspichiamo saranno costretti ad abbandonare la loro posizione con le tragiche conseguenze che un tale cambiamento comporta.

determinazione del proprio io', coronato dalla consapevolezza che è sempre possibile trovare una via per la libertà.

## Il lavoro tra alta formazione e 'competenza spirituale'

Per avere un riferimento completo sul ruolo giocato dal lavoro e dall'etica nel lavoro per il futuro della società è opportuno richiamare l'attenzione all'analisi che Patočka conduce rispetto al compito degli intellettuali nella società di massa. Il filosofo ceco esamina l'evoluzione della posizione degli intellettuali nella «massa solitaria», ovvero nella società occidentale dei consumi, scorgendo la possibilità di azione degli stessi, precedentemente interdetta e relegata alla totale impotenza di fronte alla politica e alla storia:

che i lavoratori del pensiero – specialmente gli studenti – oggi scendano in piazza, organizzano combattimenti di strada, scioperi e occupazioni, come un tempo facevano soltanto gli operai, che i congressi degli scrittori diventano avvenimenti di primaria importanza tali da determinare in parte anche delle mutazioni politiche, ebbene di tutto ciò prima si avevano soltanto degli accenni, ma nessun esempio reale. A questo punto è chiaro che entra in campo un nuovo elemento della società, una forza della cui azione bisognerà, evidentemente – da oggi e per un lungo periodo – tener conto, una forza della quale si può affermare che costringerà ogni politico a tenerla presente, a rischio di doversene pentire<sup>427</sup>.

Patočka comprende che la ricchezza della società si basa sulla capacità crescente e perfezionata di produrre beni. In questo contesto gli intellettuali diventano gli uomini chiave della produzione economica e della vita politica dello stato: essi si trasformano in figure professionali che ricoprono ruoli decisionali importanti e sono investiti da gravose responsabilità. La classe sociale colta cambia volto e viene rappresentata da un gruppo di specialisti e tecnici capaci di orientare, sviluppare idee e criticare le azioni senza però ridursi a un mero strumento della classe dominante né all'élite solitaria e anacronistica di una società industrializzata. Da qui l'importanza dell'etica sociale nel lavoro:

gl'intellettuali devono affinare continuamente la propria coscienza di che cosa sia l'abuso, la falsa coscienza, la falsità sociale, e fondandosi su una tale coscienza, devono rafforzare la propria posizione indipendente all'interno della società odierna, da cui debbono farsi apprezzare e rispettare come un elemento organizzato e dotato di potere<sup>428</sup>.

'Affinare la coscienza' per scorgere l'abuso, la falsa coscienza, la falsità sociale'. Come si fa?

Affidiamoci all'etimologia per rispondere. Richiamando il termine greco *voûς*, ovvero il concetto che definisce gli intellettuali e cioè 'l'intelligenza', Patočka insiste su quest'ultima spiegandola come quella peculiare capacità dell'anima umana che oltrepassa la mera capacità riflessiva in quanto facoltà di 'comprendere e giudicare'. Dunque la parola 'intelligenza' designa un concetto

<sup>427</sup> J. Patočka, *O smysl dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých*, Praha (MF) 1969, tr. it. a cura di G. Pacini, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, cit., p. 5.

<sup>428</sup> Ivi, p. 9.

dotato di efficacia formale ma allo stesso tempo possiede anche una valenza strumentale<sup>429</sup>. Se l'intelligenza è una capacità dell'anima, potremmo pensarla come una sorta di 'competenza spirituale' che dirige l'azione dell'uomo verso fini liberamente posti e forma la sua vita come 'spirito', sia che egli svolga una professione 'spirituale', oggi diremmo una 'libera professione' – l'avvocato, il commercialista, l'imprenditore, ecc. – sia che determini la sua vita in termini di fini spirituali, ovvero che si prefigga e persegua liberamente degli obiettivi. L'intelligenza è dunque il pensiero autonomo, la capacità di riflessione che non si identifica con il talento, il quale può essere invece sfruttato in qualsiasi momento. Essa è una facoltà che si acquisisce lottando contro quelle che Patočka chiama 'le forze soporifere della vita', quegli anestetizzanti del pensiero che operano sia nella sfera privata che pubblica<sup>430</sup> e che sono attivati dall'esterno. Si tratta di quelle forze che hanno degradato e ridotto il termine 'intelligenza' a quello di 'intelligencija'<sup>431</sup>, parola russa usata per enfatizzare l'efficacia e la potenza di sottomissione del pensiero umano a forze esterne, a fini prestabiliti, preimposti, non liberamente scelti. Secondo Patočka occorre recuperare il senso originario del termine 'intelligenza' per poter comprendere l'eticità connessa al lavoro in quanto la libera riflessione e l'autonomia del pensiero sono sempre connesse a una posizione morale,

a una scelta tra il giusto e l'ingiusto, da cui dipende l'acquisto dell'io autentico e quindi spirituale, in tal caso suo ultimo presupposto viene ad essere il regno in cui operiamo grazie alla «considerazione morale», e ciò è vero nonostante quel grave scadimento del termine stesso di intelligenza dall'uso degli antichi filosofi fino al significato teriomorfo della psicotecnica moderna e della sociologia della «massa solitaria». Del regno che riusciamo ad attingere grazie alla considerazione morale possiamo dire che «non è di questo mondo», in quanto la sua presenza non è constatabile, ed esso non esiste come qualcosa di dato e presente, bensì ci si apre solo in quanto avvertiamo una certa esigenza e vi rispondiamo<sup>432</sup>.

Questa è secondo Patočka la struttura del pensiero autonomo che contraddistingue l'intellettuale: la capacità di trovare soluzioni ai problemi e di ristrutturare continuamente l'esperienza umana essendo capaci di trascendenza, ovvero essendo in grado di comprendere che la moralità non è «data», «non è di questo mondo» ma può essere raggiunta mediante l'autodeterminazione di sé perché con «la facoltà di determinare i propri scopi, oltrepassiamo completamente la sfera del dato»<sup>433</sup>. Approfondendo questa evoluzione semantica e qualitativa del termine che conferisce senso e capacità di azione agli intellettuali, Patočka delinea un percorso regressivo che va dal

---

<sup>429</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>430</sup> Ivi, p.11.

<sup>431</sup> Il termine russo 'intelligencija' designa la massa degli intellettuali, tuttavia esso non indica solo un'insieme di persone dedite ad attività razionali bensì descrive una categoria speciale che elabora, mediante l'attività intellettuale, concezioni proprie solo ad essa. All'inizio del XIX secolo in occidente l'*intellettuale* è parte di una classe, invece, nell'Europa dell'est, il termine *intelligent* ha una valenza impositiva e coercitiva che esprime solo parzialmente l'atmosfera di una classe appena abbozzata, alla quale si impartiscono costantemente compiti e direttive, E. Gasparini, *Morfologia della cultura russa. Il dramma dell'intelligencija*, Padova 1940, cap. V, p. 56 e seguenti.

<sup>432</sup> J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, cit., p. 11.

<sup>433</sup> Ivi, p.12.

*voŭs* all'intelligencja, dalla competenza spirituale all'inautenticità dell'azione, dalla capacità riflessiva del pensiero autonomo agli stereotipi proposti e imposti, dalle professioni spirituali alla sudditanza sociale. Tale transizione consente di accedere al regno della moralità che può essere conquistato solo se si assiste alla «trasformazione della classe lavoratrice in una classe che abbia gli intellettuali a proprio nucleo, come nucleo capace di introdurre la società in una nuova epoca produttiva e storica»<sup>434</sup>.

Patočka, da vero intellettuale, è l'espressione più alta della moralità e del coraggio che operano con la parola e con l'azione. Si tratta di una pratica che non si interroga sul 'cosa' fare, ma risponde con il fatto, con l'attività, con il lavoro: l'azione determina e coordina la filosofia. Il leit-motiv ricorrente nelle sue opere è questo impegno ininterrotto all'azione, anche quando il risultato degli sforzi risulta minimo.

## Il 'peso' della libertà

L'impegno personale, sorretto dalla convinzione della responsabilità dell'azione, mostra come l'agire e la personalità individuali possano cambiare quel 'mondo naturale'<sup>435</sup> che scandisce la riflessione di Patočka fin dai suoi esordi

---

<sup>434</sup> Ivi, p. 20.

<sup>435</sup> Il concetto di 'mondo naturale' articola l'intera opera di Patočka e risulta molto difficile da definire per la sua complessità e ambiguità. Il filosofo ceco riprende tale nozione dal 'mondo della vita' husserliano ripensandolo come fondamento preliminare delle operazioni del senso e delle genesi costitutive, non installato tuttavia sulla soggettività trascendentale. Il mondo naturale è quell'originario mondo pre-categoriale che ha uno statuto soggettivo solo in quanto si offre all'io come suo orizzonte di comprensione e non in quanto subordinato alla sua attività costitutiva. In altri termini il mondo naturale può essere identificato con quel campo fenomenale che incessantemente alimenta i nostri processi di oggettivazione fungendo da luogo, totalità preliminare, in cui si dispiegano i tre movimenti dell'esistenza umana. A tal proposito Patočka scrive: «Il mondo naturale è comunemente questo mondo, nel quale viviamo, con il quale abbiamo a che fare. Il mondo con le cose, i contenuti e gli elementi del quale siamo in commercio appena apriamo gli occhi e cominciamo a rapportarci alle cose e agli altri. È il mondo grazie al quale ci comprendiamo come persone, mondo che non è prodotto dalle formule degli scienziati nei loro laboratori, ma questo mondo, nel quale viviamo davvero e senza problemi, e anche con i nostri problemi [...], questo mondo nel quale dobbiamo sentirci a casa ogni qualvolta cominciamo a problematizzare, a teorizzare, a pianificare». (J. Patočka, *Křesťanství a přirozený svět*, Praha 1972, in *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, ed. I. Chvatik, Praha (Archivní soubor) 1980, pp.3-4, tr. fr. E. Abrams, *Epokhé* (grenoble) 4, 1994, pp. 131-144). Altrove Patočka sottolinea che il soggetto che sta all'origine del legame con il mondo si radica in un mondo che è già dato, già manifestato e la posizione peculiare dell'uomo nel mondo deriva dal fatto che il soggetto è investito dalla presenza di un mondo a partire dal quale le cose possono apparire e l'essere manifestarsi: «le cose non hanno un senso di per se stesse ma il loro senso esige che qualcuno abbia senso – per esse. Infatti il senso non originariamente negli enti ma nell'apertura, nella comprensione delle cose, vale a dire in quel processo, in quel movimento che non si differenzia da quello del nucleo stesso della nostra vita.[...]siamo noi, soltanto noi che abbiamo la possibilità di mettere[le cose] in rapporto con il loro proprio senso, giacché siamo tali che la nostra stessa vita possa assumere un senso per noi, mentre alle cose questo rapporto con se stesse non è dato, anzi "non ha senso per esse"» Detto altrimenti, Patočka non intende il mondo naturale come una somma di cose ma come il luogo che consente agli enti di manifestarsi e che rende possibile la vita umana intesa come soggettività che agisce. Ogni cosa è un ente a partire dai rimandi che la caratterizzano e dunque l'uomo è

fenomenologici. Si tratta di un mondo che è terreno di ogni apertura di senso ma anche luogo in cui l'esistenza umana si perde nella dimenticanza di sé<sup>436</sup>, il mondo della prassi umana che deve essere 'scosso'<sup>437</sup> alle sue origini. Ed è proprio alle radici di questo scotimento, impresso per la prima volta dalla nascita della filosofia, nell'antica Grecia, che possiamo rintracciare nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* il punto di connessione tra la tematica del mondo naturale e quella del lavoro attraverso un ripensamento del problema del mondo naturale in una dimensione storica. Secondo Patočka l'esistenza umana si dispiega lungo tre movimenti<sup>438</sup>: il movimento del radicamento e dell'accettazione nel mondo, il movimento della difesa e conservazione – in cui il lavoro svolge un ruolo fondamentale – e infine il movimento della verità<sup>439</sup>. Questi movimenti rappresentano tre diverse modalità di pensare l'esistenza umana nella sua unità psicologica e corporea e ognuno di essi, pur essendo sempre inserito nel movimento globale della vita umana, è a sua volta articolato internamente secondo forme peculiari, disegnando nell'insieme una ricca

---

tale perché 'aperto' a questa totalità di rimandi, J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 86.

<sup>436</sup> G.D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, Aut-Aut, 299-300, 2000, p. 167.

<sup>437</sup> Lo 'scotimento' è il tema che consente a Patočka di spiegare il concetto di 'mondo naturale', attraversato da quella tellurica scossa che da un lato sottrae l'esistenza umana al processo universale di oggettivazione voluto dall'epoca della scienza e della tecnica, dall'altro costituisce il destino di un'Europa in declino trasformandosi nella prospettiva della lotta, di un conflitto e di un sacrificio attraverso i movimenti dell'esistenza umana. Su questi argomenti si rimanda a *Počátek dějin (Inizio della storia)* in J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Edice Petlice, Praha 1975, tr. it. a cura di G. Pacini *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Cseo, Bologna 1981 pp. 72-75. Esiste una ristampa recente dei *Saggi eretici* curata da Mauro Carbone, Einaudi, Torino 2008 ma utilizzeremo la prima edizione italiana curata da G. Pacini con un'introduzione di V. Bělohorský perché è fedele al sostantivo ceco *otřes*, tradotto con «scossa», «crollo» e *otřásání* con «scotimento», «vibrazione», rispetto alla traduzione degli «scossi» con il termine «scampati» che ritroviamo nella più recente edizione Einaudi tradotta da D. Stimilli. Il motivo di questa scelta è dovuto alla maggiore ampiezza semantica del termine «scosso» rispetto a «scampato». Riteniamo che sia indispensabile far emergere non solo il risultato finale della salvezza rispetto ad un pericolo – come indicherebbe il termine «scampato» –, ma soprattutto la dimensione preliminare dell'impulso che genera nell'individuo uno sconvolgimento del mondo quotidiano e che rende possibile l'emergere di un altro punto di vista, facendo scoprire l'esistenza come problematica e conflittuale.

<sup>438</sup> Secondo Patočka l'interpretazione dell'esistenza come triplo movimento si serve di un'idea «antica» e di una «moderna». L'idea antica è la definizione di movimento per Aristotele, che si configura sempre come movimento di una sostanza e possibilità nel processo di realizzazione. L'idea moderna è di Heidegger che interpreta la vita come progetto, 'azione in vista di', possibilità che caratterizzano la nostra esistenza, J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Ed. J. Polívka, 1968/69, tr. ingl. by E. Kohák, *Body, Community, Language, World*, Chicago and La Salle, Illinois 1998.

<sup>439</sup> Patočka svolge tale analisi connettendo ai tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana tre fasi dell'agire umano: una fase a-storica, dominata dall'anonimità del passato e dal ritmo naturale alla quale corrisponde il primo movimento, una fase pre-istorica, dove esiste la memoria collettiva sotto forma di tradizione scritta, (dal punto di vista temporale il movimento della difesa si realizza nella frammentazione del presente attraverso la divisione del lavoro e l'iterazione indefinita di quelle operazioni da cui la vita trae sussistenza) e infine la fase della storia vera e propria che rappresenta un superamento della pre-istoria e si caratterizza per il tentativo di restaurare e raddrizzare la vita, J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p. 69.

tessitura di rapporti temporali, corporei e intersoggettivi<sup>440</sup>. La nascita della filosofia, secondo il filosofo ceco, segna quell'evento improvviso e decisivo che scuote l'esistenza creando una profonda cesura tra una forma di vita propriamente 'naturale' e la vita storica. Tale esistenza naturale è legata ai movimenti elementari dell'accettazione e radicamento nel mondo (primo movimento) – per il quale ogni nuovo nato viene accolto e mette radici nel mondo – e quello della difesa e conservazione (secondo movimento), basato sul lavoro con il quale l'uomo provvede ai propri bisogni e alla conservazione della vita. Infine il secondo movimento spinge verso il terzo, il movimento della verità, che inaugura la vita storica, mediante l'apertura al senso che è alla base della civiltà europea<sup>441</sup>.

Il rapporto sancito da Patočka tra mondo naturale ed esistenza umana è il frutto di un confronto e di un superamento delle riflessioni fenomenologiche di Husserl e di Heidegger. Se nella *Crisi delle scienze europee*<sup>442</sup> Husserl descrive l'accesso al mondo della vita come una conquista, come il risultato dell'*epoché* sull'oggettivismo naturalistico, dall'altro esso risulta ancora un terreno provvisorio che riduce le intuizioni originarie della vita cosciente a una 'cassetta di attrezzi' pronti per l'uso. In questo senso Patočka coglie il pericolo di un raddoppiamento dell'oggettivazione che Husserl cercava proprio di evitare mediante il concetto di mondo della vita: la prima *epoché* rinvia ad una seconda che deve ripercorrere a ritroso i fili intenzionali fino a raggiungere la coscienza pura. In altri termini secondo Husserl il mondo naturale della nostra vita si traduce nel mondo sensibile così come esso appare, con le sue verità, i suoi ritmi e le sue culture relative: è il mondo della *doxa* in cui il vero e il presunto, l'autentico e l'inautentico si mescolano indissolubilmente nonostante sia possibile rintracciare delle strutture profonde, legate alla sfera percettiva, di questo mondo della vita che si mantengono universalmente stabili<sup>443</sup>. È proprio su questo punto che Patočka contesta l'analisi husserliana, a suo avviso limitata, perché incurante dell'uomo che lavora, produce e agisce. Analogamente incompleta, secondo Patočka, risulta l'analisi condotta da Heidegger in *Essere e tempo*<sup>444</sup>: anche in questo caso si perde di vista la dimensione lavorativa dell'esistenza umana. In questo testo il filosofo tedesco identifica infatti il mondo naturale con la quotidianità mediocre della vita inautentica e impersonale, superabile solo mediante uno straniamento esistenziale che neutralizza il pragmatico coinvolgimento nel mondo. Una tematizzazione che cerchi di cogliere lo svolgersi dei tre movimenti come la dinamica fondamentale dell'esistenza umana deve, secondo Patočka, necessariamente concentrarsi in primo luogo su quella vita naturale e non

---

<sup>440</sup> Per un maggiore approfondimento si rinvia agli Atti del Convegno *L'europa après l'Europe*, svoltosi il 20 maggio 2009 presso l'Università di Bergamo.

<sup>441</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., pp. 63-66.

<sup>442</sup> E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, edizione postuma, a cura di W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 (vol. VI della Husserliana), tr. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

<sup>443</sup> Ivi, p. 43.

<sup>444</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971.

problematica dell'uomo che incontriamo nel mondo pre-istorico con le sue pratiche e i suoi miti.

## Responsabilità

A questo proposito è necessario condurre la nostra indagine a partire dal secondo movimento esistenziale che fa del mondo umano «il mondo del lavoro e della fatica»<sup>445</sup>, collante tra la vita semplice e tradizionale dominata dal mito e il nuovo progetto di vita di un'umanità che ha fatto esperienza della problematicità aprendo alla storia<sup>446</sup>. Esaminiamo i saggi *Pre-historicke uvahy* (*Condizioni Preistoriche*) e *Počatek dějin* (*Inizio della storia*), contenuti nei *Saggi eretici* in cui Patočka dedica un'ampia trattazione alla tematica del lavoro.

Se il movimento vitale inizia con l'accettazione e il radicamento nel mondo mediato dall'accoglienza degli altri che rappresentano la nostra dimora originaria, il nostro ancoraggio all'esistenza,

il secondo movimento è necessariamente correlato al primo. Si può accettare l'altro solo esponendo noi stessi, provvedendo ai nostri bisogni e cioè lavorando. Il lavoro è sostanzialmente questo mettersi a disposizione e allo stesso tempo disporre degli altri che ha le sue radici in quel collegamento di fatto della vita con se stessa, che fa appunto della vita una metafora ontologica [...]. Non appena diventiamo degli anelli della catena dell'accettazione diventiamo *eo ipso* potenzialmente partecipi al lavoro; già il bambino si prepara a lavorare e questa preparazione è già lavoro al suo inizio<sup>447</sup>.

Dunque il movimento dell'accettazione non può che sfociare nell'esposizione di se stessi al lavoro in quel rapporto circolare che lo connota come prolungamento e secrezione della vita: la vita in collegamento con se stessa, assorbita da se stessa, genera spontaneamente il lavoro che è, essenzialmente, lavoro per il consumo. La riflessione di Patočka accoglie la trattazione del lavoro elaborata da Hanna Arendt come settore della vita attiva in cui si registra il movimento elementare di conservazione di una vita che va consumandosi<sup>448</sup>:

Il lavoro deve diventare il rapporto essenziale del trovarsi nel mondo, giacché, sotto questo rapporto l'uomo – come ogni essere vivente – è esposto ad un continuo consumo di sé che esige parimenti un continuo approvvigionamento, per soddisfare al suo bisogno che si rinnova di continuo<sup>449</sup>.

---

<sup>445</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 50.

<sup>446</sup> G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, cit., p.169.

<sup>447</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 64.

<sup>448</sup> «Lavoro e consumo non sono che due stadi del ciclo sempre rinascente della vita biologica. Questo ciclo ha bisogno di essere sostenuto attraverso il consumo, e l'attività che provvede i mezzi di consumo è il lavoro. Tutto ciò che il lavoro produce viene immesso nel processo della vita umana quasi immediatamente, e questo consumo, rigenerando il processo vitale, produce – o piuttosto riproduce – nuova “forza lavoro” necessaria per l'ulteriore sostentamento del corpo». H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. a cura di S. Finzi, *Vita attiva. La condizione umana* Bompiani, Milano 1964, cit. p. 105.

<sup>449</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 50.

Con il secondo movimento dell'esistenza si passa da una dimensione individuale che è fonte di accettazione incondizionata, ad un mondo in cui ciascuno riveste un ruolo preciso il cui fine è la riproduzione e conservazione della vita attraverso la cooperazione e il lavoro.

Il mondo del lavoro e della fatica ha come caratteristica peculiare l'obbligatorietà dell'attività dell'uomo che, costretto a provvedere ai propri bisogni, assume un rapporto strumentale con le cose e con gli altri, consegnato ad un'oggettività incombente che lo governa e lo sovrasta. Si afferma dunque il rapporto dell'uomo con se stesso e con gli altri intesi come forze finite: tale relazione rende possibile il potere, l'organizzazione sociale, la disciplina del lavoro, i rapporti di proprietà e tra questi il rapporto dell'uomo con se stesso come essere bisognoso. I rapporti di potere determinano la vita non come una totalità infinita, ma presuppongono piuttosto una considerazione esteriore dell'uomo visto come una forza, un collaboratore o un ostacolo nell'accesso ai mezzi oggettuali della vita. Un tale rapporto dall'esterno con gli altri è pertanto inseparabile dalla concezione della vita mediante la morte e la modalità di accesso all'alterità è sostanzialmente quella della lotta, del contrasto. Essenzialmente non volontario, accettato per obbligo, come non volontaria e accettata è la vita: questa è la prima immagine che Patočka ci offre del lavoro. Se da un lato il lavoro contribuisce all'emancipazione dell'esistenza dalla preoccupazione per la vita, dall'altro, nella misura in cui espone l'uomo a un continuo consumo di sé, e dunque a un continuo rinnovamento del bisogno, è riassorbito dalla vita stessa.

Il superamento di questa dimensione della vita che funge solo per se stessa è ciò che realizza, secondo la Arendt, l'esistenza libera della *polis*<sup>450</sup>.

---

<sup>450</sup>Ispirandosi all'etica aristotelica, Hannah Arendt individua tre componenti nella vita attiva degli uomini: *labor*, *work* e *action*, ovvero *lavoro*, *opera* e *azione* le quali si connettono alle condizioni generali dell'esistenza umana, al nascere e al morire, al rapporto con gli altri e alla permanenza sulla terra. Il lavoro assicura la sopravvivenza della specie umana, «produce beni di consumo. Lavorare e consumare non sono che le due fasi del ciclo sempre ricorrente della vita biologica». L'operare produce un mondo sulla terra ed è caratterizzato da durata e oggettività: «il processo della fabbricazione è interamente determinato dalle categorie di mezzo e fine. La cosa fabbricata è un prodotto finale nel duplice senso che in esso il processo di produzione giunge a un fine e che è soltanto un mezzo per produrre questo fine». L'azione e la parola inseriscono l'uomo nel mondo inteso non solo come una dimora fatta di beni di consumo e di oggetti d'uso: «Agire, nel suo senso più generale, significa prendere un'iniziativa, incominciare, come indica la parola greca *achei* o mettere in movimento qualcosa, ciò che è il significato del latino *agere*». Da questa breve sintesi risulta evidente che mentre è possibile lavorare e produrre anche in solitudine, non è possibile agire se non in relazione ad un'altra persona: «nell'uomo alterità e distinzione diventano unicità e unicità è appunto ciò che l'uomo con la parola e l'azione inserisce nella socialità propria del suo genere». In altri termini lavoro e opera non realizzano qualità specificamente umane, dal momento che anche un animale può lavorare e una divinità artefice potrebbe produrre, fabbricare. Tipicamente umano è invece l'agire che si connota sempre come 'agire insieme' e costituisce l'ambito precipuo della politica, presupponendo il linguaggio come mezzo essenziale per il rapporto intersoggettivo. Avendo come riferimento costante nelle sue opere la democrazia dell'antica Grecia, con le debite differenze rispetto alla situazione attuale, la Arendt spiega che tale dinamica comporta una distinzione tra la sfera pubblica, corrispondente alla *polis*, e la sfera privata, corrispondente all'*oikos* dei greci. Se l'*oikos* è il regno della necessità, caratterizzato dalle attività economiche del lavoro e della produzione necessarie per sopravvivere, la politica è il regno della libertà, dell'emergenza del nuovo. Il lavoro, l'opera e l'azione sono radicate nella natalità, in quanto hanno il compito di preparare e conservare il mondo per i nuovi venuti, ma più di tutte lo è l'agire come capacità di



Patočka riprende il discorso arendtiano rispetto al rapporto tra la sfera pubblica e la dimensione privata della casa, tra lavoro e servitù, ricollegandolo alla nascita della filosofia e della *polis* ma, nonostante i molti punti in comune che possiamo rintracciare da un confronto tra *Vita Activa* e i *Saggi eretici*, il filosofo riorienta la questione del lavoro, arricchendo e superando la tematizzazione arendtiana.

A questo punto esaminiamo meglio come Patočka approfondisce e corregge le analisi arendtiane sul lavoro. Innanzitutto è necessario considerare la dinamica del lavoro nella modernità e il problema dello sfruttamento e della libertà ad esso collegati. Se Aristotele includeva il lavoro tra le forme della vita attiva accanto all'operare (*poiesis*) e all'agire (*praxis*), attività degne dell'uomo libero solo se subordinate alla vita contemplativa, la Arendt assegna una nuova centralità al lavoro a partire dalla modernità caratterizzata dalle rivoluzioni industriali e politiche. Tuttavia, come ha acutamente osservato Neri, la filosofa ha un'idea disincantata della modernità che assorbe completamente lo spazio della vita politica e dell'azione pubblica nel lavoro tipico della società di massa. In questo senso non ci sono differenze tra lo schiavo dell'antichità, l'operaio della modernità e l'impiegato dell'età contemporanea: il lavoro qui non fa altro che esprimere, in maniera più estesa, la riproduzione della vita che si consuma<sup>451</sup>. La Arendt, mutuando un'analogia con il parto<sup>452</sup>, insiste sul lavoro inteso come travaglio, come funzione corporea, sottolineando la dinamica lavoro-consumo che innesta la tematica del lavoro sulla dimensione naturale-animale ma non chiarisce in quale senso il lavoro sia anche un momento dell'esistenza umana. A tal proposito Patočka, nel primo dei *Saggi eretici*, accogliendo il discorso arendtiano precisa che:

il lavoro, a differenza della vita animale, che riesce a vivere la sua limitata apertura con la semplice ricerca della preda e del cibo, è in contatto con la problematicità della vita e, allo stesso tempo, ne nasconde e impedisce la visione<sup>453</sup>.

---

dar luogo a qualcosa di integralmente nuovo. I rapporti tra queste categorie hanno subito delle variazioni nel corso della storia: nel mondo moderno il lavoro ha assunto il primato rispetto all'agire, prioritario presso i greci, e al fabbricare, dominante nell'immagine cristiana di un Dio creatore. Questo mutamento ha indebolito la distinzione tra pubblico e privato e ha generato una nuova sfera, quella del sociale, che recupera il concetto di *praxis*, intesa non più come l'ambito della vita politica inautentica in cui gli uomini si misurano, si livellano e si contrappongono separando il proprio sé, la vita privata, dalla vita attiva ma designa specificatamente l'agire autentico che, secondo la Arendt, è pubblico, politico, ovvero si stabilisce nell'interazione plurale con la quale gli uomini 'appaiono' gli uni agli altri. In definitiva, «l'azione è come un *memento* sempre presente che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per dare inizio a qualcosa di nuovo. *Initium ut esset homo creatus est*, ha detto Agostino. Con la creazione dell'uomo il principio del dare inizio è entrato nel mondo – ciò che ovviamente è solo un altro modo di dire che con la creazione dell'uomo il principio della libertà ha fatto la sua comparsa sulla terra». H. Arendt, *Labor, Work, Action*, Mary Mc Carthy West, Trustee 1987. Il testo risale al 1964, è stato pubblicato postumo nel volume J.W. Bernauer, *Amor mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, M. Nijhoff, Boston, Dordrecht, Lancaster 1986, pp.29-42, tr. it. a cura di G. D. Neri, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre Corte, Verona 1997, cit., pp. 23-70.

<sup>451</sup> G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, p. 172.

<sup>452</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 45.

<sup>453</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 51.

Nel dispiegamento esistenziale pre-istorico, il lavoro diventa pertanto l'elemento decisivo e distintivo dell'uomo rispetto all'animale. La connessione con la problematicità si manifesta nella vita e nel lavoro umano con il carattere di peso che, paradossalmente, dischiude una profonda libertà. Patočka specifica infatti che il peso sotteso dal lavoro non deve essere inteso come la dimensione onerosa della fatica fisica che al lavoro si accompagna o come l'applicazione di una riserva di beni di consumo già pronti per l'uso. Essa è avvertita piuttosto come un'imposizione che l'uomo percepisce proprio perché «non possiamo semplicemente prendere la vita come qualcosa di indifferente, bensì la dobbiamo sempre 'portare', 'condurre', 'garantire' e rispondere per essa»<sup>454</sup>. In questo senso, conclude Patočka, il lavoro, che per la Arendt si traduce nel consumo, nella soddisfazione dei bisogni e nell'appagamento, risulta possibile solo se consideriamo 'il libero essere nel mondo', ovvero quell'esperienza di libertà che si attiva nel terzo movimento ma che è già da sempre presente, incombente, potenzialmente esplosiva nei primi due movimenti. In questi ultimi infatti possiamo scorgere una forza che cerca di crescere, di incrementare la sua potenza e che non può manifestarsi a causa dell'attività di resistenza svolta dal lavoro che assicura la vita tutelandola, paradossalmente, proprio da se stesso, dai suoi prodotti. In questo senso, nella gravità del lavoro, nel suo peso, nella sua obbligatorietà, più che in ogni altro aspetto dell'esistenza, la libertà e la storicità si dissimulano e dunque si pre-annunciano<sup>455</sup>. A questo punto Patočka sostiene che il lavoro si afferma, sostanzialmente come 'fattore non storico', addirittura come «fattore diretto contro la storia e che la ostacola»<sup>456</sup>. Eppure se il lavoro da un lato ostacola e frena il dispiegamento storico, dall'altro rappresenta l'archetipo della libertà che è evidente nella vita storica. Il lavoro è anche diretto alla conservazione della vita ma non è esclusivamente limitato al funzionamento del proprio processo biologico. L'aspetto sul quale Patočka insiste risiede nell'attività trainante il lavoro stesso e nel suo profondo legame con la libertà: la responsabilità (*zodpovědnost*) per gli altri. Il lavoro logora il corpo, consuma il fisico per difendere la vita accettata e accolta, è esposizione dell'uomo al rischio della propria vita, del proprio radicamento: è l'azione che risponde al radicamento di un altro che è ancora estraneo, che non fa parte del proprio cerchio familiare. È consacrazione della propria vita a uno scopo più nobile rispetto alla preoccupazione per la propria conservazione, è dunque prefigurazione dell'originario movimento *storicizzante perché l'uomo che lavora è un uomo libero, nel senso che è responsabile ovvero sa rispondere di sé*. E l'uomo che risponde di sé, può rispondere del proprio passato, della propria storia appunto, aprendosi così alla possibilità della presa di coscienza di se stesso. Per sottolineare come questa vita naturale arrivi a rasentare i confini della problematicità, compiendo un passo decisivo verso la maturazione della storicità in embrione nel mondo imperniato sulla singola cellula familiare e sul suo ciclo economico e produttivo, Patočka richiama alla memoria la costituzione delle prime grandi civiltà dell'Asia antica e i miti ad esse connesse e scrive che

---

<sup>454</sup> *Ibidem*.

<sup>455</sup> R. Paparusso, *Assicurazione e fine della storia in Jan Patočka*, atti della giornata di studi sulle *Questioni fenomenologiche in Jan Patočka*, Fondazione Centro Studi Campostrini, 18/06/2010, Verona.

<sup>456</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 52.

la storia non si spiega in funzione del lavoro, bensì è vero che, proprio nella storia, il lavoro è entrato in quella stretta unità con la produzione che l'ha resa dipendente dalla storia<sup>457</sup>.

La narrazione mitica costituisce un'ulteriore differenza rispetto alla riflessione arendtiana sul tema del lavoro. Come ha osservato Ricoeur, che firma la prefazione dell'edizione francese dei *Saggi eretici*, il filosofo ceco stabilisce una stretta connessione tra il ciclo del lavoro e quello dei miti, relazione che ribadisce lo sviluppo, all'interno del mondo pre-istorico, della presenza embrionale del terzo movimento esistenziale che apre alla storia mediante la differenza tra naturale e soprannaturale<sup>458</sup>. Il primo mito sul lavoro è tratto dalla storia babilonese di Atramchasis e narra una diversa e simmetrica concezione del lavoro avvertita dagli dei e dagli uomini. Originariamente il lavoro, vissuto come peso<sup>459</sup>, era riservato esclusivamente agli dei che tentarono invano di trasferirlo alle divinità inferiori. Il mancato passaggio dell'attività lavorativa portò all'invenzione della morte: gli dei uccisero una divinità inferiore e dal sangue e dalla carne dell'assassinato crearono l'uomo che ereditò il lavoro come destino<sup>460</sup>. La mitologia mediorientale rivela l'autocomprensione servile di un'umanità minacciata costantemente dalla morte e consacrata al lavoro, un'umanità che lotta, perdendo, contro questa minaccia e allo stesso tempo scopre una forma di esistenza divina che è immortale e che scarica sull'uomo il peso delle sue necessità<sup>461</sup>. Riecheggia dunque quel binomio di sacrificio-sofferenza citato ad apertura del saggio: la vita umana si conserva mediante il lavoro, la fatica e il dolore. Tuttavia, mentre per l'uomo il punto di contatto tra il lavoro e la vita è costituito dalla morte, per gli dei la vita è semplicemente assenza di lavoro e morte. Questa dinamica genera due mondi paralleli: da un lato la 'grande famiglia dell'impero', ovvero gli dei detentori del mondo e responsabili del destino dell'uomo, dall'altro i mortali

collegati con il mondo della vita in cui predomina il lavoro, ma anche con quella zona oscura del mondo - di cui il mondo del lavoro fa parte - alla quale anche gli dei avevano accesso, dal momento che sono stati essi a inviare la morte nel mondo e a fare dell'uomo uno schiavo della vita e del lavoro<sup>462</sup>.

L'unico punto di contatto tra i due mondi è determinato dall'opposizione, dal contrasto e dalla eterna lotta per la salvezza dell'uomo benché «neanche il

---

<sup>457</sup> Ivi, cit., p. 52.

<sup>458</sup> P. Ricoeur, *Préface*, in J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. di E. Abrams, Verdier Lagrasse 1981, [traduzione italiana di Mauro Carbone] cit., pp. 11-12.

<sup>459</sup> È interessante notare l'etimologia del termine lavoro nelle lingue classiche e moderne. Pensiamo al greco *pónos*, al latino *labor*, al francese *travail*, allo spagnolo *trabajo*, tutti termini che enfatizzano la dimensione di pena, sofferenza imposta, peso, fatica, che comporta la necessità di strappare alla natura i mezzi per il sostentamento, a causa della struttura ontologicamente finita e mancante dell'uomo. La libertà dischiusa dal lavoro veniva considerata dal pensiero classico come connessa all'affrancamento dalla fatica del lavoro manuale, che andava appaltata agli schiavi, ai servi, come ancora ribadisce Aristotele, H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, cit., p. 45.

<sup>460</sup> Ivi, pp.53-54.

<sup>461</sup> G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, cit., p. 173.

<sup>462</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 57.

lavoro gli dà la sicurezza della vita»<sup>463</sup>. Nel mondo pre-istorico troviamo la trascendenza sotto forma di dei, di sacro, di culti, di riti mediata dalla distinzione netta tra il regno dell'immortalità riservato agli dei e la mortalità destinata agli uomini. Secondo questa visione del mondo l'amicizia con le divinità, l'accettazione della mortalità e la modestia dei desideri consente all'uomo di condurre una vita al riparo, mediante il lavoro che offre, ancora una volta, un rifugio sicuro, un riparo che rincuora come le apparizioni fugaci del divino. Questa distinzione ci porta alla fenomenologia hegeliana con la quale Patočka si confronta esaminando il rapporto tra il concetto hegeliano di prassi e la nozione moderna di esistenza. Il tema della morte, della lotta e dell'angoscia come nuclei fondamentali del lavoro che contraddistingue la prassi umana sono stati ampiamente sviluppati da Hegel<sup>464</sup> ma la concezione del lavoro come un'attività che originariamente rivela e allo stesso tempo nasconde la problematicità della vita, eludendo la sua potenziale libertà, esclude

---

<sup>463</sup> Ivi, p. 54.

<sup>464</sup> All'interno della trattazione della *Fenomenologia dello spirito* dedicata alla dialettica servo-padrone Hegel sostiene che nel conflitto originario tra le autocoscienze, colui che accetta il confronto con la morte diventa signore, viceversa colui che lo rifiuta non prende coscienza di sé e rimane servo. Il signore, riconoscendo nel servo esclusivamente il mezzo che media il proprio rapporto con il mondo, non interagisce più con le cose, non le modifica con il proprio lavoro ma semplicemente le usa e le consuma. Il servo invece opera un cambiamento sulle cose mediante il lavoro e in questa trasformazione la sua attività assume una forma oggettiva. In altri termini il servo si riconosce nella propria attività e il lavoro gli consente di guadagnare la coscienza di sé, quell'autocoscienza che determina l'inversione dialettica del rapporto servo-padrone: «Parimente, il signore si rapporta alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo: anche il servo, in quanto autocoscienza in genere si riferisce negativamente alla cosa e la toglie; ma per lui la cosa è in pari tempo indipendente; epperò, col suo negarla, non potrà mai distruggerla completamente; ossia il servo col suo lavoro non fa che trasformarla. Invece, per tale mediazione, il rapporto immediato diviene al signore la pura negazione della cosa stessa: ossia il godimento; ciò che non riuscì all'appetito, riesce a quest'atto del godere: esaurire la cosa e acquietarsi nel godimento[...]. Il signore che ha introdotto il servo tra la cosa e se stesso, si conchiude così soltanto con la dipendenza della cosa, e puramente la gode; peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora», Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 159-163. Nei *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Hegel offre un'ulteriore tematizzazione del tema del lavoro connesso alla sua dimensione sociale e formativa. Il filosofo sottolinea come l'appagamento dei bisogni e l'umanizzazione della natura operati dal lavoro consentano una vera 'costruzione sociale'. L'uomo manifesta la propria universalità nella 'moltiplicazione dei bisogni e degli strumenti' (§190) e nella scomposizione degli stessi, operazioni che rendono i bisogni 'sociali', 'culturali' (§192) e segnano la sua uscita dall'immediatezza naturale per entrare nella piena spiritualizzazione. Sempre più legato allo strumento, il lavoro stesso è anch'esso culturalmente strutturato e strutturante, dunque 'formativo': l'appagamento dell'uomo avviene mediante prodotti (lavorati). Il lavoro produce così cultura (*Bildung*), sia teorica che pratica, formazione, educazione, universalizzazione delle attitudini (e dei gusti). L'incivilimento (*contra* Rousseau, §195) non è decadenza, bensì liberazione e umanizzazione. La moltiplicazione e la culturalizzazione dei bisogni implicano necessariamente la *divisione del lavoro* (§198), da cui derivano sia l'aumento della produzione sia l'articolazione sociale in ceti e classi. La divisione del lavoro semplifica il lavoro del singolo e lo meccanizza ma evidenzia anche la strutturale interdipendenza tra gli uomini, proprio per l'appagamento dei bisogni individuali, in quanto consente all'egoismo soggettivo (di trasformarsi in 'contributo per l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri'; «guadagnando, producendo e godendo per sé, proprio per questo ciascuno guadagna e produce per il godimento degli altri» (§199), F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1979, §§ 190-200.

quell'esaltazione del lavoro tipica dell'ideologia moderna<sup>465</sup>. Il filosofo tedesco, mediante la celebre figura della signoria-servitù analizza infatti il rapporto soggetto-oggetto, traducibile con la coppia uomo-mondo nel lavoro. In particolare Hegel esamina la dinamica mediante la quale il soggetto che lavora modifica l'oggetto proiettandosi in esso e prendendo coscienza di sé<sup>466</sup>.

### La centralità della persona che lavora

Nello scritto *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia* Patočka approfondisce *La dialettica del concreto*<sup>467</sup> di Kosík che da un lato si ricollega all'idea hegeliana della prassi umana, dall'altro tenta un superamento dell'ontologia heideggeriana e del concetto di esistenza. *La dialettica del concreto* è infatti l'opera che insiste sul concetto di prassi per spiegare il problema ontologico, gnoseologico ed esistenziale mediante un ampliamento del tema del lavoro. La novità della concezione del lavoro in Kosík consiste nel fatto che esso inglobi tutte le manifestazioni dell'esistenza umana<sup>468</sup>. Il lavoro è quell'essenziale prassi umana che determina la stessa essenza dell'uomo il quale, mediante il lavoro, non crea solo prodotti ma soprattutto se stesso:

per lui l'uomo non è un essere che lavora accanto all'uomo come essere che gioca, che lotta, che ama, che crea l'arte, ecc; bensì è un essere che lavora in *tutte queste attività*. [...] La novità del concetto di lavoro di Kosík sta nel fatto che il lavoro dev'essere quella situazione dialettica fondamentale e quella forma essenziale della dialettica per cui l'uomo diventa non soltanto creatore di determinate entità – suoi prodotti – bensì anche creatore di essere, e cioè del suo proprio, dell'essere che si distingue e si oppone alle cose, ed è in rapporto con il loro complesso, col mondo. Il lavoro non è soltanto ontico bensì ontologico<sup>469</sup>.

Tuttavia Patočka contesta a Kosík l'elaborazione di un'ipotetica dialettica della natura che tenta di fornire una spiegazione dell'uomo partendo dal non umano, ancorandosi al significato oggettivo delle cose e non indirizzandosi, come suggerisce il titolo della sua opera, verso la dialettica del concreto ovvero della vita vissuta che indubbiamente siamo. Affermare che il lavoro consista nel momento ontologico che crea l'uomo, nel momento della prassi che crea l'essere, significa sostenere una dialettica astratta del lavoro. Al contrario, sottolinea Patočka, «la dialettica del lavoro, che noi viviamo e che pertanto è concreta, presuppone sempre le fondamentali strutture umane e specialmente

---

<sup>465</sup> J. Patočka nel saggio *La filosofia ceca e la sua fase attuale*, contenuto in *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia* esamina il problema della prassi e dell'esistenza, tra Hegel e Heidegger.

<sup>466</sup> Secondo Hegel, lo stesso processo di costituzione dello Spirito come Totalità è lavoro: «[...] lo Spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro», F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 160.

<sup>467</sup> K. Kosík, *La dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1964.

<sup>468</sup> Su questa interpretazione del concetto di lavoro in Kosík Patočka non sembra aver colto fedelmente l'intenzione dell'autore il quale scinde il momento del lavoro da quello dell'esistenza sostenendo che «la prassi comprende - oltre al momento lavorativo- anche il momento esistenziale» mentre è evidente l'influsso della fenomenologia di Patočka nell'opera di Kosík, cfr. K. Kosík *La dialettica del concreto*, cit. p. 245.

<sup>469</sup> J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, cit., p. 113.

la temporalità»<sup>470</sup>. Il lavoro è possibile sulla base di una preliminare apertura della vita umana in cui «l'uomo si produce da sé, non è mai chiuso»<sup>471</sup>. In questo senso il lavoro, che produce l'uomo, nella duplice accezione del genitivo soggettivo (il lavoro che crea l'uomo e il lavoro prodotto dall'uomo) diventa 'invenzione della vita' e del tempo richiesto da questa formazione<sup>472</sup>. Ritornando ai miti sul lavoro, la stretta connessione tra lavoro-vita-morte emerge anche nel mito di Gilgamesh, semidio sollevato dalla preoccupazione del pane, impegnato in imprese sovrumane che riguardano la lotta contro il male del mondo ma esposto al rischio della morte: egli vagabonda fino ai confini del mondo alla ricerca dell'immortalità che non trova. Eppure, osserva Patočka, «nel rapporto tra l'uomo e l'oscuro regno della morte esiste qualcosa di superiore»<sup>473</sup> e in questo rapporto possiamo rintracciare un'analogia con l'immortalità presente non nel singolo individuo ma in tutti coloro nei quali esiste un rapporto di filiazione. Il lavoro e la famiglia offrono all'uomo un'identità rassicurante perché la zona oscura del mondo è il luogo in cui discende tutto ciò che è singolo: è il campo fertile dell'accettazione dei nuovi nati ma anche della preparazione alla nascita che preannuncia la storia<sup>474</sup>:

Così il movimento del lavoro indica l'oscuro movimento dell'accettazione, il quale a sua volta sembra indicare un movimento ancora più essenziale mediante il quale tutto ciò che esiste attualmente emerge dalla notte della non-individuazione<sup>475</sup>.

Il senso veicolato dai miti sopra citati mira a sottolineare la funzione dell'uomo che lavora all'interno della gestione dell'ordine mondiale. Egli viene rassicurato dal pericolo della consapevolezza della vita solo sopravvissuta e, mediante il lavoro, può camminare su un terreno solido, calpestando lo spazio di una verità appartenente ad un passato indeterminato cui si partecipa senza che di esso si possa esercitare il minimo potere. Sono tali divinità e potenze che, secondo il mito, assegnano all'uomo la mortalità affinché questo, dovendo lavorare per la propria sopravvivenza, lavori, contemporaneamente, per la conservazione del mondo. E l'uomo, l'uomo pre-istorico, accetta il suo destino con naturalezza perché la dedizione e il sacrificio con cui svolge tale funzione lo rendono partecipe di una missione superiore, divina<sup>476</sup>. Tale avvicinamento alla sfera superiore, trascendente la mortalità, avvicina Patočka al pensiero di Heidegger, scopritore di un «autoprolungamento della vita mediante la deprivatione di sé», una vita orientata verso l'oggettività che assoggetta l'esistenza e la ricatta<sup>477</sup>, una vita che si autoprolunga. In altri termini una vita che conquista l'infinità

---

<sup>470</sup> Ivi, p. 114.

<sup>471</sup> Ivi, p.115.

<sup>472</sup> *Ibidem*.

<sup>473</sup> Ivi, p.56.

<sup>474</sup> «L'uomo non accetta soltanto i figli che gli nascono, ma anche l'altro con cui entra nel buio della generazione e allo stesso modo si fa accettare da lui», ivi p. 58.

<sup>475</sup> Ivi, p. 58.

<sup>476</sup> R. Paparusso, *Assicurazione e fine della storia in Jan Patočka*, atti della giornata di studi sulle *Questioni fenomenologiche in Jan Patočka*, Fondazione Centro Studi Campostrini, 18/06/2010, Verona.

<sup>477</sup> J. Patočka, *Prirozený svet a fenomenológia*, in *Existencialismus a fenomenológia*, Obzor, Bratislava 1967, tr. it. a cura di A. Pantano, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003, p. 47.

dell'io aderendo alla mortalità mediante un percorso graduale le cui tappe fondamentali sono preparate dal radicamento e dal lavoro dell'uomo nel mondo. Tale ulteriore movimento esistenziale non rende conto, nella prospettiva heideggeriana, della natura corporea e materiale dell'uomo che lavora. Un uomo che secondo Patočka non può essere considerato come «una cosa tra le cose», nella sola dimensione strumentale e subordinata alla gerarchia umana ma, come ha sottolineato Patočka, l'apertura alla verità e a un'esistenza libera richiede la disponibilità a trascendere la semplice vita<sup>478</sup>, la vita naturale per aprire alla storia. Per comprendere meglio quest'apertura alla storicità inaugurata dal lavoro esaminiamo, sulla scia heideggeriana, quel punto di svolta rappresentato dalla società tecnico-industriale. La civiltà tecnica rappresenta secondo Patočka un'epoca importante per quanto concerne il lavoro perché, se da un lato segna il trionfo del razionalismo, della routine, dello scatenamento distruttivo delle forze e dello svuotamento interiore sostituito da un agire pratico 'banale'<sup>479</sup>, dall'altro determina quella completa emancipazione dalla fatica fisica legata da sempre al lavoro per la sopravvivenza e instaura un'uguaglianza di possibilità e opportunità tra gli uomini. La riflessione di Patočka, interrogando i principali studi sulla centralità del lavoro e della prassi nella modernità solleva una questione molto importante: l'oggettivazione sottesa alla civiltà tecnica e alla trasformazione del lavoro *può essere compresa solo a partire da quella soggettività che lavora, dalla struttura stessa dell'esistenza umana*. In altri termini Patočka mostra come la società industriale e tecnica che assoggetta l'uomo trasformandolo in una forza produttiva e alienata riassegna all'esistenza la centralità della vita biologica tipica del mondo pre-istorico. Il filosofo ceco scorge l'essenza della tecnica in qualcosa di non tecnico: il *Gestell*, ovvero la modalità di manifestazione della realtà. Nell'epoca della tecnica l'Essere si rivela come *Gestell*, ossia come ciò che chiede all'uomo di accumulare e liberare quelle potenziali forze, energie, contenute nelle cose e necessarie per accrescere la propria vita<sup>480</sup>. Tuttavia il *Gestell* non riconosce all'uomo alcuna posizione privilegiata, egli ne fa parte come la società e la natura. Questo comporta il suo inserimento nel medesimo processo di accumulazione, sfruttamento, intercambiabilità e alienazione cui sono sottoposte le altre forze. In virtù di questo livellamento, spiega Patočka, la civiltà tecnica precipita in uno stato di svuotamento della vita sconosciuto all'umanità preistorica, determinando quel profondo attaccamento alla vita stessa che si manifesta secondo modalità più radicali rispetto alla mera lotta per la sopravvivenza<sup>481</sup>. In altri termini, l'uomo dissolto nell'impersonalità di un ruolo determinato, e soprattutto cristallizzato nella strumentalità inorganica di un utensile, rivendica – come non mai – il suo fondamento biologico. La meditazione di Patočka respinge sia la riduzione del lavoro umano a una

<sup>478</sup> G.D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, cit. p. 176.

<sup>479</sup> Si rimanda alle riflessioni di Hannah Arendt contenute in *Vita activa* e ne *La banalità del male*.

<sup>480</sup> «Il *Gestell* è contemporaneamente creazione di un'umanità, che non fa altro che adempiere questi ordini [...] al punto che perde di vista tutto ciò che non rientra in questo sistema, che non è un ordine in grado di assicurare, il comune, ordinario, funzionamento dei bisogni e delle loro soddisfazioni», J. Patočka, *Čtři semináře k problému Evropy*, Praha 1973, cit. p. 391, in Jan Patočka, *Peče o duši*, Editor Archiv Jana Patočky, Praha 1996.

<sup>481</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p. 139.

condizione istintiva dell'esistenza (legata alla mera sopravvivenza), sia l'interpretazione materialistica della filosofia hegeliana che rende l'uomo l'essere della prassi – ovvero quella forza produttiva inserita in una dialettica finalistica – in quanto prospettive incuranti della centralità della persona che, mediante l'azione responsabile e la continua formazione domina, dirige e assicura la qualità della relazione tra lavoro e mercato del lavoro.



# Il ruolo del lavoro nelle scuole tecniche e professionali

Ornella Gelmi

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

## Abstract

*From a brief summary of the salient points about the legislation of technical and industrial education, this article presents the relations between the school and the world of work in the late 19th and early 20th century. To do so, it relies on the contribution from a case study, conducted as part of a study by the same author, entitled "History and aspects of technical and industrial education of Bergamo. The intent is to provide the reader with some interpretative keys to better understand the role that work has had in the training of industrial surveyors.*

## Le origini

L'istruzione tecnica industriale intrattiene per sua natura un rapporto di interazione con lo sviluppo tecnico scientifico e con il mondo del lavoro. La stessa legge istitutiva<sup>482</sup> aveva stabilito che il fine degli istituti tecnici era di dare ai giovani che intendevano «dedicarsi a determinate carriere del pubblico servizio, alle industrie, al commercio ed alla condotta delle cose agrarie la conveniente cultura generale e speciale» (art. 272). Gli insegnamenti previsti dovevano comprendere: «1. la letteratura italiana (francese nelle province in cui era in uso questa lingua); 2. storia e geografia; 3. le lingue inglese e tedesca; 4. istituzioni di diritto amministrativo e di diritto commerciale; 5. economia pubblica; 6. materie economiche; 7. aritmetica sociale; 8. la chimica; 9. la fisica e la meccanica elementare; 10. algebra, geometria piana e solida, trigonometria rettilinea; 11. disegno ed elementi di geometria descrittiva; 12. agronomia e storia naturale» (art.275); si rimarcava soprattutto il fatto che, questi stessi insegnamenti, dovessero essere impartiti «sotto l'aspetto dei loro risultamenti pratici e particolarmente sotto quello delle applicazioni di cui possono essere suscettibili nelle condizioni naturali ed economiche dello Stato» (art.276).

I regolamenti della legge esplicitarono poi maggiormente le indicazioni di natura didattica (art.277):

Quanto al metodo, si vuol proclamare altamente che l'insegnamento tecnico deve essere essenzialmente sperimentale ed induttivo, prendere le mosse dai fatti e quelli accuratamente osservare e descrivere, passar dal noto all'ignoto, e per mezzo dell'induzione sollevarsi via via alle generalità ma senza scompagnarle mai dalle applicazioni loro alle arti e alle industrie. Colui che dettasse nell'istituto le medesime

---

<sup>482</sup> L.13 novembre 1859 n.3.725, più nota come "Legge Casati".

lezioni o somiglianti a quelle che si fanno nei licei o nella Università, avrebbe mal compreso il suo compito e disvierebbe gli scolari dall'acconcio sentiero".<sup>483</sup>

Tutti gli insegnamenti indicati dovevano essere impartiti, nel corso di tre anni, in istituti tecnici divisi in sezioni in ciascuna delle quali si sarebbero dati quelli che indirizzavano particolarmente ad un determinato ordine di professioni. Il numero delle sezioni di ogni istituto e gli insegnamenti propri di ciascuna di esse sarebbero stati determinati secondo le condizioni economiche delle province a vantaggio delle quali sarebbe stato eretto l'istituto (artt. 273 e 283).

Le disposizioni, come si può vedere, furono poche, ma da subito generarono dibattiti e discussioni relativamente alle interpretazioni e ai problemi che venivano di volta in volta presentati. Innanzitutto ci si chiedeva come sarebbe stato possibile conciliare le specializzazioni delle varie sezioni con il carattere culturale degli insegnamenti e come avrebbero dovuto essere considerati gli studi in questi istituti, se fini a se stessi o come passaggio a studi superiori di carattere universitario. Un ulteriore problema riguardava la modalità con cui sarebbe stato possibile regolare i rapporti tra gli studi e la vita economica delle regioni in cui sorgevano, e se fosse meglio affidare questi istituti a ministeri che conoscevano e possedevano le leve del mondo economico, dal quale questo tipo di scuola non poteva assolutamente estraniarsi, o lasciarli alla Pubblica istruzione<sup>484</sup>. Per dare risposte a questi quesiti e ad altri si rese necessario intervenire con ulteriori disposizioni. Si rimarcò, tuttavia, la specificità dell'istituto tecnico: «L'Istituto Tecnico ha questo suo speciale carattere, che la istruzione in esso data, non si foggia sopra un tipo dappertutto rigidamente uniforme, ma si adatta nel suo sviluppo alle condizioni locali, e che da questo trae argomento di nuove e feconde applicazioni nel campo delle scienze sperimentali».<sup>485</sup>

I provvedimenti amministrativi dei ministri Cairoli (circolare n.48 del 7 ottobre 1879) e Miceli (circolare n. 1 del 28 gennaio 1880) ribadirono con forza

---

<sup>483</sup> Ministero di Agricoltura Industria e Commercio, *Gli Istituti tecnici in Italia*, Barbera, Firenze 1869 p.15.

<sup>484</sup> «Porse occasione nella Camera dei deputati addì 27 gennaio 1862 ad una discussione in cui si volle dimostrare che gli istituti tecnici non erano compresi nel decreto 5 luglio 1860 e che le disposizioni per cui essi venivano attribuiti al ministero di Agricoltura, industria e commercio non era tanto una dichiarazione quanto una vera aggiunta. Il deputato Sella, membro della commissione che aveva fissate le attribuzioni al ministero di Agricoltura, industria e commercio, spiegò la necessità di tale trapasso, dimostrando che gli istituti vanno considerati come scuole speciali, per non esservi vere scuole pratiche in cui s'insegna il mestiere; che la scuola officina non è possibile che presso la stessa officina; che la pratica ha anch'essa la sua teoria, ed è questa che s'insegna nelle scuole speciali d'istruzione tecnica come è regolata da noi, colla ripartizione in sezioni, coll'abilitazione a esercitare particolari professioni e svariati rami d'industrie e mestieri, colla varietà di scuole di cui è suscettibile: e però deve considerarsi come un insegnamento professionale e di pertinenza naturale del ministero di Agricoltura, industria e commercio». Ministero Agricoltura, Industria e Commercio: *Gli istituti tecnici in Italia*, Barbera, Firenze 1869 pp. 95 – 96.

<sup>485</sup> Archivio Storico della Camera di Commercio di Bergamo, *Circolare 26 novembre 1876, n. 151, del Ministro d'Agricoltura, Industria e Commercio, relativa ai programmi di insegnamento*, cat. XXXIX, busta 534.

la necessità di tenere strettamente collegato questo tipo di scuola con il territorio e le esigenze del sistema produttivo<sup>486</sup>.

Il concretarsi delle indicazioni di cui sopra fu possibile grazie al fatto che in riferimento all'art. 308 della legge Casati si era avuto il Regio Decreto del 19 settembre 1860, tale decreto ebbe un seguito importante nel R.D. del luglio del 1860, n. 4192, che creava un nuovo dicastero economico, ossia il Ministero per l'Agricoltura, l'Industria e il Commercio, affidando ad esso il "governo delle istituzioni preordinate all'incremento dell'agricoltura e dell'industria".

Grazie a questi precedenti il R.D. del 28 novembre 1861, n. 347 aveva stabilito il passaggio alla competenza del nuovo Ministero delle scuole di operai; delle scuole speciali di agricoltura, industria e commercio, degli istituti tecnici di cui all'art. 275 della legge sull'istruzione pubblica del 15 novembre 1859 e altre scuole diverse di grado medio o superiore. Si trattò di

un'effettiva e profonda evoluzione, in quanto aprì la porta ad un modo di intender l'istruzione tecnica e professionale assai diverso da quello che, sino ad allora, era caratteristico della Pubblica Istruzione, e permise di operare un continuo collegamento tra l'economia e le scuole professionali, anche grazie all'azione delle Camere di Commercio istituite con legge 6 luglio 1862, n. 680.<sup>487</sup>

In questo periodo, mentre gli istituti tecnici imperniati sulla sezione fisico matematica sviluppavano un programma "speciale" solo nel secondo biennio e, soprattutto, nel quarto anno di corso, l'istituto industriale o scuola industriale di terzo grado svolgeva un particolare programma professionale. Dedicava, sin dal primo anno di studi, un numero considerevole di ore alle esercitazioni di officina intorno alle quali ruotava tutto l'insegnamento professionale. Anche l'ordinamento, poiché le scuole appartenenti al MAIC godevano di personalità giuridica e autonomia amministrativa, era diverso: l'inizio e la chiusura dell'anno scolastico, il numero dei corsi, le condizioni di ammissione degli alunni, le materie di insegnamento e quanto altro riguardava l'andamento didattico erano determinati dai relativi statuti. L'amministrazione era tenuta da un consiglio composto dai delegati del ministero e degli enti che contribuivano alla spesa di mantenimento; i membri del consiglio duravano in carica tre anni e avevano il compito di deliberare il bilancio preventivo e il conto consuntivo (che dovevano essere trasmessi per l'approvazione al ministero), ordinare le spese entro i limiti del bilancio, esercitare la funzione di patronato per il collocamento degli alunni

---

<sup>486</sup> I principi informatori delle due circolari, soprattutto quella del Cairoli, sono giustamente considerati le pietre angolari dell'istruzione industriale e professionale del tempo. Infatti ad esse va il merito di aver posto alla base di queste scuole l'autonomia amministrativa che rendeva possibile la loro perfetta aderenza alle esigenze economiche che le avevano espresse. Questa normativa diede luogo in tutto il paese a numerose realizzazioni e determinò un triplice sistema in continua osmosi a causa della successione di norme e della loro applicazione nel tempo: il sistema che faceva capo alla Pubblica Istruzione, il sistema che faceva capo al Ministero dell'economia (o Agricoltura Industria e commercio o dell'Economia nazionale o delle Corporazioni o del Lavoro) e quello delle scuole professionali e libere che si potevano distinguere in "liberissime", cioè senza riconoscimenti e senza contributi, e "libere" soggette invece a controlli e fruente di finanziamenti secondo le varie disposizioni previste dalle stesse circolari.

<sup>487</sup> Hazon F., *Storia della formazione tecnica e professionale*, Armando editore, Roma 1991, p.

licenziati, dare parere sui regolamenti scolastici, deliberare sull'applicazione e dispensa dalle tasse degli alunni.

Tale impostazione ordinamentale rese queste scuole davvero più rispondenti ai bisogni economici locali e accese tra loro viva emulazione per l'efficienza e il miglioramento degli studi.

Grazie agli interventi legislativi sopra illustrati si concretizzò l'indirizzo che, negli anni dell'unificazione, numerosi esponenti del mondo della cultura, quali Arsitide Gabelli, Gabriele Rosa, Mauro Macchi, per citarne solo alcuni, avevano rimarcato e cioè la necessità per l'Italia di avere e potenziare un'istruzione secondaria non tradizionale. Essi ritenevano che nessuna arte avrebbe potuto essere esercitata senza un ampio corredo di saperi e che, lasciare che "la maggioranza dei giovani si avviasse di preferenza alle scuole classiche" la cui "eccessiva abbondanza" era tale da "superare di tre e quattro volte le nazioni meglio fornite" significava creare "una vera malattia sociale".<sup>488</sup>

Bisognerà però attendere fino agli anni Ottanta, quando iniziò la progressiva differenziazione delle strutture produttive, per veder crescere l'affluenza alle nuove scuole che si fece particolarmente intensa dalla fine dell'Ottocento in poi.

## Il caso del Regio istituto tecnico di Bergamo

Secondo le prospettive più sopra indicate si mossero le iniziative educativo-didattiche di molte scuole tecniche e professionali del primo Novecento. A Bergamo la storica Sezione Industriale del Regio Istituto Tecnico Vittorio Emanuele II, nata grazie agli stimoli offerti dalle esigenze di realtà economiche evolute e di una società aperta, si sviluppò soprattutto in virtù del contributo economico e culturale degli industriali cotonieri.

E' necessario ricordare che all'origine del processo di industrializzazione del territorio bergamasco, vi fu un sistema economico che prevedeva uno stretto legame tra agricoltura e industria tessile (laniera, serica, cotoniera). La diffusione del sistema mezzadrile in pianura e la difficoltà per gli abitanti delle valli a raggiungere l'autonomia alimentare attraverso il lavoro agricolo generò, già in epoca remota, un'offerta di manodopera infantile e femminile per lavori complementari a quelli rurali, capaci di offrire integrazione ai magri introiti delle famiglie contadine e sollievo alla disoccupazione. Secondo Zamagni questo aspetto segnala inequivocabilmente "quella vocazione alla diversificazione che contraddistinguerà sempre di più l'area bergamasca e che non si arrestò al tessile".<sup>489</sup> A partire dagli ultimi anni dell'Ottocento, l'esigenza di espandere la commercializzazione dei prodotti, soprattutto in campo serico, e le necessità imposte dall'acquisto di tecnologie fuori dai confini nazionali, generarono una nuova classe dirigente, profonda conoscitrice dei mercati europei e asiatici e disposta a viaggiare e formarsi anche fuori dell'Italia. Del resto era da tempo

---

<sup>488</sup> Bertoni Jovine D., R.Tisato (a cura di), *Positivismo pedagogico italiano*, vol. I, *De Sanctis, Villari, Gabelli*, UTET, 1973, p. 671.

<sup>489</sup> Zamagni V., Zaninelli S., *Il decollo industriale*, in *Storia economica e sociale di Bergamo. Fra Ottocento e Novecento. Il decollo industriale*, Fondazione per la Storia Economico e Sociale di Bergamo, Istituto Studi e Ricerche, Bolis, Azzano S. Paolo 1997 p. 9.

presente nel bergamasco una marcata preponderanza di capitale estero nei processi produttivi dovuta all'intervento di imprenditori svizzeri che, a seguito dell'esiguità del mercato interno della confederazione e dall'insorgente protezionismo, erano giunti a Bergamo per poter espandere il loro sistema produttivo.<sup>490</sup> Il settore industriale a cui diedero impulso gli imprenditori d'oltralpe, e che non vantava tradizione autoctone, fu il cotonificio. In questo settore il ciclo di produzione era molto più impegnativo dal punto di vista produttivo-tecnologico e di organizzazione del lavoro rispetto al setificio, dove l'organizzazione industriale era modesta e ciò che maggiormente contava era l'abilità commerciale sia in relazione all'acquisto di materia prima, sia in relazione alla vendita del prodotto finito. Per questo il ruolo dei cotonieri fu modernizzante sia in relazione all'introduzione di tecnologia e all'organizzazione di fabbrica, sia in senso istituzionale.<sup>491</sup>

Il ruolo strategico degli imprenditori cotonieri stranieri fu, come sostiene Crepas,<sup>492</sup> quello di mostrare la praticabilità, anche a Bergamo, di forme di industria nuove. Dopo le prime esperienze, l'imprenditoria locale, e lombarda in generale, non lasciò da solo l'originario nucleo di imprenditori svizzeri, ma si diede da fare con grande successo.

Già nel 1902 si era costituito nel capoluogo orobico il consorzio fra gli industriali cotonieri il cui statuto era stato approvato con Decreto Ministeriale il 31 marzo 1901, mentre nel 1903 si costituì il Consorzio fra gli esercenti di industrie diverse il cui statuto venne approvato con Decreto Ministeriale 9 novembre 1903. Lo scopo dell'istituzione dei consorzi era quello di concorrere con tutti i mezzi all'incremento degli studi tecnici e professionali, che si impartivano nella Sezione Industriale del regio Istituto Tecnico di Bergamo e nelle diverse scuole annesse, sussidiandoli con sovvenzioni in denaro, materie prime per le esercitazioni, macchinari ecc.<sup>493</sup> In seno a ciascun Consorzio, ai sensi del Regio decreto 21 giugno 1885, si eleggeva un rappresentante che entrava a far parte della Giunta di Vigilanza.

I due consorzi orobici, che sono di precedente costituzione rispetto al consorzio di Milano nato nel 1905, si proponevano di contribuire allo sviluppo e alla prosperità delle industrie manifatturiere locali promuovendo studi e ricerche

---

<sup>490</sup> Cfr. Honneger S., *Gli svizzeri a Bergamo*, Edizioni Junior, Bergamo 1997.

<sup>491</sup> Cfr. Romano R., *L'industria cotoniera lombarda dall'unità al 1914*, Banca Commerciale Italiana, Milano 1992.

<sup>492</sup> Crepas N., *Sistema di famiglia, efficienza e rischio d'impresa: i primi quarant'anni di attività della Legler di ponte S.Pietro*, in «Annali di Storia dell'impresa» n.8, 1992.

<sup>493</sup> «La nostra Scuola Industriale è una istituzione di utilità indiscutibile, ed il suo mantenimento ed il suo progressivo incremento sono una necessità, date le condizioni particolari della nostra Provincia. Uomini eminenti del pensiero e nell'azione economica, quali il compianto Senatore Brioschi, l'on. Pietro Boselli e, recentemente l'on. Luzzatti non esitarono a proclamarla, scrivendo le loro impressioni sul Registro dei visitatori, una delle migliori del Regno, e, sotto certi aspetti, degna di gareggiare anche con quelle fiorentissime all'estero. E' però evidente che la Scuola andrà tanto più migliorando, quanto maggiori e più dirette saranno le cure degli industriali per imprimerle e mantenerle quell'indirizzo che più e meglio corrisponda ai bisogni locali, in relazione ai continui progressi della tecnica e alle peculiari esigenze delle molteplici e svariate industrie, le quali hanno meritato e meritano alla nostra Provincia nel campo del lavoro una rinomanza indiscutibilmente onorifica». Dalla «*Relazione dell'assemblea*» tenutasi il 25 maggio 1902 presso la Camera di Commercio di Bergamo. ASCCB c/o ASB, cat. XXXIX, busta 537, fasc. 23.

in merito a problemi di natura tecnica, economica e sociale; promuovendo l'istituzione di laboratori di assaggio per le materie prime e lavorate, e istituendo borse di studio e premi di incoraggiamento per gli allievi della Sezione Industriale del R. Istituto tecnico e delle scuole annesse.

Le vicende legate alla storia della Sezione industriale evidenziano, in maniera significativa, anche la questione del ruolo del lavoro nella formazione dei giovani periti.

Nel 1906 il cotoniere Turri Dario, nel concretare la proposta di una nuova organizzazione da dare alla Scuola Industriale per conferirle un indirizzo "seriamente ed effettivamente pratico", così si esprimeva:

Le scuole professionali sono così fatte che per vivere e dare frutto hanno bisogno di un ambiente in cui la circolazione della vita moderna sia vivida e intensa (...) sono capaci di produrre di più quando è più ricca la contribuzione di esempi che viene ad esse dal di fuori<sup>494</sup>.

La scuola doveva essere un campo di ricerche personali e di studi individuali, doveva, inoltre, «essere agile e sciolta nei suoi movimenti, per poter recare dovunque la luce del sapere e dell'esperienza, e soprattutto per aver facoltà di attrarre a sé il beneficio di altre istituzioni fiorenti entro e fuori il territorio nazionale»<sup>495</sup>. Per quanto riguarda gli aspetti organizzativi e didattici il documento cui si fa riferimento riporta considerazioni piuttosto forti:

Svecchiare dunque occorre, e rendere di nuovo popolare e partecipe della vita cittadina questa che è una delle istituzioni per natura di tempi e di eventi più vicina alla vita popolare moderna. Nella nostra mente sta fisso il laboratorio opificio non già l'odierna grottesca sala da museo. Noi vogliamo laboratori pulsanti per dieci ore al giorno, che lavorino e producano. (...) e quando uscendo dalle aule e sollevando lo spirito dalle ricerche scientifiche gli allievi vedranno tradursi in pratica, fluire sotto i loro occhi il risultato di quelle ricerche, comprenderanno dov'è la meta, ed a quale somma di sforzi corrisponda l'effetto che essi analizzano con la lente e con il microscopio<sup>496</sup>.

E' necessario ricordare che, all'epoca cui si fa riferimento, anche nell'ambito dell'Umanitaria a Milano, si discuteva, per quanto riguarda la formazione professionale, tra due alternative: la "scuola officina" diretta ad addestrare i principianti all'uso di strumenti e macchine, e la "scuola laboratorio" rivolta a fornire invece agli allievi già esperti dei rudimenti del mestiere quel corredo di cognizioni tecniche, artistiche e di cultura speciale, che non si potevano acquistare nell'ambiente dell'officina. La scelta della Società era caduta sulla "scuola laboratorio" in quanto riteneva opportuno fare oggetto del proprio intervento i "veri operai" fornendo loro quelle "cognizioni tecniche", quelle spiegazioni del loro stesso comportamento e delle loro pratiche di lavoro che sole li avrebbero fatti padroni completi della loro professione. Con questi criteri si era data vita, nel 1902, alla Scuola laboratorio di elettronica.<sup>497</sup>

---

<sup>494</sup>Costituendo Archivio Storico "Paleocapa", *La Scuola Industriale di Bergamo, Proposte e Programmi*, Stab. Tipo-Litografico fratelli Bolis, Bergamo 1906 p.11 faldone 151.

<sup>495</sup>*Ibidem*.

<sup>496</sup>Ivi, p. 13.

<sup>497</sup>Decleva E., *Etica del lavoro, socialismo, cultura popolare. Augusto Osimo e la Società Umanitaria*, Franco Angeli, Milano 1985.

La proposta del Turri sembra tuttavia più vicina alla formula del laboratorio industriale attuata nelle scuole professionali femminili e portata avanti da Maria Cleofe Pellegrini (direttrice della scuola normale "G. Agnesi" e ispettrice del Ministero della Pubblica Istruzione, e da Ida Zuecca (direttrice della scuola professionale dell'Umanitaria), che al 1° Congresso di attività pratiche femminili, tenutosi a Milano nel 1908, disquisendo sul concetto di formazione e di preparazione, attribuiva alla scuola professionale il compito di preparare l'operaia finita. Lo stesso Cesare Saldini, peraltro assertore del principio che l'operaio si sarebbe dovuto formare in fabbrica, riconosceva che, in considerazione della natura dei lavori che le operaie avrebbero dovuto svolgere, la preparazione delle stesse avrebbe potuto compiersi con maggior profitto in «scuole pubbliche o private provviste di laboratori speciali e autorizzate a lavorare anche per l'industria privata nelle quali però metà della giornata fosse dedicata agli insegnamenti complementari generali e speciali». <sup>498</sup>

La formula del laboratorio industriale, capace di evadere ordini esterni e realizzato all'interno della scuola, era una soluzione ritenuta valida e ampiamente adottata per il vantaggio educativo, professionale e utilitaristico che ne derivava, ma si intravedevano anche dei rischi legati alla possibilità che, senza controlli, la scuola stessa si potesse trasformare in un luogo di sfruttamento del lavoro minorile. Le scuole dell'Umanitaria pertanto, per evitare di rendere reale il rischio, assoggettarono ad una rigorosa normativa l'assunzione di lavori per conto terzi riservandoli alle alunne più grandi e ad un numero limitato di ore settimanali. <sup>499</sup>

Nei primi anni del Novecento si riteneva innovativo collegare l'insegnamento con il lavoro, sia nel senso di eseguire pezzi di macchine con gli studenti in fabbrica, sia nel senso che i docenti degli istituti tecnici e professionali dovevano essere persone anche con responsabilità lavorativa diretta nelle fabbriche. Sempre in riferimento al caso di Bergamo ricordiamo che, in questi anni di inizio secolo, la Sezione industriale manteneva a bilancio proventi derivati dalla vendita dei prodotti delle officine scolastiche.

Questo particolare tipo di legame con le industrie e con il mondo del lavoro si manterrà nel tempo, ma a partire dal secondo dopoguerra andrà drasticamente ridimensionandosi fino a scomparire totalmente. Il lavoro come fatto centrale, concreto, vissuto, specifico della vita dell'uomo e il suo significato nel contesto storico e produttivo economico e sociale non sarà più parte dell'educazione impartita agli studenti degli istituti tecnici industriali.

## Conclusioni

Lo studio di caso presentato evidenzia come l'istruzione tecnica industriale bergamasca sia nata e si sia sviluppata per rispondere alle esigenze produttive e sociali, fenomeno peraltro comune a quanto avvenuto a Biella e a Vicenza. L'iniziativa delle formazioni sociali è stata determinante, ma non sarebbe

---

<sup>498</sup> Saldini C., *L'insegnamento professionale per gli operai*, in *Atti del V° Congresso delle Società economiche tenutosi in Milano nell'ottobre 1906*, Milano 1907, p. 189.

<sup>499</sup> Gigli Marchetti A. e Torcellan N., *Donna Lombarda*, Franco Angeli 1992.

germogliata in questa direzione se non ci fosse stato un *humus* adatto, cioè un territorio all'interno del quale vi era una notevole presenza di industrie che stimolarono lo sviluppo dell'istruzione dei settori tecnico e professionale. Qui si evidenzia quello che Lacaita ha definito essere lo stretto nesso di interdipendenza tra le richieste d'istruzione scientifico-tecnico-professionale e la struttura economica delle diverse regioni italiane.<sup>500</sup> E si richiama il concetto secondo cui non è la scuola a elevare il lavoro, l'economia e il tono sociale di una comunità, ma è una società più aperta, sono delle realtà economiche più elevate, a fare sentire il bisogno di maggiore e più elevata preparazione anche scolastica e scolastico-professionale: non è la scuola a potere e dovere precedere l'economia, ma l'economia a dover provocare interessi e bisogni scolastici.

Attualmente la condizione imprescindibile affinché, all'interno del percorso scolastico di istruzione tecnica-professionale, sia realizzabile un percorso educativo anche attraverso il lavoro è che la separatezza tra *theoria*, *tèchne* e *praxis* venga superata. E' necessario ipotizzare la scuola non come solo istruttiva o solo educativa, mentre il lavoro non può e non deve essere ridotto a puro addestramento tecnico e a utile economico. La cultura è, infatti, unitaria, così come lo è la persona, Si tratta di identificare e di portare alla luce l'unità reale di teoria e tecnica presente in ogni *praxis* umana senza però escludere differenze epistemologiche. E alle critiche, ancora oggi troppo spesso ripetute, di coloro che ritengono il lavoro fuori posto all'interno della scuola in quanto materialistico, utilitario o, addirittura, servile, si ricorda che Dewey a questo proposito ebbe a dire che

il lavoro appaga un'esigenza vitale degli alunni, e offre loro qualcosa che non potrebbero ottenere in nessun altro modo. (...) Il mondo in cui la maggior parte di noi vive è un mondo in cui ognuno ha un compito e un'occupazione, qualcosa da fare. Taluni dirigono, altri son subordinati. Ma la cosa che importa per gli uni e per gli altri è che ognuno abbia avuta l'educazione che lo metta in grado di scorgere nel proprio lavoro quotidiano tutto quanto ha un significato largo e umano. Quanti lavoratori sono oggi meri accessori delle macchine che adoperano! (...) è certamente dovuto in larga parte al fatto che il lavoratore non ha avuto nessuna opportunità di sviluppare la sua immaginazione e la sua simpatia e comprensione per i valori sociali e scientifici che si trovano nella propria opera.<sup>501</sup>

Quanto più si tenterà di ripristinare e incrementare i legami e il dialogo con le aziende e il territorio tanto più sarà possibile offrire percorsi formativi, nell'ambito dell'istruzione tecnica industriale, di qualità e perseguire gli obiettivi fissati a livello istituzionale e formativo nazionale e internazionale. La scuola ha infatti il compito di creare le condizioni perché si abbiano pari opportunità, si valorizzino talenti, specificità e merito delle singole persone in modo tale da rendere effettivi i diritti di uguaglianza ed equità.

In questa prospettiva, come ci ricorda Litt, si supera anche la concezione che fa dell'"addestramento tecnico" e della "formazione dell'uomo" due esigenze semplicemente giustapposte e non compenetrabili, si tratta piuttosto di portare l'umanizzazione dentro l'istruzione specialistica e tecnica e quindi

<sup>500</sup> Lacaita C.G., *Istruzione e sviluppo industriale in Italia*, cit.

<sup>501</sup> Dewey J., *Scuola e Società*, La Nuova Italia, Firenze 1975 p. 6 e p. 15.



non delegare l'educazione dell'uomo a discipline cosiddette formative poiché così facendo si perseguirebbe una "menomazione della totalità dell'ente".<sup>502</sup>

Attualmente è possibile introdurre il lavoro nei percorsi di istruzione tecnica e professionale attraverso il laboratorio. Con il termine laboratorio, così come indicato nei nuovi ordinamenti per l'istruzione tecnica e professionale, si indica non solo un *setting* particolare, ma anche e soprattutto una nuova metodologia didattica in grado di coinvolge tutte le discipline e che consente di personalizzare il processo di insegnamento apprendimento dando agli studenti l'opportunità di acquisire il sapere attraverso il fare e la riflessione critica su di esso. Si tratta, pertanto, di un luogo e di un metodo formativi nel quale conoscenze e abilità non debbono essere considerati fini, ma mezzi attraverso i quali si maturano competenze personali nella risoluzione di problemi professionali concreti, e dove è possibile porre ad oggetto di riflessione critica anche eventuali competenze professionali maturate per imitazione ed esperienza manipolativa, al fine di enucleare da esse le conoscenze e le abilità che implicano e contengono e che le possono giustificare sul piano delle operazioni.

E' dunque fondamentale, al fine di dare vita, così come indicato nella legge di riforma del 2010 degli Istituti tecnici e professionali, ad un *setting* didattico-formativo all'interno del quale sia presente una circolarità dinamica tra teoria e pratica, scienza e tecnica, tecnologia e lavoro, riflessione e azione, mettere a punto, anche con il contributo di esperti appartenenti al mondo del lavoro e dell'impresa, un innovativo modello didattico di laboratorio in grado di reinterpretare le buone prassi che, in passato, hanno contribuito alla capacità di produrre e allo sviluppo della professionalità e dell'innovazione.

---

<sup>502</sup> Litt T., *Istruzione tecnica e formazione umana*, tr. di C. D'Altavilla Armando Editore, Roma 1958.

## Dalla “selva oscura” alla trasparenza Etica, lavoro e Pubblica Amministrazione

Umberto Buratti

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

### Abstract

*The article provides an examination of ethics in the Italian Public Sector, whose management is often problematic due to a number of reasons (its extent, its diversity and new and old stereotypes characterizing public workers). Words describing the Public Sector arena provides a significant contribution to raise awareness of main aspects of such field disclosing relevant ethical tensions and issues useful to take cognizance of its full significance.*

Anche per il lavoro pubblico il problema cardine è quello dell'organizzazione del lavoro in modo *razionale*: non solo nel senso della razionalità strumentale, cioè della funzionalità e produttività, ma anche e soprattutto in quello della ragione valutante e quindi della giustizia e degli obiettivi e delle finalità, delle loro priorità e della distribuzione di oneri e vantaggi.

C. M. Martini, *Educare al servizio. Per un'etica nella pubblica amministrazione*

La Pubblica Amministrazione è un luogo tipico in cui si presentano conflitti tra attori diversi con fini il più delle volte diversi, dove emergono i classici problemi di natura organizzativa di qualsiasi organizzazione complessa, e (quello che qui più interessa) diventa la sede in cui si manifestano dilemmi morali che si presentano nel momento delle decisioni.

N. Pasini, *Etica e pubblica amministrazione: analisi critica di alcune esperienze straniere*

### **Pubblica amministrazione: una selva oscura**

Fissare lo sguardo sul lavoro pubblico non è cosa semplice. Tutti i giorni, infatti, si ha a che fare con la Pubblica Amministrazione, tuttavia, proprio una simile familiarità non è di aiuto nel momento in cui è necessario fare uno sforzo di analisi ulteriore. L'oggetto – vista la sua vicinanza – si sfoca, rimanendo avvolto da una certa indeterminatezza che sembra aumentare ogni qual volta si cerchi di penetrare entro le fitte maglie del sistema amministrativo italiano.

Il velo di oscurità che avvolge la Pubblica Amministrazione dipende da diversi fattori: le dimensioni quantitative del lavoro pubblico italiano,

l'eterogeneità delle mansioni che esso racchiude, il suo linguaggio e quello che lo descrive.

Porre lo sguardo sulla Pubblica Amministrazione significa addentrarsi in questa "selva oscura" di dantesca memoria, attraversarla, per fare emergere quell'*ethos* che le è proprio e che spesso rimane imbrigliato e nascosto.

### **Pubblica Amministrazione: una questione quantitativa e qualitativa**

La Pubblica Amministrazione italiana conta quasi tre milioni e mezzo di dipendenti, una quota destinata a crescere intorno ai quattro o cinque milioni di persone se si tiene conto anche di coloro che rivestono una carica elettiva o prestano servizio presso qualche società partecipata.<sup>503</sup> Un vero e proprio "esercito" o, come spesso viene detto, la "più grande impresa italiana". Tuttavia non sono unicamente le dimensioni numeriche a rendere la Pubblica Amministrazione un'organizzazione difficile da analizzare, poiché il problema si ripresenta anche dal punto di vista qualitativo.

Il lavoro pubblico è formato da tanti "lavori pubblici": si va dai medici e gli infermieri degli ospedali, agli insegnanti di ogni scuola di ordine e grado, passando dalle forze dell'ordine e da coloro che svolgono una mansione amministrativa a livello nazionale, regionale o locale. L'Amministrazione Pubblica, quindi, non è un tutt'uno, al contrario, è un insieme di professionalità distinte tra di loro, il più delle volte accomunate dal solo fatto di condividere un medesimo contratto di lavoro pubblico.<sup>504</sup>

Attraversare la "selva oscura" amministrativa significa dar voce ed espressione a tutte le eterogenee realtà particolari che la compongono, evitando, un'omologazione ed un appiattimento che renderebbe la ricerca sicuramente più semplice, ma, al contempo, sterile.

### **Il contratto: condizione necessaria, ma non sufficiente**

Una soluzione possibile, per orientarsi all'interno dell'Amministrazione Pubblica italiana e restituirla così come essa è nella realtà, sembra poter consistere nella lettura dei diversi contratti che disciplinano i molti lavori pubblici. Attraverso un'analisi dettagliata delle mansioni, degli inquadramenti, degli obblighi e dei diritti contrattuali, infatti, il lavoro alle pubbliche dipendenze potrebbe emergere con chiarezza e precisione tanto nella sua eterogeneità quanto nella sua omogeneità.

Una simile operazione, tuttavia, pone qualche dubbio. Il lavoro, infatti, è sempre qualcosa in più rispetto al contratto che lo disciplina, anche se

---

<sup>503</sup> B. G. Mattarella, *Le regole dell'onestà. Etica, politica, amministrazione*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 7. Secondo i dati OCSE/PUMA 2002 in Italia ci sono 54 dipendenti pubblici ogni 1000 abitanti.

<sup>504</sup> La stessa comunanza derivante dal contratto di lavoro non è del tutto omogenea. Vi sono, infatti, lavoratori il cui rapporto negli anni Novanta del secolo scorso è stato "contrattualizzato", seguendo logiche simili a quello in essere nel settore privato, e vi sono, invece, lavoratori il cui rapporto è rimasto soggetto a norme di diritto pubblico – magistrati, forze dell'ordine, professori universitari – così come si evince dagli articoli 2 e 3 del d. lgs. 165/2001.

quest'ultimo assume, in particolar modo nel pubblico impiego, un valore quasi sacrale che va ben oltre il dettato dell'articolo 1371 del codice civile per cui: «Il contratto ha valore di legge tra le parti».

La sacralità delle prescrizioni contenute nel contratto di lavoro emerge dal continuo riferirsi ad esso in ogni situazione da parte dei dipendenti pubblici, talvolta addirittura forzandone in maniera distorta il valore, come testimonia un'esperienza riportata dal professor Ichino nel suo libro «I nullafacenti. Perché e come reagire alla più grave ingiustizia della nostra amministrazione pubblica»:

Professore, senta questa. Nella scuola è molto radicata l'idea che sia normale che ogni insegnante faccia 30 giorni di malattia ogni anno. Una collega che a fine anno ne aveva fatti ancora solo 10 mi dice che è incerta sul come utilizzare gli altri 20 che le "avanzano". Mi vede un po' perplessa; in effetti, un po' perplessa sono perché io vedo lei sana come un pesce; e allora mi dice: "Ma gli altri 20, che dovrei farne? Regalarglieli?"<sup>505</sup>.

La sporgenza del lavoro sul contratto fa sì che la "fredda" lettura di questo sia condizione necessaria, ma non di per sé sufficiente per percorrere la Pubblica Amministrazione italiana. Il contratto rimane sullo sfondo, come strumento fondamentale, ma pur sempre parziale.

Si è ancora alle soglie della "selva oscura" e gli ingressi possibili appaiono molti. Occorre compiere una scelta.

### **La Pubblica Amministrazione come sistema amministrativo**

La fitta presenza contestuale di molteplici lavori all'interno della Pubblica Amministrazione obbliga ad una scelta metodologica, onde evitare il duplice rischio di perdersi in un'eterogeneità che sconfinava nella confusione oppure di sacrificare e schiacciare una simile eterogeneità in una "comoda" omogeneità. Di fronte ai "mille lavori" del lavoro pubblico occorre tener presente che molte professioni – medici, insegnanti, tecnici, professionisti legali – sono divenute "pubbliche" solo in un secondo momento, quando lo Stato ha vocato a sé compiti in precedenza propri del settore privato, dando vita a quel sistema di *welfare* caratterizzante la seconda metà del secolo scorso. Si tratta di professionalità che possiedono, e spesso custodiscono gelosamente, una propria consolidata tradizione, un *ethos* lavorativo storico sedimentato nel tempo, che solo marginalmente viene intaccato dal fatto di essere parte di un sistema pubblico. Ciò appare con maggiore chiarezza nell'epoca attuale, caratterizzata dalla crisi del sistema di *welfare* tipico del Novecento. Lo Stato inizia a "ritirarsi" da molti settori che aveva inglobato in precedenza, lasciando nuovamente spazio all'impresa privata, secondo il noto principio di sussidiarietà. Da una simile contrazione statale queste professioni sono, ancora una volta, toccate solo marginalmente, per tal motivo, esse sono in grado di rivelare solo in modo molto limitato le tipicità proprie del lavoro alle pubbliche dipendenze.

---

<sup>505</sup> P. Ichino, *I nullafacenti. Perché e come reagire alla più grave ingiustizia della nostra Amministrazione Pubblica*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2006, p. 94.

La molteplicità dei lavori del settore pubblico obbliga, quindi, a concentrarsi primariamente sulle professionalità più rappresentative che coincidono con il sistema amministrativo in quanto tale, che sorge con il sorgere dello Stato e perde di senso senza di esso.

Di fronte alla “selva oscura” e ai suoi mille possibili ingressi occorre optare per il sentiero principale che attraversa la Pubblica Amministrazione in quanto complesso sistema amministrativo che gestisce e organizza lo Stato, mediante un’articolazione piramidale fatta di uffici che dal centro giungono fino alla periferia.

### **Un linguaggio ambiguo**

Le fitte maglie della Pubblica Amministrazione paiono, un po’ alla volta, diradarsi lasciando emergere un possibile sentiero di ricerca percorribile. Tuttavia, l’indeterminatezza che avvolge il pubblico impiego pare alimentata da un altro elemento, troppo spesso lasciato in secondo piano: il linguaggio.

Le parole che raccontano il lavoro alle pubbliche dipendenze appaiono, infatti, molto poco innocenti. Esse non si limitano a descrivere il fenomeno, ma nella descrizione stessa sono portatrici – inconsapevolmente o meno – anche di un giudizio di valore. Lo stesso aver parlato della Pubblica Amministrazione nei termini di “selva oscura” è indice dell’ambiguità strutturale del linguaggio che oscilla continuamente tra la semplice descrizione e il giudizio.

Se è vero in generale che: «l’idea di lavoro è sempre culturalmente qualificata, dipendendo comunque da modelli filosofico-culturali, religiosi e sociali»<sup>506</sup> e che: «le precomprensioni religiose e filosofiche, in particolare, portano con sé una serie di questioni vivaci e dibattute, che si ripresentano in tutta la loro attualità»<sup>507</sup>, questo sembra valere con maggior forza per il settore del lavoro pubblico.

Da qualunque lato si voglia osservare la Pubblica Amministrazione e in qualunque modo si voglia parlarne sembra impossibile evitare il ricorso a parole ambigue che a loro volta alimentano giudizi e pregiudizi intorno al lavoro pubblico.

Basta porre attenzione ai sinonimi come “apparato amministrativo”, “macchina amministrativa” e “burocrazia” utilizzati al posto di Amministrazione Pubblica per rendersi conto dell’impossibilità di uscire da un dire che è già, in parte, un giudicare.

### **L’apparato amministrativo**

L’espressione “apparato amministrativo” rimanda all’idea di un organismo complesso nel quale ogni parte svolge automaticamente e ripetitivamente la propria funzione che non ha valore in sé stessa, ma solo in quanto membro di

---

<sup>506</sup> F. Riva, *Idoli della felicità. Lavoro, festa e tempo libero*, Città Aperta Edizioni, Troina, 2006, p. 27. Cfr. anche F. Riva, *La Bibbia e il lavoro: prospettive etiche e culturali*, Edizioni Lavoro, Roma, 1997.

<sup>507</sup> *Ibidem*.

un tutto più ampio e onnicomprensivo. Appare allora evidente che, così come nell'apparato digerente ciascun elemento ha senso unicamente in funzione della digestione, allo stesso modo all'interno dell'apparato amministrativo ogni lavoratore ha senso solo in funzione del procedimento amministrativo.

La mera funzionalità della parte rispetto al tutto è, quindi, il messaggio sotteso all'espressione, apparentemente innocente e neutra, "apparato amministrativo". Entro i confini di questa strumentalità viene a esaurirsi il senso e il significato del lavoro pubblico e dei suoi dipendenti. Una Pubblica Amministrazione simile ha nell'utilitarismo l'orizzonte di riferimento attorno cui misurare e considerare tanto il lavoro quanto i lavoratori.

### La macchina amministrativa

Un altro sinonimo, utilizzato di frequente per indicare la Pubblica Amministrazione, è l'espressione "macchina amministrativa". L'origine di questo epiteto risale alla fine dell'Ottocento, fu lo stesso Cavour nel 1853, infatti, a parlare di "rotismi amministrativi durante il dibattito intorno alla legge che dava vita all'Amministrazione sabauda e poi italiana."<sup>508</sup>

Dietro ad una simile idea non è difficile intravedere molti elementi tipici tanto del positivismo quanto dell'organizzazione tayloristica del lavoro. Se l'Amministrazione è una macchina i lavoratori non sono null'altro che parti meccaniche da muovere a comando e più si riesce a "far girare" il motore, maggiore sarà il risultato finale. Ottimizzare il lavoro significa, in questo caso, eliminare tutto ciò che non permette ai meccanismi di funzionare "a pieno regime".

Accanto alla visione strumentale/funzionale propria dell'espressione "apparato amministrativo" si aggiunge, così, una fredda concezione meccanicistica del lavoro che considera l'elemento umano e personale proprio di ogni lavoratore come un fattore contingente, se non addirittura, ostile al buon funzionamento complessivo della macchina. La "variabile umana", infatti, può in alcuni casi incidere negativamente sul ciclo meccanico di lavoro.

La freddezza strumentale non è l'unico elemento che emerge da una simile interpretazione della Pubblica Amministrazione, accanto ad essa si impone anche un necessario dirigismo. I "rotismi" non girano da soli, ma necessitano di un capo che li metta in funzione e li guidi, senza cui il motore rimarrebbe spento. L'Amministrazione Pubblica, concepita come macchina, porta così contemporaneamente ad una progressiva deresponsabilizzazione dei singoli lavoratori, che senza un *input* esterno non sono tenuti a "mettersi in moto", ed alla consegna dell'intero sistema amministrativo nelle mani di un "conducente".

Di queste potenzialità nascoste nell'ideale meccanicistico del lavoro pubblico si era accorto lo stesso Benito Mussolini che ebbe a dire:

La burocrazia è sempre migliore di quello che si dipinge. È una forza continua e quotidiana dello Stato, che va sapientemente secondata con amore e senza falsi

---

<sup>508</sup> AA. VV., *Le fatiche di Monsù Travet. Per una storia del lavoro pubblico in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1997, a c. di A. Varni, G. Melis, p. 10.

disprezzi. È come un motore gigantesco, il quale, nei primi anni del suo funzionamento, ha un ritmo regolare e fervido, che è suscettibile di un improvviso arresto... Allora intervengo io. Spingo una leva ed il motore che si era arrestato oppure girava a folle, sotto l'impulso di quella leva si ingrana e il ritmo ripiglia regolare.<sup>509</sup>

Dietro all'apparente innocenza dell'espressione "macchina amministrativo" si nasconde quindi un denso sostrato culturale e valoriale che, ancora una volta, rende complesso ogni discorso sul lavoro nella Pubblica Amministrazione.

## La burocrazia

Un'ultima espressione usata quale sinonimo di Amministrazione Pubblica è il termine burocrazia. Essa appare sia tecnicamente sia etimologicamente – dal francese *bureau* e dal greco *kratos* ovvero insieme degli impiegati dell'Amministrazione Pubblica – la locuzione più "neutrale" e "innocente" nel descrivere il lavoro alle pubbliche dipendenze.

Nel corso del tempo, tuttavia, l'evoluzione e l'involuzione della Pubblica Amministrazione ha fatto sì che la parola burocrazia perdesse parte della propria neutralità per assumere una polivocità di significati tra cui spicca quello di "mala amministrazione".<sup>510</sup>

Nel linguaggio comune al termine "burocrazia" o "burocratico" viene associato spesso un valore negativo, coincidente con qualcosa di non funzionante, lento, incapace a svolgere la propria funzione in modo produttivo ed efficace. Si riproduce una spersonalizzazione che, in questo caso, avviene attraverso una generalizzazione indebita verso il basso, per cui se la burocrazia è un qualcosa di inefficiente, allora coloro che ne fanno parte sono tutti a loro volta nullafacenti o fannulloni, come spesso si sente dire.

Il termine burocrazia possiede in sé stesso anche un'altra possibile degenerazione in quanto inteso in senso strettamente etimologico quale: "potere degli uffici". In questo caso l'insieme burocratico diviene qualcosa di chiuso, autoreferenziale che ha il proprio "senso compiuto" solo dentro di sé, slegandosi completamente dall'esterno.

Un simile rischio è divenuto – almeno in l'Italia – una realtà concreta: una Pubblica Amministrazione talmente chiusa in sé stessa da creare una sorta di "meta-linguaggio", il cosiddetto "burocratese", che necessita di veri e propri "manuali di traduzione".<sup>511</sup> La Pubblica Amministrazione ridotta a "universo parallelo" provoca una seconda spersonalizzazione che nasce dall'incomunicabilità e dall'impossibilità di dialogo con il mondo esterno che diviene estraneo.

---

<sup>509</sup> G. Melis, *Uomini e scrivanie. Personaggi e luoghi della pubblica amministrazione*, Editori Riuniti, Roma, 2000, p. 15. Il testo originale si trova in B. Mussolini, *Opera Omnia*, vol. XX, Firenze, 1956, p. 24.

<sup>510</sup> A. Panebianco, *Burocrazie pubbliche*, in «Manuale di scienza della politica», a c. di G. Pasquino, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 386.

<sup>511</sup> Cfr. Dipartimento per la Funzione Pubblica, *Codice di stile delle comunicazioni scritte ad uso delle amministrazioni pubbliche. Proposta e materiali di studio*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1993; A. Fioritto, *Manuale di stile: strumenti per semplificare il linguaggio delle amministrazioni pubbliche*, Il Mulino, Bologna, 1997.

Si dà nuovamente una spersonalizzazione del senso e del significato del lavoro alle pubbliche dipendenze più difficile da estirpare, rispetto le precedenti, perché si origina nella rottura della parola che non riesce più a comunicare, dividendo la comunità degli uomini.

### Dentro le ambiguità

Le ambiguità del linguaggio che racconta e descrive la Pubblica Amministrazione sembrano infittire ancora una volta la “selva oscura” che appare davanti quando si affronta la questione del lavoro pubblico.

L’aver esplicitato parte dei sottesi spesso dimenticati e sui quali di rado si pone attenzione non ha come scopo la ricerca e la creazione di nuovi neologismi “più puri” e svincolati da condizionamenti culturali, cosa che appare impossibile. Il mito della purezza del linguaggio, infatti, ha già affascinato la comunità degli uomini, ma non è giunto al risultato sperato, forse proprio perché purificare il linguaggio significa spogliarlo dell’umanità che gli è propria ed è proprio questa umanità che si sta cercando e, se si nasconde nelle pieghe del linguaggio, è da lì che occorre partire.

La “selva oscura” si dipana, allora, non purificando, ma al contrario, mantenendo nella sua ambiguità e attraversando il linguaggio che la descrive, per far emergere con chiarezza le visioni di uomo e di lavoro che si celano dentro di esso.

Le espressioni “apparato amministrativo”, “macchina amministrativa”, “burocrazia”, e i miti che alimentano diventano, così, la via d’accesso all’interno della “selva oscura” che è l’Amministrazione Pubblica. In essi, ancora più che nei contratti di lavoro, pare possibile rinvenire il sentiero che porta all’autentico del lavoro pubblico e al suo *ethos* sotteso.

### I miti del pubblico impiego

La letteratura e la cinematografia nazionale presentano diversi esempi di racconti in “presa diretta” che descrivono l’Amministrazione Pubblica italiana.<sup>512</sup> Questi, nel tempo, hanno contribuito a costruire una vera e propria mitologia del lavoro pubblico. Si tratta, il più delle volte, di narrazioni che si muovono sul sottile confine tra il tragico e il comico e che raccontano il mondo amministrativo con un certo malcelato disincanto e distacco, quasi fosse una realtà “altra” e “misteriosa” rispetto al quotidiano e ai suoi ritmi.

---

<sup>512</sup> Cfr. M. Serao, *Telegrafi di Stato*, 1885; E. De Marchi, *Demetrio Pianelli*, Vallecchi, Firenze, 1970, a c. di L. Baldacci, I ed. 1890; L. A. Vassallo, *La famiglia de Tappetti*, Treves, Milano, 1917, I ed. 1903; P. Jahier, *Resultanze in merito alla vita e al carattere di Gino Bianchi: con un allegato*, Libreria della “Voce”, Firenze, 1915; C. Montella, *Incendio al Catasto*, Vallecchi, Firenze, 1956; S. Ambrogi, *I burosauri: commedia in due tempi*, G. Feltrinelli, Milano, 1963; V. Cerami, *Un borghese piccolo piccolo*, Garzanti, Milano, 1976. A livello cinematografico: M. Soldati, *Le miserie del signor Travet*, 1945; Steno e M. Monicelli, *Totò cerca casa*, 1949; A. Lattuada, *Il cappotto*, 1952; M. Soldati, *Policarpo ufficiale di Scrittura*, 1959; G. Puccini, *L’impiegato*, 1960; E. Olmi, *Il posto*, 1961; M. Monicelli, *Un borghese piccolo piccolo*, 1977.



Fin dall'origine – la prima commedia sull'Amministrazione Pubblica è la *pièce* teatrale di Vittorio Bersezio «Le fatiche 'd Monsù Travet», scritta e messa in scena nel 1863 a Torino, neonata capitale di Italia – i diversi autori, nell'enfatizzare i personaggi e i fatti della quotidiana vita lavorativa, hanno voluto metter in evidenza le contraddizioni e le tensioni che si nascondono all'interno del lavoro pubblico.<sup>513</sup> La forza di tali racconti fa sì che l'impiegato di oggi, alle prese con la Riforma Brunetta, condivide molte delle difficoltà e delle (deboli) speranze del dipendente pubblico dell'appena sorto Regno di Italia, descritto da Bersezio.

I miti che riguardano la Pubblica Amministrazione sembrano, così, possedere una valenza “sovra-storica”, ma soprattutto hanno una forte valenza di critica politica che spesso viene dimenticata. Recuperare il valore di denuncia del mito permette di smascherare l'ipocrisia di chi piega il racconto mitologico, depotenziandolo della sua forza di denuncia, a manifesto e slogan da usare pro o contro qualcuno. Dentro ai miti, infatti, si nasconde spesso un carico di denuncia che non chiede di essere strumentalizzato - come nel caso del dibattito precedente alla Riforma Brunetta, tutto incentrato sul mito del pubblico dipendente quale “fannullone”, attorno cui si sono schierati due fazioni opposte che hanno impedito un vero e proprio dialogo – ma, al contrario di essere ascoltato.

Attraversare i racconti mitologici - mettendo idealmente in dialogo il Monsù Travet di Bersezio con il Nullafacente raccontato dal professor Ichino - significa far emergere quell'*ethos* sotteso al lavoro pubblico spesso soffocato e che riesce a trovare espressione solo nella parodia e nella commedia.

## L'eterna lotta tra pubblico e privato

Uno dei miti caratterizzanti l'intera letteratura sulla Pubblica Amministrazione è quello che riguarda il rapporto tra pubblico e privato. I due mondi sono posti, sin dall'origine, in una tensione dialettica e in uno stato di conflitto permanente. Tra Pubblica Amministrazione e mondo del lavoro privato sorge, così, un'“eterna lotta” per la reciproca supremazia.

## Le origini

Il mito dell'“eterna lotta” tra settore pubblico e settore privato sorge con la nascita dell'Amministrazione stessa ed è presente già con forza all'interno della commedia di Bersezio.

Il buon lavoratore pubblico, fedele servitore dello Stato, non può accettare, infatti, che la propria figlia si sposi con un “umile” uomo del commercio. L'impiegato del Regno gode, almeno esteriormente, di uno *status sociale* distinto e superiore rispetto a chi si “sporca le mani” operando nell'industria, e poco importa se una simile supremazia sia più di facciata che di sostanza, visti i magri stipendi, le scarsissime possibilità di carriera e un lavoro poco o nulla gratificante.

---

<sup>513</sup> V. Bersezio, *Le miserie 'd Monsu Travet*, Centro Studi Piemontesi, Torino, 2001, ed. critica a c. di G. Rizzi e E. Malerba.

La commedia del Bersezio ruota interamente attorno alla caricatura del dipendente pubblico che sente su di sé il peso di questa superiorità per difendere la quale è disposto a impegnare i propri affetti personali al monte di pietà pur di permettere alla moglie una toeletta decorosa, un vestito nuovo o pur di avere a disposizione la cameriera per le faccende domestiche.

Nei ripetuti dialoghi tra Monsù Travet e il fornaio - il Signor Giacchetta - lo scontro passa, però, dal semplice piano della difesa dell'onorabilità dell'impiego pubblico a quello dell'opposizione di due concezioni di lavoro e mondo che paiono tra loro inconciliabili.

GIACCHETTA: Vi si offrì un posto nel commercio! Ma sì, voi eravate figlio di un magro impiegato che a vostra madre non aveva lasciato altro che una sottile pensione, e vi pareva di degradarvi! Bene! Dopo esser corso a raccomandarvi al terzo e al quarto, siete entrato volontario in un ufficio; finalmente, dopo un bel po' di anni e lambicchi, vi fu fatta grazia di passar a stipendio. In trentadue anni di servizio, guardate ora a qual punto siete ridotto!

TRAVET: Ma....

GIACCHETTA: Io non isdegnai di entrare presso un fornaio per tenergli i conti e scrivergli le lettere. Mi sono applicato con tutto lo zelo. [...] Ora che quel brav'uomo è morto, io sono per metà socio di suo figlio. [...] La nostra è una delle botteghe meglio avviate, e c'è il gruzzoletto. Quanto a me ho nel mondo quella posizione che venti buone mila lire di rendita procurano, io sono libero, indipendente; non superiori che mi guatino di stracciasacco; faccio quanto mi pare e piace; non fo' di cappello a nessuno, poiché io non ho bisogno d'alcuno, e se sono quel che sono non lo debbo che al mio lavoro.

TRAVET: Voi siete stato fortunato! Io invece toccai ogni disgrazia. Quanto più sgozzo a lavorare meno avanzo. Adesso poi, pel colmo, mi perseguita il Capo-Sezione, un animale ringhioso. [...] Da qualche anno aspetto una promozione che m'è dovuta, e non viene mai! Pazienza! Ma ora spero che ogni cosa sia per mutare. Mia moglie vuol raccomandarmi al Direttore generale!<sup>514</sup>

Il dialogo tra i due protagonisti mostra come la posta in palio non sia solamente la presunta supremazia del settore pubblico su quello privato, ma vada molto più profondità, giungendo alle radici stesse del senso e del valore del lavoro.

Monsù Travet accusa il fornaio di svolgere una mansione – che seppur redditizia - è umile in quanto implica lo “sporcarsi le mani”. Nelle parole dell'impiegato pubblico riecheggia con forza l'antichissima svalutazione del lavoro manuale a favore di quello intellettuale. Dalla sua, infatti, Monsù Travet ha il prestigio di servire direttamente il Regno e di svolgere una mansione di “intelletto, anche se spesso, nella pratica quotidiana, questa si riduce all'attività di copista. Dall'altro lato, il Signor Giacchetta rivendica, con altrettanta forza, la propria indipendenza, il non aver barattato la propria libertà in cambio di un misero stipendio e di un prestigio sociale che nasce non dall'interno, bensì è dovuto unicamente dal far parte di un'organizzazione. Una posizione quella espressa dalle parole del fornaio che sembra coincidere del tutto con l'opinione di Bersezio che nella presentazione della propria commedia attaccava direttamente la (finta) borghesia degli impiegati pubblici che: «vedeva nella carriera degli impieghi una illustrazione per suoi figli, onde venivano per così dire elevati al di sopra del cetto dei trafficanti e bottegai».<sup>515</sup>

<sup>514</sup> V. Bersezio, *Le miserie “d Monsu Travet*, cit. pp. 248-249.

<sup>515</sup> ID., p. 241.

All'inizio della storia dell'Amministrazione italiana lo scontro pubblico e privato sembra, quindi, riproporre in modo aggiornato l'antica separazione, anche gerarchica, tra arti liberali e arti meccaniche.

Il fondamento dell'*ethos* del lavoro pubblico dipende, infatti, più che da ragioni intrinseche, da fattori estrinseci e culturali: l'esser servitore diretto dello Stato e del Re, unitamente allo svolgere una mansione intellettuale, per lo meno sulla carta. Al contrario, il lavoro privato – come mostrano le riflessioni dell'“umile” fornaio - trova il proprio fondamento in se stesso, nell'autodeterminazione che esso presuppone e nella libertà, intesa come indipendenza e mancata subordinazione, che essa determina. Occorre domandarsi, infatti, se le parole di Giacchetta: «non fo' di cappello a nessuno, poiché io non ho bisogno d'alcuno, e se sono quel che sono non lo debbo che al mio lavoro»<sup>516</sup> potrebbero essere poste in bocca anche a Monsù Travet.

Dentro ai dialoghi tra i due protagonisti sorge un interrogativo: se l'*ethos* del proprio lavoro – come nel caso di Monsù Travet - dipende primariamente da fattori esterni, una volta che questi vengono meno che ne è di quello? In altre parole, la fine sia del valore dell'esser servitore dello Stato sia la fine della superiorità del lavoro intellettuale quali conseguenze hanno sull'*ethos* del lavoro pubblico?

### Dalla fine del periodo fascista agli anni Novanta

Un *ethos* del lavoro pubblico fortemente incentrato su fattori estrinseci rischia di comprometersi nel momento in cui questi perdono la loro centralità e superiorità ed è ciò che è accaduto progressivamente dal Secondo Dopoguerra ad oggi, con il successivo venir meno dell'ideale del “servitore dello Stato”.

L'evoluzione della Pubblica Amministrazione negli ultimi sessant'anni è alquanto complessa: essa ha ampliato i suoi compiti, includendo servizi dapprima propri del settore privato o mutualistico, e, al contempo, ha aumentato vertiginosamente il numero dei suoi membri. Nel periodo fascista si pongono le basi del successivo sviluppo del sistema amministrativo italiano, durante il Ventennio si assiste al progressivo esaurirsi dei lavoratori pubblici formati nel periodo post-unitario e liberale e l'avvento di forze nuove. L'ingresso all'interno della Pubblica Amministrazione, soprattutto negli Enti di nuova generazione, avviene più per fedeltà al Regime che per spirito di servizio. Un simile fatto, che può apparire un dettaglio, in realtà, alla lunga mina alla base uno dei presupposti fondamentali dell'*ethos* del lavoro pubblico: l'idea di essere un servitore dello Stato o come recita l'articolo 98 della Costituzione Repubblicana del 1948 di agire: «nell'interesse esclusivo della Nazione». Nel Secondo Dopoguerra prevale l'atteggiamento per cui si entra nella Pubblica Amministrazione mediante un'idea distorta e degenerata di servizio: il servilismo nei confronti di un particolare partito politico.<sup>517</sup>

L'erosione progressiva dello “spirito di servizio” si accompagna al detrimento del lavoro intellettuale ritenuto superiore e più nobile rispetto al lavoro manuale. Il Novecento – tanto sul versante socialista/comunista quanto

<sup>516</sup> ID., p. 248.

<sup>517</sup> Cfr. G. Melis, *La burocrazia*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 64.

su quello liberale/liberista - è il secolo dell'esaltazione del lavoro che "gode" del frutto delle proprie mani. Il saper fare supera nella scala gerarchica il mero conoscere per conoscere. Il lavoro intellettuale perde la propria centralità e presunta superiorità. A questo si aggiunge lo smascheramento del lavoro pubblico in quanto lavoro d'intelletto. Le mansioni intellettuali di cui era fortemente geloso e orgoglioso il Monsù Travet di Bersezio mostrano il loro carattere di monotonia e ripetitività. Il lavoro "intellettuale" pubblico si scopre improvvisamente meccanico e manuale e il dipendente si mostra per quello che è ovvero un copista dotato di: «quella abilità automatica che acquista la mano di chi scrive molto, che sa andare da sé e quasi ragionare da sé, anche quando il cervello è assente».<sup>518</sup>

La frattura diviene non solo teorica, ma anche sociale. Il Nord del Paese segue la via delineata dal Signor Giacchetta e si tuffa nel commercio e nell'industria; il Sud, al contrario, segue le orme di Monsù Travet preferendo la sicurezza offerta dalla Pubblica Amministrazione, all'indipendenza del libero mercato.

L'eterna lotta tra pubblico e privato sembra assestarsi su un'equa separazione di competenze. Il mito della superiorità del lavoratore pubblico lascia spazio ad una mal celata indifferenza e a una reciproca "mal-sopportazione".

### **La vittoria del Signor Giacchetta?**

Negli anni Novanta l'eterna lotta tra pubblico e privato conosce una nuova fase. Il mito della superiorità del lavoro pubblico rispetto a quello privato subisce un'ulteriore sconfitta. Una serie di scandali mette in luce uno scenario fortemente degradato di una Pubblica Amministrazione che ha confuso l'«agire nell'interesse esclusivo della Nazione» con l'«agire nell'interesse esclusivo della classe politica».

Il servilismo supera i livelli di guardia, facendo esplodere i costi e non fornendo un servizio adeguato. Il sentimento pubblico di indifferenza nei confronti della Pubblica Amministrazione lascia sempre più spazio ad un desiderio di "risanamento" non solo finanziario, ma anche morale del lavoro alle pubbliche dipendenze.

Il Signor Giacchetta sembra vincere nei confronti del Monsù Travet, in quanto la rinascita dell'*ethos* del lavoro pubblico sembra possibile solo grazie all'ausilio dell'*ethos* lavorativo proprio del settore privato. La parola d'ordine diviene: «privatizzare la Pubblica Amministrazione», poiché solo la competizione propria del libero mercato stimola verso il meglio, permettendo ai lavoratori di ritrovare il senso del proprio lavorare. È un susseguirsi di proposte e riforme – da Bassanini a Brunetta – che vedono nell'introduzione lenta, ma progressiva di meccanismi del settore privato la via di uscita per recuperare quell'*ethos* lavorativo perduto. Accadere come nel finale della commedia di Bersezio nel quale Monsù Travet, stanco dell'ennesima ingiustizia e sconfitta

---

<sup>518</sup> G. Melis, *The frontier innovation on Public Administration*, in «[www.caimed.org](http://www.caimed.org)», p. 8.

lavorativa, lascia il proprio ufficio pubblico per mettersi a lavorare con il Signor Giacchetta.

In una sorta dell'eterogenesi dei fini sembra quasi che la catarsi dell'Amministrazione non possa avvenire se non attraverso il passaggio attraverso l'*ethos* del lavoro privato. La lotta per la supremazia pare concludersi, quindi, con il "risanamento morale" del lavoro pubblico mediante l'etica propria del lavoro privato.

### Oltre il manicheismo

Il rapporto conflittuale, emerso dal dialogo tra Monsù Travet e il Signor Giacchetta, tra Pubblica Amministrazione e mondo dell'economia privata si regge su un principio di netta separazione che assume tinte quasi manichee. Se, infatti, pubblico e privato vengono interpretate come realtà distinte che hanno poco o nulla in comune, allora appare quasi necessario che il loro rapporto possa delinearci solo nei termini di una costante conflittualità, ripresentando una versione moderna dell'antica lotta tra il mondo della Luce e il mondo dell'Oscurezza. Tuttavia, è necessario chiedersi se davvero sia legittima, tanto teoricamente quanto concretamente, una simile separazione.

Dal punto di vista della scienza politica la distinzione netta tra Amministrazione e mondo economico privato è stata a lungo teorizzata, con lo sviluppo nel secolo scorso del *Welfare State*, però, sono stati molti gli studiosi che hanno evidenziato come tra i due mondi non è possibile tracciare una linea di confine una volta per tutte.<sup>519</sup> Amministrazione e settore privato non solo hanno molto in comune, ma tendono, nel corso del tempo, a convergere progressivamente e questo si riscontra tanto nel vissuto quotidiano quanto nella riflessione politologica. L'Amministrazione Pubblica si "sporca" sempre più spesso le mani con il tessuto produttivo ed economico e questo, ampliando le proprie dimensioni, spesso ingloba dentro di sé una vera e propria struttura burocratica chiamata a interloquire con quella statale.

Se la separazione tra pubblico e privato corrisponde più a un modello teorico che ad una descrizione in presa diretta della realtà, perché è continuamente con forza riproposta?

Sembra di essere nuovamente di fronte ad una ipocrisia. Mantenere il rapporto tra Amministrazione Pubblica e mondo privato in un perenne stato di lotta non appare un'operazione del tutto innocente. Per prima cosa, infatti, una simile separazione semplifica ogni ragionamento intorno al problema, riducendo la questione ad una semplice presa di posizione. O da una parte o dall'altra. O con Monsù Travet o con il Signor Giacchetta, *tertium non datur*. Una simile semplificazione spinge, così, ogni discorso (anche di riforma) verso l'orizzonte della mera rivendicazione o restaurazione: quella antica, sociale e di prestigio dell'impiegato post Unità di Italia, quella, odierna, economica e produttiva del mondo privato. Il dialogo tra i due mondi, alla fine, risulta essere solo immaginario poiché non riesce uscire dalle logiche dualistiche e di reciproca supremazia. Dentro a un simile manicheismo, il confronto è soffocato sul

---

<sup>519</sup> A. Panebianco, *Burocrazie pubbliche*, cit., p. 383.

nascere, ma è proprio questo impedimento ad essere sospetto: a chi conviene un dialogo fittizio? A ben vedere la convenienza è reciproca e a turno può essere piegata o sul lato del lavoro pubblico o sul lato del lavoro privato.

Spezzare l'ipocrisia del manicheismo costituisce il primo passo per la ricostruzione di un vero dialogo tra pubblico e privato. Dialogo che, tenendo conto delle specificità di entrambi i settori, non li schiaccia su due poli contrapposti, ma al contrario li tiene insieme, in una tensione dialettica che si risolve nel non risolversi. È in questo "stare-insieme" che mondo pubblico e mondo privato superano le reciproche logiche rivendicazioniste, restituendo un tessuto non solo lavorativo, ma anche sociale autentico, in cui la logica dell'*aut* – *aut* appare come un espediente – pericoloso - del pensiero, più che un'immagine della realtà.

Solo all'interno di una simile dialettica, mai piegata solo su uno dei due poli, si apre la possibilità di un progetto riformatore, che può assumere anche tinte di (necessaria) austerità, ma non è mai volto contro qualcuno, bensì costruito con qualcuno, in vista del bene di tutti.

Una volta smascherata l'ipocrisia sottesa alla separazione netta tra pubblico e privato, il tessuto sociale nel quale i lavori si svolgono si mostra nella sua pluralità irriducibile, dentro di essa è finalmente possibile ripensare tanto il primo quanto il secondo. In un'unità che non è omologazione, in una eterogeneità che non è separazione.

### **Un posto tranquillo**

Il secondo mito che sorge con il costituirsi dell'Amministrazione stessa è quello del lavoro pubblico inteso come un "posto tranquillo", una tranquillità che si manifesta in molti modi: nella nullafacenza, nella "raccomandabilità" e nell'inamovibilità sia spaziale che temporale.

### **Dolce fare niente**

L'idea che il lavoro pubblico coincida con un luogo desiderabile in quanto luogo di non-lavoro emerge con forza da diversi personaggi della commedia di Bersezio che fanno loro questo principio di vita. Il pretendente della donna di servizio di Monsù Travet, il Signor Barbarotti, e diversi colleghi del protagonista dell'intera vicenda si affaccendano vuoi per entrare in questa sorta di "paradiso in terra" che è l'Amministrazione Pubblica vuoi per mantenere il proprio *status* di nullafacenti.

Nel dialogo del Signor Barbarotti con Monsù Travet il desiderio di divenire un pubblico dipendente per godere di un posizione di lavoro tranquilla emerge con chiarezza:

SIGNORA TRAVETTI: Credo, Travetti, che il signor Barbarotti sia venuto per parlarti.

BARBAROTTI: Sì, signora, appunto.

SIGNORA TRAVETTI: Io vi lascio....

BARBAROTTI: No, no; resti anche lei, signora, a lei pure voglio raccomandarmi.

SIGNORA TRAVETTI: A me?

BARBAROTTI: Lei sa, signor Travetti, che io sono stanco di fare lo scrivano-procuratore.

TRAVETTI: Sì; me lo ha detto parecchie volte.

BARBAROTTI: C'è troppo da sgobbare. Voglio essere anche io impiegato governativo, ed ho giusto avanzato domanda per entrare nel medesimo ministero.

TRAVETTI: Sul serio?

BARBAROTTI: Certo.

TRAVETTI: E lei credo si lavori meno negli uffici governativi! Ma non sa che vi sono impiegati che ci danno dentro come martiri?

BARBAROTTI: Sì, ma io mi sforzerò d'essere degli altri.<sup>520</sup>

La scena della commedia di Bersezio mostra come dentro alla Pubblica Amministrazione sia possibile camaleonticamente nascondersi per godere di un salario, seppur basso, ma comunque garantito. La ricerca del pubblico impiego trova la propria *ratio* in questo mito della nullafacenza.

Si assiste, così, ad una sconfitta del senso del lavoro in quanto tale, sconfitta che diviene ancora più intollerabile quando è la stessa Amministrazione a promuovere un simile atteggiamento, come racconta un dipendente pubblico nel libro del professor Ichino. È il caso di un gruppo di dipendenti inutilizzati al Ministero dei Trasporti e trasferiti al Ministero delle Finanze che:

Poiché [...] sono inutilizzabili per difetto di preparazione specifica e di qualsiasi loro disponibilità ad acquisirla, il direttore, dispone informalmente che essi alla mattina timbrino il cartellino, se ne vadano e tornino al pomeriggio a timbrare a fine orario.<sup>521</sup>

Il "dolce fare niente" assume nell'Amministrazione Pubblica, talvolta, un significato ulteriore: il non avere nulla da fare. È sempre la vicenda di Monsù Travet a svolgere il ruolo di apripista. Di fronte all'arrivo di un nuovo impiegato, infatti, sorge l'imbarazzante domanda su cosa fargli fare. La risposta di Monsù Travet è comica e tragica al medesimo tempo:

PAOLO: Che cosa farò adunque?

TRAVETTI: Sieda e legga i giornali.

PAOLO: Ma allora è inutile che io mi fermi qui.

TRAVETTI: Non è mai inutile. La metà degli impiegati viene tutto l'anno a non far altro.<sup>522</sup>

La scena descritta con ironia nella commedia di Bersezio coincide, nuovamente, con un racconto inviato al professor Ichino da una giovane neo-assunta presso l'Amministrazione Pubblica che si è sentita rivolgere all'incirca le medesime parole.<sup>523</sup>

A ben vedere, però, la condizione del "non aver nulla a che fare" spezza il senso del lavoro due volte: in quanto un lavoro senza lavoro perde significato e in quanto rende legittima la "nullafacenza" quale principio "lavorativo".

## Una buona raccomandazione

<sup>520</sup> V. Bersezio, *Le miserie 'd Monsu Travet*, cit. p. 254.

<sup>521</sup> P. Ichino, *I nullafacenti. Perché e come reagire alla più grave ingiustizia della nostra Amministrazione Pubblica*, cit., p. 54-55.

<sup>522</sup> V. Bersezio, *Le miserie 'd Monsu Travet*, cit., p.302.

<sup>523</sup> Cfr. P. Ichino, *I nullafacenti. Perché e come reagire alla più grave ingiustizia della nostra Amministrazione Pubblica*, cit., pp. 74-75.

La commedia di Bersezio in più occasioni mostra come la tranquillità nel pubblico impiego passi, spesso, attraverso una buona raccomandazione. Mediante una trama fittissima fatta di conoscenze amicali e non solo, ogni personaggio cerca di assicurarsi o l'ingresso nell'Amministrazione oppure la conferma del proprio ruolo o, ancora, la promozione. Per ammissione dello stesso Monsù Travet esiste una vera e propria legge non scritta per cui: «le raccomandazioni si fanno agli eguali e agli inferiori, non mai ai superiori...»<sup>524</sup>

Dentro a una simile immagine così triste e, in parte, ancora così attuale si racchiude quella che qualcuno ha chiamato l'“Italietta” che coincide con l'incapacità di uscire da quella “zona grigia” sospesa tra lecito e illecito, che caratterizza molti contesti lavorativi e che ha una particolare concentrazione nella Pubblica Amministrazione.

Il senso del lavoro viene ancora una volta a rompersi sul lato del mero individualismo che costituisce la radice ultima di ogni richiesta di raccomandazione. La socialità sottesa al lavoro si infrange contro la ricerca del solo utile personale in una spirale di cui, come mette ben in evidenza la commedia di Bersezio, è difficile vedere la fine.

### Inamovibilità nello spazio

Il mito dell'inamovibilità “spaziale” è uno degli elementi più caratterizzanti del lavoro presso la Pubblica Amministrazione e, ancora una volta, la commedia di Bersezio ne è, in qualche modo, precorritrice.

Sul volgere della vicenda, infatti, Monsù Travet rischia di esser trasferito in Sicilia a causa dell'ennesimo scontro con il suo Capo-Sezione e di una serie di raccomandazioni non andate a buon fine. La notizia è un vero e proprio shock – in parte comprensibile perché il trasferimento al sud nell'Italia appena riunificata equivaleva ad un vero e proprio esilio forzato – tuttavia la reazione di Monsù Travet è esemplificativa di un certo modo di pensare.

TRAVETTI: Vogliono mandarmi in Sicilia! Ma vale lo stesso che mi gettino subito sul lastrico, e che mi dicano che io crepi là come un cane... Ho trentadue anni di servizio onorato, e ho sempre sacrificato la promozione alla residenza. [...] Fuori di qui io sono come un pesce senz'acqua. [...] Che non m'avanzino, che non mi diano la gratificazione, pazienza! Ma almeno mi lascino morire nel mio paese, qui sulla mia scrivania.<sup>525</sup>

Il legame con il proprio luogo fisico di lavoro, esemplificato dal “voler morire sulla propria scrivania”, assume nel pubblico impiego un valore quasi sacrale e questo si evince anche dal fatto che, se pur negli ultimi anni la mobilità ha perso il carattere punitivo per assumere quello di una vera e propria promozione premiante, essa continua ad esser vista con sospetto ed evitata.

L'articolo 26 del d. lgs. 150/2009 prevede per i lavoratori meritevoli la possibilità di partecipare a percorsi di alta formazione o a esperienze lavorative di particolare prestigio presso istituzioni pubbliche o private, nazionali o

<sup>524</sup> V. Bersezio, *Le miserie 'd Monsu Travet*, cit., p. 302.

<sup>525</sup> Id., p. 336.



internazionali. Ancora prima della Riforma Brunetta, diverse leggi hanno promosso una mobilità "formativa", tuttavia i suoi esiti sono stati doppiamente negativi. Da un lato, pochi lavoratori vi hanno aderito, dall'altro, alcune ricerche mostrano come, al ritorno dopo l'esperienza di formazione, il riconoscimento delle nuove competenze professionali acquisite sia stato scarso, se non addirittura nullo. Nel Rapporto Clenad Italia 2009, infatti, si legge come il 27% degli Esperti Nazionali Distaccati intervistati abbia affermato che l'esperienza oltrefrontiera sia stata o poco valorizzata o per niente. Un 23% ha dichiarato che le competenze apprese in Europa sono state abbastanza valorizzate, il 15% molto e solo un esiguo 8% moltissimo. Dati significativi che evidenziano come questa enorme potenzialità non venga adeguatamente promossa: una volta rientrato, il 62% degli esperti non ha ottenuto infatti avanzamenti di carriera.

Nel rifiuto di ogni mobilità a scopo formativo e nel suo mancato riconoscimento si concentra una duplice sconfitta del senso del lavoro. Dietro all'immobilità spaziale si nasconde, infatti, in maniera mal celata, l'idea di una immobilità formativa per cui una volta riusciti ad entrare nella Pubblica Amministrazione non è più necessario aggiornare la propria professionalità. La dinamicità intrinseca ad ogni lavoro viene in qualche modo bloccata sul nascere, ma è proprio in un simile tentativo di "immobilizzare" e "ipostatizzare" l'esperienza lavorativa che questa perde il suo senso. Dall'altro lato, il mancato riconoscimento professionale e di carriera di chi opta per la mobilità formativa legittima un certo ideale "statico" del lavoro, ideale che, però, coincide più con una ipocrita astrazione che con la realtà lavorativa quotidiana.

### **Inamovibilità nel tempo**

Accanto all'immobilità spaziale, nella Pubblica Amministrazione ci si imbatte in un altro mito forse più forte e penetrante del precedente: l'immobilità temporale, ovvero l'idea mitica del contratto di lavoro a tempo indeterminato.

L'impiego pubblico affascina perché permane con forza il mito per cui una volta superato il faticoso ostacolo dell'ingresso nella Amministrazione il "posto di lavoro" è finalmente garantito a vita, indipendentemente dal proprio impegno lavorativo o dalla propria professionalità. Per comprendere la radicalità di questo ideale, occorre riprendere l'accusa di terrorismo sociale mossa al professor Ichino solo per aver proposto il licenziamento dei lavoratori della Pubblica Amministrazione risultanti gravemente inadempienti:

Il prof. Ichino è un terrorista volgare e astuto, perché ingenera un senso di terrore vago e mai precisato: per esempio nella sua ultima crociata contro i fannulloni del settore pubblico si guarda bene dal fornire qualunque dato concreto, qualsiasi definizione, evita accuratamente ogni dato, ogni critica di produttività. Il suo è un odio viscerale contro chi lavora (un bersaglio non combattente) e ogni suo atto è diretto a terrorizzare (uno su cento? avrà salva la vita se denuncia qualcun altro? pare di aver già sentito queste tristi parole).<sup>526</sup>

---

<sup>526</sup> P. Ichino, *I nullafacenti. Perché e come reagire alla più grave ingiustizia della nostra Amministrazione Pubblica*, cit., p. 85.

Il mito del lavoro pubblico a tempo indeterminato è ricco di conseguenze: da un lato, implica una falsità, dall'altro, smentisce e al contempo ricerca il senso del lavoro.

I dati e le statistiche indicano che l'idea mitica dell'impiego pubblico a vita sia in realtà falsa, la precarietà, infatti, si annida più nel settore pubblico che in quello privato. Anzi il perpetuarsi dell'equazione: Lavoro nell'Amministrazione = Lavoro Garantito, contribuisce ad alimentare un circolo vizioso, più che virtuoso. L'illusione, infatti, continua nel tempo, generando aspettative di stabilizzazione e alimentando logiche clientelari e di raccomandazione:

Nella Pubblica Amministrazione [infatti] la sequenza degenerativa che determina ampie sacche di lavoro precario è invece particolarmente evidente e si realizza secondo una linea di sviluppo che mette in secondo piano il principio costituzionale del buon andamento della Pubblica Amministrazione e, con esso, la regola dell'accesso al lavoro pubblico mediante concorso. Al blocco delle assunzioni si reagisce, per prassi, attraverso un ampio impiego di processi impropri di esternalizzazione (appalti, lavori coordinati e continuativi) e di forme di lavoro flessibile o temporaneo. Là dove la reiterazione nel tempo della prestazione di lavoro flessibile o temporanea e la inoperatività della sanzione della conversione del rapporto temporaneo illegittimo danno poi luogo a una istanza politico-sindacale di stabilizzazione che, pur trascinandosi per anni, raramente viene poi disattesa.<sup>527</sup>

La falsità e le sue ricadute sociali non sono le uniche conseguenze del mito dell'impiego a vita nella Pubblica Amministrazione. Nella sua persistenza, infatti, esso si dà contemporaneamente sia come smentita che come ricerca del senso del lavoro.

Se il lavoro pubblico viene, infatti, ricercato non per il suo valore in sé e per ciò che rappresenta, ma solo in quanto garanzia di un posto tranquillo a vita, l'*ethos* sotteso all'impiego nell'Amministrazione Pubblica perde il proprio senso, venendo smentito e spezzato in quanto tale. Dall'altro lato, però, la persistenza del mito del lavoro a tempo indeterminato e la sua ricerca ad ogni costo – anche a quello di svolgere un lavoro per il quale non si nutre alcuna reale aspirazione – è indice di una tensione continua verso il senso di lavoro che la precarietà sembra aver frantumato in mille pezzi.

### Un *ethos* spezzato

L'analisi dei miti del pubblico impiego ha permesso l'ingresso nella "selva oscura" della Pubblica Amministrazione italiana, restituendo, anche se forse in maniera non del tutto esaustiva, il lavoro pubblico così come esso è, come viene percepito e raccontato.

L'immagine che se ne ricava è quella di un'identità del lavoro fortemente messa in discussione, di un *ethos* percepito, ma spezzato continuamente e che ricerca una ricomposizione.

Una domanda di senso che solo in superficie può apparire come contingente, ma in realtà tocca le radici stesse dell'uomo e della sua umanità, una domanda che:

---

<sup>527</sup> M. Tiraboschi, *Intraprendere nel lavoro e nell'impresa*, in «[www.settimanesociali.it](http://www.settimanesociali.it)», p. 9.

È in qualche modo prototipo di tutti gli interrogativi, perché in essa risuonano dimensioni molteplici e circolari nelle quali, a seconda delle risposte, il lavoro può trovarsi valorizzato o relativizzato, con i rischi simmetrici e contrari. Il lavoro esprime l'essenza dell'uomo? Ne indica una realizzazione? Quanto deve occupare dell'esistenza? Che relazione ha con gli altri tempi della vita?<sup>528</sup>

Quello a cui si assiste nella Pubblica Amministrazione è una doppia rottura dell'identità del lavoro: verso l'esterno e verso l'interno. Il lavoro pubblico, a causa della dialettica posta in termini meramente conflittuali con il mondo produttivo privato, fatica ad avere una propria identità riconosciuta e valorizzata all'esterno. Al contempo, questa difficoltà emerge anche dentro la Pubblica Amministrazione, le *bad practices* che spesso caratterizzano il funzionamento del lavoro pubblico italiano alla lunga, infatti, soffocano e rompono l'*ethos* sotteso al lavoro stesso.

Non sorprende, quindi, la tensione quasi escatologica che sgorga dalle parole di un dipendente pubblico inviate al professor Ichino dopo aver letto la sua proposta di risanamento dell'Amministrazione:

Una posizione come quella espressa da Pietro Ichino sulle pagine del "Corriere della Sera" ha il sapore del sogno ad occhi aperti e al contempo il gusto straordinario di un sogno che si avvera. I grandi cambiamenti avvengono attraverso piccoli graduali mutamenti che consentono nel tempo vere rivoluzioni. Chiamare le cose (e le persone) col loro vero nome vuol dire cercare la verità, e come è stato detto, "la verità rende liberi".<sup>529</sup>

La ricomposizione dell'identità perduta e dell'*ethos* sotteso al lavoro pubblico si dà come compito irrinunciabile, che parte dalla dimensione lavorativa e che sembra giungere ben oltre.

Come ricomporre, dunque, l'*ethos* pezzato?

### Una questione organizzativa

La frattura del senso del lavoro, che i miti della Pubblica Amministrazione hanno restituito, evidenzia come il pubblico impiego soffra per un riconoscimento, sia esterno sia interno, che manca, ma da dove partire per ricucire un simile strappo che ha lacerato l'*ethos* del lavoro pubblico?

Se si scorrono i processi riformatori che si sono susseguiti dagli anni Novanta del secolo scorso fino ai giorni nostri, l'elemento che emerge con maggior chiarezza è il tentativo di una ricostruzione di identità che passa in primo luogo da una riorganizzazione dell'Amministrazione. Il ragionamento sotteso è quello per cui se l'*ethos* del lavoro pubblico si è rotto, la ricucitura passa attraverso un suo ripensamento organizzativo dal di dentro. Ridisegnare l'Amministrazione pubblica assumendo elementi propri del mondo produttivo privato – il rapporto di lavoro contrattualizzato con la Riforma Bassanini e il ciclo

<sup>528</sup> F. Riva, *Idoli della felicità. Lavoro, festa e tempo libero*, cit., pp. 24-25.

<sup>529</sup> P. Ichino, *I nullafacenti. Perché e come reagire alla più grave ingiustizia della nostra Amministrazione Pubblica*, cit., p. 79.

delle performance con la Riforma Brunetta – sembra, infatti, poter contemporaneamente ridare unità al senso del lavoro pubblico.

Un pubblico impiego che “interiorizza” i tratti tipici del lavoro privato pare così restituire un orizzonte di senso al lavoro e ai lavoratori e, al contempo, ridurre le distanze tra l’Amministrazione e il mondo esterno. La “purificazione” catartica del pubblico attraverso modelli organizzativi privati ricomponesse sia all’interno sia all’esterno l’*ethos* del lavoro nell’Amministrazione. La questione etica e identitaria del lavoro pubblico viene a risolversi, quindi, in una questione organizzativa e gestionale.

### **L’etica come organizzazione?**

La riduzione del problema della ricerca di una ricomposizione dell’*ethos* sotteso al lavoro pubblico ad una questione gestionale ed organizzativa pone diverse problematiche sia dal punto di vista storico-empirico che dal punto di vista teorico.

Gli interventi riformatori degli ultimi venti anni non sono stati in grado di restituire senso e identità al pubblico impiego sia verso l’esterno sia verso l’interno. Si tratta di un semplice errore nella scelta dei modelli organizzativi adottati di volta in volta o vi è qualcosa in più?

Appare evidente come la corsa alla “privatizzazione” - intesa in senso lato come conformazione al modello economico privato – della Pubblica Amministrazione, in realtà, ha semplificato la questione ben più complessa dell’*ethos* del lavoro. Da un punto di vista teorico, infatti, ha riproposto l’antico ideale dell’Amministrazione quale macchina, per cui se il lavoro pubblico si è “rotto”, basta ripararlo, ri assemblando le parti che lo formano, introducendo nuovi sistemi organizzativi, nella certezza che con un po’ di tempo si rimetterà in marcia. I “rotismi” amministrativi di cavouriana memoria vanno semplicemente rinnovati.

Tuttavia, proprio il non aver abbandonato del tutto il meccanicismo sotteso all’idea dell’Amministrazione intesa come macchina sembra essere il motivo per cui si siano prodotte buone riforme solo “sulla carta”. L’*ethos* spezzato nella Pubblica Amministrazione, infatti, non è un motore in panne o un semplice meccanismo rotto, poiché dietro di esso non vi è una macchina, ma una persona che lavora e che nel suo lavoro non si riconosce e non trova riconoscimento. Ciò che occorre ascoltare non è, in ultima analisi, un rumore metallico, bensì una voce umana che cerca ascolto. Se non supera, l’ideale dell’Amministrazione quale macchina e il relativo meccanicismo, difficilmente pare possibile ricomporre l’unità e l’identità di senso perduta. Non si tratta, infatti, di ricomporre i pezzi di una macchina, bensì i frammenti di vita lavorativa vissuta.

L’*ethos* spezzato all’interno del lavoro pubblico non risolvendosi in una mera questione gestionale, richiede uno sforzo ulteriore. Ripensare il senso pubblico impiego, spinge a ripensare il senso della Pubblica Amministrazione in quanto tale e al suo ruolo nella società. Solo recuperando un orizzonte di senso più ampio, infatti, sembra possibile ricucire quello strappo interno al lavoro pubblico.

## Selva oscura e macchina amministrativa

L'esigenza di una ricomposizione dell'*ethos* sotteso al lavoro pubblico porta ad un ripensamento stesso del ruolo e del fine della Pubblica Amministrazione, tuttavia una simile operazione è possibile solo se prima si ritorna alle sorgenti dell'ideale meccanicistico, fino ad ora dominante, e se ne vagliano i presupposti.

L'idea dell'Amministrazione quale apparato/macchina fu analizzata da Max Weber all'inizio del secolo scorso. Per il padre della sociologia contemporanea il sistema amministrativo costituisce il secondo elemento che il "politico di professione" ha e deve avere a propria disposizione per poter realizzare la propria "vocazione-professione" (*Beruf*). Il potere politico, infatti, necessita tanto di una legittimazione – che può essere tradizionale-sacrale, carismatica, o basata su un principio di legalità – quanto di un'efficiente Amministrazione capace di eseguire le decisioni che vengono assunte. La macchina amministrativa diviene, in questo modo, la macchina esecutrice, seguendo una rigida separazione di competenze per cui la politica decide l'amministrazione esegue.

Dentro ad una simile subalternità e strumentalità tanto il lavoro quanto l'Amministrazione trovano il proprio senso e il proprio compimento. Il buon funzionario, infatti:

Deve svolgere le proprie funzioni "*sine ira et studio*", "senza ira né pregiudizi". [...] Quando l'autorità a lui preposta insiste, nonostante le sue obiezioni, su un ordine che a lui sembra sbagliato, l'onore del funzionario consiste nella capacità di eseguirlo, come se esso corrispondesse a una sua personale convinzione: senza questa disciplina morale nel senso più alto della parola e senza questa abnegazione l'intero apparato andrebbe completamente a pezzi.<sup>530</sup>

È indubbio che la riflessione weberiana abbia influenzato la costituzione di molte Amministrazioni Pubbliche e non solo quella italiana. Tuttavia, appare evidente come dentro un simile modello si nasconda in potenza il rischio di una trasformazione del sistema amministrativo in una "selva oscura". Il punto nevralgico dell'ideal-tipo weberiano, infatti, è la stretta connessione tra la politica e l'Amministrazione: un rapporto di tipo duale che ha come ragioni d'essere il potere e il suo esercizio.

La nascita del sistema amministrativo, come mostra Weber, coincide con la nascita dell'Assolutismo politico di epoca moderna che ha come obiettivo un dominio reale ed efficiente sul popolo e l'Amministrazione costituisce lo strumento per rendere effettivo questo maggior "controllo" sociale.<sup>531</sup> Appare evidente che l'autoritarismo connesso alla funzione assegnata all'Amministrazione fa sì che questa tenda "naturalmente" a chiudersi in se stessa e a divenire autoreferenziale. L'immagine della "selva oscura", quindi, sorge come possibilità con il sorgere con dell'Amministrazione intesa e strutturata in quanto macchina.

<sup>530</sup> M. Weber, *La politica come professione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2006, p. 80.

<sup>531</sup> A. Panebianco, *Burocrazie pubbliche*, cit., p. 393.

## La difesa della macchina amministrativa

L'analisi dell'ideal-tipo amministrativo weberiano permette di compiere un ulteriore e decisivo passaggio. In precedenza è emerso come sia proprio l'incapacità di superare l'idea della Pubblica Amministrazione intesa quale macchina a impedire una ricomposizione del senso del lavoro pubblico, ciò nonostante un simile modello sembra tornare in molti processi riformatori.

È lo stesso ideal-tipo weberiano a mostrare come dietro una simile riproposizione possa nascondersi una certa ipocrisia. Il politico di professione, secondo Weber, ha bisogno dell'Amministrazione per rendere concrete le proprie decisioni, ma è proprio questa strumentalità ad essere ambigua, qual è, infatti, il confine tra un uso "buono" ed un uso "cattivo" del sistema amministrativo? L'insistenza con cui la classe politica spinge solo sul miglioramento del funzionamento della macchina amministrativa, sembra, spesso, andar di pari passo con l'altrettanta dimenticanza con cui non affronta il tema del ruolo "politico" della macchina amministrativa stessa. Non sono pochi, infatti, coloro che parlano di fenomeni di neo-feudalesimo in cui il potere politico torna ad utilizzare il sistema amministrativo, posto legittimamente nelle sue mani, come uno strumento distorto di potere personale. Una simile stortura provoca nuovamente una duplice smentita interna ed esterna dell'*ethos* sotteso alla Pubblica Amministrazione, il lavoro pubblico deviato per fini politici-personali, infatti, perde il suo senso, così come l'utilizzo personale del lavoro pubblico spezza il significato dell'Amministrazione in quanto tale.

Superare l'ideal-tipo weberiano si impone come compito irrinunciabile, gli stretti confini del modello meccanicistico non solo, infatti, non restituiscono senso all'*ethos* del lavoro pubblico, ma anche sembra insufficienti a delineare il significato stesso dell'Amministrazione in quanto tale.

Al vertice della riflessione sul lavoro pubblico si apre un orizzonte inatteso che tocca l'*ethos* stesso della convivenza politica.<sup>532</sup>

## Verso la trasparenza

Il superamento del modello weberiano richiede uno sforzo di pensiero ulteriore, ma verso quale direzione? E come? Un primo passo possibile e imprescindibile è un ritorno al dettato costituzionale per vedere se in esso non si presenti qualche possibilità.

## Politica, Amministrazione, Cittadinanza

Gli articoli della Costituzione della Repubblica che disciplinano in modo particolare il lavoro presso la Pubblica Amministrazione sono il numero 97 e 98. Il primo recita:

---

<sup>532</sup> Cfr. F. Benvenuti, *Il ruolo dell'amministrazione nello Stato contemporaneo*, in «Jus. Rivista di scienze giuridiche», Numero III, 1987, Vita e Pensiero, Milano.

I pubblici uffici sono organizzati secondo disposizioni di legge, in modo che siano assicurati il buon andamento e l'imparzialità dell'amministrazione. Nell'ordinamento degli uffici sono determinate le sfere di competenza, le attribuzioni e le responsabilità proprie dei funzionari. Agli impieghi nelle pubbliche amministrazioni si accede mediante concorso, salvo i casi stabiliti dalla legge.

Il secondo, invece:

I pubblici impiegati sono al servizio esclusivo della Nazione. Se sono membri del Parlamento, non possono conseguire promozioni se non per anzianità. Si possono con legge stabilire limitazioni al diritto d'isciversi ai partiti politici per i magistrati, i militari di carriera in servizio attivo, i funzionari ed agenti di polizia, i rappresentanti diplomatici e consolari all'estero.

Dalla rilettura del dettato costituzionale appare evidente come la Pubblica Amministrazione nel suo stesso sorgere sia posta al centro di una relazione non solo con la classe politica (art. 97), ma anche e soprattutto con la cittadinanza (art. 98). L'assolutismo del modello binomico weberiano politica-amministrazione sembra, quindi, spezzarsi sin dall'origine verso una rapporto trilaterale politica-amministrazione-cittadinanza che non si dà a posteriori come conseguenza, bensì è presupposto a priori come premessa. Il significato pubblico della Pubblica Amministrazione sta nel suo essere al «servizio esclusivo della Nazione» che significa essere posta al «servizio esclusivo della cittadinanza».

Il principio secondo cui il cittadino è inizio e fine di ogni azione amministrativa ha una duplice conseguenza. La prima consiste nel fatto che la subordinazione alla classe politica da parte dell'Amministrazione non è assoluta, bensì relativa, in quanto funzionale a svolgere un servizio per "altri". Una simile constatazione mostra, ancora una volta, l'ipocrisia nascosta ad una certa difesa del modello meccanicistico da parte della classe politica, emersa in precedenza.

La seconda conseguenza tocca il ruolo stesso del cittadino. Molto spesso la contrapposizione manichea pubblico-privato è stata la base per un atteggiamento diffuso o di indifferenza o di (ipocrita) ostilità nei confronti della Pubblica Amministrazione, raramente, invece, il cittadino ha sentito su di sé una responsabilità verso il sistema amministrativo. Tuttavia, se la cittadinanza è l'origine e il fine di ogni azione dell'Amministrazione appare evidente che tanto il disinteresse quanto l'opposizione verso di essa perdono la loro plausibilità. Il cittadino con il proprio voto, infatti, sceglie la classe politica che a sua volta imposta il lavoro pubblico che, in ultima istanza, incide sulla vita del cittadino stesso. La responsabilità della cittadinanza non solo non è diminuita, ma al contrario risulta aumentata.

### **Un *ethos* ricomposto**

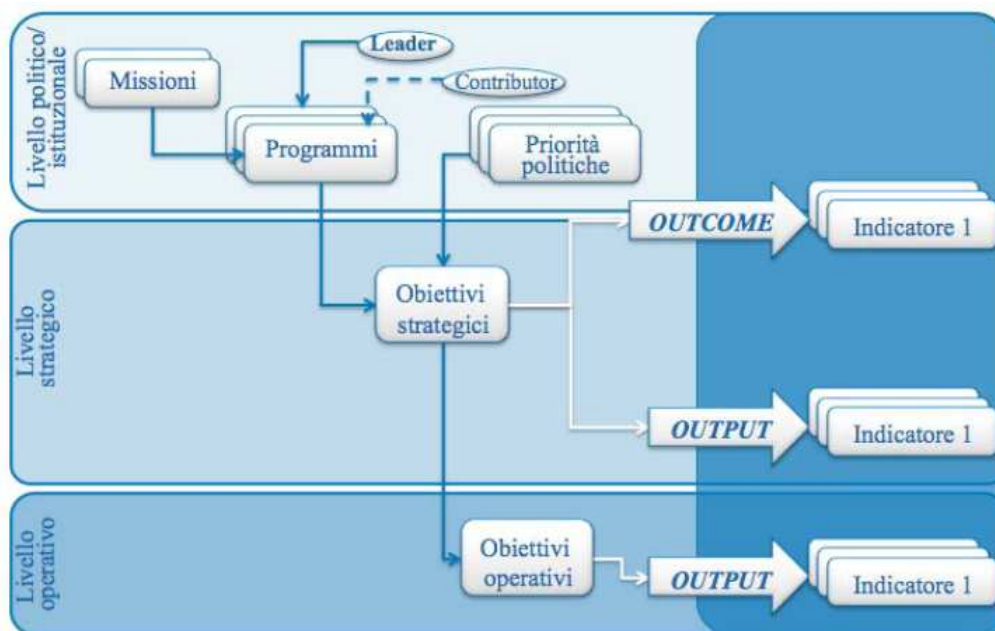
Il superamento del modello binomico weberiano sembra permettere, finalmente, la ricomposizione dell'*ethos* sotteso al lavoro pubblico.

Il chiarirsi del ruolo della Pubblica Amministrazione all'interno della società nella direzione di un "servizio alla cittadinanza" fa sì che essa possa venire

riconosciuta all'esterno per quella che è, senza per questo dover imitare o inseguire le tipicità del settore privato. Essere l'elemento cardine per la trasformazione dei bisogni dei cittadini in servizi concreti, infatti, dona alla Pubblica Amministrazione un senso e un significato, diverso da quello delle imprese private, ma di ugual valore e dignità.

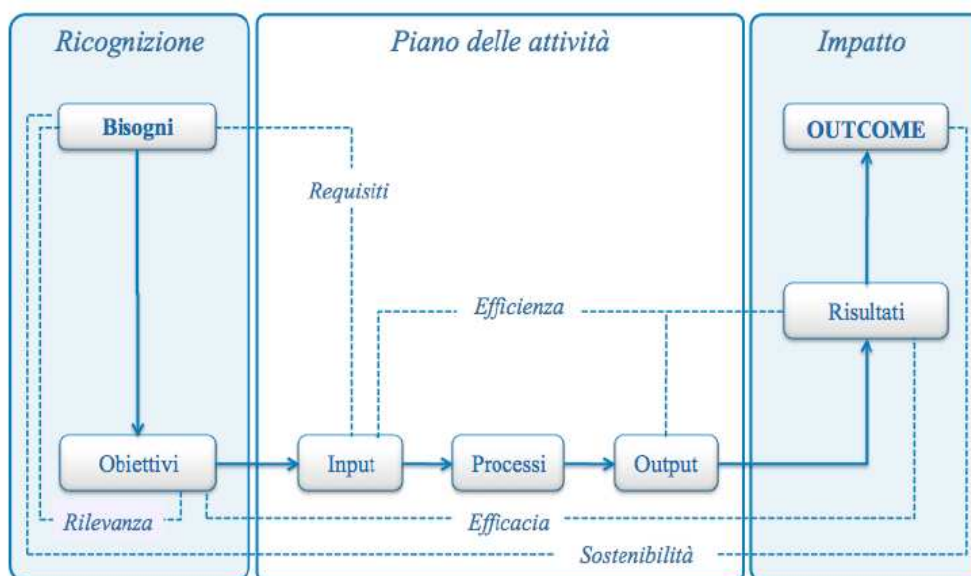
Allo stesso tempo una simile riscoperta, ricompone l'*ethos* spezzato del lavoro pubblico. La mera strumentalità subordinata al potere politico lascia spazio alla logica del servizio per altri. Il lavoro in vista della cittadinanza riacquista senso e significato. Quando alla logica procedurale di mera esecuzione delle pratiche burocratiche si sostituisce il volto umano dei cittadini che si nascondono dietro di esse, il "gusto" stesso dell'attività lavorativa risulta trasformato.

Di recente la Commissione per l'Integrità, la Valutazione e la Trasparenza nella Pubblica Amministrazione ha nuovamente riportato al centro del sistema amministrativo il cittadino e le sue esigenze, esemplificando in due schemi quale debba essere il ciclo virtuoso del lavoro pubblico.<sup>533</sup>



<sup>533</sup> CiVIT, *Delibera n. 89/2010*, in «[www.civit.it](http://www.civit.it)».





Dietro al termine tecnico *outcome*<sup>534</sup> - proprio dell'ingegneria gestionale – si cela, ancora una volta, l'idea del ruolo dell'Amministrazione Pubblica e dei suoi lavoratori quali promotori attivi di un servizio per la cittadinanza.

### Lavoro, trasparenza, democrazia

Il ciclo cittadinanza-politica-amministrazione-cittadinanza e il superamento definitivo del modello binomico weberiano appare oggi realmente possibile attraverso l'uso e la diffusione delle nuove tecnologie informatiche. La "selva oscura" un poco alla volta sembra diradarsi, poiché il principio della trasparenza amministrativa – l'idea di una amministrazione intesa quale "casa di vetro" già ipotizzata all'inizio del Novecento<sup>535</sup> – non è più irrealizzabile, ma, al contrario, concretamente percorribile grazie l'avvento dell'era digitale.

Il ruolo attivo del cittadino, la sua responsabilità nei confronti dell'Amministrazione Pubblica diviene oggi possibile, facendo cadere l'ultimo sostegno alla diffidenza o all'ostilità nei confronti del sistema amministrativo. L'obbligo da parte della Pubblica Amministrazione di garantire una trasparenza intesa come:

Accessibilità totale, anche attraverso lo strumento della pubblicazione sui siti istituzionali delle amministrazioni pubbliche, delle informazioni concernenti ogni aspetto dell'organizzazione, degli indicatori relativi agli andamenti gestionali e all'utilizzo delle risorse per il perseguimento delle funzioni istituzionali, dei risultati dell'attività di misurazione e valutazione svolta dagli organi competenti, allo scopo di favorire forme diffuse di controllo del rispetto dei principi di buon andamento e imparzialità».

<sup>534</sup> Per *outcome* si intende: «Impatto, risultato ultimo di un'azione. Nella misurazione della *performance* ci si riferisce agli *outcome* per indicare la conseguenza di un'attività o un processo dal punto di vista dell'utente del servizio». Cfr. CIVIT, *Delibera n. 89/2010. Appendice A*, in «www.civit.it»

<sup>535</sup> Cfr. AA. VV., *La nuova riforma del lavoro pubblico*, Giuffrè Editore, Milano, 2010, a c. M. Tiraboschi e F. Verbaro, p. 261.

Si spezza la lontananza tra cittadino e Amministrazione, che spesso è sfocia in una vera e propria deresponsabilizzazione. Alimentare una simile trasparenza amministrativa significa impedire che il procedimento amministrativo ridiventi una questione con due soli interlocutori, la politica e l'Amministrazione. Al contempo questo comporta la rottura, almeno in via di principio, di ogni tentativo assolutistico da parte della classe politica.

Il principio trasparenza nella sua concretezza sostiene e rafforza il principio di convivenza democratica, diventandone un cardine imprescindibile, come dimostra il documento alla base del processo di riforma della Commissione Europea:

The openness of an administration is an essential sign of its confidence and trust in its employees and in those to whom it is accountable. Transparency within the Commission's own administration is a vital prerequisite for the greater openness towards the outside world required in the Treaty. This means transparency internally in terms of communicating effectively at all levels, showing receptiveness to new ideas and taking a positive attitude to criticism; and externally as an organisation fully open to public scrutiny.<sup>536</sup>

Una trasparenza – intesa come apertura – è divenuta anche uno dei principi cardine del “buon governo” europeo nella convinzione che le Istituzioni devono operare in modo più aperto e:

Devono adoperarsi attivamente per spiegare meglio, con un linguaggio accessibile e comprensibile al grande pubblico, che cosa fa l'Unione europea e in che consistono le decisioni che essa adotta. Questo principio riveste particolare importanza se si vuole accrescere la fiducia dei cittadini in istituzioni complesse.<sup>537</sup>

Mediante la trasparenza il «servizio esclusivo della Nazione» inteso come «servizio esclusivo della cittadinanza» può diventare oggi l'orizzonte concreto della Pubblica Amministrazione italiana, facendo sì che il Monsù Travet del Nuovo Millennio si veda, finalmente, restituita quell'identità e quella dignità a lungo ricercata.

La ricomposizione dell'*ethos* dell'impiego pubblico, avendo superato gli stretti confini dell'etica del lavoro e avendo portato alle soglie dell'etica della convivenza democratica, mostra, ancora una volta, che è:

La trasformazione dell'Amministrazione in senso democratico che costituisce il punto di forza dello Stato in senso egualmente democratico».<sup>538</sup>

---

<sup>536</sup> Commissione delle Comunità Europee, *Reforming the Commission. A White Paper – Part one*, Bruxelles, COM (2000) 200 final/2, p. 8. Da questo documento è stato tratto anche il *Codice di buona condotta amministrativa. Il rapporto con il pubblico*, in «GU L 267, 20.10.2000».

<sup>537</sup> Commissione delle Comunità Europee, *La Governance Europea. Un libro bianco*, Bruxelles, COM(2001) 428 definitivo/2. La trasparenza è stata oggetto anche di un apposito documento il *Libro verde. Iniziativa europea per la trasparenza*, Bruxelles, COM(2006) 194 definitivo. In una simile direzione si stanno spingendo tanto il Governo Britannico quanto l'Amministrazione Statunitense che hanno dato vita a due siti internet dove monitorare passo dopo passo le spese sostenute dal sistema amministrativo. Cfr. <http://data.gov.uk/> - <http://www.data.gov/>

<sup>538</sup> F. Benvenuti, *Il ruolo dell'amministrazione nello Stato contemporaneo*, cit, p. 290.

# Dalla produzione di massa alla massa di produttori: il crowdsourcing

Giuseppe Stigliano

Dottorato in Economia, Marketing e Comunicazione d'impresa  
IULM - Milano

## Abstract

*Postmodernity is producing, among other things, a new way of co-working which allows the consumer to become an active player in the domain of production. This paradox leads to the transformation of consumers into producers of goods, services and contents. This paper aims to relate the characteristics of the postmodern consumer with the changes that are observed in the world of work, opening the field to the new important issues.*

Questo scritto prende le mosse dalle riflessioni di Mauro Ferraresi, sociologo dei consumi e autore di numerosi saggi sul tema della postmodernità, e le pone a confronto con lo sviluppo di nuove forme di lavoro collettivo, rese possibili dal web<sup>539</sup>. L'ipotesi di partenza, solo apparentemente scontata, consiste nell'assumere che se ci troviamo di fronte ad un individuo-consumatore nuovo, non possiamo che doverci confrontare con un individuo-lavoratore nuovo. In altri termini intendiamo chiederci quali ripercussioni abbia la cosiddetta centralità del consumo, tipica della postmodernità, sul mondo del lavoro contemporaneo.

## L'evoluzione del consumatore nella società postmoderna

Molti autori hanno evidenziato come la società postmoderna abbia salutato l'avvento di un consumatore diverso dal passato, disinvolto nel suo eclettismo, consapevolmente a proprio agio nel suo ruolo di fruitore di beni e servizi, creativo, maturo. Un individuo che, anche grazie allo sviluppo e alla pervasività delle nuove tecnologie dell'informazione, è in grado di essere agente attivo del mondo in cui vive e consuma. In grado di attribuire egli stesso senso alle merci di cui entra in possesso, inscrivendole in un personale sistema simbolico di riferimento<sup>540</sup>.

Jean-François Lyotard osserva come la progressiva eclissi delle «grandi narrazioni» ossia le ideologie che hanno sostenuto istituzioni secolari quali la Famiglia, la Chiesa, i grandi partiti politici e lo Stato, abbia sdoganato l'ascesa di nuove 'narrazioni', apparentemente meno ingombranti, ma ugualmente in

---

<sup>539</sup> Molti spunti forniti dall'autore sono frutto di un'intervista condotta dal sottoscritto nel febbraio 2011, altri sono contenuti in saggi e volumi scritti dall'autore citati nel corso del paper.

<sup>540</sup> Cfr. E. Di Nallo, *Quale Marketing per la Società Complessa*, Angeli, Milano 1998.

grado di influenzare le scelte degli individui<sup>541</sup>. Se assumiamo dunque che il Consumo sia la nuova grande narrazione – o perlomeno una delle più evidenti – e che abbia il potere di elevarsi a punto di riferimento per gli individui, converremo con Ferraresi che gli stessi processi di costruzione dell'identità, un tempo influenzati dall'appartenenza politica, sociale e religiosa, passino oggi in parte anche attraverso il consumo<sup>542</sup>. I beni e i servizi che riempiono la nostra quotidianità spesso superano le semplici funzioni d'uso, per configurarsi come appigli semantici della nostra identità e corollari visibili della nostra personalità sociale<sup>543</sup>.

Questo scenario decreta la definitiva obsolescenza di quella concezione delle scienze economiche e sociali che sottovalutava, quando non ignorava, la capacità creativa del consumatore, delegando alla sola impresa la ricerca e sviluppo di nuovi prodotti, e vivendo il consumo esclusivamente come soddisfazione di bisogni. Già Baudrillard evidenziò come una teoria dei consumi non potesse fondarsi sulla logica dei bisogni e sulla tensione alla soddisfazione individuale degli stessi, ma che dovesse invece basarsi sulla logica della differenziazione sociale e sulla produzione di segni.<sup>544</sup>

Il consumatore postmoderno non accetta il ruolo di passivo fruitore dell'offerta; sia essa di merci, contenuti editoriali, software, programmi televisivi, servizi o altro ancora. Ha necessità di contribuire attivamente alla creazione di ciò che si appresta a consumare, in quanto il risultato sarà poi la base di quel materiale distintivo funzionale al proprio processo di differenziazione sociale. Il bisogno di manipolare l'output delle imprese, intese in senso lato, è tale da indurre alcuni ad affermare che non sia tanto il possesso degli oggetti ad incidere sulla personalità, bensì la manipolazione e la riorganizzazione personale degli oggetti-segni operata dai singoli individui<sup>545</sup>.

A questo punto dobbiamo chiederci come si collochi il Lavoro in questo scenario di cambiamento sociale e culturale. Quali sono i cambiamenti che questo sistema identitario basato sul consumo genera nell'individuo-lavoratore? Quali le ripercussioni di questa impellente necessità di partecipare al sistema della produzione da parte dell'individuo-consumatore?

Da ormai alcuni decenni molti autori hanno osservato come sia indispensabile per un'impresa l'ascolto dei propri pubblici, inteso dapprima come monitoraggio delle opinioni e poi sempre più come dialogo costruttivo da

---

<sup>541</sup> Cfr. J.F. Lyotard, J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

<sup>542</sup> Cfr. M. Ferraresi, *La società del consumo, lessico della postmodernità*, Carocci, Roma 2005. Cfr. G. McCracken, *Culture and consumption*, Indiana University Press, Bloomington 1998. Cfr. M. Featherstone, *Perspectives on Consumer Culture*, «Sociology», I, 24, 1990.

<sup>543</sup> Già Marcel Proust sostenne che la personalità sociale è una creazione del pensiero altrui, posta in contrapposizione alla personalità individuale. Se assumiamo che il consumo sia il denominatore comune delle scelte degli individui, è evidente che lo stesso è anche il motore e il generatore di senso di un nuovo sistema di codifica e decodifica della propria e della altrui personalità.

<sup>544</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Il Mulino, Bologna 1976.

<sup>545</sup> Per un approfondimento di questi concetti si vedano tra gli altri E. Di Nallo, *L'esperienza del tempo di consumo, tra pratiche e fruizione sociale*, Angeli, Milano 2004; E. Di Nallo, *Il significato sociale del consumo*, Laterza, Bari 1997; V. Codeluppi, R. Paltrinieri (a cura di) *"Il consumo come produzione"*, numero monografico sociologia del lavoro, Angeli, Milano 2008, p. 280.

attuarsi sin dalla fase di produzione<sup>546</sup>. Questo processo conduce inesorabilmente ad un mutamento profondo delle dinamiche tra produzione e consumo, in cui il confine tra due mondi un tempo distanti si assottiglia fino a scomparire. Ferraresi riprende in proposito i concetti di *prosumer*<sup>547</sup> e di *Customer Knowledge Marketing*.<sup>548</sup> I tre presupposti di questa teoria sono:

1. Il consumatore ha un'esperienza d'uso del prodotto nei contesti reali, maggiore di quella dell'impresa;
2. La conoscenza del consumatore può divenire il reale fattore competitivo dell'impresa;
3. La tecnologia (ICT) offre la possibilità di condividere relazioni, conoscenze, esperienze.

A conferma delle riflessioni di Ferraresi sulla società postmoderna e sullo *shift* verso la centralità del consumo e l'accresciuto potere del consumatore, riteniamo utile citare una frase di Rupert Murdoch contenuta in un'intervista di qualche anno fa<sup>549</sup>:

Per trovare qualcosa di comparabile dobbiamo tornare indietro di cinquecento anni, agli anni in cui grazie all'invenzione della stampa nascevano i mezzi di comunicazione di massa. Lo sviluppo tecnologico sta spostando definitivamente il potere dagli editori a coloro che prima erano i fruitori dei contenuti: le persone.

I primi esempi di coinvolgimento dei propri consumatori nella creazione dell'offerta sono stati realizzati da aziende come Nike o Levi's, che attraverso il proprio sito internet davano agli utenti la possibilità di personalizzare i propri prodotti, seppur a partire da modelli standard, attuando il sogno della cosiddetta *mass customization* - la personalizzazione di massa, in grado di coniugare le efficienze di costo della *mass production* con la flessibilità della

---

<sup>546</sup> Lo stesso Ferraresi, in un recente volume scritto con Bernd H. Schmitt incentrato su come sviluppare l'esperienza di consumo, invita esplicitamente a 'prendere sul serio il consumatore' riprendendo precedenti concetti come lo *shift* dalla *Customer Satisfaction* al *Customer Relationship Management* (CRM). Cfr. M. Ferraresi, B.H. Schmitt, *Marketing Esperienziale*, Angeli, Milano 2006.

<sup>547</sup> Per *prosumer* - e quindi *prosumerismo* - si intende la tendenza del consumatore ad esprimere il proprio desiderio di partecipazione al processo produttivo completandolo con la propria opera creativa. Nel corso del testo sono citati alcuni esempi di questa tendenza.

<sup>548</sup> Definizione portmanteau elaborata nel 1980 dal futurologo Alvin Toffler nel volume *The Third Wave*, coniata dalla crasi delle parole *producer* (o *professional*) e *consumer*. Il termine identifica appunto un consumatore che si affranca definitivamente dal ruolo di destinatario dell'offerta, contribuendo attivamente a tutte le fasi di ideazione, produzione, distribuzione, consumo. Prima di Toffler, e precisamente nel 1972, Marshall McLuhan e Barrington Nevitt anticiparono nel testo *Take Today* che la tecnologia elettronica avrebbe presto trasformato ogni consumatore in un produttore. Secondo Giampaolo Fabris il termine è comparso per la prima volta in Italia sulle pagine del numero del 13 gennaio 1985 del settimanale *L'Espresso* (cit. in [http://www.altroconsumo.it/20080206/customer-knowledge-marketing-Attach\\_s198573.pdf](http://www.altroconsumo.it/20080206/customer-knowledge-marketing-Attach_s198573.pdf)).

«To find something comparable you have to go back 500 years to the printing press, the birth of mass media. Technology is shifting power away from the editors, the publishers, the establishment, the media elite. Now it's the people who are taking control». Nostra traduzione di un'intervista a Rupert Murdoch comparsa sul numero 14.07 del luglio 2006 della rivista *Wired* e disponibile all'indirizzo: [www.wired.com/wired/archive/14.07/murdoch.html](http://www.wired.com/wired/archive/14.07/murdoch.html)

personalizzazione (*customization*).<sup>550</sup>

È evidente come questi tentativi di entrare in relazione con il consumatore si configurino come occasioni per intercettare il trend socioculturale cui abbiamo fatto accenno in precedenza riferendoci al *prosumer*, nella misura in cui consentono ai consumatori di arricchire le merci di elementi simbolici che avranno una significazione sociale, prima ancora di entrarne in possesso. Dal punto di vista delle imprese il tutto si configura come un paradosso: i loro stessi clienti partecipano, gratuitamente, alla produzione dei beni. Tale operazione è simile a quanto tutti facciamo nei fast food o nei moderni punti vendita della distribuzione organizzata, compiendo attività come recarsi al banco per la propria ordinazione, spillare le bevande, apparecchiare e sparecchiare il proprio tavolo o impacchettare e pesare le verdure, fino ai più moderni sistemi di self-checkout. Il sociologo americano George Ritzer definisce questo ruolo del consumatore *unpaid employees*, sottolineando appunto la natura paradossale della questione<sup>551</sup>. Vedremo più avanti come in realtà questo aspetto assuma una veste diversa e sia visto sotto una nuova luce nel nuovo scenario lavorativo. A proposito di tale paradosso, Ferraresi si esprime come segue:

Il primato del consumo sulla produzione ha condotto a uno strano paradosso per quanto riguarda il lavoro. E il paradosso è il seguente: non si è più chiamati solamente a produrre, quindi a lavorare in senso classico, a tenere cioè in mano un bullone, oppure a chinarsi faticosamente per ore su una catena di montaggio e a passare tempo infinito in una fabbrica, in un ufficio. Si è chiamati piuttosto a consumare, e consumando a produrre. Nel senso che anche il consumatore, diventato prosumer, è attivo e produce: non produce in modo classico merci e beni nuovi, ma produce nuovi modi di pensare le merci e i beni, nuove opportunità di consumarli, nuove idee per proseguire nella corsa infinita al consumo, nuovi luoghi, nuovi spazi e nuovi tempi di lavoro e di consumo. Il nuovo consumatore è un nuovo lavoratore che non si inserisce più nella divisione produzione\consumo, ma anzi introduce una fusione mai avvenuta prima tra questi due importanti paradigmi economici. Per tale motivo il nuovo consumatore è un nuovo lavoratore che contribuisce a mutare radicalmente, nelle società postmoderne, la funzione e il ruolo del lavoro. Si deve essere certamente consci del fatto che la realtà sociale contemporanea è piuttosto un incessante mescolamento di società postmoderne, moderne e arcaiche<sup>552</sup>.

## L'evoluzione della tecnologia e la nascita del crowdsourcing

---

<sup>550</sup> Questi tentativi, tuttora in voga, di mantenere intatti i vantaggi tipici della produzione di massa combinandoli con un più o meno ampio grado di personalizzazione, sono noti come *mass customization*. La creazione del termine è attribuita a Stan Davis e compare nel suo saggio del 1986 intitolato *Future Perfect*, Addison-Wesley Pub Co, Harlow. Si veda in proposito anche Pine, J.B. (2000), *Mass Customization*, Angeli, Milano.

<sup>551</sup> Cfr. Ritzer, G., *The McDonaldization of Society*, nelle sue varie edizioni e aggiornamenti.

<sup>552</sup> M. Ferraresi, "Identità, stereotipi ed immagine/Identité, stereotypes et image", in *Abitare Mediterraneo. Contributi per una definizione/Habitat Méditerranéen. Contributions pour une définition*, a cura di/sous la direction de, Giuseppe Furlanis, Giuseppe Lotti, Saverio Mecca, Firenze 2004.

Le ultime evoluzioni della tecnologia verso il cosiddetto web 2.0 ci hanno condotto ad uno scenario ulteriore.<sup>553</sup> Abbiamo assistito alla progressiva nascita di prodotti che non sono né personalizzati dai consumatori, né tantomeno frutto del lavoro di un'impresa. Si tratta di prodotti interamente generati dal lavoro dei propri fruitori, frutto dunque di una sorta di intelligenza collettiva attiva per come descritta da Lévy<sup>554</sup>. Ci troviamo di fronte al definitivo superamento della vecchia logica produzione-distribuzione-consumo, che viene sovvertita e riscritta. Beninteso non riteniamo che questo processo si sovrapporrà ai precedenti, cancellandoli. Tuttavia è evidente che gli *user-generated content* costituiscono di fatto un unicum nell'evoluzione storica delle logiche produttive. Il lavoro non viene in questi casi svolto da impiegati, operai, artigiani o manager, ma interamente dagli stessi utilizzatori finali, in una logica nota come *crowdsourcing*<sup>555</sup>.

Con questo termine s'intende un modello organizzativo che prevede di esternalizzare un'attività, tradizionalmente svolta all'interno, ad un gruppo di persone non legate da vincoli contrattuali. Quest'ultimo aspetto è di grande importanza in quanto marca la differenza con la più nota pratica dell'*outsourcing*, inteso per l'appunto come cessione di parte del proprio lavoro ad imprese terze, spesso dislocate al di fuori del territorio in cui l'azienda madre ha sede.

Alcuni autori fanno risalire il primissimo esempio di *crowdsourcing* ad un *contest* ideato dal governo britannico nel lontano 1714, per risolvere il problema del calcolo della longitudine durante le navigazioni transoceaniche. Il concorso, noto come «Longitude Prize», fu aperto a tutti coloro che ritenevano di poter offrire un contributo. Ad aggiudicarsi l'onore della vittoria e l'ambito premio di £ 20.000 fu il figlio di un carpentiere, John Harrison, che ideò il primissimo modello di cronometro marino. In realtà questa formula di concorso *open call* con premio alla migliore innovazione non aveva in sé nessuna particolare novità rispetto al passato.

Per assistere al primo esempio compiuto di ciò che in questa sede intendiamo come *crowdsourcing* dovremo attendere il 2001 con la nascita della prima enciclopedia della storia interamente generata da contributi degli utenti:

---

<sup>553</sup> Con il termine web 2.0 ci riferiamo alla recente evoluzione di Internet, in contrapposizione al web 1.0 che era invece caratterizzato da siti web statici in cui l'interazione si limitava alla fruizione dei contenuti e alla navigazione tra le pagine. Tale evoluzione è resa appunto possibile dallo sviluppo di quelle applicazioni che consentono una maggiore interattività tra siti e utente, il quale da fruitore diventa, spesso, creatore di contenuti da condividere on line. Questa tendenza sarà definita nel corso del lavoro *user-generated content*.

<sup>554</sup> Si veda in proposito: P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 1996.

<sup>555</sup> Il termine, nell'accezione condivisa da chi scrive e centrale in questa sede, fu per la prima volta utilizzato da Jeff Howe in un articolo comparso sul settimanale statunitense *Wired* nel giugno 2006 dal titolo «The Rise of Crowdsourcing», che ha poi dato vita ad un libro tradotto anche in italiano nel 2010, intitolato *Crowdsourcing. Il valore partecipativo come risorsa per il futuro del business* ed edito da Sossella Editore, Roma. Il neologismo fonde le due parole *crowd* (*gente comune, folla*) e *sourcing* (*affidamento, approvvigionamento*) e pone l'accento proprio sull'ipotesi che le persone comuni, i consumatori, in virtù della maggiore esperienza nella fruizione di beni e servizi rispetto alle stesse imprese e forti di quella che abbiamo definito intelligenza collettiva, debbano essere deputati alla creazione dei prodotti che essi stessi consumano.

Wikipedia. Si tratta come si diceva di un esempio di contenuto generato dagli utenti basato sulla tesi dell'intelligenza collettiva. Lo stesso Howe osserva come il principio centrale che anima il *crowdsourcing* sia che il gruppo possiede maggiore conoscenza dei singoli individui<sup>556</sup>. Questo apparentemente banale assunto è alla base di un vero e proprio teorema statistico che trova un'applicazione concreta, ad esempio, in format televisivi come *Who Wants To Be a Millionaire* mediante il cosiddetto «aiuto del pubblico». In questo caso specifico, tuttavia, è più appropriato riferirsi al concetto di 'Wisdom of Crowds' che non a quello di 'Crowdsourcing'<sup>557</sup>. Nel primo caso si fa riferimento alla 'saggezza della folla', intesa appunto come moltitudine di persone che si confrontano su un determinato tema. Statisticamente le possibilità che un gran numero di individui con competenze diverse elabori una risposta adeguata ad un dato problema sono maggiori. Il crowdsourcing invece si basa su un meccanismo di contribuzione collettiva, graduale, alla generazione della soluzione al dato problema, similmente al processo noto come *brainstorming*. In effetti la differenza tra le due forme di partecipazione collettiva, ancorché importante, è piuttosto labile. Cerchiamo di fare chiarezza riportando rispettivamente le parole di Howe e Surowiecki:

Crowdsourcing significa prendere un lavoro svolto da un dato soggetto (normalmente un impiegato) e assegnarlo ad un indefinito gruppo di persone convocate mediante una *open call*.

[Wisdom of Crowd is] the process of taking into account the collective opinion of a group of individuals rather than a single expert to answer a question.<sup>558</sup>

Seguendo il ragionamento proposto dai due autori, Wikipedia risulta essere un esempio di attività lavorativa collettiva svolta in entrambe le ottiche. È *crowdsourcing* in quanto si esternalizza ad un gruppo non organizzato un lavoro normalmente svolto centralmente da una redazione; è espressione di *wisdom of crowd* in quanto i risultati sono aggregati in gruppi (i singoli lemmi) e frutto del lavoro di gruppi (i contributors), e per questo si assume che siano più attendibili<sup>559</sup>.

---

<sup>556</sup> Cfr. J. Howe, *Crowdsourcing. Il valore partecipativo come risorsa per il futuro del business*, Sossella, Roma 2010.

<sup>557</sup> Per un approfondimento di questo concetto si veda J. Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter Than the Few and How Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*, Doubleday, Anchor 2004.

<sup>558</sup> «Crowdsourcing is the act of taking a job traditionally performed by a designated agent (usually an employee) and outsourcing it to an undefined, generally large group of people in the form of an open call» (Nostra traduzione da J. Howe, cit., 2006). «[Wisdom of Crowd is] the process of taking into account the collective opinion of a group of individuals rather than a single expert to answer a question». Nostra traduzione da J. Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter Than the Few and How Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*, Doubleday, Anchor 2004.

<sup>559</sup> Non riteniamo sia questa la sede per addentrarci nel dibattito, peraltro attualissimo, sull'attendibilità delle varie voci contenute nell'enciclopedia. La domanda che molti studiosi si pongono è se la 'saggezza del gruppo' possa o meno eludere gli errori e le omissioni prodotte dai singoli per svariate ragioni. Un esempio di degenerazione da questo punto di vista sono le false notizie circa la morte di personaggi famosi, che prima di essere rettificate innescano comunque un *buzz* nella rete e non solo.



Da un'analisi della letteratura sull'argomento presente su internet è possibile riassumere in alcuni concetti-chiave gli elementi di base del *crowdsourcing* e del *wisdom of crowd*:

1. La composizione del '*crowd*' deve essere il più possibile eterogenea. Contrariamente a quanto sarebbe lecito aspettarsi, infatti, è stato più volte dimostrato che un gruppo competente ma non specializzato di persone fornisce delle soluzioni più efficaci grazie alla capacità di guardare al problema da differenti angolazioni. Non è un caso che trasmissioni televisive come i reality show o le competizioni canore come Sanremo abbiano adottato da alcuni anni il cosiddetto televoto abbinandolo a quello tecnico dei professionisti presenti. L'obiettivo rimane l'individuazione di personaggi di successo e il presupposto è che la combinazione di una moltitudine eterogenea di votanti dia i migliori risultati.
2. I membri del '*crowd*' devono essere competenti e qualificati. Se da un lato è preferibile non avere degli specialisti, dall'altro è indispensabile che chi viene coinvolto nell'attività abbia un interesse e delle conoscenze dell'argomento in questione. Ecco perché, ad esempio, il gruppo più competente per risolvere un problema di un'azienda sono i suoi *stakeholder* interni (dipendenti, manager, proprietari) ed esterni (azionisti, finanziatori, clienti, fornitori, comunità di riferimento). Maggiore competenza significa tra l'altro anche minore rischio di influenza reciproca, in quanto tendenzialmente ciascuno avrà un'opinione definitiva sulla questione e sarà portato ad esprimerla indipendentemente dagli altri. Questo tema è di grande importanza perché l'influenza esercitata da determinati membri del *crowd* potrebbe inficiare o comunque falsare la consultazione.
3. Il '*crowd*' deve essere della giusta dimensione. Ad una prima analisi potrebbe apparire logico ottenere il coinvolgimento del maggior numero di persone possibile. In realtà il tutto dipende dalla *issue*. Se ad esempio ci interessasse sapere chi potrebbe essere la prossima star di Hollywood, chiunque abbia dimestichezza con il cinema americano sarebbe qualificato per essere parte del *crowd* di riferimento. Ma se invece ci interessasse sapere chi potrebbe essere il prossimo vincitore del premio Oscar alla fotografia, il campione deve necessariamente essere composto da tecnici ed esperti, pena la contaminazione della risposta con relativa perdita di attendibilità della consultazione. In linea di massima possiamo affermare il principio per cui più è generico l'oggetto d'indagine, maggiore dovrà essere il *crowd* e viceversa.

Ma quali sono i vantaggi di queste forme di lavoro collettivo dal punto di vista delle imprese e perché gli abitanti della società postmoderna accettano di lavorare, spesso gratuitamente, alla creazione di nuovi beni e servizi?

Ebbene da un punto di vista aziendale il vantaggio principale del *crowdsourcing* basato sulla *wisdom of crowd* è essenzialmente legato al

contenimento dei costi, per due ordini di ragioni. Innanzitutto perché sono gli stessi consumatori a svolgere parte del lavoro dell'impresa e questo riduce la necessità di monitorare i feedback sui prodotti, velocizzando e semplificando le fasi di testing successive e quelle di ricerca e sviluppo. Inoltre la possibilità per gli stakeholder interni ed esterni di contribuire al processo produttivo – sia esso creativo o legato alla produzione di un bene o erogazione di un servizio – stimola il senso di appartenenza e di conseguenza la fedeltà.

Sul fronte delle motivazioni che inducono il consumatore postmoderno a prestare il proprio lavoro alle imprese possiamo basarci ancora una volta sulle riflessioni di Ferraresi e Fabris. Internet ha reso possibili forme di partecipazione un tempo inimmaginabili, in grado di favorire la soddisfazione di quei bisogni di co-creazione che contraddistinguono l'individuo-consumatore contemporaneo. Questo trend, ci ricorda Fabris, è presente sin dalla fine degli anni Novanta.<sup>560</sup> Le ricerche mostravano l'emergere di questa tendenza nel bricolage domestico, nell'abbigliamento, nella cura della persona, nell'automobilismo. Tra le motivazioni che determinano la nascita del *prosumer* troviamo anche in questo caso la variabile economica (contenimento dei costi), ma non solo. L'esigenza di differenziarsi comunicando mediante le merci e le pratiche di consumo connesse; la possibilità di esprimere la propria creatività, un tempo appannaggio esclusivo di guru e artisti, inventando soluzioni su misura; il desiderio latente di recuperare una certa manualità altrimenti inespresa. Questi segnali hanno preparato il terreno al dispiegarsi del fenomeno descritto come *crowdsourcing*. Occorre tuttavia precisare che esiste una sostanziale differenza tra *co-working* creativo e *prosumerismo*. Nel primo caso infatti le persone non contribuiscono a creare o personalizzare manufatti, ma ad esempio, contenuti editoriali, video, guide e altri prodotti intangibili. Infine, sottolinea Fabris (*ibidem*), quando l'autoproduzione non si configura come lavoro vero e proprio, dà modo agli individui di sperimentare dinamiche ludiche che arricchiscono la propria personalità. La natura di questi cambiamenti, che decretano il superamento della dinamica unidirezionale dalla produzione al consumo, ha indotto Ferraresi a sostenere che i mercati siano in realtà divenuti «conversazioni» in cui le parti interagiscono tra loro attivamente.

Ebbene oggi possiamo ammettere che se i mercati sono in realtà diventati conversazioni allora il lavoro non è più un fare ma è un dire. Oggi il lavoro si dice, non si fa. E lo si dice in tutti i modi e con tutte le declinazioni possibile del dire. Lo si parla, lo si scrive, lo si comunica, lo si produce in una conversazione, in un testo, in una parola. Il lavoro è dire e i nuovi manufatti sono i testi. Si badi non è una deriva semiotica questa, ma proprio una realtà di fatto. I vecchi manufatti, le merci i beni, continuano a essere prodotti ma, innanzi tutto, da altri manufatti, da robot e da meccanismi produttivi sofisticati<sup>561</sup>.

Il lavoro consiste allora nel dire, nello scrivere i programmi che poi i robot dovranno seguire, nel produrre testi osservativi che spieghino il corretto o meno funzionamento di tali robot, e, naturalmente, nel progettare e comunicare nuovi programmi, nuovi robot, e quindi nuovi prodotti e, conseguentemente, nuove occasioni di consumo. Scrivere e comunque produrre testo di progetto. Questa è la rivoluzione postmoderna del lavoro che si è inizialmente poggiata sul progressivo aumento dell'impiego nel settore terziario (70%

<sup>560</sup> Si veda G. Fabris, *Il nuovo consumatore. Verso il postmoderno*, Angeli, Milano 2003.

<sup>561</sup> Questo passaggio è stato estrapolato da un'intervista a Mauro Ferraresi condotta da chi scrive nel febbraio 2011. Cfr. anche R. Levine, C. Locke, D. Searls, D. Weinberger, *The Cluetrain Manifesto. The End of Business as Usual*, Sperling & Kupfer, Milano 2000.

e oltre) a scapito del settore primario (4-5%) e del secondario (25%), che ha poi proseguito con i massicci processi di smaterializzazione: smaterializzazioni delle merci e dei prodotti con conseguente aumento di una maggiore quota simbolica e comunicativa e, smaterializzazione dei lavori<sup>562</sup>.

Certamente continuano a sussistere i lavori pesanti, certamente anche nelle società postmoderne si continua a sollevare mattoni per le costruzioni oppure a movimentare la frutta, le derrate e in generale i beni alimentari nei super e negli iper. Ma la tendenza è quella per cui oggi il lavoro è molto meno materiale di un tempo e lo sarà sempre meno perché ha la leggerezza di un dire invece che la pesantezza di un fare. Se quindi è vero che una volta il lavoro produceva manufatti, semilavorati, beni e merci, oggi il lavoro postmoderno produce informazioni, comunicazioni, opinioni, scenari, argomenti, digressioni, utili a produrre continue e nuove occasioni di consumo e di produzione.<sup>563</sup>

Tornando al tema centrale della trattazione, occorre precisare che lo scenario descritto produce una serie di conseguenze negative e di rischi di varia natura. Le *open call* generano notoriamente una certa diffidenza rispetto ai criteri di selezione dei contributi vincenti ed alle garanzie che quelli non vincenti non siano comunque utilizzati in altri momenti. Inoltre, come lo stesso Howe (cit. 2006) osserva, «the crowd produces mostly crap». Con questa colorita espressione l'autore intende riferirsi al fatto che se da un lato il *crowdsourcing* e la *wisdom of crowd* generano spesso soluzioni efficaci, dall'altro è evidente che le stesse siano una minima parte del totale delle soluzioni proposte. La maggior parte delle proposte sono per l'appunto poco utili, e costringono comunque chi di competenza a dedicare molto tempo alla selezione. Per ovviare a questo problema, si tende a strutturare il meccanismo in modo il *quality control* sia attuato dagli stessi partecipanti, o comunque da un vasto pubblico di utenti. Un altro espediente per effettuare una sostanziale scrematura consiste nell'introdurre filtri alla partecipazione, al fine di qualificare quanto basta il campione. Un altro problema aperto riguarda la tutela della titolarità delle idee proposte, in quanto il meccanismo, soprattutto in Italia, è complesso e costoso. Infine il dilemma etico cui abbiamo fatto accenno in precedenza riferendoci agli *unpaid employees*. Se è lecito per un'impresa beneficiare dei contributi spontanei degli utenti, non è invece eticamente accettabile che questi contributi non retribuiti possano essere sfruttati per generare profitto. Per questa ragione alcuni siti internet si sono attrezzati per prevedere forme di retribuzione per i partecipanti che forniscono spunti validi.

## Conclusioni e spunti

Quali sono le opportunità di lavoro concrete offerte dallo shift dalla produzione di massa alla massa di produttori? In che modo i lavoratori postmoderni possono beneficiare della diffusione del crowdsourcing?

---

<sup>562</sup> M. Ferraresi, "Identità, stereotipi ed imagine/Identité, stereotypes et image", in *Abitare Mediterraneo. Contributi per una definizione/Habitat Méditerranéen. Contributions pour une définition*, a cura di/sous la direction de, Giuseppe Furlanis, Giuseppe Lotti, Saverio Mecca, Firenze 2004, p. 231-233.

<sup>563</sup> A. Abruzzese, M. Ferraresi (a cura di), *Next. L'identità tra consumo e comunicazione*, Lupetti, Bologna 2009, p. 28.

Molte aziende stanno muovendo passi decisi in questa direzione, consapevoli che se da un lato esiste un desiderio effettivo di partecipazione con i relativi benefici, dall'altro lo stesso consumatore, consapevole e avveduto, potrebbe reagire negativamente allo sfruttamento del proprio spirito partecipativo.

Esistono oggi siti internet come istockphoto.com che favoriscono la compravendita di foto, video e illustrazioni. Chiunque in possesso di materiale di cui detiene i diritti può inserirlo sul sito e quindi commercializzarlo ottenendone un beneficio economico. WebTV tematiche che vivono di outsourcing ricevendo i vari contributi, selezionandoli e retribuendo quelli che sono effettivamente mandati in onda per acquisirne i diritti. In tutto il mondo le agenzie di pubblicità stanno realizzando *open call contest* per aspiranti creativi offrendo un contratto di lavoro a coloro che meglio interpretano un determinato brief. Persino in un contesto come il Superbowl, l'evento sportivo planetario che tiene incollati agli schermi oltre cento milioni di telespettatori, alcune aziende, che avevano pagato cifre da capogiro per accaparrarsi gli ambitissimi slot pubblicitari, hanno selezionato lo spot da mandare in onda mediante un meccanismo di *crowdsourcing* basato sul *wisdom of crowd*<sup>564</sup>.

Gli esempi in questo senso continuano a moltiplicarsi, a dimostrazione che il fenomeno descritto ha delle concrete ripercussioni sul mondo del lavoro. Restano certamente aperte alcune importanti questioni e sarà necessaria una regolamentazione delle prassi. È auspicabile attendersi anche una maggiore attenzione alla questione da parte della comunità degli studiosi. La portata del *crowdsourcing* potrebbe essere notevole. Basti pensare a che cosa accadrebbe se le aziende smettessero di avvalersi delle agenzie di pubblicità per le proprie campagne e selezionassero gli spot solo mediante *open call contest*. Può questo sistema essere una soluzione, seppur parziale, al problema del precariato che affligge lo scenario contemporaneo? Ha senso auspicare un sistema del lavoro basato su una pleora di freelancer che si affannano ad elaborare progetti di gara per vincere una retribuzione una tantum o in certi casi un contratto? Che ripercussioni avrebbe questo scenario sulle identità personali e sociali degli individui?

A queste ed altre importanti questioni dovranno dedicarsi le discipline socioeconomiche nell'immediato futuro.

---

<sup>564</sup> Facciamo riferimento ad aziende come Doritos, Harley Davidson o Pepsi.

**LAVORO: DATI E DOCUMENTAZIONI**

## Le misure regionali di contrasto alla crisi occupazionale

Roberto De Vincenzi

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

Le descrizioni e le analisi presentate in questo articolo sono state prodotte sulla base della ricognizione condotta sulla documentazione regionale (e in parte provinciale) ufficiale e accessibile<sup>565</sup>. Alla raccolta e analisi della documentazione regionale (Accordi, Delibere, Linee Guida, Rapporti di avanzamento, Circolari, Comunicati, Avvisi e Bandi) sono state aggiunte le visite in loco (presso le Amministrazioni regionali competenti) realizzate nell'arco del 2010. Gli incontri, tutti proficui per la comprensione dei connotati salienti dei programmi e delle misure programmate e realizzate, hanno rappresentato, tra le altre cose, l'avvio di un rapporto di un proficuo scambio.

**Il bacino di utenza di riferimento** delle politiche attive del lavoro e della formazione connesse le cosiddette *prestazioni in deroga* (Cfr. Accordo Stato – Regioni, siglato il 12 febbraio 2009), ossia con la Cassa Integrazione in deroga (CIG in deroga), con la mobilità in deroga e con la Disoccupazione sospesi (forma di intervento prevista dall'articolato di legge, utilizzata solo nel 2009) ammonta (per l'intero periodo che intercorre tra ottobre 2008 e settembre 2010) a circa 305 mila lavoratori.

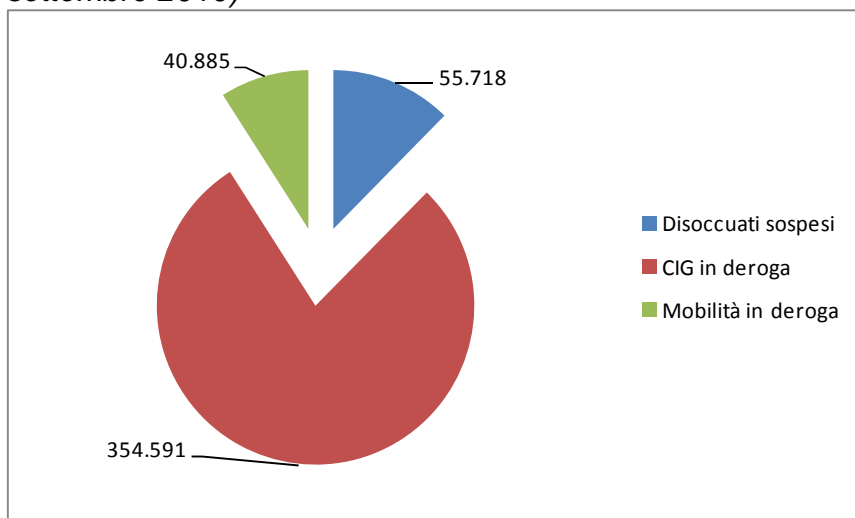
Mettendo a confronto il numero massimo di lavoratori coinvolti negli accordi sottoscritti nello stesso periodo di riferimento (pari a 594.000) il cosiddetto *tiraggio* (il ricorso effettivo alle forme di sussidio al reddito "in deroga") risulta pari al 51,3%.

Il 30% del totale degli effettivi percettori di trattamenti in deroga, dunque poco più di 90 mila lavoratori, ha usufruito di due o più trattamenti. Dunque, nel periodo considerato, i trattamenti in deroga sono stati complessivamente 450 mila. Il *tiraggio* calcolato sui trattamenti (tenuto conto della possibilità di più accordi sottoscritti dalla stessa azienda) sale al 76,4%.

---

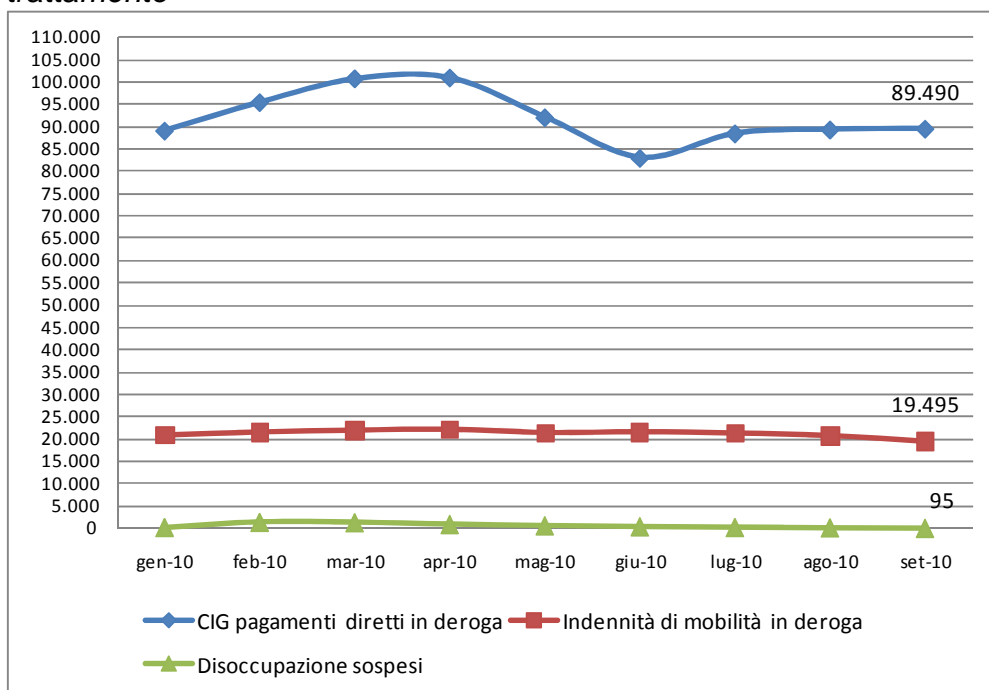
<sup>565</sup> Progetto Isfol realizzato nel 2010 e cofinanziato dai Programmi operativi di FSE a titolarità del Ministero del Lavoro.

Grafico 1. Trattamenti in deroga per tipologia di trattamento (da ottobre 2008 a settembre 2010)



Fonte: Elaborazione ISFOL su dati INPS

Grafico 2. Trattamenti in deroga attivi per mese (2010) per tipologia di trattamento



Fonte: Elaborazione ISFOL su dati INPS

Andando oltre al più ristretto ambito di intervento degli Ammortizzatori sociali in deroga, la platea dei destinatari degli interventi si è profondamente modificata sia dal punto di vista quantitativo (la crisi ha colpito anche settori in crescita) che qualitativo (come ad esempio i lavoratori atipici) e a fronte di tale mutamento alcune Regioni hanno saputo approntare strategie nuove, in parte capitalizzando i positivi risultati ottenuti nel corso degli ultimi anni.

Nel complesso circuito di attivazione e gestione dei processi, gli attori tradizionali acquisiscono un nuovo ruolo e nuove collocazioni nella catena operativa (come, ad esempio, l'INPS), si moltiplica l'utenza mettendo alla prova la capacità operativa delle strutture di servizio, i tempi di attivazione divengono condizione necessaria e indispensabile di realizzazione degli interventi, i diversi circuiti di interscambio informativo necessitano di correttivi complessi di integrazione e rinnovamento. Sono diverse le amministrazioni che, nella formulazione dei propri programmi, hanno considerato (separatamente o simultaneamente) questi aspetti (intervenendo, ad esempio, sui sistemi informativi anche attraverso linee di finanziamento dedicate). L'integrazione tra parte passiva e parte attiva delle politiche del lavoro si realizza nelle articolazioni territoriali dei Servizi competenti al lavoro (pubblici e privati) che prendono in carico le persone e le inseriscono nei percorsi di orientamento, formazione o accompagnamento organizzati sul territorio. Come ovvio, la regia regionale è fondamentale per la tenuta del processo, anche tenendo conto del ruolo, spesso rilevante ricoperto dalle Province.

Nel "Rapporto sul mercato del lavoro 2009-2010" (Luglio 2010) il CNEL affermava *"Altra criticità che è da evidenziare relativa al sistema di ammortizzatori sociali in Italia è data dalla scarsa interazione con le politiche attive del lavoro, con la conseguenza che i sussidi di disoccupazione non risultano – per il momento – effettivamente condizionati alla ricerca attiva di lavoro. Nel nostro Paese, l'interazione tra strumenti di sostegno al reddito e le politiche attive è, difatti, riconosciuta solo da un punto di vista formale, ma ancora scarsamente applicata nella pratica"*<sup>566</sup>. *"Un terzo dei sussidiati - prosegue l'analisi del CNEL - che risultano inattivi secondo l'Istat, lo sono in quanto non stanno conducendo una ricerca attiva del lavoro (ovvero risalente all'ultimo mese). Per il 52 per cento di questi l'ultima ricerca di lavoro risale agli ultimi 6 mesi, mentre ben il 41 per cento ha dichiarato di non aver ancora iniziato a cercare lavoro.(...) Questo purtroppo è un elemento che conferma la scarsa interazione tra politiche attive e passive in Italia. Una risposta positiva a questa domanda avrebbe indicato infatti il coinvolgimento dei sussidiati in percorsi di riqualificazione - che dovrebbero essere offerti dai servizi per l'impiego - nell'ottica di velocizzare quanto più possibile il reingresso di queste persone nel mondo del lavoro."*<sup>567</sup>

Le misure regionali di contrasto alla crisi direttamente connesse all'Accordo Stato Regioni del febbraio 2009 sembrano contenere esattamente il superamento della storica criticità denunciata dal CNEL: la partecipazione alle iniziative di politica attiva è, per il lavoratore, condizione indispensabile per l'ottenimento del sostegno economico. E l'orientamento prevalente vede l'individuo percettore al centro di un intervento pubblico articolato sulle sue esigenze.

Tra i diversi interventi di politica attiva, accanto alle varie forme di orientamento e accompagnamento al lavoro, la formazione è, storicamente, quello più complesso da offrire. Per le sue caratteristiche strutturali (per il fatto stesso di

<sup>566</sup> Cfr. *Sintesi del Rapporto sul mercato del lavoro anni 2009 – 2010*, a cura del CNEL, Luglio 2010

<sup>567</sup> CNEL, *Rapporto sul mercato del lavoro anni 2009 – 2010*, Luglio 2010, pag. 186 – 187.



essere una politica attuata attraverso progetti), che vedono: il coinvolgimento di soggetti e figure professionali diverse, l'adozione di pratiche selettive e procedure contabili/rendicontative e per molto altro ancora, la formazione professionale a finanziamento pubblico ha consolidato nel tempo una sovrastruttura regolamentare che fino a pochi mesi fa tendeva a separarla e distanziarla dai servizi più propriamente dedicati al *matching* tra domanda e offerta di lavoro.

Il "fattore innovativo" più importante indotto dall'attuazione delle misure di contrasto alla crisi occupazionale è individuabile proprio nell'integrazione effettiva (qualche volta, come vedremo, con caratteristiche che vanno oltre all'integrazione stessa) dei servizi al lavoro e dei servizi formativi sotto una regia regionale ri-unificata. Non si intende qui rappresentare una realtà scevra da criticità, ritardi e inefficienze. Certamente ci sono anche quelle. E' in questo modo, infatti che vanno analizzati i ritardi cumulati fino ad oggi da alcune Amministrazioni nel dare attuazione ai programmi e a muovere verso le soluzioni descritte più dettagliatamente nei paragrafi successivi.

E' ancora troppo presto per poter presentare dei dati consolidati di attuazione finanziaria e fisica delle politiche attive. Per altro le procedure di rendicontazione delle indennità di partecipazione (quale forma integrativa del sussidio al reddito per i percettori di AASS in deroga. Le prime stime – aggiornate tra giugno e settembre del 2010 - indicano una quota di circa 220 mila lavoratori "presi in carico" dai servizi al lavoro. Se è presumibile che la maggior parte di loro ha usufruito di un ampio spettro di forme di intervento (fino alla definizione del Piano di Azione Individuale) è altrettanto certo che solo una quota di questi – in ragione delle durate brevi delle sospensioni dal lavoro - è stata indirizzata verso gli interventi a carattere formativo.

I documenti regionali fanno spesso riferimento a criteri di priorità riguardanti le persone over 45 (in particolare donne), anche se nella prassi dare seguito a tali indicazioni risulta spesso difficile. Si segnala, inoltre, la tendenza alla estensione degli ammortizzatori in deroga a platee di soggetti tradizionalmente escluse, mettendo a frutto il potere di "deroga" riconosciuto ad amministrazioni regionali e parti sociali territoriali nello stesso Accordo Stato - regioni.

Il raggiungimento di molteplici target è sempre condizionato dall'attivazione di fonti finanziarie diverse. E' difficile apprezzare il comportamento delle amministrazioni regionali senza considerare, accanto agli interventi ispirati all'Accordo, tutte le altre azioni poste in atto grazie all'attivazione di canali diversi dal FSE. Ciò è particolarmente vero per quanto riguarda le linee di intervento dedicate alle imprese, laddove si punta con decisione alla permanenza del lavoratore in impresa come obiettivo primario, impostando l'intervento formativo (di riqualificazione o aggiornamento) direttamente on the job e sostenendo, anche con fonti di finanziamento diverse dai Fondi comunitari, la liquidità dell'impresa. In quest'ambito, infatti, grande diffusione hanno gli interventi per il sostegno della liquidità finalizzati al mantenimento dei livelli occupazionali, realizzati attraverso facilitazioni nell'accesso al credito, ma anche gli incentivi all'assunzione (in genere in forma di contributo una tantum) e le agevolazioni creditizie per l'acquisto di beni strumentali per l'esercizio dell'attività di impresa.

Per quanto riguarda il governo del sistema, molte Regioni (Abruzzo, Basilicata, Bolzano, Calabria, Campania, Emilia Romagna, Lazio, Molise, Piemonte, Puglia, Valle d'Aosta) hanno deciso di rafforzare il coordinamento delle politiche attraverso l'istituzione di "tavoli" anti crisi, variamente denominati: task force; comitati; gruppi tecnici; cabine di regia. Questi "tavoli" hanno l'obiettivo di garantire, con regolarità e sistematicità, il confronto tra rappresentanti della Regione e, in particolare degli Assessorati, Direzioni e Servizi con compiti in materia di formazione, lavoro e attività produttive; delle Province; delle Parti sociali e altri soggetti a vario titolo coinvolti, al fine di impostare le strategie di intervento, valutare e monitorare l'andamento della crisi occupazionale e le conseguenti strategie di intervento.

Nella gestione della crisi le Regioni hanno assunto funzioni di programmazione, coordinamento e controllo; l'ampiezza dei compiti che le Regioni si sono assegnate differisce tuttavia in relazione al ruolo riconosciuto alle Province. Da questo punto di vista sembrano potersi distinguere almeno tre differenti sistemi di governo che generalmente non si discostano dai precedenti assetti di *governance*, in particolare disegnati dalle Regioni sin dalla attuazione del d.lgs. n. 469/97. Il primo assegna un ruolo prevalente alla Regione sia nella programmazione, sia nell'attuazione delle politiche; un secondo nel quale la regia è assegnata alla Regione, mentre alle Province è affidata la gestione degli interventi e una terza tipologia che attribuisce alla Regione compiti di definizione delle strategie, coordinamento e controllo e alle Province un ruolo attivo non soltanto nell'attuazione degli interventi, ma anche nella fase di programmazione.

*Tavola 1. Il contributo del FSE ai programmi regionali di contrasto alla crisi*

<p>Innovazione nei sistemi del lavoro e della formazione</p>	<p>Sinergia tra il sistema lavoro, nelle due componenti passiva e attiva, e il sistema della formazione professionale a finanziamento pubblico. L'integrazione tra parte passiva e attiva delle politiche del lavoro si realizza nelle articolazioni territoriali dei servizi competenti al lavoro pubblici e privati che prendono in carico le persone e le inseriscono nei percorsi di orientamento, formazione o accompagnamento organizzati sul territorio</p>
<p>Integrazione istituzionale ed organizzativa</p>	<p>Rafforzamento del coordinamento delle politiche per garantire il confronto e il partenariato tra assessorati, direzioni e servizi (lavoro, formazione e attività produttive) delle Regioni, delle Province con le parti sociali. Parallelamente, il raccordo con l'Inps (per la gestione dei percettori di ammortizzatori e delle risorse nazionali e regionali) ha sollecitato nuove modalità di cooperazione con l'Istituto di previdenza</p>
<p>Crescita del dialogo e sinergia con le parti sociali</p>	<p>Sono nati o potenziati gli strumenti locali di osservazione del mercato del lavoro (in forma più o meno strutturata). La necessità di cogliere in maniera tempestiva (<i>just in time</i>) le esigenze e i fabbisogni del tessuto locale produttivo ha condotto le amministrazioni locali verso un progressivo fine tuning dell'offerta formativa</p>
<p>Centralità del destinatario finale</p>	<p>L'individuo percettore di ammortizzatori in deroga è al centro dell'intervento pubblico, che tende ad essere articolato sulle sue esigenze. Si individuano target specifici (es. over 45, donne) e si estendono gli AASS in deroga a soggetti tradizionalmente esclusi, mettendo a frutto il potere di deroga riconosciuto dall'accordo Stato-Regioni e attivando fonti finanziarie aggiuntive diverse dal FSE</p>

## I servizi al lavoro: soggetti e tipologia di servizio

L'acuirsi della crisi e le difficoltà di gran parte del mondo imprenditoriale hanno fatto sì che le richieste di ammortizzatori in deroga fossero particolarmente elevate nel corso nell'anno 2009 e nel primo semestre 2010, anche in funzione preventiva e precauzionale. Questa situazione ha reso sempre più stringente la necessità di approntare su base regionale offerte di servizi di politica attiva che fossero realmente fruibili e utili all'obiettivo dell'integrazione tra politiche passive ed attive, nei tempi più rapidi e nelle modalità più idonee possibili.

Questa sfida si è innestata su sistemi del lavoro fortemente differenziati su base nazionale per tipo di organizzazione, operatività e integrazione sul territorio. Se in alcuni casi, questa situazione ha rappresentato l'occasione per innovare o razionalizzare la strutturazione dei servizi e le modalità organizzative dei sistemi per il lavoro, la tendenza maggioritaria, tuttavia, è stata quella di adattare il target specifico di percettori di AASS in deroga al funzionamento ordinario del sistema. E questo ha comportato una maggiore efficienza organizzativa delle Regioni che avevano già modalità di gestione avviate e consolidate – anche sulla base di specifici standard, e un maggiore sforzo organizzativo da parte delle Regioni che si trovavano impreparate a gestire un target complesso, con tempi rapidi e approcci diversificati, e che hanno iniziato concretamente a offrire servizi di politica attiva con notevole ritardo.

In questo scenario eterogeneo quindi, le problematiche con cui sono trovati a confrontarsi i sistemi del lavoro regionali sono stati relativi a tempi e modalità efficienti ed efficaci di messa in moto di una offerta *just in time*. Indipendentemente dalle modalità di gestione adottate dalle singole regioni, la tendenza generale registrata è stata da un lato l'ampliamento della gamma di servizi a disposizione - con la creazione anche di iniziative ad hoc, quali strutture informative dedicate (es. sportelli) - e dall'altro l'ampliamento dello spettro di operatori competenti all'erogazione.

Laddove il target di percettori di AASS sociali è stato considerato come indistinto, le prestazioni a favore dei soggetti sono state divise in un *core* di carattere obbligatorio e di un complesso di azioni di carattere opzionale. In questi casi, la gestione del target dei percettori di AASS è una specifica dell'organizzazione e gestione ordinaria dei servizi per target.

Laddove, invece, il target è stato segmentato per tipologia di AASS (distinguendo la condizione di sospensione da quella di perdita di lavoro), l'offerta di politiche attive è stata organizzata tenendo conto della diversa durata dell'ammortizzatore: di breve medio e lungo periodo (nell'arco dei 12 mesi possibili come durata massima) in caso di sospensione, lungo in caso di mobilità. In alcuni casi, il criterio distintivo del target è stato semplicemente di carattere temporale indipendentemente dalla tipologia di ammortizzatore sociale percepito. Conseguentemente, a fronte di una ridotta disponibilità alla fruizione di politiche attive dettata da una condizione di sospensione breve dal lavoro, l'offerta di servizi proposti si è collocata in un *range* che va da un minimo di orientamento, informazione e accompagnamento alle scelte formative sino ad un massimo di erogazione di formazione breve. Nel caso di sospensioni lunghe o di condizioni di mobilità, l'offerta di politiche attive ha potuto prevedere un approccio più personalizzato, comprensivo di un mix di azioni che vanno da un

minimo di orientamento approfondito e formazione sino ad un massimo di formazione lunga e accompagnamento al lavoro o consulenza all'autoimpiego. Per quanto riguarda l'offerta di servizi per il lavoro e la formazione sembrano emergere configurazioni differenti in ragione del ruolo assegnato all'operatore pubblico rispetto al privato.

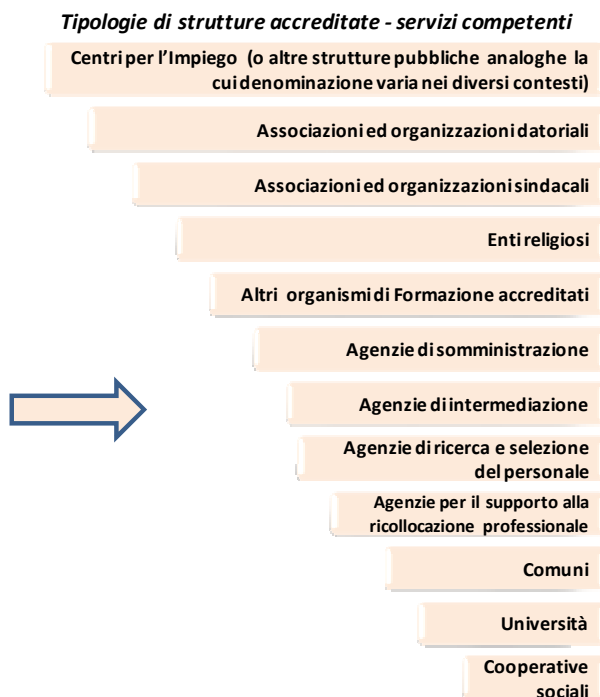
In relazione a questo aspetto sembrano delinearsi tre diversi orientamenti:

1. nel primo, adottato dalla maggioranza delle Regioni, l'operatore pubblico, generalmente rappresentato dal Centro per l'impiego, ha un ruolo centrale che si esplica nella responsabilità della presa in carico del lavoratore e nella definizione, insieme al lavoratore, del percorso, composto da un insieme di servizi per il lavoro e la formazione, che lo stesso lavoratore dovrà seguire;
2. nel secondo caso invece, ricorre un modello integrativo a "doppio canale", ove, anche attraverso l'attuazione l'accREDITamento, l'attività dei CPI è integrata da attori ulteriori rispetto a quelli istituzionali. Il CPI cioè continua ad esistere parallelamente, non essendo tenuto a partecipare alle aste per poter continuare la propria attività. In tal caso le istituzioni territoriali hanno soprattutto fatto riferimento ad operatori accREDITati quali sedi formative ed orientative per allargare lo spettro dei servizi disponibili.
3. nel terzo, ricorre un modello sostitutivo a "canale unico" (Lombardia, Veneto, Sicilia e per i lavoratori sospesi il Friuli V.G. e la Regione dell'Umbria), ove l'accREDITamento costituisce l'unica via per accedere al sistema locale del lavoro. I soggetti responsabili della presa in carico degli individui sono gli enti accREDITati, che possono essere soggetti pubblici, privati o un raggruppamento di enti pubblici e privati. Nelle Regioni in cui prevale questo orientamento si incentiva lo sviluppo di un sistema concorrenziale tra operatori pubblici e privati nell'offerta dei servizi per il lavoro.

**Tavola 2. Modelli regionali di intervento: operatori pubblici e privati accreditati per lo svolgimento per i servizi al lavoro nel territorio regionale**

Dalla eterogeneità alla riconduzione ad alcune forme similari  
Le strutture che erogano i **servizi al lavoro** ("servizi competenti")

Servizi offerti esclusivamente (o quasi) da strutture pubbliche (CPI o altre denominazioni) <b>Modello esclusivo</b>	Servizi offerti da strutture pubbliche e strutture private <b>Modello integrativo</b>	Servizi offerti esclusivamente da strutture private <b>Modello sostitutivo</b>
Valle d'Aosta- PA Trento - Liguria	PA Bolzano - Piemonte - Friuli Venezia Giulia	Lombardia - Veneto - Friuli Venezia Giulia
Lazio - Abruzzo - Umbria Basilicata - Sardegna - Molise - Campania - Puglia - Calabria	Toscana - Emilia- Romagna - Marche Sicilia	Umbria



**Tavola 3. Tipologia di servizi al lavoro effettivamente erogati**

Accesso ai servizi: iscrizione anagrafe, sottoscrizione Patto di servizio
Colloquio I livello e II livello (individuale o di gruppo) ed erogazione delle informazioni
Bilancio o Analisi delle competenze
Consulenza orientativa (orientamento e autopromozione)
Tutoring e counselling orientativo
Definizione del percorso
Tutoring ed accompagnamento tirocinio
Scouting aziendale e seminari-laboratori ricerca attiva del lavoro
Accesso all'intermediazione e Incontro domanda - offerta
Consulenza e supporto all'autoimprenditorialità

Stima dei  
"Presi in carico"  
220.000  
(settembre 2010)

## Gli interventi a carattere formativo

Nell'ambito delle politiche attive rivolte ai percettori di ammortizzatori in deroga, in integrazione con l'erogazione di un sostegno al reddito cofinanziato dal FSE, un ruolo importante è svolto dagli interventi formativi.

Generalmente si tratta di interventi che intervengono dopo le politiche attive riferibili ai cosiddetti "servizi per il lavoro", in quanto presuppongono un preventivo contatto con l'utenza funzionale a identificarne il fabbisogno formativo, dalla durata più ampia. Infatti, nell'ambito dei Piani di Azione Individuali – o comunque siano definiti i percorsi di politica attiva identificati per il singolo percettore di ammortizzatore in deroga – dopo i servizi per il lavoro che consentono almeno una prima accoglienza e informazione, un intervento di orientamento e una analisi delle competenze e dei bisogni, si collocano uno o più interventi formativi, che possono poi essere seguiti anche da ulteriori servizi al lavoro, funzionali ad una restituzione degli esiti ai soggetti che progettano e/o monitorano i percorsi individuali.

Dalla ricognizione si rileva che solo alcune amministrazioni hanno potuto inserire già nel corso del 2009 i lavoratori sospesi o i cessati in deroga in interventi formativi finanziati nell'ambito dei Programmi Operativi Regionali. La difficoltà di costruire un sistema in grado di integrare politiche passive, servizi per il lavoro e servizi per la formazione, in contesti dove tradizionalmente questi segmenti hanno viaggiato su binari diversi ha certamente rappresentato un ostacolo per tutte le amministrazioni, che sono riuscite nell'intento di individuare un modello operativo possibile con diverse velocità. A determinare tali diverse velocità sono intervenuti una pluralità di fattori come, ad esempio, la presenza di un duplice livello di programmazione – in capo alla Regione e poi alle Province, in cui generalmente alle Province è comunque riconosciuta ampia autonomia programmatica nel quadro di Linee direttrici tracciate a livello regionale – che ha richiesto un maggiore tempo per il duplice processo decisionale e poi attuativo; o la manifestazione degli effetti della crisi in tempi diversi per le aree del Nord-Ovest (ottobre del 2008) rispetto ad alcune Regioni del Mezzogiorno (primi mesi del 2010).

Le modalità e i tempi diversi di manifestazione della crisi nelle diverse Aree del Paese si rivelano anche nell'analisi dei target di beneficiari delle politiche attive a carattere formativo. In generale risulta che nelle Regioni più grandi dell'area settentrionale è stata costruita un'offerta formativa destinata esclusivamente ai percettori di ammortizzatori in deroga, nelle Regioni più piccole e in generale nell'area meridionale i trattati in deroga concorrono con gli altri utenti per la partecipazione alle attività formative dal momento che l'offerta tiene conto di una situazione pregressa e strutturale di disagio e difficoltà occupazionali.

In aggiunta ai tempi e all'entità diversi di impatto della crisi sui territori, anche la composizione della platea di percettori di ammortizzatori in deroga presenta marcate differenze territoriali: nelle aree settentrionali prevale significativamente la cassa integrazione in deroga, mentre nel Mezzogiorno la mobilità hanno un peso significativo, a volte preponderante, anche come prolungamento di periodi precedenti.

La diversa composizione della platea dei beneficiari richiede una diversa strutturazione dell'offerta: in particolare, la necessità di inserire nei percorsi di formazione anche i soggetti sospesi, che beneficiano di periodi più o meno lunghi di sospensione, non solo a zero ore, non preventivabili con precisione ma calcolabili solo a posteriori, richiede di costruire un sistema di offerta estremamente flessibile e quindi caratterizzato da interventi brevi.

Da ciò si è messo in moto un processo che ha spinto le Regioni a ricercare una strutturazione molto flessibile dell'offerta formativa. E in tale esercizio di costruzione, le amministrazioni sono evidentemente partite dalla valorizzazione di quanto già disponibile.

È evidente che l'obiettivo di costruire un sistema di formazione molto flessibile, che è un obiettivo in realtà perseguito da lungo tempo da parte di molte Regioni, è forse una delle principali sfide insite nell'operazione in corso. Un sistema flessibile dell'offerta è infatti quello che garantisce una risposta *just in time* rispetto alle variabili esigenze delle imprese.

Rispetto a tale esigenza di flessibilità, la risposta più efficace è stata individuata nell'adozione di un modello di strutturazione dell'offerta basato su Cataloghi. Infatti, i Cataloghi dell'offerta Formativa disponibile sul territorio consentono di pre-determinare a priori la "rosa" di tutti gli interventi potenzialmente attivabili sperando un'unica procedura di evidenza pubblica; successivamente, saranno le scelte degli utenti – o altri meccanismi di abbinamento fra utenti e percorsi – a definire quali interventi saranno realmente attivati.

Molte Regioni hanno "utilizzato" i Cataloghi costruiti precedentemente per altri *target* di beneficiari, pur operando a volte delle modifiche e soprattutto di ampliamento dell'utenza e dei finanziamenti disponibili, per metterli a disposizione delle richieste dei percettori di ammortizzatori sociali in deroga, anche in via provvisoria in attesa della costruzione di nuovi Cataloghi ad hoc. L'implementazione più rapida dell'Accordo Stato-Regioni del 12 febbraio 2009 in alcune Regioni del Paese si deve proprio a tali pre-condizioni particolarmente favorevoli. Nei casi in cui mancava un Catalogo già definito, le Regioni hanno dovuto costruire ex novo i Cataloghi dell'offerta. Pertanto, il modello di strutturazione dell'offerta "a Catalogo" si riscontra in pressoché tutte le Regioni, anche se talora questo non è lo strumento esclusivo di proposizione di politiche attive a carattere formativo rivolte ai percettori di ammortizzatori in deroga. È evidente che la necessità di "costruire" ex novo un Catalogo ha determinato ritardi nella fase di implementazione, tanto che in alcune Regioni nella ricognizione effettuata nel periodo settembre – ottobre 2010 la fase procedurale risulta ormai conclusa, mentre la fase di avvio degli interventi di formazione non risulta ancora partita.

Nell'ambito dei Cataloghi la scelta dei moduli/interventi è generalmente affidata ai singoli individui, con il supporto dei servizi al lavoro. Talora i PAI riportano l'indicazione specifica dei moduli/interventi prescelti, anche sulla base degli esiti dell'attività di orientamento e bilancio di competenze effettuata dai servizi per l'impiego o comunque dai "gestori" dei servizi al lavoro e con riferimento ad eventuali indicazioni su competenze utili per il rilancio dell'azienda di provenienza - nel caso dell'utenza di sospesi – contenute nell'accordo con le organizzazioni sindacali che ha decretato lo stato di crisi.

Altro strumento diffuso per l'accesso al Catalogo, anche se in misura più ridotta, è invece la "dote", che caratterizza gli interventi predisposti nelle Regioni Lombardia e Veneto, e che generalmente è uno strumento che consente l'accesso non solo ad interventi formativi ma anche ai servizi al lavoro. Infine, la Toscana ripropone anche nel caso delle politiche attive per i lavoratori colpiti dalla crisi lo strumento delle Carte ILA, che la Regione stessa è stata la prima a sperimentare in Italia.

Ancora, nell'offerta formativa di alcuni territori si annoverano interventi diversi, generalmente basati sull'adozione di un modello di alternanza. La ricerca di flessibilità dell'offerta formativa ha avuto un impatto anche sulle procedure adottate per la definizione della stessa. Accanto alla validazione delle proposte in esito a procedura concorsuale basata sull'emanazione di un bando/ Avviso pubblico, in molti casi si sono adottate procedure "a sportello", che consentono di arricchire il Catalogo via via di nuove proposte. Si tratta di un meccanismo che consente la presentazione di proposte/ richieste a più scadenze, predeterminate nel corso dell'anno, anche a cadenza mensile. Lo strumento è stato utilizzato per l'attribuzione dei voucher agli individui per partecipare agli interventi previsti dal Catalogo, oppure per consentire l'ampliamento del Catalogo stesso da parte dei soggetti erogatori, che possono quindi presentare le proposte progettuali via via che identificano nuovi bisogni formativi, per la presentazione dei piani formativi aziendali.

In ogni caso, per quanto brevi siano gli interventi formativi, la possibilità di accedervi - se non presenta problemi di sorta per i lavoratori cessati dal lavoro - è invece riservata solo ad una quota di lavoratori sospesi. Infatti, in considerazione dei tempi minimi necessari per l'inserimento nei corsi/percorsi oltre che del grado di flessibilità del sistema formativo, in molti territori si individua una soglia minima di durata della sospensione, rispetto alla quale si prevede o meno l'inserimento dei lavoratori in percorsi formativi.

Tale periodo minimo è quello necessario per la preventiva partecipazione ai servizi per il lavoro, la definizione del fabbisogno formativo, l'iscrizione agli interventi, la composizione di gruppi minimi di partecipanti necessari per dare avvio agli interventi. Tale soglia minima è stata individuata in maniera differenziata fra le Regioni. L'esigenza di interventi brevi, rispondenti a fabbisogni formativi diffusi e perciò adeguati a raccogliere ampie porzioni di utenza, ha spesso indirizzato l'offerta verso attività finalizzate al rafforzamento di competenze di base e trasversali.

Nell'offerta approntata dalle Regioni i corsi brevi consistono generalmente di interventi per lo sviluppo di competenze di lingua italiana o di una lingua straniera, competenze digitali e telematiche; talvolta - e solo per proporre qualche esempio - compaiono interventi "per la cittadinanza", per lo sviluppo delle Pari Opportunità, la sicurezza, la Qualità e l'Organizzazione ed Economia. Tra gli interventi per lo sviluppo delle competenze trasversali invece si riscontrano moduli dedicati al *problem solving*, al lavoro di gruppo, alla gestione del tempo, alla comunicazione e allo sviluppo delle competenze relazionali in genere, oltre che professionalizzanti. In generale, comunque, i corsi professionalizzanti assumono una durata più lunga, in particolare quando si tratta di interventi che consentono l'acquisizione di una qualifica. In questo caso

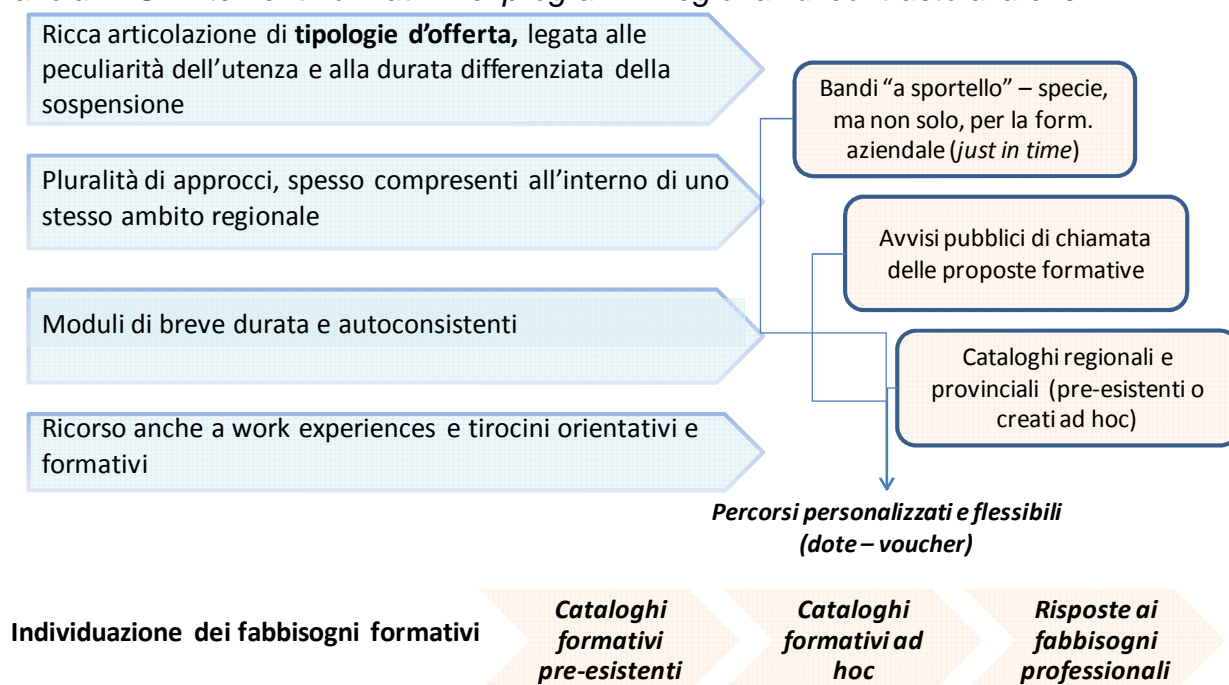


consistono in corsi di almeno 400 ore, che prioritariamente sono rivolti ai lavoratori in mobilità in deroga.

Infine, quasi tutte le Regioni hanno previsto nei loro cataloghi o comunque nella loro offerta la partecipazione ad interventi di auto-imprenditorialità, rivolti generalmente, ma non esclusivamente, a lavoratori cessati. Data la diffusa disponibilità di cataloghi ampi dell'offerta, nell'ambito dei quali individuare l'intervento specifico per ciascun percettore, spesso nei documenti regionali che descrivono le modalità di abbinamento dell'utenza alle politiche attive si sottolinea il ruolo dell'impresa. L'obiettivo è quello di potenziare le competenze delle risorse umane di cui dispone l'azienda, in modo che la stessa possa in futuro riacquistare produttività e competitività. Questo ruolo dell'impresa è ulteriormente valorizzato in alcuni contesti in cui, nell'ambito di interventi comunque rivolti agli individui, generalmente per i casi di imprese maggiori, si dà la possibilità di definire piani formativi specifici per le esigenze della singola azienda. Si tratta di casi in cui gli interventi rivolti a singoli soggetti sospesi vengono inquadrati in percorsi formativi progettati ad hoc sulla base delle esigenze aziendali, grazie alla possibilità di inserire nuovi interventi nei cataloghi, "sfruttando" in tal modo l'opportunità della sospensione per un'operazione di rafforzamento delle competenze disponibili per l'impresa stessa.

Sono inoltre molto diffusi gli interventi di politiche attive a carattere formativo che si rivolgono direttamente all'impresa, come soggetto che può richiedere formazione specifica per i propri dipendenti, anche nel caso in cui o solo nel caso in cui fra questi ci siano anche percettori di ammortizzatori.

*Tavola 4. Gli interventi formativi nei programmi regionali di contrasto alla crisi*



## I trattamenti di sostegno al reddito nell'ambito delle prestazioni in deroga

Roberto De Vincenzi ed Emiliano Rustichelli

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

### Abstract

*This contribution is part of the monitoring activities established to check the implementation of the February 2009 Framework Agreement between Central Government and Regions/Autonomous Provinces. The Agreement ratified the commitment by the Central Government and the Regions/Autonomous Provinces to undertake measures against the occupational crisis, which followed from the financial market crisis and the economical slowdown originated in the second half of 2008 and still ongoing. The implementation of the Agreement is involving INPS (national institution for social security), the local administrations, the social partners and the local economic stakeholders. The Agreement, which is an urgent intervention in support of employment, both on the enterprises and on the families side, seems to be producing its first positive outcomes. The regional measures against the crisis seem capable to address the lack of connection between active and passive labour policies, which is one of the chronic weaknesses of the Italian labour policies system. The participation in the active policy intervention is indeed, for people who benefit from the discretionary social shock-absorbers (ammortizzatori sociali in deroga), the precondition for obtaining the economical support. This article presents the results of ISFOL processing on the INPS micro-data, coming from the INPS database of people benefiting from income support. ISFOL analysis aims at the accurate description of the users of the public intervention in support of employment, ratified by the Framework Agreement between the State and the Regions/Autonomous Provinces.*

### Introduzione

I dati presentati in questo articolo derivano dalle elaborazioni effettuate dall'ISFOL sui micro-dati del Sistema Informativo dei Percettori di Prestazioni a Sostegno del Reddito dell'INPS. Il DB percettori appositamente costruito dall'ISFOL tiene traccia di tutte le prestazioni a sostegno del reddito in essere dal 1 ottobre 2008 in poi<sup>568</sup>. I dati qui illustrati sono aggiornati all'estrazione dagli archivi INPS effettuata in data 24 settembre 2010. Al fine di descrivere in maniera esaustiva le potenzialità del DB Percettori - e di mantenere intatta la struttura delle informazioni trasmesse dall'INPS all'ISFOL - vengono riportate in alcune tabelle le principali evidenze circa:

---

<sup>568</sup> La data scelta come soglia temporale "di partenza" è precedente alla Legge 2/2009 ed è connessa agli effetti della crisi economica sull'occupazione. È ovviamente possibile effettuare elaborazioni modificando la data.

- A. il **numero di percettori** di sostegno al reddito in deroga (paragrafo. 1), ossia il numero dei lavoratori sospesi (CIG in deroga e Disoccupazione sospesi) o fuoriusciti (iscritti alle liste di mobilità in deroga) che nel periodo di riferimento ha usufruito di uno o più trattamenti in deroga;
- B. il **numero di trattamenti** in deroga (paragrafo 2), ossia il numero totale delle prestazioni, comprensive di quelle rivolte alla stessa persona in diversi periodi temporali

Nel conclusivo paragrafo 3 del presente contributo vengono forniti maggiori dettagli circa il contenuto informativo del Data Base Percettori dell'INPS e indicazioni circa le procedure tecnico metodologiche utilizzate da Isfol per il trattamento dello stesso Data Base.

### **I percettori di sostegno al reddito in deroga (articolo 19 della legge 2/2009).**

Nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010, i beneficiari di trattamenti di sostegno al reddito in deroga sono stati 305.404, di cui 178.050 uomini e 127.354 donne (tabella 1.1 e figura 1.1). In percentuale, gli uomini rappresentano il 58,3 % del totale del bacino, le donne il rimanente 41,7 %. I destinatari di due o più trattamenti ammontano a 90.101 unità, pari al 29,5 % del totale. La percentuale dei pluri-percettori è lievemente più elevata tra le donne (31,0 %) che tra gli uomini (28,4 %) – tabella 1.2.

Grafico 1.1– Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010. Disaggregazione per sesso.

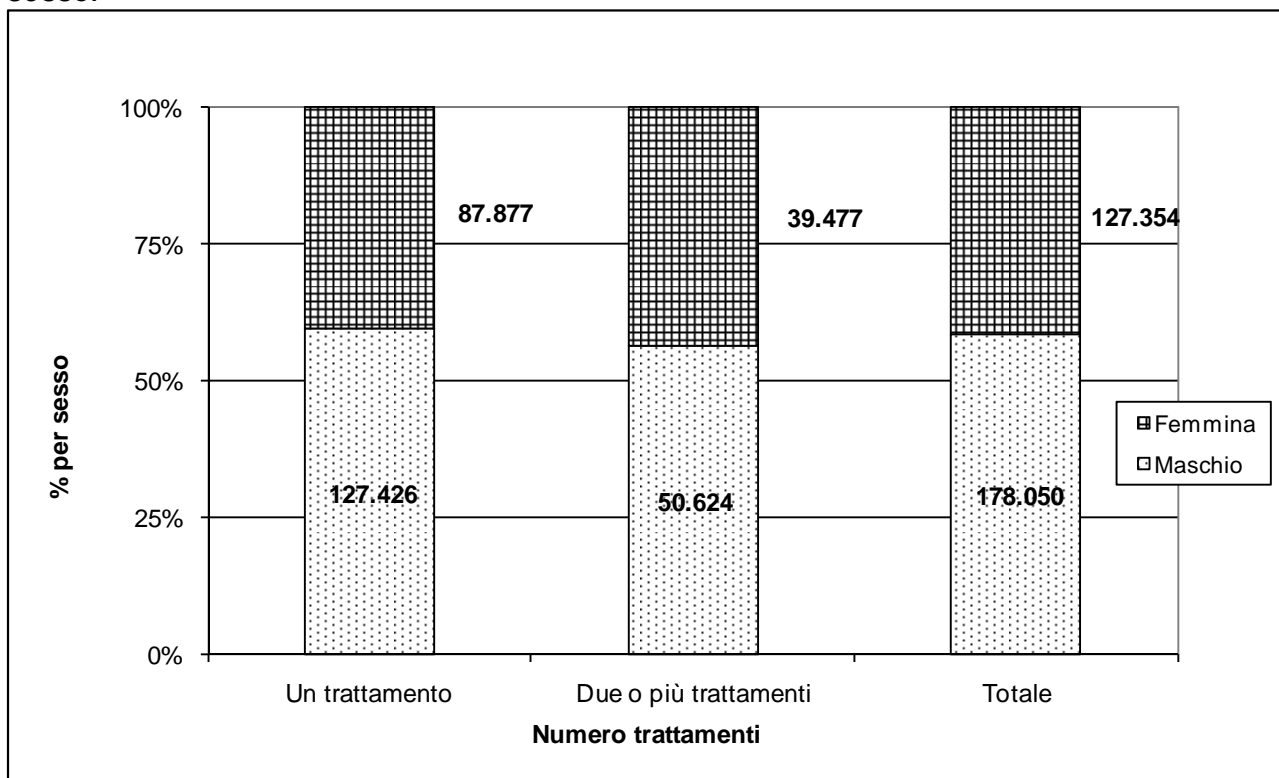


Tabella 1.1 – Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010. Disaggregazione per sesso.

Sesso	Numero trattamenti* in deroga ricevuti		Totale	
	Un trattamento	Due o più trattamenti	V.A.	%
Maschio	127.426	50.624	178.050	58,3
Femmina	87.877	39.477	127.354	41,7
<b>Totale</b>	<b>215.303</b>	<b>90.101</b>	<b>305.404</b>	<b>100,0</b>

\* Trattamenti ricevuti: Numero trattamenti di cui l'individuo ha beneficiato nel periodo ottobre 2008-settembre 2010

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS.

*Tabella 1.2 – Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010 in base al sesso. Valori percentuali rispetto al numero di trattamenti percepiti.*

Sesso	Numero trattamenti* in deroga ricevuti	
	Un trattamento	Due o più trattamenti
Maschio	71,6	28,4
Femmina	69,0	31,0
Totale	70,5	29,5

\* Trattamenti ricevuti: Numero trattamenti di cui l'individuo ha beneficiato nel periodo ottobre 2008-settembre 2010

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS.

La disaggregazione per classi di età dei percettori evidenzia la prevalenza di individui in età compresa tra i 36 ed i 45 anni (98.719) che rappresentano il 32,3 % del totale del bacino. I percettori con meno di 26 anni ammontano a 31.709 (10,4 % del totale); quelli in età compresa tra i 26 ed i 35 anni a 80.738 (26,3 %); quelli in età compresa tra i 46 ed i 55 anni ammontano a 71.876 (23,5 %), quelli con oltre 56 anni a 21.962 (7,2 %) – tabella 1.3 e figura 1.2.

*Tabella 1.3 – Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010. Disaggregazione per classi di età<sup>569</sup>.*

Classi di età**	Numero trattamenti* in deroga ricevuti		
	Un trattamento	Due o più trattamenti	Totale
16-25	23.827	7.882	31.709
26-35	57.354	23.024	80.378
36-45	68.630	30.089	98.719
46-55	49.289	22.587	71.876
56-65	15.594	6.368	21.962
N.D.	609	151	760
Totale	215.303	90.101	305.404

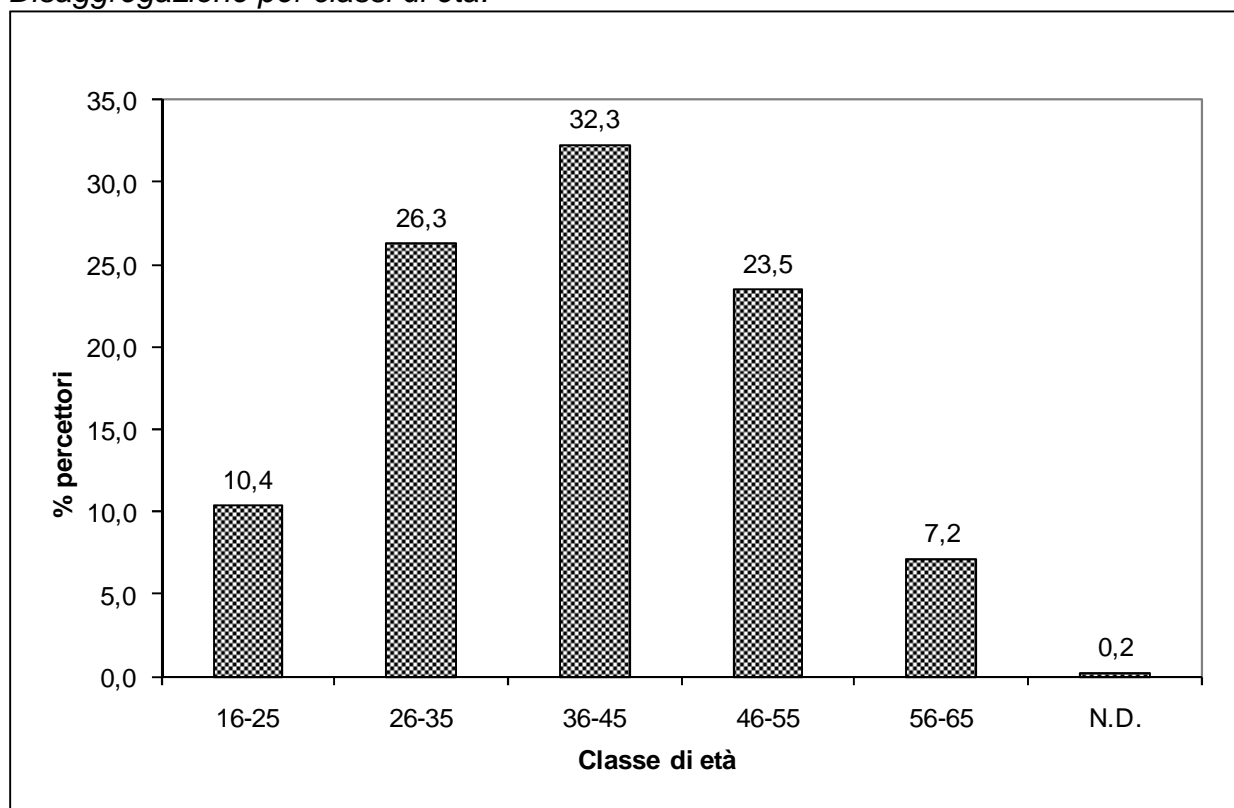
\* Trattamenti ricevuti: Numero trattamenti di cui l'individuo ha beneficiato nel periodo ottobre 2008-settembre 2010

\*\* L'età viene calcolata al 24 settembre 2010.

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS.

<sup>569</sup> Per 760 individui si registrano età incoerenti.

*Grafico 1.2 - Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010. Disaggregazione per classi di età.*



La disaggregazione per sesso ed età dei percettori evidenzia come la quota di percettori in età inferiore ai 26 anni sia più elevata tra gli uomini che tra le donne (12,8 % e 7,0 %, rispettivamente). La distribuzione delle percettrici appare relativamente più concentrata nelle fasce di età centrali, con una quota di beneficiarie in età compresa tra 46 e 55 anni che risulta lievemente più elevata di quella registrata tra gli uomini (24,9 % e 22,6 %, rispettivamente) – tabella 1.4.

*Tabella 1.4 – Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010. Disaggregazione per sesso e classi di età.*

Classi di età*	Sesso				Totale	
	Maschio		Femmina			
	V.a.	%	V.a.	%	V.a.	%
16-25	22.804	12,8	8.905	7,0	31.709	10,4
26-35	46.754	26,3	33.624	26,4	80.378	26,3
36-45	54.622	30,7	44.097	34,6	98.719	32,3
46-55	40.161	22,6	31.715	24,9	71.876	23,5
56-65	13.116	7,4	8.846	6,9	21.962	7,2
N.D.	593	0,3	167	0,1	760	0,2

---

Totale	178.050	100,0	127.354	100,0	305.404	100,0
--------	---------	-------	---------	-------	---------	-------

---

\* L'età viene calcolata al 24 settembre 2010.

Fonte: *Elaborazioni ISFOL su dati INPS.*

La quota di pluri-percettori risulta più elevata tra gli individui in età compresa tra 46 e 55 anni (31,4 %) e tra quelli nella fascia di età 36-45 anni (30,5 %), mentre è inferiore al 25 % tra i giovani al di sotto dei 26 anni – tabella 1.5.

*Tabella 1.5 - Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010 in base alla classe di età. Valori percentuali rispetto al numero di trattamenti percepiti.*

Classi di età**	Numero trattamenti* in deroga ricevuti			Totale
	Un trattamento	Due o più trattamenti		
16-25	75,1	24,9		100,0
26-35	71,4	28,6		100,0
36-45	69,5	30,5		100,0
46-55	68,6	31,4		100,0
56-65	71,0	29,0		100,0
N.D.	80,1	19,9		100,0
Totale	70,5	29,5		100,0

\* Trattamenti ricevuti: Numero trattamenti di cui l'individuo ha beneficiato nel periodo ottobre 2008-settembre 2010

\*\* L'età viene calcolata al 24 settembre 2010.

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS.

Nella tabella 1.6 viene illustrato il totale dei percettori di trattamenti di sostegno al reddito nel periodo 1 ottobre 2008-24 settembre 2010 in base alla regione di residenza. Il 20,2 % dei beneficiari - 61.631 individui – risiede in Lombardia; il 16,6 % (48.859) in Veneto; l'11,4 % (34.768) in Piemonte; il 10,8 % (32.913) in Emilia Romagna. Tra le regioni del Centro, il numero più elevato di percettori si registra nelle Marche (22.010, pari al 7,2 % del totale dei percettori); tra le regioni del Mezzogiorno, Abruzzo (13.872 individui) e Puglia (13.534) risultano essere quelle caratterizzate dal più elevato numero di beneficiari.

*Tabella 1.6 - Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010. Disaggregazione per classi di età.*

Regione residenza	Numero trattamenti* in deroga di ricevuti			Totale	
	Un trattamento	Due o più trattamenti		V.A.	%
Non disponibile	49	16		65	0,0
Piemonte	22.556	12.212		34.768	11,4
Valle D Aosta	122	178		300	0,1
Lombardia	46.844	14.787		61.631	20,2
Trentino A.A.	939	279		1.218	0,4
Veneto	30.654	18.205		48.859	16,0
Friuli V.G.	4.825	1.497		6.322	2,1



Liguria	4.048	1.176	5.224	1,7
Emilia Romagna	22.363	10.550	32.913	10,8
Toscana	13.341	5.002	18.343	6,0
Umbria	5.394	2.201	7.595	2,5
Marche	14.716	7.294	22.010	7,2
Lazio	6.226	3.223	9.449	3,1
Abruzzo	11.644	2.228	13.872	4,5
Molise	1.447	323	1.770	0,6
Campania	7.759	4.102	11.861	3,9
Puglia	10.018	3.516	13.534	4,4
Basilicata	810	92	902	0,3
Calabria	3.658	527	4.185	1,4
Sicilia	4.603	803	5.406	1,8
Sardegna	3.287	1.890	5.177	1,7
<b>Totale</b>	<b>215.303</b>	<b>90.101</b>	<b>305.404</b>	<b>100</b>

\* Trattamenti ricevuti: Numero trattamenti di cui l'individuo ha beneficiato nel periodo ottobre 2008-settembre 2010

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS.

Nel corso del periodo esaminato, i pluri-percettori hanno avuto accesso a diverse tipologie di trattamento in deroga, beneficiando più volte anche del medesimo trattamento. In base ai dati INPS, la maggioranza dei percettori - il 79,9 % - ha usufruito una o più volte del sussidio di Cassa Integrazione Guadagni Straordinaria in Deroga – tabella 1.7. Tra le combinazioni di sussidio, appare molto frequente il passaggio dal sussidio di disoccupazione sospesi alla CIGS in deroga: tale fattispecie ha interessato 22.277 individui, pari al 7,3 % di tutti i beneficiari. Risultano invece residuali le altre combinazioni di sussidio, ivi compresa quella tra CIGS in deroga e mobilità in deroga che ha riguardato poco meno di 700 lavoratori.

*Tabella 1.7 - Percettori di trattamenti di sostegno al reddito in deroga nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010. Disaggregazione per tipologia di trattamenti ricevuti.*

Trattamenti* in deroga ricevuti	V.A.	%
Uno o più trattamenti di disoccupazione sospesi	18.375	6,0
Uno o più trattamenti di CIGS in deroga	243.996	79,9
Uno o più trattamenti di mobilità in deroga	19.983	6,5
DS+CIGS	22.277	7,3
DS+MOB	40	0,0
CIGS+MOB	696	0,2
DS+CIGS+MOB	37	0,0
<b>Totale</b>	<b>305.404</b>	<b>100,0</b>

\* Trattamenti ricevuti: Numero trattamenti di cui l'individuo ha beneficiato nel periodo ottobre 2008-settembre 2010

DS=Sussidio di disoccupazione sospesi

CIGS=Trattamento di Cassa Integrazione Guadagni Straordinaria in deroga

MOB=Indennità di mobilità in deroga

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS.

I trattamenti di sostegno al reddito in deroga (articolo 19 della legge 2/2009). Nel periodo compreso tra il 1 ottobre del 2008 ed il 24 settembre 2010, sono state erogati complessivamente 55.718 trattamenti di disoccupazione sospesi, 354.591 trattamenti di Cassa Integrazione Guadagni Straordinaria (pagamento diretto), 40.885 trattamenti di indennità di mobilità in deroga (cfr. tabella 1). Per quanto attiene alla disoccupazione sospesi la maggior parte dei trattamenti si è concentrata in quattro regioni: Veneto (20.655), Emilia Romagna (11.701), Marche (8.146), Toscana (6.381). Nel caso delle prestazioni di CIGS in deroga, il maggior numero di trattamenti autorizzati (e liquidati) è stato registrato in Lombardia (76.870), Veneto (52.192), Piemonte (51.929), Emilia Romagna (36.493). Le prestazioni di indennità di mobilità in deroga hanno prevalentemente interessato le regioni Abruzzo (6.779), Puglia (4.595), Campania (4.309).

Nel complesso, le prestazioni in deroga erogate tra il mese di ottobre del 2008 ed il 24 settembre del 2010 in Lombardia, Veneto, Piemonte ed Emilia Romagna ammontava al 57,8 % del totale – (figura 1); la percentuale cumulata complessiva raggiunge il 70,7 % se alle quattro regioni summenzionate si aggiungono Marche e Toscana, l'87,4 % qualora vengano considerate anche le prestazioni in deroga dirette a residenti in Puglia, Campania, Abruzzo e Lazio.

La tabella 2 quantifica le prestazioni in deroga attive<sup>570</sup> nel corso del 2010 in base alla tipologia di beneficio erogato. Il numero di trattamenti di CIGS in deroga ha raggiunto un picco relativo in corrispondenza dei mesi di marzo ed

<sup>570</sup> Si tratta cioè di quelle prestazioni per le quali la data di decorrenza è antecedente al primo giorno di ciascun mese e la data di cessazione è successiva al primo giorno di ciascun mese.

aprile, quando il numero di percettori ha superato le 100.000 unità (100.627 e 100.821, rispettivamente). Il numero di trattamenti di CIGS in deroga erogati mediamente in ciascun mese del 2010 si attesta poco sopra i 92.000. Nel 2010, il numero di beneficiari di indennità di mobilità in deroga ha toccato un massimo di 22.071 in corrispondenza del mese di aprile. Il numero medio di trattamenti di indennità di mobilità in deroga attivi mensilmente nel corso del 2010 è pari a poco meno di 21.200. Dopo un picco di 1.367 percettori attivi nel mese di febbraio, il numero di trattamenti di disoccupazione sospesi nel corso del 2010 si è andato progressivamente riducendo, fino ai 95 registrati nel mese di settembre.

Tabella 2.1 – Numero di trattamenti e tipologia di prestazione. Trattamenti conclusi dopo il 01/10/2008 e attivati successivamente a quella data fino al 24 settembre 2010

Ammortizzatori sociali per regione di residenza del percettore (da ottobre 2008 a settembre 2010)

Regione di residenza	di Disoccupazione ordinaria con requisiti normali	Disoccupazione con ordinaria e tratt. spec. edilizia L.427/1975	Disoccupazione lavoratori marittimi	Disoccupazione sospesi	CIGS pagamenti diretti	CIG pagamenti diretti in deroga	Indennità di mobilità ordinaria/lunga	Indennità di mobilità in deroga	Trattamenti speciali nell'edex 427/1975
Abruzzo	53.168	4.521	267	335	7.376	11.937	9.163	6.779	211
Basilicata	22.857	4.219		31	3.233	774	2.247	1.751	32
Calabria	54.917	7.399	61	70	3.012	4.040	3.128	2.934	88
Campania	184.290	18.837	578	148	22.182	16.057	17.317	4.309	138
Emilia Romagna	139.227	1.470	41	11.701	27.095	36.493	13.013	1.235	46
Friuli V.G.	44.997	663	22	1.867	5.666	5.980	5.841	1.143	7
Lazio	98.872	8.949	253	275	40.432	11.853	15.026	2.692	66
Liguria	46.841	1.030	370	200	2.105	5.963	2.742	241	9
Lombardia	229.304	3.340	29	2.527	62.302	76.870	41.785	2.741	124
Marche	62.017	952	273	8.146	12.759	21.529	10.802	2.850	17
Molise	11.719	2.524	13	36	1.225	1.356	1.070	1.493	18
Piemonte	113.457	2.785	9	945	25.261	51.929	26.176	1.363	56
Puglia	115.478	14.140	588	509	16.326	15.757	14.222	4.595	136
Sardegna	75.089	5.576	151	39	6.646	6.548	4.657	1.668	77
Sicilia	143.886	18.432	881	855	7.460	4.524	8.018	2.196	168
Toscana	127.146	2.299	277	6.381	8.376	19.039	12.135	468	25
Trentino A.A.	60.171	339	3	577	1.131	1.085	2.454	46	6
Umbria	26.256	821	4	411	5.097	10.198	2.422	285	20
Valle D Aosta	6.814	534		10	289	467	468	62	
Veneto	173.595	2.366	67	20.655	25.274	52.192	22.438	2.034	45
<b>Totale Italia</b>	<b>1.790.101</b>	<b>101.196</b>	<b>3.887</b>	<b>55.718</b>	<b>283.247</b>	<b>354.591</b>	<b>215.124</b>	<b>40.885</b>	<b>1.289</b>

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS



Grafico 2.1 – Numero di trattamenti in deroga per Regione e tipo di trattamento, periodo dal 1 ottobre 2008 al 24 settembre 2010

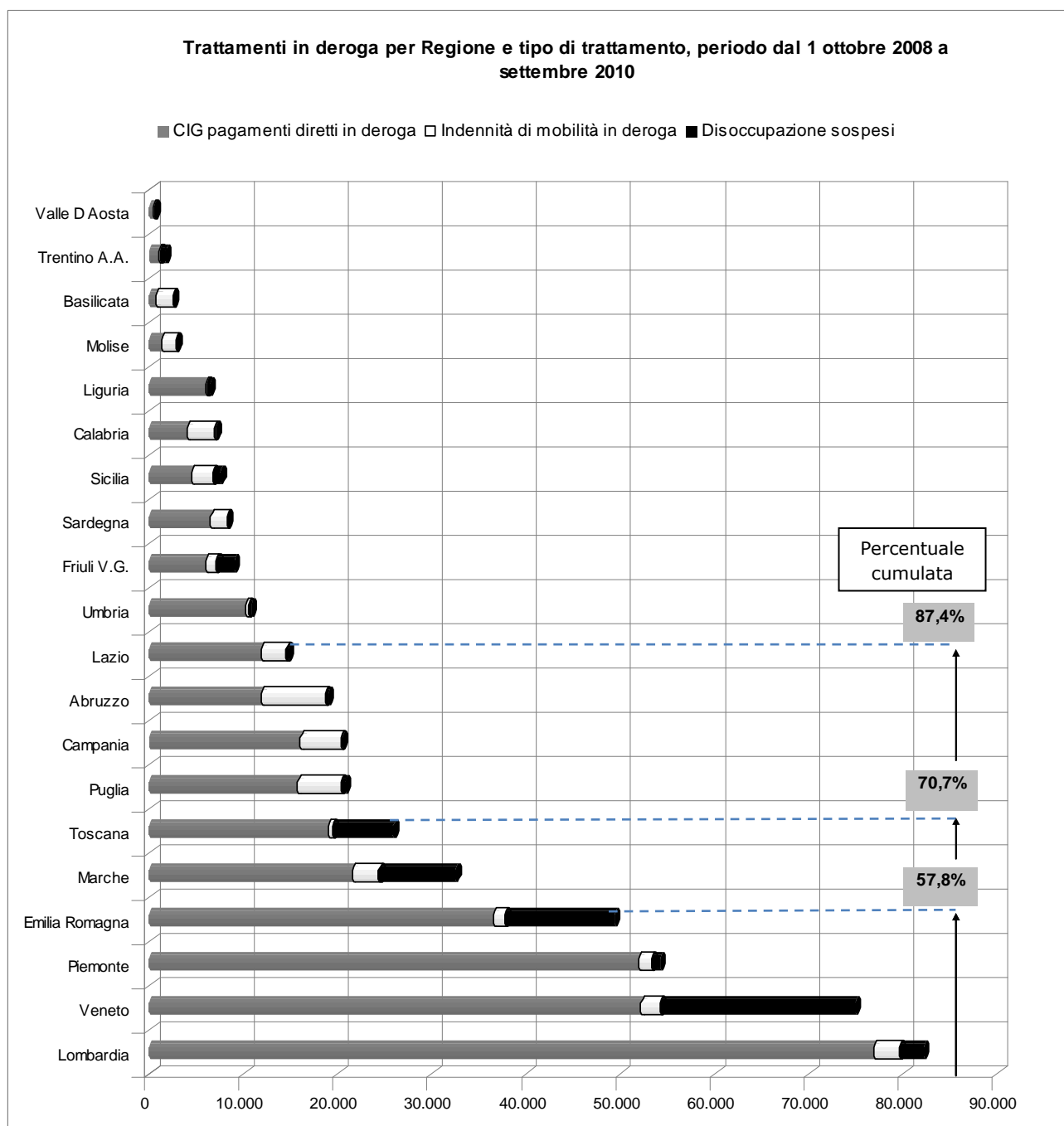


Tabella 2.2 – Trattamenti in deroga attivi nel 2010 in base alla tipologia di prestazione

Numero percettori attivi	CIG		
	pagamenti di diretti deroga	Indennità in mobilità deroga	di in Disoccupazione sospesi
<i>Ott-2008-sett- 2010</i>	<i>354.591</i>	<i>40.885</i>	<i>55.718</i>
gen-10	89.049	20.864	247
feb-10	95.371	21.499	1.367
mar-10	100.627	21.892	1.295
apr-10	100.821	22.071	906
mag-10	91.997	21.387	642
giu-10	83.013	21.540	414
lug-10	88.435	21.263	268
ago-10	89.298	20.749	184
set-10	89.490	19.495	95

Fonte: Elaborazioni ISFOL su dati INPS

Il ricorso ai sussidi di disoccupazione sospesi, peraltro, appare fortemente concentrato e limitato al primo semestre del 2009, quando hanno toccato il picco di 22.701 prestazioni attive in corrispondenza del mese di aprile (tabella 3 e figg. 2 e 3). Il numero di trattamenti di CIGS in deroga è invece progressivamente cresciuto nel corso del 2009, toccando il valore più alto un corrispondenza del mese di dicembre (113.437 prestazioni attive). A partire dal mese di gennaio 2010 si assiste ad un debole trend decrescente nel ricorso a tale tipologia di ammortizzatore sociale (tabella 3, figg. 2,3 e 4). Il numero di beneficiari di indennità di mobilità in deroga segue un andamento non dissimile da quello osservato per la CIGS: il numero di prestazioni raggiunge un picco di 22.700 in corrispondenza del mese di dicembre 2009 e tende poi a decrescere fino al minimo di 20.749 nel mese di agosto 2010<sup>571</sup> (tabella 3, figg. 2,3 e 5).

<sup>571</sup> Il dato di settembre 2010 è da considerarsi non consolidato in quanto relativo ai soli primi 24 giorni del mese.

Tabella 2.3 - Trattamenti in deroga attivi per mese e tipologia di prestazione, ottobre 2008-settembre 2010 (dati mensili)

Mese e anno	Disocc. sospesi	CIGS pagamenti diretti in deroga	Indennità di mobilità in deroga	Mese e anno	Disocc. sospesi	CIGS pagamenti diretti in deroga	Indennità di mobilità in deroga
ott-08	142	6.986	19.759	ott-09	947	105.669	21.844
nov-08	839	10.480	19.297	nov-09	666	107.850	21.992
dic-08	4.104	14.722	19.028	dic-09	1.419	113.437	22.700
gen-09	4.524	11.551	19.162	gen-10	247	89.049	20.864
feb-09	8.359	17.879	19.552	feb-10	1.367	95.371	21.499
mar-09	14.066	24.094	19.838	mar-10	1.295	100.627	21.892
apr-09	22.701	36.474	20.265	apr-10	906	100.821	22.071
mag-09	18.114	49.238	20.580	mag-10	642	91.997	21.387
giu-09	7.518	68.922	20.882	giu-10	414	83.013	21.540
lug-09	4.200	78.975	21.385	lug-10	268	88.435	21.263
ago-09	2.885	86.733	21.847	ago-10	184	89.298	20.749
set-09	1.724	96.362	21.905	set-10	95	89.490	19.495

Elaborazioni ISFOL su dati  
INPS



Grafico 2.2 - Trattamenti in deroga attivi per mese e tipologia di prestazione - Anno 2009

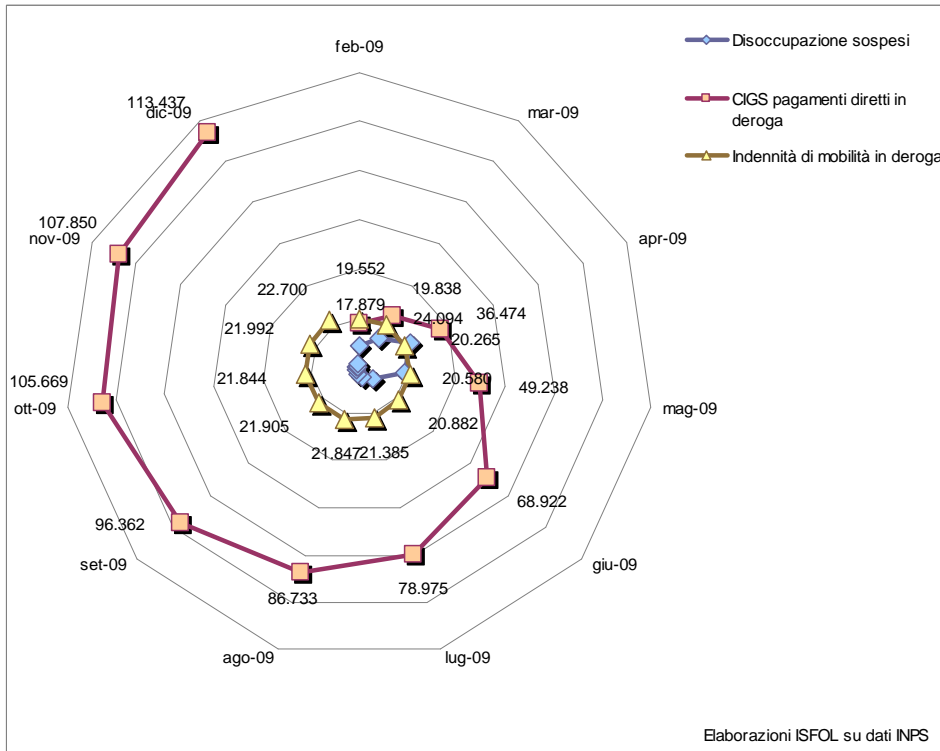


Grafico 2.3 - Trattamenti in deroga attivi per mese e tipologia di prestazione - Anno 2010

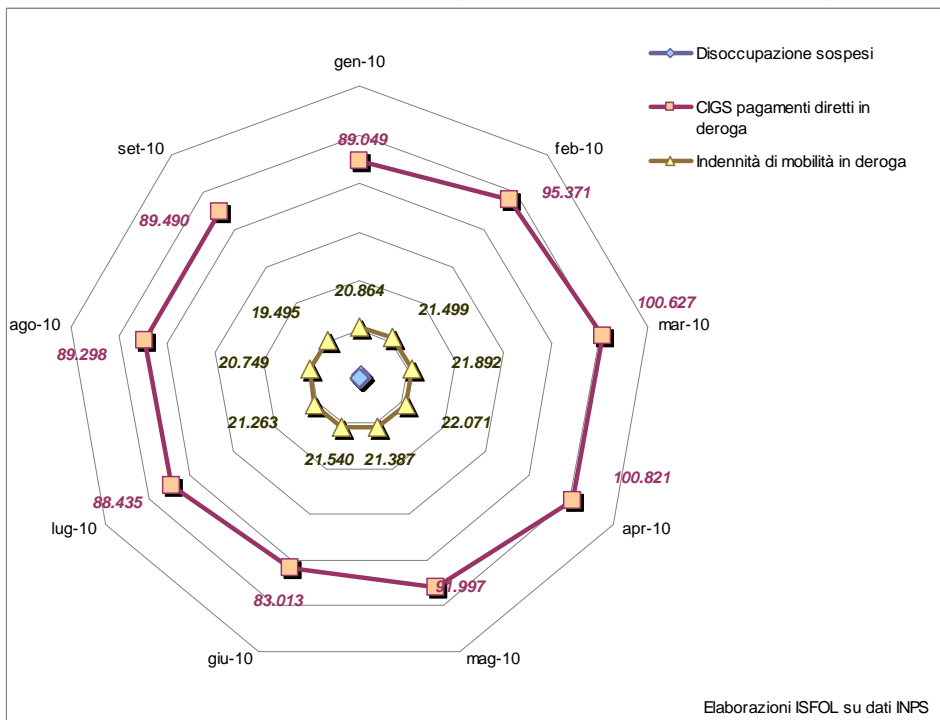


Grafico 2.4 - Trattamenti di CIGS in deroga attivi per mese da ottobre 2008-settembre 2010

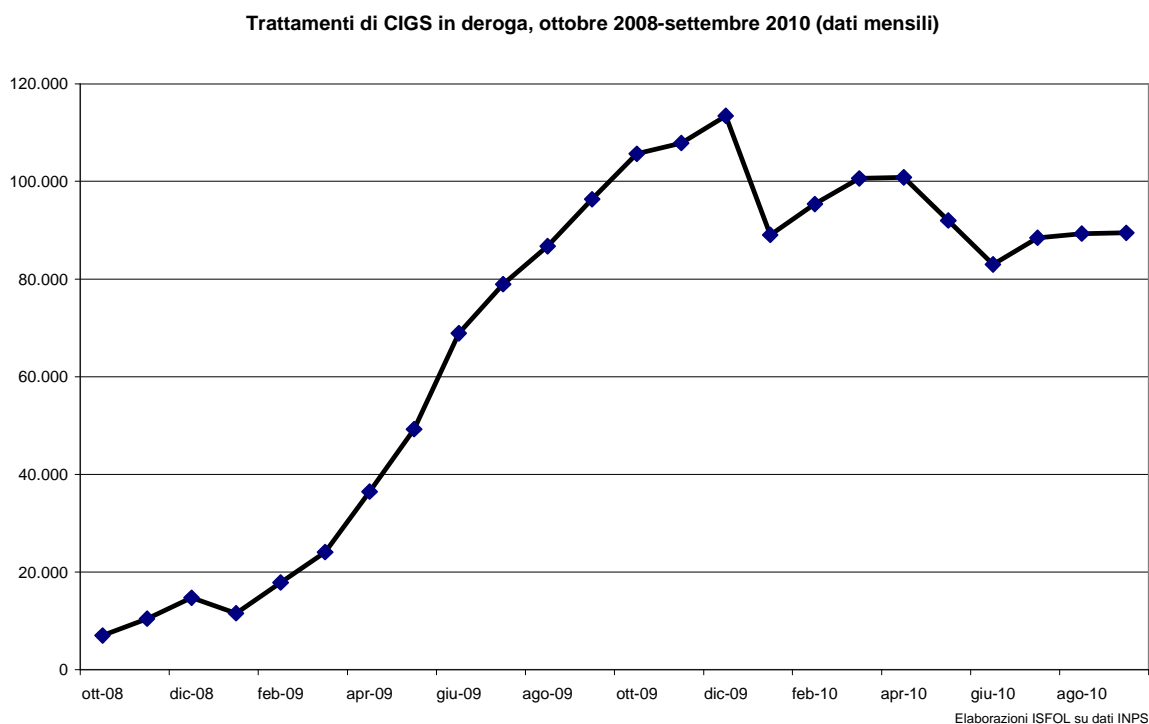
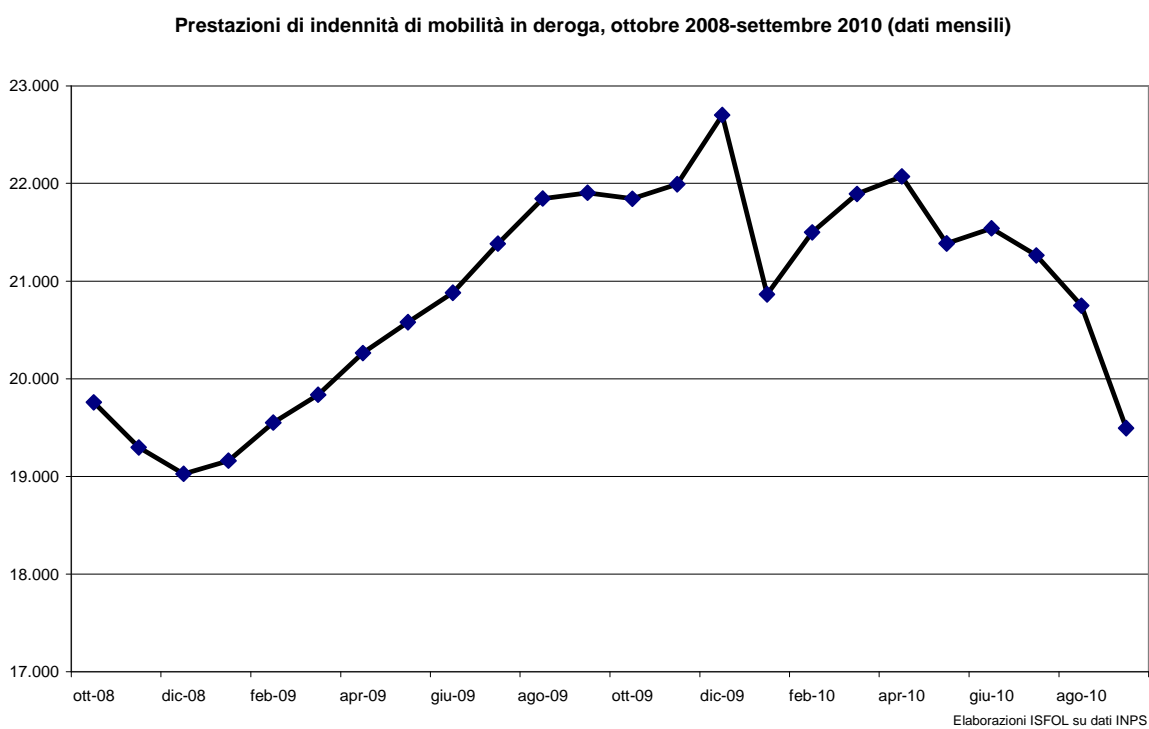
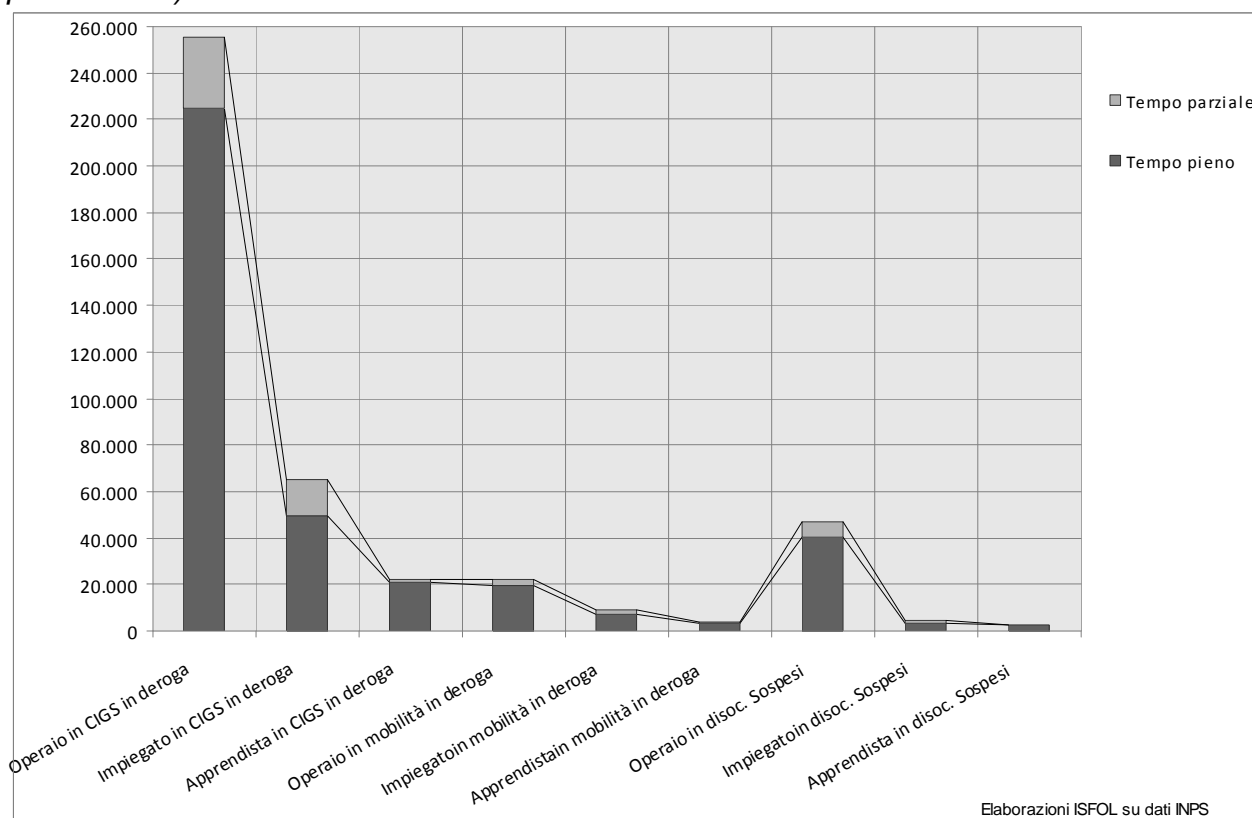


Grafico 2.5 – Trattamenti di mobilità in deroga per mese da ottobre 2008-settembre 2010



Per ciò che attiene alle figure professionali<sup>572</sup> maggiormente interessate dai benefici connessi alle misure di sostegno al reddito, si deve rilevare la fortissima prevalenza di figure operaie, che rappresentano il 72,8 % dei destinatari dei trattamenti di CIGS in deroga, il 62,8 % dei destinatari di indennità di mobilità in deroga e l'84,4 % dei percettori di sussidi di disoccupazione sospesi. (figura 8 e tabella 6). Gli impiegati rappresentano invece il 18,6 % dei percettori di trattamenti di CIGS in deroga, il 25,4 % dei percettori di indennità di mobilità in deroga ed il 7,9 % dei beneficiari di sussidi di disoccupazione sospesi. In base ai dati INPS, il 6,5 % di tutti i benefici in deroga erogati nel periodo compreso tra ottobre 2008 e settembre 2010 sono o erano apprendisti.

*Grafico 2.6 – Trattamenti in deroga erogati tra il 1 ottobre 2008 ed il 24 settembre 2010 in base alla qualifica ed all'orario di lavoro del beneficiario (valori assoluti e composizione percentuale)*



<sup>572</sup> La qualifica e l'orario di lavoro sono quelli rilevati dall'ultimo modulo E-mens riferito al beneficiario della prestazione di sostegno al reddito presente negli archivi dei lavoratori dipendenti INPS. Si tratta quindi, salvo errori di aggiornamento, del rapporto di lavoro da cui è scaturito l'accesso alle misure.

Tabella 2.4 – Trattamenti in deroga erogati tra il 1 ottobre 2008 ed il 24 settembre 2010 in base alla qualifica ed all'orario di lavoro del beneficiario (valori assoluti e composizione percentuale)

	CIGS in deroga				Indennità di mobilità in deroga				Disoccupazione sospesi			
	Tempo pieno	Tempo parziale	Totale	%	Tempo pieno	Tempo parziale	Totale	%	Tempo pieno	Tempo parziale	Totale	%
Operaio	224.805	30.610	255.415	72,8	19.666	2.598	22.264	62,1	40.713	5.999	46.712	84,4
Impiegato	49.701	15.379	65.080	18,6	7.016	2.091	9.107	25,4	3.097	1.272	4.369	7,9
Apprendista	21.051	1.109	22.160	6,3	3.082	569	3.651	10,2	2.615	209	2.824	5,1
Giornalista professionista, praticante o pubblicitista	3.262	135	3.397	1,0	279	38	317	0,9	399	10	409	0,7
Lavoratore a domicilio	1.688	-	1.688	0,5	69	-	69	0,2	883	-	883	1,6
Lavoratore con qualifica di quadro	1.344	58	1.402	0,4	286	3	289	0,8	37	7	44	0,1
Apprendista qualificato impiegato	663	95	758	0,2	62	15	77	0,2	37	1	38	0,1
Altre qualifiche	821	18	839	0,2	74	-	74	0,2	61	1	62	0,1
<b>Totale</b>	<b>303.335</b>	<b>47.404</b>	<b>350.739</b>	<b>100</b>	<b>30.534</b>	<b>5.314</b>	<b>35.848</b>	<b>100,0</b>	<b>47.842</b>	<b>7.499</b>	<b>55.341</b>	<b>100,0</b>

Elaborazioni ISFOL su dati INPS

In questa sezione analizzeremo le caratteristiche delle imprese presso cui lavorano o lavoravano i beneficiari di prestazioni di sostegno al reddito. Occorre ricordare che i dati illustrati nelle tabelle si riferiscono comunque al numero di prestazioni erogate e non al numero delle imprese che hanno fatto ricorso a tali strumenti<sup>573</sup>. Se si osserva la distribuzione dei percettori in base alla dimensione delle imprese presso cui lavorano o prestavano servizio<sup>574</sup>, si rileva una relativa preminenza delle imprese di piccola dimensione<sup>575</sup>. La quota di trattamenti erogati a lavoratori provenienti da imprese di dimensione inferiore ai 20 dipendenti è infatti pari al 65,8 %, quella delle prestazioni a favore di dipendenti di imprese con un numero medio di addetti compreso tra 20 e 49 è pari al 12,0 %, mentre la quota di trattamenti erogati ai dipendenti delle grandi imprese sfiora il 22 % (tabella 7).

Analizzando separatamente le tre tipologie di trattamenti in deroga, si rilevano lievi difformità nelle caratteristiche delle imprese di provenienza della platea dei beneficiari. In particolare, la disoccupazione sospesi ha interessato in misura maggiore della media lavoratori delle piccole e piccolissime imprese (meno di 20 dipendenti) che hanno assorbito il 77,6 % dei sussidi erogati dall'INPS. Di contro, tra i percettori di indennità di mobilità in deroga oltre il 34 % proviene da imprese con oltre 50 dipendenti - il 19,9 % da imprese con 50-249 dipendenti, il 14,5 % da imprese con oltre 250 dipendenti. I beneficiari di trattamenti di CIGS in deroga provengono nel 41,2 % dei casi da imprese con al massimo 9 dipendenti, nel 24,2 % da imprese con 10-19 dipendenti, nel 34,3 % dei casi da imprese con 20 dipendenti o più.

*Tabella 2.5 – Trattamenti in deroga erogati tra il 1 ottobre 2008 ed il 24 settembre 2010 in base alla dimensione dell'impresa di lavoro del beneficiario (valori assoluti e composizione percentuale)*

Dimensione (dipendenti)	CIGS pagamenti diretti in deroga		Indennità di mobilità in deroga		Disoccupazione sospesi		Totale	
	V.A.	% per dimens.	V.A.	% per dimens.	V.A.	% per dimens.	V.A.	% per dimens.
N.D.	980	0,3	369	1	20	0	1.369	0,3
1-9	144.514	41,2	13.985	39	26.256	47,5	184.755	41,8
10-19	84.807	24,2	4.257	11,9	16.632	30,1	105.696	23,9
20-49	40.154	11,5	4.915	13,7	7.953	14,4	53.022	12
50-249	47.156	13,5	7.128	19,9	2.640	4,8	56.924	12,9

<sup>573</sup> Su richiesta è comunque possibile effettuare anche tale tipo di elaborazione. Vi è tuttavia da tenere in considerazione che l'impresa può sospendere od espellere – completamente o con intensità variabile - solamente parte della manodopera, pertanto anche le stime riferite alle imprese che hanno fatto ricorso a strumenti di sostegno al reddito per i loro lavoratori possono essere di difficile interpretazione.

<sup>574</sup> Il dato dimensionale deriva dall'estrazione presso gli archivi INPS dell'ultima dichiarazione Unimens (ex DM10) presentata dall'impresa presso cui il beneficiario svolge o svolgeva la propria attività lavorativa.

<sup>575</sup> Va tuttavia ricordato come il tessuto produttivo italiano sia ampiamente caratterizzato dalla presenza di micro e piccole imprese.

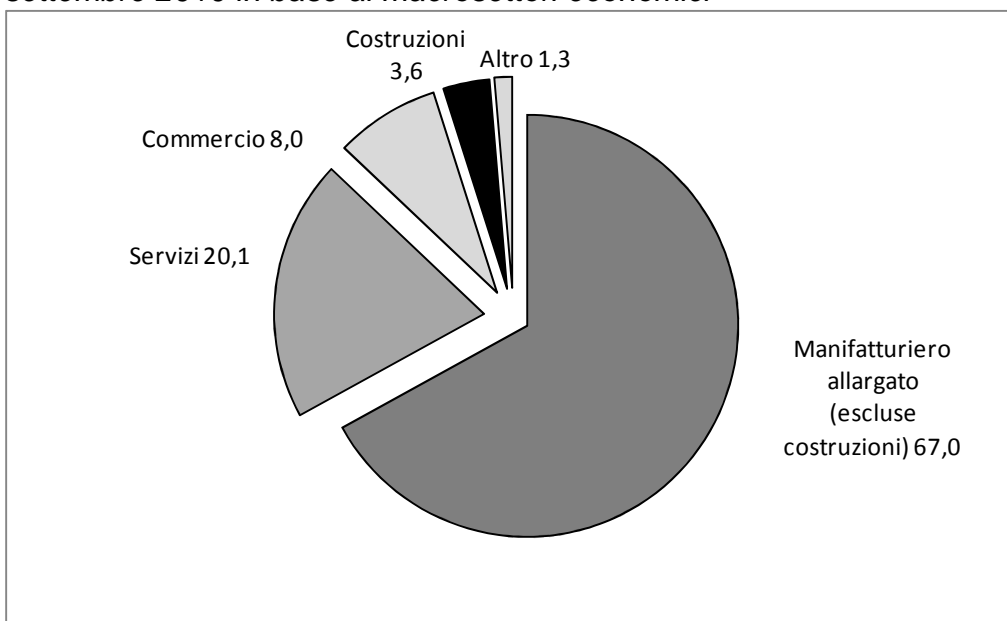
250 e più	32.800	9,4	5.183	14,5	1.826	3,3	39.809	9
Totale	350.411	100	35.837	100	55.327	100	441.575	100

Elaborazioni ISFOL su dati  
INPS

L'approfondimento di analisi sul numero di trattamenti di Cassa integrazione in deroga in base al settore economico – produttivo (ATECO 2007) e la classe dimensionale dell'azienda che ha chiesto e (previa autorizzazione) attivato questo tipo di prestazione (solo GIG in deroga) fornisce alcune informazioni interessanti.

Innanzitutto è necessario mettere in evidenza come il settore economico di riferimento delle prestazioni attivate da ottobre 2008 a settembre 2010 dalla CIG in deroga faccia riferimento per il 67% dei casi (pari a 234.722 trattamenti) al settore *manifatturiero allargato (escluse le costruzioni)*. Nel rimanente 33% dei casi l'azienda appartiene a settori diversi da quello manifatturiero. Si tratta in questo secondo caso di aziende afferenti al settore dei *servizi (20.1)*, in particolare *alle imprese (il 7,2% del totale)*. Percentuali minori riguardano il *commercio (8%)* e delle *costruzioni (3,6%)* (Grafico 2.7)

Grafico 2.7 – Trattamenti di CIG in deroga erogati tra il 1 ottobre 2008 ed il 24 settembre 2010 in base ai macrosettori economici



All'interno del settore manifatturiero, il 17,5% (pari a 61.151 unità) del totale dei lavoratori coinvolti dalla CIG in deroga afferisce al settore della *lavorazione del metallo (macchine e impianti esclusi)*. Si tratta del settore più rappresentato nella distribuzione complessiva, ove gli altri settori mostrano un peso percentuale decisamente inferiore come, nello specifico, per i settori della

---

*lavorazione tessile, abbigliamento, mobili, cuoio, borse e calzature, ecc.*, tutte sotto la soglia dell'8%.

Se, come abbiamo visto in precedenza, in generale, il totale dei trattamenti in deroga è rappresentato (per circa il 65% dei casi) da lavoratori afferenti a imprese con meno di 20 dipendenti, nell'ambito della *lavorazione del metallo (macchine e impianti esclusi)* i lavoratori coinvolti appartengono quasi esclusivamente (90%) a imprese micro (fino a 9 dipendenti, per il 56%) o piccole (da 10 a 19 dipendenti, per il 32%). L'appartenenza ad una azienda di ridotte o ridottissime dimensioni sembra riguardare comunque l'intero macro settore manifatturiero; in alcuni casi, come il settore del *mobile* oppure della *lavorazione del legno (esclusi i mobili)*, ove tale percentuale supera abbondantemente l'80%.

Esistono poi grandi aziende afferenti a specifici settori del manifatturiero – industriale che hanno fatto ricorso alla CIG in deroga. In particolare, 4.426 trattamenti attivati nel settore *chimico*, su un totale di 5.644 trattamenti afferenti allo stesso settore, appartiene ad una azienda con più di 50 dipendenti (il 54% sempre del totale ad imprese con più di 249 dipendenti). Al contrario, l'azienda di appartenenza dei lavoratori transitati (una o più volte) nel periodo di riferimento nella CIG in deroga e non afferenti al settore manifatturiero, tende a essere di dimensioni decisamente superiori.

Più della metà del numero totale di trattamenti in deroga afferenti del settore dei *servizi alle imprese* – complessivamente quantificati in 25.215 - concerne aziende di grandi dimensioni (il 25% aziende con 50 – 249 dipendenti e il 30,5% con 250 e più dipendenti). Analoghi connotati possono essere registrati per il settore del *supporto ai trasporti* (dove su circa 14.000 trattamenti, poco più di 8.000 sono attivati da un'azienda con più di 50 dipendenti), dei *servizi alle famiglie* e soprattutto, *della sanità e assistenza sociale* ove su di 4.372 trattamenti di CIG in deroga, ben il 71,5% è attivata da azienda con un numero di dipendenti superiore alle 50 unità.

Nota metodologica: il trattamento e i contenuti del Database Percettori INPS  
*Contenuto informativo e consistenza del Database Percettori*

Il Sistema informativo dei percettori di trattamento di sostegno al reddito, istituito a seguito della Direttiva del Ministro del Lavoro, della Salute e delle Politiche sociali del 10 febbraio 2009, e disciplinato nell'utilizzo e negli accessi dal Decreto interministeriale previsto dall'articolo 19, comma 3 della legge 2/2009, contiene informazioni sui trattamenti di integrazione al reddito erogati dall'INPS in base alla legge 2/2009. La banca dati ha una natura amministrativa ed è stata concepita quale strumento operativo per gli intermediari autorizzati all'espletamento dei Servizi al Lavoro di loro competenza. Esso costituisce pertanto uno strumento di raccolta di informazioni relative ai beneficiari dei trattamenti, pur soffrendo, allo stato attuale, di informazioni relative ai percorsi o agli strumenti di politiche attive erogate dai Servizi Competenti. La banca dati viene acquisita sotto forma di file ASCII delimitato con cadenza periodica dall'ISFOL, che provvede a normalizzare la struttura dei dati ed a effettuare operazioni di pulizia dei dati incoerenti o incongrui rispetto alla disciplina

vigente<sup>576</sup>. L'aggiornamento della banca dati dipende dalla disponibilità delle Strutture INPS competenti al rilascio della Banca Dati. Al momento sono state effettuate quattro estrazioni alle date del 3 Novembre 2009, 10 Febbraio 2010, 16 Giugno 2010, 24 Settembre 2010. La struttura dell'archivio è di tipo cumulativo: ad ogni estrazione, in corrispondenza dell'erogazione di nuove prestazioni, vengono aggiunti nuovi record a quelli esistenti. Inoltre i record relativi alle singole prestazioni in essere vengono continuamente aggiornati.

*Il tracciato record*

L'ISFOL riceve dall'INPS un file ASCII delimitato, caratterizzato da record di lunghezza fissa (551 caratteri), contenente le seguenti informazioni:

CHIAVE\_DOMANDA Codice domanda prestazione (sussidi)

TIPO\_PRESTAZIONE Tipologia trattamento

*Codificato in:*

'A' *Disoccupazione ordinaria con requisiti normali*

'B' *Disoccupazione ordinaria e tratt. spec. edilizia L.427/1975*

'C' *Disoccupazione lavoratori marittimi*

'D' *Disoccupazione sospesi*

'E' *CIGS pagamenti diretti*

'F' *CIGS pagamenti diretti in deroga*

'G' *Indennità di mobilità ordinaria/lunga*

'H' *Indennità di mobilità in deroga*

'I' *Trattamento speciale nell' edilizia ex L. 427/1975*

'L' *Sussidi*

'M' *Sussidi straordinari*

IMPORTO\_PREST Importo complessivo prestazione

DT\_CESSAZIONE Data cessazione/sospensione rapporto di lavoro

DT\_DEC\_PRESTAZIONE Data decorrenza trattamento

DT\_FINE\_TEORICA Data fine teorica trattamento

DT\_FINE\_EFFETTIVA Data fine effettiva trattamento

NUM\_GIORNATE Durata trattamento in giorni (Sussidi, indennità)

NUM\_ORE Durata trattamento in ore (CIG)

PREST\_SOSPESA Flag che indica la sospensione della prestazione

PREST\_DEFINITA Flag che indica la cessazione del trattamento da parte dell'INPS

CODICE\_FISCALE Codice fiscale beneficiario

NOME Nome beneficiario

COGNOME Cognome beneficiario

D\_NASCITA Data nascita beneficiario

INDIRIZZO Indirizzo beneficiario

SIGLA\_PROVINCIA Provincia di residenza del beneficiario

COMUNE Comune di residenza del beneficiario

---

<sup>576</sup> La tipiche procedure di pulizia riguardano l'identificazione e la cancellazione di eventuali duplicati; la cancellazione di record riferiti a periodi di tempo non coerenti con le misure previste nella legge 2/2009; la normalizzazione di record che presentano date o importi non coerenti. Cfr. comunque più avanti.



---

CODICE\_CAP CAP di residenza del beneficiario  
N\_DECRETO Numero decreto di pagamento (CIG)  
D\_DICHIARAZIONE Data sottoscrizione dichiarazione di disponibilità  
C\_IMPIEGO Codice Centro per l'impiego  
MATRICOLA\_DA\_EMENS Matricola INPS archivio lavoratori dipendenti  
PARTITA\_IVA PARTITA IVA dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
COD\_FISC Codice fiscale dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
DT\_COST\_AZIENDA Data costituzione dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
TIPO\_CES Stato di attività dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
COD\_ISTAT Codice ATECO dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
DEN\_AZIENDA Ragione sociale dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
AZ\_INDIRIZZO Indirizzo dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
AZ\_CAP CAP dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
AZ\_COMUNE Comune dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
SIG\_PROV Sigla della provincia dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
CSC Codice Statistico Contributivo dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato  
QUALIF\_1 Qualifica assicurativa ultimo rapporto di lavoro

*Codificato in:*

- '1' Operaio
- '2' Impiegato
- '3' Dirigente
- '4' Apprendista non soggetto all'assicurazione infortuni.
- '5' Apprendista
- '6' Lavoratore a domicilio
- '7' Equiparato impiegato
- '8' Viaggiatore o piazzista
- '9' Dirigenti di aziende industriali
- 'A' Atipica ex INPDAI
- 'B' Lavoratore domestico dipendente da agenzia di lavoro interinale
- 'E' Pilota (fondo volo)
- 'F' Pilota in addestramento (primi 12 mesi)
- 'G' Pilota collaudatore
- 'H' Tecnico di volo
- 'L' Tecnico di volo in addestramento (primi 12 mesi)
- 'M' Tecnico di volo per i collaudi
- 'N' Assistente di volo
- 'P' Giornalista professionista, praticante o pubblicista
- 'Q' Lavoratore con qualifica di quadro

- 'R' *Apprendista qualificato impiegato*  
'S' *Lavoratore autonomo dello spettacolo*  
'W' *Giornalista professionista, praticante o pubblicitista*

QUALIF\_2 Qualifica assicurativa 2 ultimo rapporto di lavoro (orario di lavoro)

*Codificato in:*

- 'F' *Tempo pieno*  
'M' *Tempo parziale di tipo Misto*  
'P' *Tempo parziale di tipo Orizzontale*  
'V' *Tempo parziale di tipo Verticale*

QUALIF\_3

*Codificato in:*

- 'D' *Tempo determinato o contratto a termine*  
'I' *Tempo Indeterminato*  
'S' *Stagionale*

RETRIBUZIONE Ultima retribuzione lorda mensile

NumDipUltimoDm Numero dipendenti medi (da DM10) dell'ultima impresa presso cui il beneficiario ha lavorato

Fisicamente, l'archivio trasmesso dall'INPS all'ISFOL viene costruito attraverso una query di interrogazione sui server dell'Istituto previdenziale, che aggancia le informazioni relative al beneficiario della prestazione di sostegno al reddito alle caratteristiche di tale prestazione ed alle informazioni ricavabili dal flusso EMENS più recente relativo a tale individuo. Tale procedura non è esente da errori di natura statistica<sup>577</sup>.

*Natura del dataset, criticità rilevate*

La banca dati presenta due ordini di eterogeneità, relativi alla compresenza di prestazioni soggette a diversa tipologia di registrazione ed alla natura dei flussi informativi. Le prestazioni di Cassa Integrazione Guadagni hanno una durata ed un'intensità non definita, tanto che non viene indicata alcuna data teorica di fine trattamento. L'informazione registrata nel campo "data fine effettiva" si riferisce all'ultima erogazione effettuata e non alla data di cessazione del trattamento. Per le prestazioni di sostegno al reddito, le date di inizio e fine trattamento teorica si riferiscono al periodo di *competenza* della prestazione, mentre le informazioni relative ad importi erogati, durata del trattamento e "data cessazione effettiva" sono registrazioni *di cassa*.

*Un record viene creato solamente nel momento in cui l'INPS procede alla liquidazione di tutto o di parte dell'importo dovuto ai fini del trattamento. Ciò a dire che qualora si verificano ritardi nell'erogazione dell'importo dovuto al*

---

<sup>577</sup> In particolare, per circa il 5 % dei record risultano incomplete o assenti le informazioni relative all'ultimo rapporto di lavoro. Non vi è modo invece di verificare se le informazioni contenute nel dataset siano effettivamente riferite all'ultimo rapporto di lavoro dell'individuo e/o se tale rapporto sia quello da cui sono scaturite le condizioni di eleggibilità per l'accesso ai trattamenti di sostegno al reddito.

soggetto per una determinata misura cui ha avuto accesso, il Sistema registrerà i dati riferiti alla prestazione solo al momento dell'effettiva liquidazione delle competenze, mentre i campi relativi alle informazioni "di competenza" riporteranno date antecedenti a quelle di creazione del record fisico nella banca dati.

Vi è poi da rilevare come i trattamenti di cui alle lettere L ed M del campo "Tipo Prestazione" esulino dagli interessi conoscitivi specifici connessi con il trattamento della banca dati, non essendo misure legate a diritti acquisiti nell'ambito di attività lavorativa<sup>578</sup>. Di contro, sono del tutto assenti nella banca dati informazioni relative ai trattamenti di Cassa Integrazione Ordinaria, che costituiscono elemento essenziale per una esaustiva ricognizione dell'impatto e dell'estensione delle prestazioni di sostegno al reddito nel nostro paese<sup>579</sup>.

#### *Trattamento statistico dei dati, procedure di pulizia e normalizzazione: Trasferimento e normalizzazione*

L'archivio ricevuto dall'INPS viene trasferito in formato SPSS. Dopo aver estratto dal codice fiscale dei beneficiari le informazioni relative al sesso ed allo stato di nascita degli stessi, i dati individuali vengono anonimizzati attraverso apposita procedura che assegna ad individui ed imprese un codice casuale unico identificativo. Tali codici risiedono fisicamente su un archivio protetto da password. Viene costruita una variabile relativa all'età del beneficiario nel momento dell'accesso al trattamento. Viene costruita una variabile relativa all'età del beneficiario alla data di estrazione del database dagli archivi INPS. Viene ricostruita una variabile riportante il codice di attività economica dell'ultima impresa presso cui il beneficiario del trattamento ha svolto la propria attività lavorativa, aggregando a livello di 2 digit l'informazione riportata nella variabile "COD\_ISTAT" (codice ATECO 2002 a 5 digit). Le informazioni relative alla provincia di residenza e di localizzazione dell'impresa vengono riaggregate in regioni e ripartizioni geografiche. Si procede poi ad attribuire alle variabili le etichette relative alle singole modalità, sia quelle ricevute dall'INPS, che quelle comunemente adottate in ambito statistico. La fase di trasferimento e normalizzazione dà luogo alla creazione di un primo dataset ad uso interno di lavoro<sup>580</sup> e di un dataset pronto alla diffusione all'interno dell'istituto.

#### **Pulizia del dataset e trattamento ai fini della produzione di dati**

Il trattamento della banca dati al fine della produzione di dati è soggetto a variazioni in funzione del dato che deve essere prodotto. Comune a tutte le procedure di stima sono comunque alcune procedure di verifica di coerenza delle informazioni. Innanzitutto vengono eliminati tutti i record relativi a trattamenti cessati in data antecedente al 1 ottobre 2008. Tale valore soglia è

<sup>578</sup> Altra fonte di criticità risiede nella difficoltà di ottenere dall'INPS documentazione completa ed esaustiva circa criteri di costruzione del dataset, di inclusione dei trattamenti e di compilazione di tutti i campi previsti nel Sistema. Richieste in tal senso, inoltrate ad INPS già dal mese di Novembre 2009 risultano tuttora inevase.

<sup>579</sup> L'integrazione di tali informazioni è stata più volte sollecitata alla Struttura INPS competente alla diffusione del Sistema.

<sup>580</sup> Nella versione del dataset relativa all'estrazione del 24 settembre 2010, il numero di record presenti in tale archivio è pari a 3.093.239.

ovviamente arbitrario e può essere rimodulato in funzione delle specifiche esigenze di analisi. Analogamente si riscontra la presenza di alcuni beneficiari residenti all'estero che vengono esclusi dall'analisi<sup>581</sup>. Per quanto attiene al trattamento delle anagrafiche si riscontrano alcune incongruenze. In particolare si osservano date di nascita incoerenti e/o anagrafiche presumibilmente duplicate, una delle quali con data di nascita incoerente<sup>582</sup>. Il trattamento di tali casi è delicato: procedure automatiche rischiano infatti di eliminare individui dall'analisi<sup>583</sup>. Si è pertanto provveduto a ridefinire come incoerenti le informazioni sull'età quando fuori dal range dell'età lavorativa (16-65 anni) e a mantenere comunque nel dataset il record relativo al trattamento. Si deve comunque evidenziare come la percentuale di questi casi sia inferiore all'1 %. Ai fini del trattamento dell'informazione viene poi ricostruita una variabile di data cessazione del trattamento, coincidente con quella di fine effettiva per i sussidi e le indennità e di ultima erogazione per quelli di cassa integrazione guadagni. Vengono poi identificati ed eliminati record duplicati. Sono considerati tali i record che riportano le medesime informazioni circa: il beneficiario, la tipologia di prestazione, la data di cessazione del trattamento<sup>584</sup>. Al fine di produrre stime trasversali mensili, viene generato un set di variabili indicatrici che definiscono lo status del percettore. Per ciascun mese preso in considerazione e per ciascuna prestazione, in particolare, tale variabile assume valore 1 nel caso la prestazione sia attiva e zero altrimenti. Vengono considerate attive tutte le prestazioni di Cassa Integrazione Guadagni per le quali non sia registrata l'avvenuta cessazione nel campo "prestazione definita".

In fase di produzione del dato vengono ricostruite, laddove possibile, tutte le informazioni accessorie necessarie alla produzione del dato aggregato: classi di età dei beneficiari (al momento dell'accesso alla misura), classi dimensionali dell'impresa, ecc. Per il passaggio da trattamenti a beneficiari si aggregano le informazioni in base al codice identificativo univoco degli individui, riportando in nuovo dataset le informazioni anagrafiche disponibili, variabili ricostruite indicanti il numero ed il tipo di trattamenti percepiti, l'importo complessivamente percepito nel periodo esaminato, la qualifica, il settore di attività economica e la dimensione di impresa relative all'ultimo lavoro svolto dagli individui.

### Qualità del dato

Come qualsiasi dato di fonte amministrativa, la banca dati sui percettori di prestazioni a sostegno del reddito è soggetta ad errori di trasmissione telematica e/o trattamento dell'informazione. Tuttavia, la percentuale di tali errori appare decisamente contenuta e priva di significativi effetti sulla

<sup>581</sup> Si tratta di un numero di casi inferiore allo 0,00 per mille del totale.

<sup>582</sup> Ad esempio, due (?) individui con il medesimo nome e cognome, uno dei quali avente data di nascita fortemente incoerente (es. anno 2008). L'errore relativo all'anno di nascita sembra scaturire dal codice fiscale evidentemente errato.

<sup>583</sup> Sulla scorta dell'esempio fornito nella nota precedente: implementare una procedura che elimini uno dei due omonimi con data di nascita incoerente risulta procedura arbitraria in quanto non vi sono elementi per determinare con certezza che si tratti di anagrafiche erroneamente duplicate.

<sup>584</sup> L'incidenza di record duplicati è inferiore all'1 %. Questa procedura è comunque in fase di continua revisione.

---

produzione di dati statistici. Parimenti, elemento di sicuro vantaggio è costituito dal fatto che non essendo la fonte di natura campionaria è possibile escludere qualsiasi errore di natura statistica e probabilistica. Circa l'eshaustività delle informazioni, si è già sottolineata l'assenza di informazioni relative ai trattamenti di Cassa Integrazione Ordinaria. Di grande interesse sarebbe anche l'acquisizione delle Comunicazioni Obbligatorie aventi per oggetto il titolare della prestazione di sostegno al reddito in quanto ampliirebbe il campo conoscitivo circa le caratteristiche soggettive<sup>585</sup> e le carriere professionali dei soggetti temporaneamente espulsi dal mercato del lavoro. Giova ricordare a tal proposito che nella sua versione presente on-line sul sito dell'INPS ed accessibile attraverso fornitura di idonee credenziali, il dataset sui percettori di trattamenti di prestazioni di sostegno al reddito già include le informazioni relative alle comunicazioni obbligatorie riferibili ai titolari delle prestazioni.

Permangono alcune criticità relative all'interpretazione di alcune variabili. Nonostante reiterate richieste di chiarimenti all'INPS circa alcune specifiche della banca dati non sono al momento giunte risposte circa tali quesiti. In particolare non appare chiaro il criterio di classificazione delle tipologie di sussidi di disoccupazione, stante lo iato rilevato tra normativa in essere e le evidenze empiriche derivanti dall'analisi dei dati<sup>586</sup>. Problemi interpretativi sorgono anche nei criteri di registrazione ed aggiornamento dei record relativi ai trattamenti di indennità di mobilità. Allo stesso tempo, non sono stati pienamente chiariti dall'Istituto Nazionale di Previdenza Sociale la natura, i criteri di compilazione ed il contenuto informativo del campo "prestazione definita" e "prestazione sospesa", così come non è stato possibile ottenere la tabella dei codici utilizzati dall'INPS per identificare correttamente i CPI presso cui è stata depositata la dichiarazione di immediata disponibilità al lavoro da parte degli individui. Quest'informazione risulta preziosa per i ricercatori ISFOL impegnati nello studio dei Servizi Pubblici e Privati per l'Impiego.

---

<sup>585</sup> In particolare il titolo di studio, laddove registrato.

<sup>586</sup> In particolare sarebbe opportuno conoscere i criteri di eleggibilità riferiti alla prestazione "disoccupazione sospesa" e "disoccupazione ordinaria".

**RECENSIONI (sul tema del lavoro)**

---

**Rivista “Spazio filosofico”, anno 2011, n° 1 “Lavoro”, a cura di Enrico Guglielminetti: sito web: [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it)**

Fondata da Enrico Guglielminetti e Luciana Regina, la rivista “Spaziofilosofico” esordisce mostrando da subito alcune peculiarità. In primo luogo nell’editoriale di questo primo numero si dichiara la volontà di cimentarsi in una sfida difficile ma essenziale, per coloro che la animano: quella di una teoreticità che sia aperta a tutti; ossia si tratta di rivolgere la propria pratica filosofica al numero maggiore di lettori, non necessariamente specialisti, docenti di filosofia o quant’altro, ma a tutti coloro che amano l’esperienza del pensiero, senza per questo fare sconti sulla serietà e profondità di tale prassi. E’ una sfida che si gioca su vari piani, a partire da quello meramente tecnico in quanto “Spaziofilosofico” è accessibile a tutti, senza iscrizioni, login o password.

Inoltre la rivista, per mantenere fede al suo nome, non si rinserra nel chiuso di un orto speculativo ma dà asilo ad ambiti differenti: precisamente quelli della teoria, delle politiche, delle pratiche e degli studi di storiografia filosofica in modo che il tema di volta in volta prescelto possa essere messo a fuoco da differenti sguardi, da pratiche del pensiero diversamente situate.

Infine, gli ideatori della rivista credono che rendere possibile l’incontro tra la filosofia e i non specialisti non siano le semplificazioni ma semmai la decisione di trattare questioni di grande quanto mai urgente e improrogabile. Nell’Editoriale, firmato dal Comitato scientifico della Rivista (Enrico Guglielminetti – direttore-, Silvia Benso, Gianfranco Dalmaso, Ugo Perone, Luciana Regina, Brian Schroeder) si legge: « Nell’epoca della globalizzazione, e – in Italia – all’indomani degli accordi di Pomigliano e Mirafiori, c’è più che mai necessità di pensare il lavoro. »<sup>587</sup>

Pensare al lavoro, ma come? In modo profondo, senza cedere a sconti teoretici – dicono i redattori - in modo polifonico per «una filosofia del lavoro libera da pregiudiziali ideologiche.»<sup>588</sup> C’è un solo richiamo insistito nell’editoriale, ed è alla parola di Wojtila che nell’enciclica “*Laborem Exercens*” di trent’anni fa suona alle nostre orecchie, in tempi come i nostri, di un rigore e di una nettezza purtroppo ‘inattuali’. Occorre «ricordare – dice l’enciclica - un principio sempre insegnato dalla Chiesa. Questo è il principio della priorità del ‘lavoro’ nei confronti del ‘capitale’» (§ 12)<sup>589</sup> in quanto, «Ancora una volta va ripetuto il fondamentale principio: la gerarchia dei valori, il senso profondo del lavoro stesso esigono che sia il capitale in funzione del lavoro, e non il lavoro in funzione del capitale» (§23)<sup>590</sup>. D’altronde, ci fa comprendere l’editoriale, si tratta semplicemente di render vivo quel testo potente cui si richiama tutta la nostra vita associata, ovvero la costituzione, che tale vita associata fonda sul legame tra democrazia e lavoro. Da questo alveo, che dovrebbe essere comune a tutti gli uomini di buona volontà, muove il pensiero del lavoro ospitato in

---

<sup>587</sup> E. Guglielminetti, S. Benso, G. Dalmaso, U. Perone, L. Regina, B. Schroeder, *Pensare il lavoro. Editoriale*, “Spazio filosofico”, anno 2011, n°1, [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), pp.11-13, p.11.

<sup>588</sup> Ivi, p.11

<sup>589</sup> *Ibidem*.

<sup>590</sup> Ivi, p.12.

“Spaziofilosofico” e dedicato a tutte le lavoratrici e i lavoratori che si trovano ora di fronte a questioni sempre più ardue da affrontare.

Ad esempio, si trovano di fronte alla scelta tra diritti e lavoro. Scelta impossibile, riflette Guglielminetti nel suo contributo *I trascendentali del lavoro* ospitato nella sezione “Teoria”, che parte dall’assunto della separabilità tra lavoro – ‘zoccolo duro’ della prassi da salvaguardare, e diritto, letto come un’aggiunta, un’‘di più’, di cui si può anche far a meno. L’autore sostiene invece che l’aggiunta è intrinseca al lavoro e essenziale a definirlo. Ossia il lavoro produce aggiunte (valore aggiunto, surplus come insegna Marx) ma è esso stesso un’aggiunta, un’eccedenza che si esprime in ciò che chiamiamo diritti – la stabilità, la sicurezza, il rispetto della dignità del lavoratore. Ecco che se privato di tutto ciò – e di fatto questa separazione di lavoro e diritto è possibile - se ridotto a ‘nudo lavoro’, esso perde i propri connotati, si sfisionomizza in lavoro ‘povero’ ossia in ciò che Marx chiamava lavoro alienato, ed è quello che così sovente accade oggi. A sfondo di queste riflessioni sta un’ontologia che chiamerei dell’eccedenza, per la quale l’essere è sempre un essere+, perché non si limita a esistere, vive. Anche qui di fatto “la nuda vita” è possibile (basti pensare agli uomini ridotti a un fascio di funzioni fisiologiche nei campi di sterminio) ma subisce una tale torsione da snaturarsi. Guglielminetti ci consegna il compito di ritrascendentalizzare il lavoro ossia di restituire al lavoro quei modi che lo costituiscono e che le lotte dei lavoratori hanno solo portato alla luce: stabilità, welfare, sicurezza (di fatto separabili dal lavoro ma a costo di togliergli l’eccedenza che lo contrassegna e dunque lo rende ciò che è). Certo, tale opera andrà condotta nella declinazione confacente al nostro ‘tempo della povertà’, ed è questo un percorso ancora tutto da compiere.

Vuole anch’essa aiutare a comprendere meglio il luogo della nostra attualità la ricerca di Francesco Totaro, *Il lavoro nella ricerca dell’umano*, sempre nella sezione “Teoria”, laddove si caratterizza la ‘Weltanschauung’ moderna come identificazione dell’umano nel lavoro, dispiegata nella cultura occidentale a partire da Locke fino a Marx. Totaro si fa portavoce di alcune questioni d’indubbia gravità che caratterizzano la nostra cultura e la nostra vita. In primo luogo quella di un’unilaterale ostracizzazione della sfera del non lavorativo (contemplazione, ‘otium’...) che sembra un semplice rovesciamento dell’ostracizzazione antica del lavoro come sminuente l’uomo. Ma anche quella di una equivalenza, non scontata e tutta da discutere, tra l’alta tecnicizzazione dei procedimenti lavorativi e l’appesantimento disciplinare del lavoro umano (vedi caso Fiat). Nonché l’asservimento del lavoratore e del consumatore (che poi sono lo stesso soggetto in due diverse funzioni) alla logica di un incremento infinito di merci. Neppure c’è da esultare per l’incremento massiccio del lavoro ‘immateriale’ e conoscitivo perché il rischio è quello di far assorbire la vita dal lavoro, come certa biopolitica da anni mette in guardia. Insomma, Totaro ci invita a ripensare l’identità umano-lavoro che caratterizza il nostro tempo e che rischia lo svilimento di entrambi. Riteniamo che, a tale riguardo, Totaro abbia dato un’indicazione interessante definendo il lavoro come l’energia capace di variare stati di cose nel mondo. Allora forse, a nostro parere, non si tratta tanto di temere l’identificazione di lavoro e vita quanto di ampliare la sfera del lavoro e di riconoscere, ciò che gli antichi non erano in grado di fare, che conoscenza, contemplazione, pensiero... sono parte integrante di tale sfera.



Il compito che si assume Massimo Adinolfi, in *Lavoro e natura umana*, ultimo saggio presente nella sezione "Teoria", è quello di considerare come le nuove modalità di darsi del lavoro si possano poi tradurre in nuove forme dell'umano, dato che, per Adinolfi, a definire l'uomo – se vogliamo fuggire le secche dell'antagonismo secolare di spiritualismo e materialismo - non stanno che le pratiche, nella loro molteplicità, e il nome di una di tali pratiche è il lavoro. Cosa ci dice oggi il lavoro a proposito della cosiddetta 'natura umana'? Risponde Adinolfi che il tratto predominante che il lavoro attuale esalta nell'umano è l'aspetto della flessibilità con tutto il portato di questioni che tale relazione uomo-flessibilità porta con sé. A partire dal concetto, problematico, di 'natura umana' per finire con la messa in questione della stessa relazione definitoria dell'umano attraverso la flessibilità che pare equivalga a dire come la natura umana sia indefinibile. Adinolfi ci pone davanti la selva di domande verso cui occorre addentrarsi se si vuole pensare oggi il lavoro: è la tecnica, nel proliferare attuale dei suoi dispositivi, una protesi 'naturale' dell'uomo? Oppure è l'uomo stesso protesi di tali dispositivi? E poi davvero l'unica modalità di definizione dell'umano passa attraverso il suo agire? Che ne è allora della passività, pure così importante, nella costituzione di ogni soggettività? E, infine, c'è un solo modo di declinare la prassi, l'azione, il lavoro, la tecnica o ve ne sono di molteplici e, dunque, dell'uomo possiamo parlare solo al plurale?

Passando alla sezione "Politiche" incontriamo il saggio di Mario Dogliani *La parola Lavoro. La costituzione come 'nefas' alle razionalità aggressive nei confronti del lavoro perché sistematicamente autodistruttive*. Qui l'invito è chiaro: leggere la costituzione non come testo irenico, che compone ogni lotta, ma come istanza complessa, che ha in sé non solo le regole della convivenza dei molti in una comunità, ma anche i limiti che difendono tale convivenza dalle stesse patologie interne dello stato, la cui manifestazione nel corpo dello stato è sempre possibile.

Prima di tutto Dogliani ci avverte che, nel testo costituzionale, lavoro può essere inteso come ogni attività che concorra al progresso materiale e spirituale del paese- secondo l'articolo 4 – oppure come lavoro salariato – secondo l'articolo 36. Non si deve contrapporre una definizione all'altra ma occorre tenerle una accanto all'altra. Così come non si dovrebbe contrapporre costituzione materiale e costituzione formale. Ciò non accade se si legge la prima come quel rapporto reale di molteplici forze che – riconoscendosi intorno a principi comuni – ha permesso la pacifica convivenza ripudiando la guerra civile. Ma, ahimé, la costituzione materiale può anche essere intesa come l'impero di un potere oligarchico-economico, transnazionale, sorta di Leviathan che sovrasta lo stato e che impedisce di fatto quella tutela del lavoro che la costituzione formale reclama e la costituzione materiale, se intesa nel primo senso pluralistico, deve difendere. Ecco perché diviene importante leggere e difendere la Costituzione proprio nella sua natura di strumento di tutela dell'ordinamento democratico dalle istanze autodistruttive che esistono, sempre latenti. In tale senso, conclude Dogliani «la lettura del lavoro come lavoro salariato, con la sua conseguente pretesa di politiche risarcitorie istituzionalizzate, va intesa non come la cristallizzazione di una forma di produzione storicamente determinata in modo preciso, ma come l'acuta consapevolezza della persistenza di tendenze che, mirando allo

---

schiacciamento del lavoro salariato, si sono dimostrate distruttrici dell'intero ordine sociale.»<sup>591</sup>

Nella sezione "Pratiche" sono accolti due interventi. Il primo è di Luciana Regina, *Intervista filosofica sul concetto del lavoro*, che è la messa in atto di una pratica particolare, intersecante ambiti diversi, quello della formazione, della consulenza e della ricerca. Si tratta dell'intervista filosofica, ma sarebbe adatto anche il termine 'dialogo' o 'colloquio' data la partecipazione di colei che pone le domande, tra la filosofa e Sergio, operaio metalmeccanico alla Fiat da vent'anni. La pratica suddetta prevede un resoconto dell'intervista seguita dal commento filosofico intorno ai concetti che questa ha fatto emergere, ai nodi problematici che ha mostrato, alle contraddizioni aperte. Il resoconto si offre nella forma del discorso libero indiretto - forma amata da Pasolini, da Deleuze - ma che in questo caso, a mio parere, finisce per filtrare il discorso dell'altro - l'operaio - attraverso la recezione dell'intervistatrice-filosofa. Riportare il testo registrato del colloquio e a questo far seguire l'analisi filosofica avrebbe potuto lasciare più spazio al lavoro interpretativo del lettore. Emergono da Sergio questioni importanti, come la definizione del lavoro in termini di progetto, oppure come la questione del modello ideale di una fabbrica dove l'operaio trovi modo di formarsi come uomo - Sergio pensa in proposito all'Olivetti di anni fa - e non di diventare pura appendice della macchina, o ancora come la questione della caduta attuale di desiderio rispetto al lavoro a cui si chiede di rispondere soltanto a bisogni essenziali e non di impegnare mente e cuore... Luciana Regina mette sotto la lente dell'analisi filosofica il materiale emerso nel colloquio e ne vede le incongruenze e le sfasature in buona parte riportabili al contrasto tra un concetto ideale del lavoro, che permetta il dispiegarsi pieno delle potenzialità dell'umano, e la necessità di piegarsi al lavoro reale con l'abbruttimento che questo a volte comporta e che, nei peggiori dei casi - purtroppo sempre più diffusi - trasforma i lavoratori in individui che non desiderano altro che le loro catene, auspicando per sé un lavoro ripetitivo che non richieda alcun impegno particolare.

Il secondo intervento di "Pratiche", *Work - From a Materialistic to a Humanistic Account of Human Labor*, è di Claus Dierksmeier. Dierksmeier auspica che la recente crisi economica, tutt'ora in corso, possa fungere da 'kairos' per un cambiamento di paradigma epistemologico all'interno delle scienze economiche. Occorre, infatti, a suo avviso, abbandonare il modello meccanicista che l'economia liberista ha preso in prestito dalle scienze naturali e matematiche e che conduce a un modello dell'"homo oeconomicus" le cui azioni dipendono da leggi ferree di massimizzazione del profitto escludendo responsabilità, solidarietà e qualsiasi altra motivazione dall'agire economico con costi sociali gravissimi. Sono proprio le pratiche sempre più diffuse e vincenti di lavoro cooperativo, di lavoro socialmente utile, di volontariato, non comprensibili nell'ottica del mero 'homo oeconomicus', a spingere verso un nuovo modello di lavoro. Si tratta di sviluppare forme di management umanista in grado di valorizzare una forma di libertà economica non più quantitativa (mera libertà di scelta individuale) bensì qualitativa (salvaguardia di forme di libertà socialmente

---

<sup>591</sup> M. Dogliani, *La parola Lavoro. La costituzione come 'nefas' alle razionalità aggressive nei confronti del lavoro perché sistematicamente autodistruttive*, in "Spazio filosofico", anno 2011, n°1, [www.spaziofilosofico.it](http://www.spaziofilosofico.it), pp. 43-46.

e biologicamente compatibili). In tale linea anche la 'management theory' deve sviluppare strumenti in grado di valutare l'agire lavorativo non più in base al solo profitto bensì per le proprie ricadute sociali e umanitarie. In proposito ci chiediamo: se è la prassi, se sono le pratiche economiche nuove che i tempi attuali e i loro problemi muovono a spingere lo stesso pensiero economico verso nuove direzioni, forse la tradizionale opposizione materialismo/umanesimo non dà ragione di questo 'spazio filosofico' che così si apre, non è forse – se proprio abbiamo bisogno di definire tutto ciò - un nuovo pensiero delle pratiche quello di cui abbiamo bisogno?

'Spaziofilosofico' conclude il suo primo numero con quattro interventi posti nella sezione "Studi", molto diversi tra loro ma tutti in grado di arricchire la riflessione sul lavoro. Richard A. Lee, Jr. in *Philosophy and the Denial of the Value of Labor* offre una particolare lettura della storia del pensiero dell'Occidente, almeno fino a Marx. Tale pensiero nasce come negazione del valore del lavoro e la prima scena di tale vicenda lo attesta. Talete osservando il cielo cade nel pozzo e viene irriso per questo da una servetta tracia. Il filosofo e la serva sono posti uno di contro all'altro, l'uno che contempla e l'altra che lavora, come due dimensioni dell'umano irriducibili l'uno all'altra. Aristotele vendicherà Talete dal motteggio della serva dimostrando che mentre il lavoro depotenzia l'uomo perché stancandolo, lo svilisce, ne accentua la debolezza, la mortalità, e dunque la distanza da Dio, di contro la contemplazione, la vita teoretica, lo rende simile a Dio. Sarà Marx a operare un movimento di distanziamento dal concreto verso l'astratto- quel movimento che gli antichi avevano eletto a attività superiore - l'astratto delle categorie sociali ed economiche. Ma tale movimento Marx lo compie per ritornare - ecco la distanza con Talete e Aristotele - al concreto del lavoro e coglierlo nelle sue determinazioni. Finalmente il filosofo volge lo sguardo dal cielo di Talete al lavoro degli umani ed in tale direzione deve impegnarsi il filosofo d'oggi.

Matteo Amori, in *L'ethos del lavoro borghese in Max Scheler* testimonia l'importanza della riflessione sul lavoro, meglio sul tipo di lavoro che si è andato affermando nella società borghese, che contrassegna tutta la produzione filosofica scheleriana. Già in *Arbeit und Ethik*, opera giovanile del 1899, Scheler concepisce il lavoro in una triade indisciungibile di azione, cosa e fine, nella quale un termine trascorre sull'altro. Anche dopo la sua adesione alla fenomenologia, Scheler conserva la convinzione dell'adesione del lavoro a un ethos valoriale, non più però radice spiritual-metafisica.

Ora l'*ethos* del capitalismo prevede il primato dei valori dell'utile e si lega alla 'Weltanschauung' teoretica della scienza meccanica imperante, che riduce il vivente stesso a un utensile solo più complesso dell'utensile artificiale. Contro la visione utilitaristica del lavoro Scheler si richiama alla lettura cristiana del lavoro che lega lavoro e caduta dell'uomo nel peccato, rendendolo così un nodo di fondo della relazione tra uomo e dio. La stessa disaffezione del mondo tedesco rispetto al lavoro, nel primo dopoguerra, Scheler la legge come esito di una presa di distanza dalle radici cristiane che prima avevano fatto del popolo tedesco il popolo più lavoratore dell'Europa. La particolarità dello sguardo filosofico di Scheler sul lavoro gli permette anche di valorizzare l'approccio pragmatista al lavoro, essendo il pragmatismo un'ideologia della crisi' capace però di consapevole riflessione sulla centralità della prassi nella costituzione

dell'umano. E' degli anni poco prima della morte l'inserimento del fenomeno del lavoro in un contesto ontologico che vede imperante la volontà del dominio del vivente in cui l'origine propulsiva di ogni forza biopsichica coincide con il 'telos' ultimo di ogni agire secondo un disegno in cui Spirito e Vita coincidono.

Maddalena, nel suo *Il lavoro come conoscenza. Uno sguardo semiotico*, offre una lettura semiotica del lavoro. Anch'egli muove, come Lee, dalla difficile relazione tra filosofia teoretica e lavoro, che richiede - per comprendere appieno la portata del gesto lavorativo - un nuovo paradigma. L'exkursus storico di Maddalena non parte da Talete ma da Kant e mostra come per Kant la conoscenza teoretica sia modellata sui giudizi analitici e non lasci spazio a elementi conoscitivi di natura sintetica, impedendosi così la comprensione di ogni azione, compresa l'azione finalizzata del lavoro. Appare innovativo, a riguardo, l'approccio del pragmatismo americano che supera lo steccato tradizionale tra teorico e pratico considerando 'pratico' ciò che produce effetti, ossia tutto ciò che è reale. Però, riconosce Maddalena, pur criticando l'intellettualismo kantiano, anche il pragmatismo finisce per subire la fascinazione dell'analiticità in quanto non considera fino in fondo la portata del cambiamento che ogni azione comporta. Ecco che l'autore si propone di applicare l'analisi dei grafi esistenziali di Charles Sanders Peirce al gesto, per portare il pragmatismo a un inveramento del suo stesso programma. Il gesto è ogni atto portatore di significato ed è completo se ha in sé i caratteri della triade semiotica di Peirce: icona, indice, simbolo. Infatti, nel lavoro possiamo scorgere proprio un gesto completo, e dunque uno strumento sintetico di conoscenza, quando esso trasforma la realtà secondo un fine (simbolo), quando mantiene la natura di gesto singolare, unico (indice) e quando esso si fa portatore di novità (icona). Se il gesto del lavoro perde una delle tre componenti scade nel formale, perde parte della sua natura. Così lavoro diviene il nome da porre ad ogni nostro gesto completo, dunque ad ogni nostro passo di conoscenza sintetica effettiva, capace di trasformare noi e il mondo.

Infine, Labate in *La fine del lavoro e i paradossi dell'autonomia, Attualità di André Gorz*, considera la lettura del lavoro offerta da Andrea Gorz partendo da un'osservazione di Axel Honneth sul cui senso pare concordare l'*Editoriale*, succitato, di "Spaziofilosofico". Oggi assistiamo al paradosso che quanto più il lavoro diviene il vettore di trasformazioni di portata epocale tanto meno è oggetto di studio. Gorz è, in questo ambito, un'anomalia virtuosa capace di suggerire nuove strade per pensar ai cambiamenti del lavoro. Seguire Gorz significa pensare in parallelo un modello alternativo del lavoro e un modello alternativo di critica sociale in quanto queste due ricerche si muovono insieme. Inoltre significa chiarire il senso della diagnosi da lui compiuta a proposito della fine del lavoro che caratterizzerebbe la nostra attuale società. Tale fine concerne in realtà non il fare umano tout court, ovviamente, quanto un carattere fondamentale del lavoro in Occidente: la sua determinazione pubblica. Sempre più quel che facciamo non coincide con un lavoro pubblicamente riconosciuto. Ora, se sta venendo meno quel carattere pubblico peculiare del lavoro moderno, occorre riconoscere che è in atto un cambiamento anche della ragione pubblica e della sovranità a essa legata. Gorz suggerisce, e questo è l'apporto progettuale-utopico della sua teoria critica, di fare di questa mutazione del lavoro il 'kairos' per un ripensamento della società capace di valorizzare

sempre più le autonomie lavorative liberate dalla sfera pubblica. Questa direzione richiede però di non perder di vista i paradossi dell'autonomia in cammino, l'emergere - insieme a nuovi ambiti di libertà – di nuove schiavitù, il darsi di nuove soggettività a rischio di iperindividualismo. Infine, ci chiama a una riflessione sul ruolo giocato da ogni riflessione filosofica che abbia per oggetto il lavoro: essa non può, considera Labate, esprimersi semplicemente come analitica o ermeneutica del lavoro se non già entro un'istanza critica perché - in quanto pratica- essa stessa è lavoro, dunque messa in opera di trasformazioni come purtroppo la filosofia , ancorata al dualismo di teoria e prassi, è ancora lontana dal riconoscersi.

Questo numero di 'Spaziofilosofico' è esso stesso dimostrazione di una filosofia che cerca di porsi all'opera fuori dagli angusti limiti dello sfondo contemplativo e della partizione, ormai incapace di leggere il presente, tra conoscenza e lavoro.

Cristina Zaltieri

---

**G. Bertagna, Lavoro e formazione dei giovani, La Scuola, Brescia 2011, p. 160.**

Nel volume *Lavoro e formazione dei giovani* (2011), Giuseppe Bertagna affronta uno dei temi all'ordine del giorno del dibattito contemporaneo. La prospettiva pedagogica che emerge dall'opera intende superare la tradizionale separazione fra studio e lavoro, teoria e pratica, cultura generale e cultura professionale, recuperando suggestioni non nuove che corrono da Georg Kerschensteiner a Sergio Hessen, da Giuseppe Lombardo Radice ad Aldo Agazzi.

Bertagna concepisce il pensiero e la cultura come «beni» tanto quanto essi si coniugano con le macchine e con le condizioni materiali che li rendono possibili, poiché non ci sono «idee» senza «cose», né «cose» senza «idee». Il concetto di «cultura» assume un ruolo centrale, poiché esso viene inteso non solo come il frutto di una ricerca intellettuale, non solo come un oggetto di conservazione museale, ma anche come il prodotto di una ricerca tecnica e di condizioni materiali. Per questo motivo, il lavoro non può essere ridotto a mera esecuzione di procedure, ma rappresenta un giacimento culturale da cui ricavare nuove teorie per migliorare le pratiche, un'occasione di esercizio del giudizio filosofico-morale e, in generale, di maturazione educativa e spirituale per sé e per gli altri, poiché coinvolge la persona nell'integralità delle sue dimensioni. Contro la parcellizzazione dell'agire professionale operata dal taylorismo e dal fordismo ad inizio '900, e la svalutazione culturale (e morale) del lavoro manuale operata dall'intelligenza del secondo '900, Bertagna propone una riscoperta della valenza educativa del lavoro nell'alveo della tradizione ebraico cristiana, secondo la quale il lavoro è un mezzo di redenzione, anzi, è il *proprium* ontologico dell'uomo in quanto «essere ad immagine e somiglianza di Dio». La fatica e il sudore del lavoro umano sarebbero, da questo punto di vista, occasione di libertà, autonomia, intenzionalità e *lógos*, che rendono il lavoro un opus frutto di un agire personale, e non soltanto un *labor* o un *robot*. Il lavoro è, infatti, il «simbolo» dell'unione fra l'uomo e Dio ed è «cosa molto buona», poiché l'uomo esprime il compiacimento metafisico della propria intenzionalità, della propria libertà e del proprio amore nel frutto del lavoro delle sue mani. Esse, in quanto organa *organorum*, rappresentano lo strumento che Dio ha messo a disposizione dell'uomo e dal quale, nel corso dei secoli, vari autori hanno evinto l'esistenza di un legame inscindibile fra lavoro e antropologia filosofica, ma anche il carattere spirituale che sta dietro ad ogni «intrapresa» (ovvero ad ogni «impresa»).

In questa cornice culturale, si innesta la proposta elaborata da Bertagna per superare l'impasse in cui è caduto il nostro Paese di fronte alla crisi formativa e lavorativa delle attuali generazioni giovanili, che rappresentano il «capitale» più prezioso di un'Italia che sta invecchiando. Bertagna, proprio per «non perdere neanche un giovane», invita a riscoprire il valore formativo e il valore umanistico dell'apprendistato, su modello di quanto svolto nelle botteghe rinascimentali e di quanto vissuto nelle esperienze di eccellenza che vari scienziati, tecnici o inventori hanno maturato nel corso del tempo, dimostrando

che il lavoro delle loro mani ha rappresentato una «cosa molto buona» per il perfezionamento di loro stessi e delle *societas* in cui erano inseriti. Esperienze formative come quella del giovane Leonardo da Vinci nella bottega fiorentina di Andrea Verrocchio dovrebbero, quindi, poter essere rivissute ancora oggi, a distanza di secoli, con i dovuti adattamenti e rinnovamenti, da tutti quei giovani apprendisti che in un'officina meccanica, in un salone di parrucchieri o nella cucina di un ristorante stanno muovendo i loro passi non solo nella ricerca di un mestiere (= *mysterium*), ma anche, e soprattutto, nell'esercizio di esperienze che li dovrebbero far crescere come persone, in intelligenza, sapere, moralità, creatività, socialità.

E' sulla scorta di queste riflessioni, non riducibili a un semplice elogio del lavoro quale antidoto all'attuale dispersione scolastica, che Bertagna dimostra l'importanza di accompagnare, in Italia, l'auspicata riforma dell'istruzione scolastico-universitaria con un contestuale ampliamento sia dell'istruzione e formazione professionale secondaria e superiore sia dei percorsi formativi in situazione di lavoro. Solo così sarebbe a suo avviso possibile giungere all'obiettivo di assicurare a tutti i membri di una generazione giovanile un titolo di studio e di qualifica di livello superiore. In questa prospettiva, quasi del tutto inedita nella tradizione del sistema scolastico italiano, ma delineata dalla normativa (legge n. 53/03, legge 30/03; legge 182/2010), verrebbe superato una volta per tutte l'ultradecennale pregiudizio nei confronti dell'istruzione-formazione professionale e dell'apprendistato come «ghetti» per i falliti cognitivi e i falliti scolastici in generale, smascherando quella «malia intellettuale» che si nasconde nella tendenza a svilire il valore educativo, etico, scientifico, tecnico, civile e culturale del lavoro in generale e del lavoro manuale in particolare.

Partendo da una concezione antropologica centrata sulla persona umana in quanto intero unico ed irripetibile, Bertagna svela d'altronde il carattere contraddittorio di quelle tesi che pretendono di separare nell'essere umano il «comparto conoscenza» dal «comparto manuale», così come oggi vorrebbero far credere coloro che avallano la separazione di un «*cognitariato*» da *brain economy* da un «*manuariato*» da *sweat economy*. In questa sua critica al primato dell'«intellettuale» (inteso nel senso sociologico contemporaneo), Bertagna definisce «intollerabile, sul piano culturale, una mentalità esplicita o implicita che releghi il lavoro "manuale" dalla parte opposta di quello "intellettuale"», come se fosse ancora condivisibile la saintsimoniana «teoria dei due popoli», secondo la quale esisterebbe un primo popolo, «bennato e culturalmente formato», chiamato a guidare un secondo popolo, «malnato e minus habens». Tale concezione antropologica, che sta ancora alla base della separazione e della gerarchizzazione delle filiere formative del sistema scolastico italiano, rischia di far cadere in una nuova forma di classismo sociale e culturale ancora più pericoloso di quello condannato in tante ricerche sociologiche e pedagogiche dei decenni scorsi. D'altra parte, studi recenti hanno evidenziato che l'80% dei sedicenni italiani manifesta problemi di compatibilità con la scuola, e che il 21,2% dei giovani italiani dai 15 ai 29 anni (percentuale che sale al 32% nella fascia dai 29 ai 34 anni) si trova in una condizione definita a livello internazionale come NEET (*Not in Education, Employment or Training*). Dal complesso di tali rilevazioni emerge un dato: la scuola che c'è e come è «fa male», perché in essa i giovani non sono messi

---

nelle condizioni di poter alere (crescere, da cui deriva il termine «allievo») e, ancor più, di poter realizzare il bene personale e il bene comune in ciò che studiano, fanno ed agiscono. Per suffragare dal punto di vista pedagogico tali considerazioni, Bertagna riprende quanto espresso da Giuseppe Lombardo Radice nel 1916, a proposito del «come si uccidevano le anime» in una scuola che «popolarizzava la cultura», cioè la «donava» dall'alto, senza riconoscere la «popolarità delle culture» (oggi diremmo *weltanschauung*) di cui ogni studente era portatore. Lombardo Radice scrisse, a tal proposito, pagine ancora attuali, che gli consentirono di porre le basi di una sua «pedagogia di apostoli e di operai» e che negli anni '30 vennero riprese nel dibattito pedagogico italiano sul rapporto fra scuola e vita. «Fate di essere non come maestro da cui si attende il verbo [...] pensate a quello che è un bambino prima dell'età della scuola e alla complessa ricchezza di conoscenze, conquistate da sé e organate colle sue forze, che rappresentano i pochissimi anni della sua prima vita. Senza scuola e senza sapere prestabilito in programma, e diviso in capitoli e distribuito in dati periodi di tempo, un bimbo in quattro anni cresce spiritualmente tanto, che nessun acquisto scolastico posteriore, può subire favorevolmente il confronto. Quale scuola insegna, comparativamente, tanto e tanto bene? Perché cessa, colla scuola l'età dei "perché"? Forse perché la sete del sapere si spegne o perché viene spenta dalla cultura meccanica, nella quale il libero perché non scoppia dal fondo dell'anima, essendo prescritte e consacrate nel manualetto le cose da sapere, da imparare e ripetere, bastando a tutto la memoria? La scuola in cui il sapere si è materializzato in sapere "fatto" ci dà una cultura da Mandarini, che opprime la vita anche fuori della scuola. Esami, concorsi per esami: la vita di decine di migliaia di uomini è divisa in tappe contrassegnate da manuali e da prontuari da ricantare dinnanzi a una commissione. Che meraviglia se manca in tanti ufficii agilità, prontezza, iniziativa, se tutto si vien burocratizzando? Non si sono burocratizzate le menti negli anni della scuola?». Una delle cause di tale condizione era individuata, da Lombardo Radice, nelle derive del pedagogismo, che «pretendeva di ottenere tutto all'interno delle mura della scuola», evitando al maestro e all'allievo qualsiasi contatto con la vita. «Pel pedagogismo l'età della scuola non è già vita, intera e completa, ma "preparazione alla vita"; mentre alla vita non si prepara se non facendo vivere davvero, trattando i bambini come uomini, offrendo loro- colla spontanea naturalezza che si trova nelle famiglie- l'effettiva esperienza, non una pretesa predisposizione all'esperienza». Ancora oggi ci si scontra con una posizione «preservativa e preventiva» nei confronti del lavoro manuale, come conseguenza del primato della «teoria dei due tempi», secondo la quale prima si studia (e si studia per parecchi anni, rimanendo in una condizione di «perenne adolescenza») e poi si lavora, prima si contempla, e poi si fa e si agisce, come se l'uomo fosse divisibile in compartimenti stagni e potesse trovare «una propria forma» a partire da esperienze giustapposte e frammentate. In questo tipo di condizione, non solo ci si deve confrontare con una «eclissi del valore della fabbrica», per cui il 99% dei giovani universitari si immagina impiegato in futuro in un lavoro di ufficio, ma anche in una «eclissi del valore educativo del lavoro», per cui le giovani generazioni non intraprendono più, come accadeva nei decenni passati, la strada del «divenire adulti» attraverso la sperimentazione delle proprie attitudini in un lavoro manuale,



anche se provvisorio. Emerge, da qui, un terzo «non detto», ovvero che si rischia di creare nuovi «spostati» che, al pari della «zavorra» di cui scrivevano Gaetano Salvemini e Alfredo Galletti nel 1908, «affollano» le scuole e le università per ottenere un titolo di studio con l'illusione di avere un «lasciapassare» che faccia entrare nel mondo del lavoro da una corsia preferenziale. I giovani del «*cognitariato*» della *brain economy* non sono molto lontani dagli «aspiranti avvocati» di inizio '900, formati alla scuola dei «pestatori di gerundii», e finiti a fare gli impiegati di basso livello nella sede distaccata di qualche ufficio statale in una remota provincia della Penisola. Recenti studi riferiti agli Stati Uniti d'America hanno previsto che da qui al 2018 vi sarà un incremento del numero di assunzioni come badanti, baristi, camionisti e giardinieri, a fronte di un numero più esiguo di richieste di impiego di ingegneri. Per far fronte a questo dato di realtà, Giuseppe Bertagna propone di superare definitivamente il paradigma della separazione fra studio e lavoro, abbracciando un paradigma dell'integrazione (circolarità fra sapere, fare e agire), in cui ciascun giovane possa crescere nell'esercizio armonico della «mente», delle «mani» e del «cuore» e possa accedere, se lo vuole, anche a forme di apprendistato formativo (per gli studenti in diritto-dovere all'istruzione e alla formazione), professionalizzante e di alta formazione. L'apprendistato come metodologia di apprendimento, ma anche come percorso formativo istituzionale volto ad assicurare a chi lo sceglie l'acquisizione di qualifiche, diplomi, diplomi superiori, lauree e dottorati, rappresenta, per Bertagna, un'opzione in più a disposizione di coloro che pensano di perfezionare sé stessi e la propria umanità con il lavoro delle mani, riconoscendo in esso quella pari dignità educativa, culturale e sociale, che finora in Italia gli era stata negata dalla strategia di massima universalizzazione dei percorsi scolastici e universitari e dalla tendenza a licealizzare perfino l'istruzione tecnico-professionale. L'apprendistato non è però un'occasione per sostituire la scuola, ma costituisce un modo alternativo di imparare e di crescere come persone, «meno formale, più concreto, più personalizzato e responsabilizzante, più relazionalmente coinvolgente», in quanto improntato ad un modello olistico e compositivo di apprendimento, da far sperimentare a tutti i giovani, anche a coloro che intraprenderanno carriere da *brain economy*.

Evelina Scaglia

---

**Bruno Rossi, *Lavoro e vita emotiva. La formazione affettiva nelle organizzazioni*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 203.**

Il volume *Lavoro e vita emotiva. La formazione affettiva delle organizzazioni* analizza, in modo approfondito, il ruolo e il significato delle emozioni all'interno delle organizzazioni lavorative. Bruno Rossi parte dalla constatazione che i sistemi lavorativi sono realtà complesse e stratificate che non possono essere studiate solo come processi produttivi governati dall'esigenza del profitto e dell'efficienza. Al contrario le organizzazioni lavorative si costituiscono come ambienti di vita all'interno dei quali le persone, che li generano e li abitano, devono avere la possibilità di mettersi alla prova, di conoscere e di fare esperienze che producano direzioni di senso significative per la propria esistenza. Proprio per questa ragione le organizzazioni lavorative divengono luoghi fortemente formativi che offrono occasioni per sviluppare e interrogare la propria identità individuale e per realizzarsi come persone competenti e relazionali. Il testo, analizzando diversi autori della sociologia, psicologia e pedagogia contemporanea, si pone l'obiettivo di far emergere il valore che la vita emotiva assume all'interno dei contesti lavorativi e indaga le modalità, anche sotterranee ed emozionali, che portano gli uomini ad agire in modo responsabile e a costruire legami lavorativi solidi e duraturi.

L'autore sostiene la necessità di superare gli antiquati paradigmi teorici di matrice taylorista e post-taylorista, che hanno privilegiato i traguardi organizzativi piuttosto che le esigenze e i vissuti delle persone che si trovano ad abitare i contesti lavorativi. Queste impostazioni hanno generato prassi aziendali che «continuano a essere governate dal convincimento che l'organizzazione è realtà neutrale e impersonale, totalmente razionale e prevedibile e non piuttosto una realtà ampiamente influenzata da elementi "fisici" dal forte contrassegno emotivo e irrazionale, generatori di pathos. Ne derivano configurazioni "metafisiche", raffigurazioni idealizzanti, ritratti decontestualizzati, prospettazioni di ontologie stereotipate incongrue con la pratica quotidiana, disamine che restano "al di qua della persona", analisi e letture che sono effettuate "senza la persona"» (ivi, p. 8). L'idea che possa esistere un'organizzazione teorica e ideale delle pratiche lavorative, orientata all'efficienza e alla produttività, ha portato a dimenticare che ogni sistema organizzativo si costituisce a partire e attraverso le persone che ne fanno parte. La tesi centrale del libro ribadisce la centralità della persona, intesa come totalità costituita di razionalità e di emotività, di conoscenza e di passioni, che deve divenire il centro propulsivo di ogni sistema lavorativo. Proprio queste osservazioni rendono indispensabile un'analisi teorica che sappia prendere in considerazione i singoli contesti lavorativi e le esigenze specifiche ed emotive delle persone che ne prendono parte.

La prima parte del volume, dal titolo *Organizzazione intangibile*, sostiene che le tonalità emotive appartengono alla struttura esistenziale umana e, di conseguenza, orientano l'agire pratico e lavorativo dell'uomo. La gerarchia e la burocrazia di alcuni contesti aziendali e le esigenze di profitto e di efficienza che orientano le organizzazioni tendono, al contrario, a nascondere e limitare il significato delle dinamiche emotive all'interno dei contesti lavorativi. Proprio il

misconoscimento del valore emotivo porta un inevitabile peggioramento dei rapporti lavorativi. Rossi, infatti afferma: «quando l'affettività è ignorata o rifiutata o periferizzata, prossimo è il pericolo dell'involuzione della qualità del rapporto interpersonale all'interno del lavoro organizzativo, prossimi sono i rischi dell'indifferenza che può essere espressa nei confronti del soggetto lavorativo. Prossimi sono anche i pericoli del disinteresse per la sua fatica psicologica, per il suo consistente bisogno di comunicazioni significative e di interazione emotivamente ricche. [...] La persona non trova occasioni di crescita dove è assente un'interpersonalità profonda e gratificante, mediante la quale guadagnare un realistico sentimento di sé e percepirsi soggettività apprezzata per l'interiore valore e dignità nonché per le proprie competenze e qualità» (ivi, p. 42). La mancanza di attenzione alle dinamiche affettive e interpersonali nei contesti lavorativi, come sostengono Nussbaum, Rogers, Goleman e Vitullo è, spesso, la causa di un malessere diffuso che rende problematica la quotidianità delle pratiche lavorative. La conseguenza diretta è, spesso, un venire meno della creatività e dell'investimento personale dei singoli che si trovano a vivere, in modo passivo, i propri contesti aziendali.

Il secondo capitolo *Cittadinanza organizzativa all'emozione* analizza le modalità attraverso le quali cercare di realizzare, nelle organizzazioni, la sintesi produttiva tra il fare come operazione tecnica e il fare bene come attività piena di senso e partecipazione. Rossi, citando e discutendo, tra gli altri, i paradigmi teorici di Dewey e Sennet, si sofferma sull'importanza dell'unità tra tecnica, pratica ed estetica nella realizzazione di un lavoro che possa essere completo e soddisfacente per chi lo esegue: «la persona ha necessità di attribuire un significato al suo fare, ha bisogno di dare forma alle sue azioni, ai prodotti, alle relazioni. Nel lavoro l'elemento estetico e l'elemento emozionale sono generalmente intrecciati e non facilmente distinguibili al momento della loro manifestazione. Ogni agire umano, in definitiva, è un evento emotivo ed estetico, anche quando l'autonomia e la creatività del soggetto sono decisamente ridotte» (ivi, p. 73). Il lavoro, anche nei contesti meno creativi, deve mantenere la propria caratteristica di arte, ossia di azione che permette la manifestazione dell'autonomia, delle competenze e dell'emozioni del soggetto.

Il tema della centralità della persona, come l'elemento propulsore della vita delle organizzazioni lavorative, viene sostenuto anche nel capitolo sulla *Formazione post-razionale*. Rossi riesce, attraverso un linguaggio chiaro e preciso, a mostrare come la formazione personale costituisca un nucleo inaggrabile delle pratiche lavorative. I luoghi di lavoro possono divenire ambienti di educazione sentimentale che permettono di aiutare la persona: «a rendersi più ricca e padrona di sé, liberata dalle incrostazioni e dalle sovrastrutture emotive-comportamentali sedimentatesi nel tempo [...], a prendersi cura di sé (del proprio corpo, della propria mente, del proprio cuore, nonché del proprio tempo, del proprio spazio, delle proprie relazioni), a coltivarli e, attraverso l'innescò di un processo virtuoso di *empowerment*, a essere sempre più e sempre meglio formatrice permanente di se stessa e degli altri». (ivi, p. 123). Le organizzazioni e i contesti lavorativi divengono degli spazi di apprendimento privilegiati per sviluppare una matura consapevolezza della propria identità personale e delle relazioni che la costituiscono. L'aspetto formativo dei contesti produttivi rende ancora più manifesta la stretta

---

connessione tra il buon funzionamento dell'organizzazione lavorativa e il benessere psico-fisico dei soggetti che ne fanno parte. Questa connessione, che Rossi descrive in modo argomentato, permette di identificare nell'aver cura di sé l'elemento caratterizzante di una buona educazione alla consapevolezza dei propri sentimenti. Un soggetto consapevole di sé, dei propri processi emotivi e delle proprie competenze sarà sicuramente più facilitato a inserirsi all'interno di un contesto aziendale e diventare un protagonista attivo e propositivo delle dinamiche relazionali e operative nelle quali si trova ad agire.

Nel capitolo conclusivo *Nuova cultura emozionale. Belle e buone relazioni* l'autore descrive alcune modalità di relazione emotiva che possono migliorare i contesti lavorativi. Partendo dalle considerazioni di Morin che afferma che l'uomo non è solo un tecnico ragionevole e monodimensionale, ma un essere che attraverso le sue emozioni e i suoi desideri è in grado di potenziare la propria razionalità e di realizzarsi, Rossi sostiene la tesi dell'importanza di vivere poeticamente le prassi lavorative. Vivere poeticamente i contesti e le organizzazioni nei quali si agisce significa: «porre l'accento sulla stretta relazione esistente tra emozionalità positiva e attivazione/intensificazione motivazionale, tra generazione di agio lavorativo globale e denso investimento cognitivo e affettivo, tra intelligente gestione delle dinamiche e dei fenomeni affettivi e vita organizzativa di qualità, tra etica del lavoro, qualità emotiva e felicità» (ivi, p. 152). Solo in questo modo è possibile evitare ambienti lavorativi spersonalizzanti, burocratizzati e basati su rapporti umani spregiudicati e gerarchizzanti. L'attenzione alla globalità della persona, al suo aspetto relazionale ed emotivo è, al contrario, la possibilità concreta per realizzare contesti positivi ed equilibrati. Una nuova cultura emozionale, soggettiva e organizzativa, può divenire il centro propulsivo per vivere intensamente il rapporto con l'altro e per abitare autenticamente ed eticamente il contesto lavorativo nel quale si vive.

Andrea Potestio

---

**Franco Reviglio, Goodbye Keynes? Le riforme per tornare a crescere, Guerini e associati, Milano 2010**

E' possibile per l'Italia diminuire il debito e aumentare la produttività? Possiamo ritenere ancora valida la ricetta Keynesiana del *deficit spending* per sostenere la domanda e contrastare gli effetti della crisi?

Nel presente studio Reviglio ritiene che per fornire una risposta soddisfacente alle domande di cui sopra sia necessario realizzare un progetto di riforme che includa, contemporaneamente, la finanza pubblica e la correzione delle inefficienze che imbrigliano la produttività. Nella prima sezione del testo si dimostra come, in Italia, il costante aumento del debito pubblico abbia determinato, negli ultimi dieci anni, la diminuzione della crescita rispetto alla media europea. Dall'inizio degli anni Ottanta l'impiego delle politiche Keynesiane per contrastare la disoccupazione, non più di natura ciclica, ma strutturale a causa degli effetti della globalizzazione, si è dimostrato non solo inefficace, ma dannoso. Fortunatamente il rischio di default è stato scongiurato per il fatto che in Italia le famiglie e le imprese hanno un limitato debito privato. E' importante, tuttavia, agire affinché il debito pubblico venga ridotto e per fare questo è necessario eliminare le inefficienze della spesa pubblica. Nei tre maggiori paesi europei, Germania, Francia e Regno Unito, l'efficienza della spesa pubblica è più elevata che in Italia e ciò dipende dal fatto che, in Italia, si tende ad avere frammentazione delle forze politiche mentre manca un federalismo pienamente responsabile.

Reviglio propone, quali riforme necessarie, la revisione del sistema fiscale che potrà divenire più equo limitando i fenomeni dell'evasione e dell'erosione anche attraverso l'utilizzo razionale degli studi di settore. Non dimentica, però, che la bassa crescita del Pil è determinata anche dall'elevata pressione fiscale sulle imprese e sul lavoro. Il cuneo fiscale e contributivo spinge alla sostituzione di capitale a lavoro e all'utilizzo di tecniche risparmianti lavoro. Per questo l'economista ritiene indispensabile, per combattere la disoccupazione, ridurre l'imposizione fiscale e contributiva sulle imprese e sul lavoro in generale. Il federalismo fiscale, pur con le inevitabili problematiche che derivano dalla sua attuazione, è un'occasione da non perdere e Reviglio fornisce, a questo proposito, valide argomentazioni. Per quanto riguarda le riforme, a costo zero, necessarie per far crescere nuovamente il reddito e il lavoro, l'economista auspica la riduzione degli aspetti burocratici, la semplificazione normativa e la riforma della giustizia civile. Nell'attuale situazione di lentezza biblica del sistema giudiziario molte imprese sono infatti costrette ad utilizzare la costosa soluzione dell'arbitrato e questo contribuisce in maniera determinante a penalizzare gli investimenti nel nostro paese. Ulteriori riforme riguardano la necessità di accrescere la flessibilità del sistema produttivo, le delocalizzazioni delle grandi imprese possono essere evitate se i lavoratori sono disponibili ad accettare eque proposte di riorganizzazione della produzione per poter mantenere le aziende concorrenziali sul mercato globale. Ma la riforma strategica più importante per rendere competitivo l'attuale sistema economico italiano è costituita dalla ristrutturazione dell'intero sistema educativo che deve essere assolutamente svecchiato incentivando il merito e la ricerca. I

cambiamenti in corso nell'economia globale sono molto rapidi e la risposta fino ad oggi offerta dalla formazione e dalla ricerca sembra davvero troppo lenta e inadeguata. Un cambiamento in questo senso deve avvenire, secondo Reviglio, non solo nel sistema formativo, ma anche nella cultura delle famiglie che devono sollecitare le nuove generazioni ad attrezzarsi adeguatamente per sostenere le nuove sfide.

Lo studio di Reviglio si fonda su un'analisi molto ben condotta, valuta i pregi, ma anche i limiti strutturali e di visione sul futuro, della manovra di bilancio 2011-2012 e risulta quanto mai convincente nell'indicare quali politiche sono necessarie per ridurre il debito pubblico e tornare a crescere.

Ornella Gelmi

---

**Bruno Bonsignore e Francesco Varanini, *Un'etica per manager*, Guerini e associati, Milano 2010, pp. 214.**

È possibile essere un manager e avere scrupoli? Può un ottimo imprenditore rincorrere il successo economico e contemporaneamente agire in maniera eticamente retta? Esiste una forma di compatibilità tra l'etica e gli affari all'interno della logica utilità-profitto? Possiamo individuare un punto di connessione tra la ricerca del profitto e il comportamento responsabile, tra l'azione economica e il rispetto del prossimo?

Queste sono solo alcune delle domande che alimentano il dibattito odierno sul complicato rapporto tra l'etica e l'economia, tra l'etica e la politica. Questi sono gli interrogativi che hanno originato il testo *Un'etica per manager*, frutto di dieci lezioni magistrali tenute da filosofi, economisti, affaristi, docenti universitari, sostenitori della responsabilità dell'uomo pubblico di ogni tempo, capace di creare una stretta connessione tra l'azione etica, l'economia e la politica.

Prima di procedere all'esame dei contributi che chiariscono e arricchiscono le domande iniziali è opportuno far riferimento al punto sorgivo del testo, scaturito da un colloquio informale, avvenuto nel 1994, tra i curatori Bruno Bonsignore e Francesco Varanini. Tale incontro è stato infatti cruciale sia per la pubblicazione del libro sia per la fondazione di *Assoetica*, associazione sorta nel 2002 senza scopo di lucro, che studia la convergenza tra la crescita economica e il profitto da un lato e la responsabilità etica dall'altro. Bonsignore incontra l'etica interrogandosi sul suo lavoro, quello di pubblicitario: si chiede se sia giusto creare determinate campagne o persuadere la gente ad acquistare un prodotto rispetto ad un altro, così inizia a viaggiare per rivalutare e ricostruire il suo modo di pensare. Il problema etico diventa urgente rispetto alla constatazione della "non persistenza" della rete web e della comunicazione multimediale che, a differenza del libro, è basata su files facilmente eliminabili o riutilizzabili. Questa dinamica del mondo del web si rispecchia nel business: le alleanze sono temporanee, le partnership si interrompono nel momento in cui vengono raggiunti gli obiettivi e la non persistenza si trasforma in 'impermanenza'. Siamo immersi in un mondo senza fondamenti, senza modelli di riferimento, dove prevale il motto 'io non lascio traccia' ma anche dove è possibile produrre autonomamente pensiero facendo connessioni e utilizzando letture del mondo che risultano efficaci in un determinato contesto e tempo. In questa condizione occorre, secondo gli autori, acquisire una nova competenza: la *competenza di metodo abduittiva* che consente di cercare chiavi di lettura per agire nel presente. In altri termini tale competenza consiste nel partire da un'intuizione e costruire un pensiero che abbia dei confini. I due interlocutori discutono sul cambiamento del ruolo dell'intellettuale, prima legato alla stampa, adesso sostituito dal manager che si serve della rete, quel grande sistema di permutazioni e connessioni che bisogna percorrere scegliendo la modalità più adeguata di agire e interrogandosi sul valore e sulla ricchezza del proprio pensiero. In questo quadro l'etica, spiega Varanini, diventa sociale, ha come fondamento la relazione, il rispetto e la consapevolezza della validità dei pensieri pubblicati. Questa dimensione pubblica e 'liberale' dell'etica si scontra

tuttavia con la questione dell'appropriazione indebita dei pensieri facilmente rintracciabili grazie alla comunicazione multimediale. A questo proposito Varanini insiste sulla dimensione collettiva della costruzione della conoscenza, sulla capacità di connessione di materiali e non sull'acquisizione di fonti autorevoli, sulla possibilità di dare un 'valore aggiunto' a ciò che già esiste perché lo si connette. Il discorso dei due curatori mira a sottolineare l'importanza dell'etica per i manager, laddove l'etica si traduce non nel falso buonismo del marketing finalizzato a un maggiore profitto, bensì nella *cura di sé* in quanto «la responsabilità sociale non si risolve in formule, modelli, se non è una finzione è un atteggiamento diverso da caso a caso, strettamente legato alla cultura di ogni organizzazione e delle persone che ne fanno parte».

Per parlare di etica dobbiamo innanzi tutto delineare il suo precipuo campo di indagine da un punto di vista storico e socioculturale. Zygmunt Bauman ci guida in questo percorso affrontando la tematica dell'«etica degli affari nella modernità liquida». L'autore sottolinea la stretta somiglianza tra la modernità e la managerialità: si costruisce un ordine a partire dal caos e si trasforma la probabilità in profittabilità. Secondo un percorso che parte da Marx ed Engels e giunge fino agli odierni manager, l'autore mostra il cambiamento subito dall'etica: se prima essa si basava su diritti e doveri duraturi e universali e la società con le sue regole e le sue garanzie era «solida» a scapito della libertà personale, la modernità diventa «liquida», punta alla flessibilità, mutabilità e mobilità degli impegni assunti e la relazione che si instaura tra i cittadini si sgretola di fronte alla migliore opportunità dei singoli. In questo quadro, dominato dalla fuga dalle responsabilità e dagli impegni assunti, l'etica sembra proprio un argomento da evitare. L'unica morale rimasta è la fiducia in se stessi. Se l'economia globale e il *cyber spazio* nel quale viviamo non garantiscono più l'ordine e la responsabilità sociale, Bauman auspica la *global responsibility* di cui solo l'Europa può farsi portavoce nel mondo, nonostante le difficoltà che una tale impresa comporti perché «l'etica ha bisogno del sentimento di appartenenza comune, di solidarietà, di una responsabilità mutua che ci faccia prendere consapevolezza di questa responsabilità». Entrando nel vivo della questione e per iniziare a rispondere ad alcune delle domande iniziali cerchiamo di comprendere come sia possibile applicare concretamente i valori etici agli affari. Carroll ci mostra nel suo saggio come l'etica, disciplina avulsa e poco considerata nel mondo del management, abbia assunto una rilevanza più spiccata quando, a partire dagli anni Sessanta, a fronte dell'obiettivo economico delle imprese e della necessità di trovare un equilibrio tra l'uso del potere e l'assunzione di responsabilità necessaria per mantenerlo, si trasforma in una 'guida alla prassi' per le organizzazioni e le imprese. Carroll è convinto della diffusa e prevalente amoralità dei manager dovuta all'inattitudine a riflettere sulle proprie azioni e sulle conseguenze per l'attività altrui ma ci illumina sulla *stakeholder theory* che impone alle aziende la pratica della responsabilità verso tutti i soggetti che determinano la sua sopravvivenza. Secondo un approccio che interpreta l'etica come disciplina che stabilisce i principi standard, anticipando i problemi per prevenirli, Carroll elabora una piramide che riassume la responsabilità del management nei confronti degli *stakeholder*. Alla base di questa piramide è stata posta la responsabilità economica che si fonda sulla massimizzazione del profitto, seguita dalla responsabilità legale, raggiunta



dall'obbedienza alla legge, per poi ritrovare ai livelli più alti la responsabilità etica e al vertice la filantropia che auspica il comportamento da 'buon cittadino' delle imprese. Profondamente diverso appare l'approccio di Carlo Pelanda che interpreta l'etica in una prospettiva unicamente utilitaristica, definendola una «funzione di riduzione di costo» e di aumento della produttività, in un circuito in cui l'etica esiste solo se connessa al denaro. In altri termini l'autore considera l'etica come «il mezzo per vendere illusioni» inserito nel discorso economico che trasforma l'operatore etico in un riduttore dei costi, un potenziatore del marchio, un costruttore di consenso che vive all'interno dell'azienda perché è parte della sua gestione dinamica. Seguendo una prospettiva filosoficamente più articolata e ricca Serge Latouche dichiara che l'economia non è morale ma, a certe condizioni può diventarlo. La mondializzazione dell'economia, il primato delle multinazionali, la sconfitta della politica e il potere finanziario hanno determinato la crisi morale, culturale e civile, contro la quale si può combattere solo introducendo il problema della giustizia nello scambio economico. Richiamandosi al pensiero di Aristotele e di Hannah Arendt l'economista francese scorge il pericolo della mercificazione dell'essere umano ridotto a strumento, utente, consumatore, semplice ingranaggio del macrosistema economico che progredisce trasformando negativamente l'etica. L'utile diventa il criterio del buono connesso al benessere e alla fortuna, ma l'utile è anche il prodotto e il profitto dell'economia: c'è un sovvertimento della tavola dei valori e il bene comune diventa la 'morale immorale' della tecnica, la morale dei comportamenti che esclude una riflessione sul problema della morale. In questa situazione come fa l'economia a diventare morale? La soluzione di Latouche è quella di 'mettere l'etica sull'etichetta', ossia riproporre il problema dell'etica nello scambio mercantile e decolonizzare il nostro immaginario seguendo l'orizzonte di economie e mercati liberati dal politico.

Un approccio totalmente diverso è quello proposto da François Jullien che deriva il concetto di etica da quello cinese di disponibilità, ovvero la predisposizione del saggio all'apertura verso l'altro per non perdere alcuna possibilità. La svolta cinese, spiega Jullien, è necessaria per comprendere meglio la cultura occidentale e la filosofia greca. Il filosofo mette in luce la differenza tra la tradizione europea che elabora moltissimi modelli per la pianificazione in cui l'efficacia è sempre compresa nella dialettica mezzi-fini e la tradizione cinese in cui lo stratega deve essere in grado di cogliere il potenziale della situazione. Qui il rapporto non è declinato tra il mezzo e il fine ma tra la condizione e la conseguenza: il saggio cinese segue piuttosto l'idea del non agire per trasformare, il soggetto non rischia, è 'discreto', comprende i potenziali della situazione, sa identificarli per poterli usare in seguito, al momento opportuno.

Rimanendo sul terreno dell'elaborazione filosofica spicca la ricchezza e completezza della proposta di Carlo Casalone il quale identifica l'etica nel «soggetto che realizza e sperimenta il passaggio dalla libertà alla responsabilità, momento originario della coscienza». Attraverso la proposta di «etiche in dialogo» Casalone presenta diversi modelli di etica nella società pluralista, da quello neocontrattualista che include nella comunità morale i soggetti capaci di negoziazione secondo una concezione attualista della persona, al modello utilitarista dell'*homo oeconomicus* per approdare e

---

sostenere il modello personalista-relazionale che ha come protagonista la persona in relazione. Parlare di etica in questa terza prospettiva significa chiamare in causa l'esperienza della coscienza morale per comprendere e descrivere il punto in cui l'uomo sperimenta un vincolo al bene che va promosso nonostante sia svantaggioso, inutile o sconveniente in un dato momento. Tale consapevolezza è mediata dall'incontro con l'altro che accogliendo e ascoltando il singolo trasforma il suo progetto di vita garantendo l'evoluzione della sua libertà in responsabilità. Il momento originario della coscienza morale, chiamata ad essere responsabile, oltre che libera, avviene quando l'altro ci interpreta soprattutto nel momento del bisogno. Casalone afferma che la coscienza etica è l'unico modo per affrontare la questione dell'etica. Ciascun individuo è portatore di un'etica che è prima di tutto un'etica in terza persona che risulta valida solo se riesce a mettere in gioco una comprensione di sé, oltre che del mondo e delle cose. Egli insiste nella fattibilità dell'azione etica *hic et nunc* contro la forza argomentativa ma non completamente spendibile dei valori morali universali. Secondo l'autore solo l'uomo che compie radicalmente il maggior bene che è concretamente possibile per lui in un dato momento promuove l'umano perché il cambiamento prodotto dal singolo in un dato momento può influenzare, in un'ottica di relazione, anche l'altro e indurlo a cambiare: «l'etica non è una teoria astratta, di tipo contemplativo, da guardare, ma è una guida per la prassi attraverso cui ricongiungere l'azione e la riflessione». Un'ulteriore richiamo alla dinamica della relazione nell'etica la possiamo rintracciare nel saggio di Salvatore Veca che sottolinea come «la questione etica sorge se qualcuno si chiede come sia giusto rispondere nei confronti di qualcun altro». Il discorso dell'autore parte dall'etica del rispetto per approdare all'etica della cura o della sollecitudine sempre nell'ottica della responsabilità sottesa alla capacità di risposta dell'altro. Veca sottolinea da un lato la progressiva contrazione dello spazio delle circostanze e degli eventi indipendenti dalle nostre scelte, dall'altro l'aumento della correlazione tra le nostre scelte e il benessere o malessere ad esse connesse. Questo fattore, a suo avviso, è indicativo del cambiamento in corso nelle questioni di etica pubblica e conflitto sociale.

Un altro aspetto che colpisce quando si parla di etica è il confine con la retorica che, secondo Paolo Fabbri, sposta il problema della giustizia e responsabilità su quello del conflitto delle verità. L'autore spiega che dire la verità non è sufficiente se tale dichiarazione non è seguita dalla responsabilità del cambiamento: l'etica è essere responsabili davanti agli altri. Secondo Gianfranco Livraghi la comunicazione, con tutte le sue sfaccettature che vanno dalla maieutica alla retorica, che generano la cultura dell'essere e dell'apparire, che interpellano i temi della responsabilità, fiducia e valore, diventa etica e promuove l'etica solo se riesce a creare un'armonia tra i vari fattori che la conducano alla produttività, alla motivazione e alla spinta al continuo miglioramento.

La scommessa etica comporta inoltre una riflessione sull'ibridazione uomo-macchina e chiama in causa, secondo Giuseppe Longo, l'estetica, ovvero la percezione soggettiva e in parte intersoggettiva della natura. In questo senso, l'estetica è strettamente legata all'etica, intesa come capacità soggettiva di concepire e compiere le azioni che realizzano e mantengono il rapporto con la

natura, in quanto entrambe rispecchiano la vita e l'evoluzione. In che cosa consiste dunque la sfida etica oggi? È chiaro che sfidare la complessità della società è un'impresa ardua da realizzare ma occorre perseguirla a prescindere dagli esiti. L'uomo d'azienda, il manager, la persona competente, capace di raggiungere il successo economico, materiale e sociale del proprio paese deve essere responsabile verso la propria azienda e la società in cui è inserita in quanto rappresenta lui stesso un modello sociale che, come tale, può essere imitato e riprodotto dalle azioni dei cittadini.

Roberta Sofi

---

**Claudio Gentili, *Umanesimo tecnologico e istruzione tecnica. Scuola, impresa, professionalità*, Armando Editore, Roma 2007, p. 336.**

Il testo, che precede di pochissimi anni la riforma introdotta nell'anno scolastico 2010/2011, affronta un tema che è stato posto al centro di significative riflessioni culturali, compiute negli ultimi anni in Italia: l'identità dell'istruzione tecnica, un'istruzione nella quale l'intreccio tra "sapere" e "saper fare" è continuo ed è necessario per costruire competenze. Negli istituti tecnici si alimenta e si tende ad accrescere quell'umanesimo tecnologico che rappresenta la struttura portante del mondo imprenditoriale italiano. Ciò è vero tanto per i giovani che scelgono di proseguire gli studi accademici, accedendo all'università, quanto per coloro i quali decidono di intraprendere professionalità intermedie.

Il libro si snoda lungo un percorso che si articola seguendo quattro direttrici: nella prima viene esplicitato l'approccio pedagogico sotteso all'istruzione tecnica; nella seconda il tema dell'istruzione tecnica viene analizzato attraverso la relazione tra tradizione ed innovazione; nella terza si parla del fecondo rapporto tra sei diverse realtà aziendali italiane di prestigio ed altrettanti istituti tecnici; nella quarta, ed ultima, sempre attraverso l'esempio di alcune scuole, si evidenzia il vincolo tra istituti tecnici e sviluppo industriale.

Come viene anche ribadito da De Rita nella prefazione al libro, l'autore ripropone con forza l'importanza teorica e pratica dell'istruzione tecnica. La tecnica è oggi un aspetto imprescindibile della vita quotidiana delle persone e condiziona gli apprendimenti nel corso della vita. Occorre, dunque, ripartire da un piano pratico, per verificare i reali bisogni delle imprese e per coniugarli con l'offerta formativa che viene costruita dalle scuole.

Come viene evidenziato dalle esperienze analizzate nel testo, i diplomati tecnici hanno rappresentato un sostanziale patrimonio per il Paese e lo rappresentano ancora oggi, soprattutto se guardiamo all'insieme di piccole e medie imprese che costituiscono la specificità e la ricchezza di tante zone d'Italia. Per uscire dalla crisi si ha bisogno anche di intensificare il rapporto scuola-impresa, per tracciare una via nella quale tutti si dimostri di remare dalla medesima parte, verso la costruzione di opportunità formativo-professionali per i giovani e verso il rinnovamento delle didattiche preesistenti, che oggi si trovano a fare i conti con tutte le novità introdotte dalle tecnologie e dagli strumenti di comunicazione multimediale.

In questi anni tutto il mondo della scuola si è a lungo interrogato sui nuovi modelli, introdotti dalle tecnologie, che hanno messo in crisi la didattica lineare e progressiva, andandosi a scontrare con un paradigma d'apprendimento reticolare, dove il multitasking e l'interconnessione sono aspetti determinanti. In quale modo i mondi della scuola e del lavoro affrontano gli attuali paradigmi? Il laboratorio, in tutto questo, ha un ruolo determinante perché è determinante la dimensione del fare, dello scoprire i linguaggi della scienza e della tecnologia, in interconnessione con il sistema produttivo del territorio. Se alle innovazioni didattiche sarà affiancata l'attenzione alle attitudini di ciascuno studente, si contribuirà a dare un senso diverso al percorso scolastico e si contribuirà a

---

recuperare la motivazione e il significato del fare scuola, un aspetto critico per molti giovani che frequentano le scuole superiori.

Gentili sviluppa le proprie posizioni poggiando sulle spalle di giganti del pensiero: esamina, infatti, alcuni aspetti delle principali teorie pedagogiche collegate all'umanesimo tecnologico, sin dal momento in cui parla della svolta copernicana che ha determinato la fine dello "scuolacentrismo", che fino ad allora aveva assunto al ruolo di sole il Liceo Classico. Dewey, Morin e Gardner hanno sancito il valore del rapporto tra scuola e lavoro e, nonostante ciò, il riconoscimento della molteplicità delle intelligenze, della complessità pedagogica e dell'approccio transdisciplinare hanno ancora difficoltà ad affermarsi. Morin, soprattutto, ha dimostrato l'esigenza che la scuola favorisca conoscenze tra loro interrelate ed opportunamente approfondite; Gardner, dal canto suo, viene citato nel momento in cui si parla del concetto di competenza che comprende in sé valori sia tecnici, sia formativi ed è legato alle differenti *formae mentis*. Anche il pensiero di Schwartz trova spazio, nel momento in cui Gentili tratta di alternanza scuola-lavoro: se è ben strutturata e pensata, il pericolo dell'assolutizzazione (sia della formazione, sia del lavoro) non si pone. È molto importante possedere competenze di comunicazione e la lingua, che per Schwartz è un potente strumento per comunicare, è capace di operare discriminazioni, di acquisire consapevolezza e di fare evolvere conoscenza e competenza.

Nella sua riflessione pedagogica, inoltre, Gentili ribadisce il ruolo fondante del libro: non si può costruire competenza nel contesto scolastico senza partire da un testo. Occorre prestare attenzione affinché il concetto di competenza non si riduca ad essere un mero slogan, perché è proprio la spinta verso la competenza che induce al superamento di una tradizionale didattica trasmissiva per avviarsi ad una didattica che, accanto alla trasmissione del sapere, diviene creativa, costruttiva, interattiva. L'emergenza tecnico-scientifica che sta vivendo l'Italia, con un numero di studenti iscritti alle facoltà scientifiche che si è andato sempre più assottigliando nel corso degli anni, richiede un'urgente riflessione che deve investire vari aspetti: la dimensione culturale, che va rafforzata; i programmi e le discipline, che devono rispondere alle nuove esigenze socio-economiche; i paradigmi di apprendimento, mutati per la presenza delle tecnologie multimediali. Questo testo, scritto con la collaborazione di numerosi dirigenti scolastici, ha avuto come obiettivo principale quello di ripensare all'istruzione tecnica al fine di ricollocare il suo asse pedagogico all'interno del filone dell'umanesimo tecnologico, dove il capitale umano ha un ruolo fondante e basilare.

Alla luce delle riflessioni pedagogiche e delle esperienze pratiche esposte in questo libro, è auspicabile che la sfida venga colta, percorrendo soprattutto due strade: rinnovando l'attenzione nei confronti della formazione dei docenti e consolidando ancor di più i rapporti tra scuola ed impresa. Gli istituti tecnici si trovano di fronte sia ad una sfida da cogliere, sia ad una possibilità da percorrere, per far sì che i propri studenti possano davvero sperimentare le potenzialità di queste interessanti modalità formative. Occorre che fra scuola ed impresa si attivi un incontro tra pari, nel rispetto dei reciproci ruoli, ed è importante soprattutto lo sforzo compiuto dalla scuola, che dovrà attivare un'apertura verso le diverse professioni, le associazioni produttive, la ricerca,

curando la consulenza programmatica, il monitoraggio, l'orientamento e la critica alle dinamiche formative che si andranno a creare. Questo non significa affatto che la scuola perda il suo ruolo, anzi si tratterebbe di riqualificare e rinnovare la sua posizione all'interno del tessuto sociale, in quanto è proprio la scuola che accoglie ed accompagna, per un considerevole numero di anni, i cittadini di domani. È una partita che si sta giocando proprio di questi tempi ed è per questa ragione che le riflessioni e le proposte di Gentili sono ancora oggi così attuali.

Annalisa Bonazzi

---

**Istituto Bruno Leoni (a cura di), *Rapporto sulle infrastrutture in Italia. Le infrastrutture autostradali*, IBL Libri, Torino 2010, pp. 125.**

Il libro qui presentato è perfettamente in linea con le finalità dell'Istituto Bruno Leoni concernenti il fare informazione, perlopiù di natura economico-politica, ricavandola da studi rigorosi - pur se esposta, come nel caso di questo report, in maniera agevole e accattivante - tendente alla promozione, specialmente all'interno del dibattito pubblico italiano, della cultura liberale.

Il testo è strutturato in tre ampi capitoli rispettivamente redatti da: Francesco Ramella, Luigi Ceffalo e Andrea Giuricin. Da una lettura d'insieme si ricava un'approfondita problematizzazione - dal punto di vista economico-politico, legislativo e storico-sociale - inerente la questione infrastrutture stradali con una buona prospettiva di comparazione internazionale, ottimamente espressa nel saggio finale del Giuricin, che invero, oltremodo, i dati presentati all'interno del libro.

Le ragioni per leggere il libro, tuttavia, sono rintracciabili a partire dalle prime pagine dell'introduzione di Carlo Stagnaro dirette a esporre alcuni importanti dati, spesso poco conosciuti dall'opinione pubblica, circa il sistema autostradale italiano.

L'Italia è stato il primo paese, fin dagli anni Venti, a realizzare strade riservate al transito dei veicoli a motore. Con 6.661,3 km lineari di autostrada è il quarto paese europeo per estensione della rete autostradale. Questa è gestita per l'86% del suo totale secondo logiche di mercato. Gli investitori privati ricoprono, fin dagli inizi, un ruolo preponderante caricandosi l'onere di stendere l'asfalto. A tal proposito, basti ricordare, che la prima autostrada italiana, la Milano-Laghi inaugurata nel settembre del '24, venne realizzata grazie a fondi privati di una cordata di imprenditori guidati dall'ingegnere Piero Puricelli. Soltanto a partire dal '48, con la nascita di Anas, il comparto autostrade è stato disciplinato da una gestione pubblica, privilegiante società d'investimento miste partecipate da enti pubblici, che ha raggiunto il suo apice - come nota Stagnaro - nel '60 laddove, anche a seguito della spinta della FIAT, venne realizzato un ingente sviluppo del circuito autostrade. Una tale politica - malgrado il tentativo, di fatto naufragato, della legge n. 463/1955 stabilente l'autofinanziamento - ha legato, indissolubilmente, la creazione di opere di pubblica utilità alle casse dello stato. Ragion per cui l'ampliamento autostradale, avviatosi dal '48 e progressivamente ampliato nel '60, è scemato dal '75 in poi, per effetto della spirale inflazionistica e per l'esplosione della spesa pubblica, che portò l'allora governo a bloccare, attraverso la legge n. 592/1975, nuove concessioni di costruzione e gestione. Bisognerà attendere il '99 con la privatizzazione di Società autostrade, vecchio istituto del 1950 costituito dall'IRI, per evincersi dalla situazione di stallo negli investimenti in infrastrutture, iniziata più di vent'anni prima, e dare, così, nuova linfa al segmento autostrade. La storia del circuito autostradale italiano può essere suddivisa in due grandi momenti, evidenzia Stagnaro, il primo inerente l'ampliamento lineare rispondente allo scopo di collegare agevolando, così, gli scambi tra località anche molto distanti; il secondo momento, invece, più vicino ai nostri giorni, ha avuto l'interesse per il miglioramento della capacità e della sicurezza.

Per capacità s'intende, come del resto è facile intuire, il rapporto: numero di vetture per km.

La capacità autostradale è l'indicatore, per eccellenza, che consente di misurare il traffico da non intendersi, in questo caso, quale sinonimo di coda o attesa di percorrenza. Il traffico, infatti, al di là di quanto comunemente inteso, è una relazione numerica palesemente le auto transitate, per chilometro, nell'arco dell'anno solare. Stando a questa relazione, nel periodo che intercorre tra il 2002 e il 2008, il traffico, e quindi la capacità autostrade, è cresciuta di 5 miliardi arrivando a cifre di 80 miliardi di veicoli-chilometri l'anno.

All'aumento della capacità, tuttavia, non corrisponde, contrariamente a quanto la logica suggerirebbe, un aumento degli incidenti. Infatti - mantenendo il rapporto veicoli-chilometro e sempre in riferimento all'arco di tempo 2002-2008 - il tasso di mortalità è diminuito passando dallo 0,83 allo 0,43 per cento milioni di veicoli-chilometro. Un risultato importante scaturito da una positiva interazione di diversi fattori legislativi, politici ed economici oltre a un miglioramento nella gestione delle autostrade e, conseguentemente, nella qualità del servizio offerto agli automobilisti. I quali hanno tratto giovamento, in termini di sicurezza nella guida, da un piano di investimenti teso all'istallazione di: corsie aggiuntive, asfalti drenanti, migliore segnaletica e illuminazione.

Il comparto autostrade, ciononostante, nella sua gestione privatistica è, perennemente, oggetto di diverse critiche che perlopiù si concentrano sull'annosa questione dell'eccessiva tariffazione del pedaggio. Quest'ultimo, infatti, è ritenuto, da diversi specialisti e dall'opinione pubblica in generale, eccessivo in relazione al piano di investimenti sostenuti dal privato che si è fatto carico della costruzione o della gestione di un tratto autostradale. In questo caso però, spiega Stagnaro, non è opportuno fare confronti meramente aritmetici. Il guadagno dei privati, qualora esista e si riesca a calcolarlo con buona approssimazione, è soggetto ad una serie di rischi legati all'investimento di ingenti capitali nel settore delle infrastrutture. Il rischio, appunto, difficilmente quantificabile, per l'imprenditore di vedere il suo investimento bloccato tra farraginosi processi autorizzativi di una macchina istituzionale che, come dimostra il rapporto del 2009 sui "costi del non fare", fa concretamente naufragare importanti opportunità di crescita per il nostro Paese.

Si tratta, insomma, di far fronte a un grande esborso di capitale, per giunta variabile, considerando una redditività procrastinata nel tempo: soggetta all'insidie politiche e alle scelte in merito alla sviluppo della viabilità. È ovvio, conclude Stagnaro, che in una situazione di tal fatta il rischio imprenditoriale è superiore a qualsiasi soglia di tollerabilità e non può non ripercuotersi in una fisiologica sperequazione dei pedaggi autostradali a carico dell'automobilista e che, tuttavia, non garantisce, così come verrebbe facile immaginare, chissà quali introiti di ritorno per chi ha sostenuto l'investimento iniziale. Non tanto, quindi, il problema autostrade risiede nella redditività differita del privato finanziatore, quanto nella gestione del rischio, laddove i privati si dimostrano più abili di polverose burocrazie statali.

Occorre, inoltre, evidenziare che l'assenza di una normativa specifica e chiara influenza negativamente la gestione delle autostrade provocando aumenti del costo del pedaggio e scoraggiando nuovi investimenti. Bisognerebbe, suggerisce Luigi Ceffalo, dopo la risoluzione del bando di gara,



stabilire un quasi-contratto tra l'autorità statale e il concessionario. Contratto che regoli la concessione in sé e non tanto il processo d'affidamento, peraltro, chiarito dal codice dei contratti pubblici al decreto legislativo n. 163/2006. La concessione, infatti, contrariamente alla convenzione - già regolamentata dal diritto privato in quanto contratto - è un atto amministrativo spesso, però, modificata unilateralmente, secondo arbitrio, del mandatario pubblico che attua cambiamenti al cambiare delle vicissitudini politiche. Come sostenuto da Giuricin la mancanza di un modello regolatorio preciso circa le infrastrutture autostradali, finisce per influenzare negativamente l'attore privato - subirà ritardi nella tempistica e aumento di spesa - che nel modello italiano, partenariato pubblico-privato (PPP), si abatterà, nuovamente, sull'economia pubblica. Disciplinando diversamente, la regolamentazione in materia di concessione, si potrebbe garantire all'ente pubblico di monitorare il rispetto dei patti stretti e, eventualmente, sanzionare le mancanze dell'investitore privato, ma accordando, a quest'ultimo, il beneficio della stabilità del compromesso, così come avviene altrove - Francia, Cile, Spagna ecc.. - dove la normativa del comparto autostrade è praticamente stabile. Tale aleatorietà dell'interventismo legislativo e regolatorio, da parte dell'autorità pubblica, non consente all'investitore l'ideazione di un opportuno piano di rientro dei capitali che, congiuntamente, al pressoché endemico errore nelle previsioni di spesa - dove la deviazione dal costo reale, in termini di sovrastima o sottostima, è fin troppo rilevante - finisce per aumentare il gradiente del rischio imprenditoriale che ha un costo. Costo - tanto maggiore quanto il piano di rientro dell'investimento, come nel caso dell'infrastrutture stradali, è diluito in tempi lunghi - che si riflette, gioco forza, sull'ammontare del pedaggio e sulle costanti richiesti, da parte degli investitori, di adeguamenti tariffari e proroghe sulle concessioni. Per tutte le ragioni sopraindicate sarebbe opportuno passare dall'istituto della concessione a quello del *project financing* che contrariamente al primo - dove l'investitore privato subentra, nella costruzione e/o gestione del tratto autostradale, dopo l'ideazione del progetto da parte dell'autorità pubblica - permette ai soggetti privati di curare tutte le fasi, dall'ideazione alla realizzazione, diventando, a loro volta, ideatori e promotori in vece dell'amministrazione pubblica alla quale, tuttavia, resta la possibilità di veto. All'istituto della finanza di progetto, che resta un partenariato tra pubblico e privato su base contrattuale pura, va aggiunta la reale possibilità di una esternalizzazione completa come effettiva 'depubblicizzazione'.

Gli investitori privati, infatti, non hanno, come si suol dire, alcun interesse nella costruzione di cattedrali nel deserto. Una società di capitale, per esempio, tende a convogliare gli investimenti a favore di opere di pubblica utilità che realmente occorrono alle realtà produttive del territorio e ai cittadini, residenti nelle zone limitrofe e non solo, che a vario titolo possono servirsi, in questo caso, dell'infrastruttura stradale. Un tale interesse avvia un studio preliminare del tessuto sociale ed economico del territorio allo scopo di prendere in concessione l'infrastruttura stradale più congeniale rispetto: alle richieste dell'utenza, alle norme vigenti e ai vincoli paesaggistici, ai siti d'interesse storico. Ritornando a quell'oculatezza, di cui poc'anzi detto, che guida l'imprenditore nel suo investimento, a favore dell'infrastruttura autostradale, si può affermare che è la medesima abilità capace di: non disperdere il capitale

iniziale e sostenere uno scostamento accettabile dalle stime iniziali di spesa. Diversi studi nazionali e esteri - Ramella nel suo contributo riporta i dati interessanti di una ricerca, realizzata in Australia nel 2007, dall'*Allen Coonsulting Group* - dimostrano come vi sia un divario rispetto ai costi e ai tempi di realizzazione di un'infrastruttura, qualora vi siano a monte capitali privati o la costruzione dell'opera sia totalmente a carico del settore pubblico. Nel secondo caso - calcolando un eguale quanto costante errore nelle proiezioni, di spesa e di utilizzo, che penalizza similmente sia l'iniziativa privata che quella pubblica - vi è uno scostamento dei costi di produzione, prendendo a riferimento la citata ricerca australiana, del 44,7%, mentre nel caso di gestione privata dei lavori lo scostamento è contenuto entro il 13,9%. Parimenti avviene per i tempi di realizzazione dove il divario, anche se nettamente inferiore, persiste registrando nel caso pubblico 24,3% e nel privato il 17,6%. È da notare come il divario, tra iniziativa privata e pubblica, sia maggiore quando si mettono a confronto le spese, sopraggiunte dalle stime iniziali, e invece tende sensibilmente a diminuire se si confrontano i tempi di realizzazione. Infatti per un politico, attento all'ottenimento dei consensi più che alla sostanza del suo mandato, l'inaugurazione di un'opera pubblica, può far oscillare in positivo l'urna elettorale, accordandogli il consenso dei cittadini-elettori, a favore della sua persona e dello schieramento politico che rappresenta. I cittadini però, difficilmente, chiederanno il consuntivo delle spese o il piano di gestione dei capitali, contrariamente a quanto accade all'amministratore di una società chiamato a rendicontare del proprio operato a tutti i soci.

Traducendo, i dati sopra riportati, dimostrano, su un piano di riferimento internazionale, che l'iniziativa privata, in termini di realizzazioni di infrastrutture, fa prima e fa meglio: ricavandone probabili utili e promuovendo ulteriore incremento del sistema produttivo. Tale incremento, come spiega Luigi Ramella, ha correlazioni positive con l'aumento del pil. È infatti suffragato da diversi studi, ripercorsi criticamente nel contributo di Ramella, che gli investimenti in infrastrutture, qualora queste siano realmente utili, determinano ritorni economici, chiaramente non esclusivi dei concessionari, nell'ordine del 15% . Un'autostrada, come è facile immaginare, non solo facilita e velocizza scambi di merci e comunicazioni determinando una riduzione dei costi, per molti versi, simile all'innovazione tecnologica, ma causa un positivo ampliamento del mercato per quelle realtà produttive beneficiarie delle infrastrutture. Queste, a loro volta, dovranno registrare un sensibile aumento della produttività, progressivamente delocalizzata dalla zona di produzione, ciò, in termini pratici, equivale a dire: apertura di nuove sedi aziendali e aumento dell'occupazione.

Non è pensabile, tuttavia, al di là delle tante difficoltà che intercorrono tra autorità statali e investimenti privati, in materia di infrastrutture stradali, lasciare completamente l'iniziativa all'impresa privata, anche se si dimostra ampiamente più capace di gestire i rischi legati all'attività imprenditoriale. Invero la strada rimane comunque un bene pubblico e non può non essere garantita la libertà di circolazione - sancita, per citare il nostro ordinamento giuridico, dall'art. 16 della Costituzione - ai cittadini residenti in taluni territori laddove l'imprenditore non investirebbe per scarse garanzie di redditività. A tale scopo l'incentivo pubblico è fondamentale come garante di uno sviluppo viario diffuso nel territorio nazionale. Discorso, giustissimo, per la viabilità base - di cui lo Stato è chiamato

a farsi carico, sia per la costruzione che per la manutenzione, attraverso l'uso legittimo dei capitoli della spesa pubblica, senza, quindi, esigerne pedaggio - ma non valido, però, per l'autostrada.

L'autostrada si contraddistingue per funzionalità e utilità rispetto, per esempio, ad una semplice via urbana, infatti, è: pavimentata con asfalti drenanti, tendenzialmente lineare, non ha grandi dislivelli e curve brusche. Inoltre si differenzia perché garantisce agli automobilisti il raggiungimento della loro meta in tempi brevi di percorrenza - grazie ad una carreggiata per senso di marcia che agevola la fase di sorpasso - in facilità di guida e con maggiore sicurezza. Tutte queste motivazioni peculiari, che diversificano l'autostrada dalle altre forme di trasporto viario, ne legittimano il transito a pagamento smarcando, al contempo, il comparto autostrade dall'interesse, esclusivamente, statale che può delegare, come di fatto avviene, all'investitore privato. Questi può condurre, in piena autonomia, l'edificazione e la gestione, di tratte autostradali, proprio perché il fine dell'autostrada non è lo spostamento, *sic et simpliciter*, ma il modo ottimale per raggiungere una destinazione. Insomma se l'autorità pubblica si impegna a garantire il transito, nel rispetto dei principi fondamentali della carta costituzionale, non è di certo dovuta a monopolizzare il settore autostrade - trasformando i costi di gestione in pressione fiscale come avviene in Inghilterra - basterebbe, infatti, colmare le tante buche delle vie consolari e comunali.

L'automobile privata, infatti, continua ad essere il principale vettore di spostamento; malgrado l'attuale politica dei trasporti, e non solo a livello nazionale, sia quasi del tutto concentrata sull'idea di riequilibrio modale, vale a dire: riduzione del traffico privato e implemento del trasporto pubblico. La comparazione di diversi dati, come mostrato dalla *European Commission Transport Directorate General*, inerenti la ripartizione modale fra trasporto individuale e collettivo, nei maggiori paesi europei, con diversi gradi di sviluppo circa il trasporto collettivo, mostra una significativa invarianza. Ciò a palese dimostrazione che la politica dell'implemento dell'infrastrutture di trasporto pubblico, contrariamente a quanto verrebbe spontaneo pensare, non influisce sensibilmente sull'impiego dell'automobile privata. In Italia - così come in Francia, Germania, Regno Unito ecc.- lo spostamento motorizzato privato si aggira intorno all'85%, pur considerando, solo per fare un esempio, che i cugini d'oltralpe hanno effettuato, nel corso degli anni, ben altri investimenti in merito ai trasporti pubblici tali da vantare una rete ferroviaria, ad alta velocità, grande il doppio di quella nostrana. L'uguaglianza della ripartizione modale, scaturente dai dati su comparazione internazionale, nota Ramella, è la dimostrazione che per l'Occidente, economicamente avanzato, il tempo, in questo caso quello impiegato per gli spostamenti quotidiani, è una risorsa più importante della spesa per il trasporto. Ragion per cui, la maggior parte delle persone preferisce - anche se, com'è noto, il trasporto pubblico ha un minor costo - sostenere, ugualmente, le spese per il trasporto individuale quale garanzia - tranne per gli spostamenti verso le zone centrale delle maggiori città - di impiego della minor unità di tempo.

Andrea Rega

---

**Marco Panara, *La Malattia dell'Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2011.**

“La perdita del valore economico del lavoro porta con sé un perdita del suo valore morale e sociale, che è un elemento fondativo della società occidentale” (p. 6). Questo è il punto di partenza della severa diagnosi di Marco Panara: la malattia che infetta l'Occidente contemporaneo nasce dalla crisi del valore economico, morale e sociale del lavoro. Tale sindrome, oltre a minacciare il benessere conquistato da una parte dei lavoratori che vivono nei paesi a capitalismo avanzato, costituisce la causa primaria dell'affermarsi dell'individualismo e della frammentazione che contraddistinguono la vita associata nelle società occidentali all'inizio del nuovo millennio. Dopo una lunga fase in cui il lavoro ha rappresentato “la chiave per realizzare le proprie aspettative e per definire il proprio ruolo nella società”, oggi al suo posto troviamo il denaro, considerato la via migliore per proteggere - individualmente - il proprio status, il proprio tenore di vita e la propria identità.

All'origine di tale processo vi è, secondo Panara, la poderosa redistribuzione di ricchezza a favore dei redditi da capitale - e dunque a danno dei redditi da lavoro - realizzatasi negli ultimi trent'anni attraverso il blocco dei salari, la deregolamentazione dei rapporti di lavoro, l'innovazione tecnologica e organizzativa nella produzione e nel commercio, la delocalizzazione degli impianti e la finanziarizzazione dell'economia.

Il saggio di Panara ricostruisce le coordinate economiche, storiche e culturali delle riforme liberiste degli anni '80 (un intero capitolo è dedicato a M. Thatcher), gli effetti sociali del toyotismo e della rivoluzione informatica, l'impatto della globalizzazione dei flussi finanziari e della competizione globale sugli equilibri geopolitici e sulla finanza mondiale, fino alla recente crisi economica, a cui l'autore dedica ben quattro capitoli.

Nella seconda parte del volume si evidenzia come dal declino del valore del lavoro derivi il peggioramento della qualità della democrazia. Secondo Panara è stato proprio il progressivo riconoscimento della centralità e della dignità del lavoro a qualificare le democrazie moderne come tali: la fine del lavoro servo e schiavo è l'evento fondante della cittadinanza democratica nella modernità, la cui sostanza risiede proprio nel «connubio etico» tra dignità della persona e lavoro dignitoso, un lavoro che non è più solamente mezzo per soddisfare bisogni materiali, ma diviene attività finalizzata ad esprimere i propri talenti e le proprie capacità. Tale lavoro, scrive Panara, non è «lavoro in senso manuale» né «lavoro come riferimento di classe», bensì «quell'attività umana con la quale ciascuno produce e ne ottiene un reddito e, così facendo, partecipa alla vita e all'economia della collettività di cui fa parte» (p. 134). È questo, secondo l'autore, il senso dell'art. 1 della Costituzione italiana. A questo proposito Panara riporta un intervento di Giuseppe Saragat nel 1947 all'assemblea costituente: «Cosa vuol dire questo articolo primo della Costituzione? Vuol dire che essa mette l'accento sul fatto che la società umana è fondata non più sul diritto di proprietà e di ricchezza, ma sulla attività umana produttiva di quella ricchezza. È il rovesciamento delle vecchie concezioni».

La missione del lavoro, secondo Panara, consiste nel dare alla democrazia «la forza per essere una buona democrazia, capace di [...] far agire

meglio proprietà e mercato, ovvero i capitalismo, senza farsi mettere i piedi in testa». In questa prospettiva l'antagonista del lavoro non è il capitale, bensì la rendita, che «fa male tanto al lavoro quanto al mercato» (p. 138); per questa ragione è auspicabile un'inversione di tendenza, perché «non si può razionalmente pensare che sia costruttivo per lo sviluppo e la creazione di ricchezza tassare il lavoro e l'impresa più del patrimonio e della rendita» (p. 146).

Ad ogni modo, per «uscire dalla trappola», è necessario ridare valore sociale al lavoro. Questa deve diventare, secondo Panara, la missione di una classe politica all'altezza dei tempi. «Ogni volta che il lavoro è stato messo al centro, che sia stato da San Benedetto, da Calvino o dalle costituzioni, ne è sempre seguita una fase di progresso civile ed economico e di conquiste di libertà» (p. 150).

Affinché ciò si realizzi, bisogna tornare «a ragionare di produzione della ricchezza e di sua redistribuzione, che non sono due momenti diversi» perché «il modo in cui si crea dipende anche dal modo in cui si distribuisce» (p. 146) e viceversa. Secondo Panara è necessario intervenire su tre livelli: «creare un offerta di lavoro di qualità investendo nella formazione; creare una domanda di lavoro di qualità attraverso una nuova politica industriale che incentivi lo sviluppo di nuovi settori e il perseguimento della qualità da parte delle imprese; Imporre nuove regole la mercato «nell'interesse di un suo migliore funzionamento e non della possibilità di pochi di spremerlo» (p.149).

Lo Stato deve svolgere un ruolo diretto sul primo punto, ossia la formazione, e indiretto sugli altri due, ossia la domanda e il mercato (che Panara definisce «il modello che abbiamo scelto per le nostre società»). In sintesi, Panara si rivolge alla classe politica attuale, nonché alla società civile, affinché si rimetta al centro il valore sociale e democratico del lavoro, attraverso una «policy» che ne ristabilisca il valore economico - «da ogni lavoro deve uscire un prodotto capace di remunerarlo adeguatamente», (p. 148) - e un'«operazione culturale che ne ristabilisca la dignità, il ruolo, la centralità» (p. 148).

Declinando il concetto di lavoro in una accezione generica - come attività umana produttiva, indipendentemente dalle sue coordinate storiche e sociali particolari - e collocandolo al di fuori del conflitto con il capitale, il discorso di Panara sul valore del lavoro elude la questione, ad esso strettamente connessa, del potere del lavoro. L'autore, infatti, auspica una nuova alleanza tra imprese e lavoratori fondata sul valore etico della legalità, del bene comune e dello Stato: «non è più l'ideologia lo strumento, ma la non subalternità a pensieri opportunistici [...] e la costruzione di una nuova consapevolezza del valore della legalità, dello Stato, della opportunità di condividere collettivamente alcuni rischi e alcune responsabilità, lasciando tutto il resto alla libera scelta di ciascun individuo» (p. 146). Ciò spiega la marginalità - tanto nell'analisi quanto nella proposta di Panara - della dimensione del conflitto sindacale e sociale, delle sue vittorie e delle sue sconfitte.

Eppure, se il novecento ha visto la crescita di una dialettica progressiva tra riconoscimento del valore del lavoro e democrazia reale, ciò non è avvenuto semplicemente grazie alla sensibilità di una classe dirigente e di una cultura politica e civile oggi in declino. A dare sostanza ai diritti formali è stato un lungo

ciclo di lotte dei lavoratori, la loro capacità di unirsi e di esprimersi come soggetto politico e rivendicativo, fino a divenire la leva principale della trasformazione sociale. E a sostenere tale spinta progressiva non è stato il riconoscimento della centralità del lavoro in senso morale, bensì la consapevolezza della centralità del processo di valorizzazione nella società capitalista, e dunque della centralità del lavoro nell'accumulazione, da cui deriva il potere che esso è stato in grado di esprimere attraverso la sua organizzazione sindacale e politica.

Se si guarda alla storia, il riconoscimento del valore economico e morale del lavoro presuppone il recupero del potere dei lavoratori. La capacità del mondo del lavoro di riconoscersi e unificarsi è stata la forza che nel passato ha saputo porre il lavoro come vincolo sociale, introducendo elementi di rigidità nel mercato del lavoro e costringendo il capitale a percorrere la via dell'innovazione e della produttività - anziché quella della riduzione del costo del lavoro - nella ricerca del profitto. Panara sembra credere che oggi tale dinamica virtuosa possa realizzarsi senza la partecipazione attiva e conflittuale dei lavoratori e delle loro organizzazioni, bensì, mediante l'intervento dall'alto della politica e dello Stato. Uno Stato guidato da una classe dirigente illuminata e sensibile al valore del lavoro, che stimoli la produzione di qualità e definisca i parametri etico-morali entro cui lasciar agire liberamente le forze del mercato.

Michele Dal Lago

## **RECENSIONI**

---

## Recenti sviluppi delle neuroscienze cognitive

L'ingente mole di pubblicazioni che accompagna il passaggio sempre più marcato dalle cosiddette scienze cognitive alle "neuroscienze cognitive" testimonia dell'intensificazione della prospettiva neurocentrica nella modellizzazione dei processi cognitivi. Due studi recenti, tra i tanti, si muovono in questa direzione.

Il primo, il volume proposto da Armand Savioz insieme a Geneviève Leuba, Philippe G. Vallet e Claude Walzer, *Introduction aux reseaux neuronaux. De la synapse à la psyché* (De Boeck, Bruxelles, 2010), ha il merito di segnalare già dal titolo l'orizzonte entro il quale gli studiosi intendono situare la loro ricerca. Il lavoro tiene certo conto dell'esistenza di una duplice ontologia, l'ontologia delle neurofisiologia cerebrale, di cui gli autori sono certamente validi specialisti, e l'ontologia della psiche o della mente, di cui essi sostengono il diritto all'esistenza, a fronte di una vasta letteratura di impronta fortemente negazionistica, che, anche da un punto di vista clinico, tende a minimizzare il ruolo di approcci introspezzionistici o analitici. Lo stesso Jacques Neyrinck nella sua prefazione al volume ammette: «La mente costituisce ... un'entità adeguata per trattare un certo livello della realtà. Essa esiste, né più né meno di una cellula gliale o di una molecola di dopamina, di cui ha bisogno per funzionare» (p. 10). Tuttavia, non si può minimizzare l'ambivalenza, o se si vuole, in modo più forte, l'ambiguità epistemologica che traspare da quest'ulteriore pubblicazione che una volta di più si prefigge di fungere da introduzione allo studio del funzionamento del cervello, ma che, in definitiva, mira sottilmente ad alimentare una sorta di credenza nell'ineludibilità del punto di vista neuroscientifico financo all'interno di ambiti disciplinari distanti come l'economia e la filosofia.

Lo svolgimento delle tesi del volume segue un percorso didascalico, che può essere condiviso agevolmente anche da quanti abbiano conoscenze di base in campo biologico. Dapprima gli autori delineano il quadro concettuale di fondo, tentando di mantenere una posizione equidistante dal monismo riduzionistico e dal dualismo antiriduzionistico, considerati entrambi come eccessi inaccettabili; essi anzi, allineandosi piuttosto ai rappresentanti del filone emergentista, che propugna l'esistenza di livelli diversi di organizzazione della materia, dalle molecole alle società complesse, passando per l'organizzazione cellulare, le reti neuronali e i cervelli, sostengono l'irriducibilità delle proprietà di uno qualsiasi di tali livelli alle proprietà degli altri. E sulla scorta della migliore tradizione emergentistica è proprio il paradigma sinaptico-connessionistico delle reti neuronali ad essere adottato; esso infatti rappresenta emblematicamente l'anello di congiunzione fra l'individuo con la sua sfera psichica e relazionale e il sistema neurobiologico. Qui si situa pertanto la specificità dell'impostazione in esame rispetto, ad esempio, ai modelli comportamentistici o cognitivistici in senso classico.

In prima battuta il corpo del testo dà conto dell'architettura essenziale delle reti neuronali, attraverso l'enucleazione dei concetti fondamentali e della loro storia. La presentazione neuroanatomica si intreccia immediatamente con



la relativa lettura neurofisiologica in chiave connessionistica e rafforza la percezione del cervello umano come un sistema integrato in cui strutture e funzioni non possono essere associate in modo univoco o schematico, secondo la rigidità dei vecchi indirizzi.

Successivamente viene mostrata la genesi neurobiologica delle reti neuronali e l'attribuzione delle funzionalità a partire dalla differenziazione progressiva delle cellule neuronali e delle sinapsi. Ed è proprio alla trasmissione sinaptica, ai potenziali di riposo e d'azione e più in generale ai processi elettrochimici che il volume dedica un capitolo centrale, in cui viene approfondito il significato della relazione fra elettroconduzione e plasticità sinaptica ed introdotto il concetto di computazione dendritica, che è alla base del modello di calcolo connessionistico. Da qui è breve il passo consequenziale verso la descrizione, anch'essa in chiave squisitamente connessionistica, del principale ruolo funzionale delle reti neuronali, l'apprendimento. Gli autori illustrano con dovizia di informazioni, alla luce della più rilevante e recente letteratura tematica, in che modo i microcircuiti partecipano alle reti più globali nei fenomeni cognitivi (in particolare, memoria e attenzione) e contribuiscono alla genesi e all'apprendimento dei comportamenti. Si tratta, com'è ovvio, di un approccio che intende superare, qualora ve ne fosse ancora bisogno, le anacronistiche visioni dell'associazione fra stimolo e risposta tipiche dell'empirismo classico e del comportamentismo. Il passaggio dal neurale al mentale, che è in definitiva il cuore, ma anche forse il punto più controverso da un punto di vista filosofico, e non solo, del paradigma connessionistico nel suo tentativo di differenziarsi dal dualismo e dal monismo riduzionistico, è sancito dalla generazione delle rappresentazioni di ordine superiore da parte delle reti corticali neuromodulate. Indubbiamente, la peculiarità riconosciuta alla multimodalità dei neuroni corticali (sulla scia del darwinismo neurale di Edelman) depone a favore, in chiave anticognitivistica, della centralità dell'anatomia e della fisiologia umane rispetto a quelle degli altri mammiferi meno evoluti. L'attivazione delle reti di reti corticali presiede, in questa prospettiva, alla produzione di rappresentazioni molto più complesse, come le rappresentazioni astratte o simboliche. Per i connessionisti e i neuroscienziati, come sottolineano gli autori del volume, «il cervello produce il pensiero come altri organi producono una data funzione (muscolo/locomozione). Il livello superiore emerge dall'inferiore e un livello è necessario alla comprensione dell'altro» (p. 153). Ciò avviene, secondo questo modello, attraverso la corrispondenza fra stati del sistema neuronale (rappresentazioni sub-simboliche) e rappresentazioni simboliche (immagini, suoni, parole, colori). Resta da capire in che modo si possa giustificare il ruolo dei comportamenti e delle associazioni semantiche fortemente determinate su base individuale, cioè in che modo si possa fornire una spiegazione della differenza individuale in termini di selezione e controllo volontario. Anche a questa *grounding question* i neuroscienziati connessionisti ritengono di avere trovato una risposta, addebitando tali prerogative all'attivazione diretta delle regioni corticali motorie e alla memoria di lavoro della corteccia prefrontale. Il sistema limbico, e in special modo l'ippocampo, e i neurotrasmettitori (acetilcolina, dopamina) sono determinanti nell'autonomizzazione di un sistema, che sulla base della memoria, può elaborare risposte adeguate e non condizionabili alle

sollecitazioni dell'ambiente e soluzioni complesse ai problemi più astratti. Particolare attenzione viene prestata, nel corso del volume, anche alla vulnerabilità delle reti neurali, che si evidenzia clinicamente nell'insufficienza dei fenomeni di compensazione (per esempio, quelli connessi alla percezione) a causa della morte neuronale, dell'invecchiamento cerebrale e delle varie forme di demenze, fra le quali la malattia d'Alzheimer.

Come già rilevato, pur distaccandosi dai paradigmi dei calcolatori numerici e dell'intelligenza artificiale e annettendo un valore preponderante al sistema cerebrale (umano), le neuroscienze connessionistiche, ben rappresentate dagli autori, contribuiscono in misura non indifferente al programma di naturalizzazione dei saperi e alla riduzione delle scienze umane e sociali a neuroscienze umane e sociali (neurofilosofia, neuroetica, neuroeconomia). Si può dunque sostenere che esse, pur rigettando il riduzionismo fisicalista o computazionale, tendano all'affermazione di un riduzionismo neurobiologico, ancorché mitigato dal riconoscimento del pluralismo delle proprietà emergenti e della loro reciproca influenza in senso ascendente e discendente.

Il secondo studio, che prendiamo qui in considerazione, è firmato da José Luis Bermúdez, già noto per i suoi contributi alla filosofia del linguaggio, alla teoria della razionalità e alla filosofia della psicologia. Il primo volume da lui curato nel 1995 insieme a Anthony Marcel e Naomi Eilan, *The Body and the Self* (The MIT Press), poneva all'attenzione dei cultori di filosofia e psicologia una prospettiva originale attorno ai problemi della relazione fra la persona e la corporeità, dell'autocoscienza e dell'agire umano, e accoglieva interessanti e originali contributi di validi studiosi come Brian O'Shaughnessy, Shaun Gallagher o Bill Brewer. Molte delle tesi lì sostenute avrebbero fatto breccia nel modo delle scienze cognitive, aprendo un varco e permettendo l'immissione di un pensiero diverso e vitale, più legato alla fenomenologia della percezione e all'approccio ecologico, sulla scia di Gibson, Dreyfus e Neisser, e tendenzialmente critico nei confronti dell'analogia uomo-macchina e del computazionalismo. Per quest'ordine di ragioni la lettura dell'ultimo lavoro di cui Bermúdez è autore, *Cognitive Science. An Introduction to the Science of Mind* (Cambridge University Press, 2010), si preannuncia promettente.

Il libro ha una finalità chiaramente didattica e introduttiva e accompagna il lettore con una serie di schede ed esercizi. L'intendimento principale è la chiarificazione della tesi fondamentale delle scienze cognitive, secondo cui le menti sono dei processori di informazioni. Quest'idea si è mostrata di grande rilevanza per una serie di discipline e metodi anche molto distanti fra loro, ragione per cui le scienze cognitive sono contraddistinte dall'inizio da un'accentuata interdisciplinarietà. Bermúdez ripercorre la storia della nuova scienza, partendo dagli albori, e individua almeno quattro eventi che si caratterizzano come fondativi: la reazione contro il comportamentismo in psicologia; lo sviluppo della computazione algoritmica in logica matematica; l'emergere della linguistica come analisi formale del linguaggio; l'elaborazione dei modelli di *information-processing* in psicologia. Ovviamente, come ricorda l'autore, le neuroscienze e la neuropsicologia non sono state estranee a questo percorso. Anzi nella storia recente di questa nuova disciplina avviene un cambiamento fondamentale. Da una prima fase in cui l'attenzione degli studiosi

era concentrata sulla mente e sulle sue operazioni, e in misura minore sul cervello e sul suo funzionamento, negli ultimi decenni si è verificata un'inversione di tendenza con il cosiddetto "*turn to the brain*", grazie anche al perfezionamento delle tecniche di diagnostica per immagini.

Il testo risente chiaramente di tale sensibilità, indotta appunto dall'esigenza di una un'integrazione fra le teorie sulla mente e le teorie sul funzionamento del cervello. Ma l'integrazione richiede, quasi per forza di cose, anche il coinvolgimento di discipline e approcci di matrice differente. Su questo punto Bermúdez muove un rilievo da ritenersi ancora più incisivo e cioè che l'idea di trattamento dell'informazione non può avere un senso univoco, quale è inteso comunemente dalle scienze cognitive e dall'intelligenza artificiale. Esiste una molteplicità di informazioni e una molteplicità di sistemi cognitivi e di architetture mentali. Risaltano infatti due paradigmi prevalenti, il paradigma computazionale per il quale il trattamento dell'informazione coincide con una trasformazione di simboli fisici governata da regole, e il paradigma connessionistico, che è associato, come è noto, alla ricerca sulle reti neurali artificiali nella loro relazione con le reti neuronali biologiche. I rispettivi sostenitori ritengono di poter universalizzare la propria visione. E tuttavia, contro questi tentativi quasi-riduzionistici, vale l'opportuna osservazione dell'autore: «L'informazione può essere veicolata e trattata in un modo nei sistemi percettivi e motori, per esempio, e in un modo differente in sistemi dedicati alle funzioni cognitive di ordine superiore (è il caso del ragionare attorno agli stati psicologici di altre persone). Un modo di motivare questa tesi consisterebbe nell'argomentare che deve essere tracciata una genuina distinzione tra sistemi cognitivi modulari e non modulari, e nell'affermare che l'informazione è trattata diversamente in ciascuno di tali sistemi» (p. 139).

Il volume non può non riprendere la teoria della modularità della mente, elaborata da Jerry Fodor, che approda ad un pessimismo, se non addirittura ad uno scetticismo attorno alla capacità di giungere ad un'idea unificata o centralizzata della cognizione. In quest'ottica ogni cognizione è modulare ed è funzione di sottosistemi. La tesi ha di certo esercitato un influsso considerevole anche nell'ambito delle neuroscienze e Bermúdez dà conto della propagazione di questo modello, soprattutto attraverso la descrizione delle tecniche di *neuromaging* di ultima generazione. Ad essa affianca però anche la disamina di tecniche alternative, che si ispirano ad una concezione non modulare dei meccanismi mentali, come quella del *mind-reading* come simulazione. I processi mentali, in quest'altra prospettiva, sono resi possibili dai medesimi sistemi responsabili dei processi decisionali ordinari e della relazione dell'individuo con il mondo. Il cuore della teoria della simulazione, come riporta l'autore, è che «noi spieghiamo e prevediamo il comportamento di altri agenti proiettando noi stessi nella situazione della persona il cui comportamento deve essere spiegato/previsto e dunque usando la nostra mente come un modello della loro» (p. 390). Da un punto di vista rigorosamente neuroscientifico la teoria della simulazione è supportata dall'evidenza dei cosiddetti "meccanismi cooptati", che sono cioè reclutati per mediare determinate esperienze, come ad esempio le emozioni. La scoperta dei neuroni specchio nei primati pare confortare questa tesi, attraverso l'osservazione di stesse aree del cervello che svolgono funzioni diversificate.

Nella parte conclusiva del suo studio Bermúdez si sofferma sui più recenti sviluppi delle ricerche in seno alle scienze cognitive, non esimendosi dal formulare un giudizio di apprezzamento, ancorché misurato, su alcune correnti che tentano di imprimere una spinta nella direzione di un superamento quasi radicale di alcuni stereotipi, come il rappresentazionalismo. È il caso dell'ipotesi dei sistemi cognitivi come sistemi dinamici, avanzata in prima battuta da Tim Van Gelder nelle sue ricerche su mente e movimento. Un sistema dinamico, come ad esempio il regolatore della macchina a vapore di Watt, non è un processore di informazioni, non implica rappresentazioni, non è computazionale, non è sequenziale, non è scomponibile né modularizzabile e in più lavora nel tempo reale. Per analogia, anche se ogni analogia di questo tipo non può che essere riduttiva, alcuni teorici ritengono che la mente sia un sistema dinamico in virtù del fatto che la relazione tra un organismo e il suo ambiente è vista come un sistema accoppiato il cui comportamento evolve come funzione di un numero ristretto di variabili. I cognitivisti che si muovono in questa direzione hanno utilizzato tale modello nel tentativo di spiegare l'apprendimento motorio dei bambini, e più in generale il controllo dei movimenti in età evolutiva, ma anche la biorobotica ha creato robot basati sul comportamento, capaci di pianificare azioni complesse. Questo genere di approccio può essere considerato per certi versi strettamente imparentato alla corrente della *situated* o *embodied cognition*, anch'essa decisamente in rotta con il vecchio schema della cognizione come trattamento dell'informazione in senso computazionale. Il giudizio dell'autore è in proposito prudente, come si accennava, e in effetti il volume non demolisce né smentisce i capisaldi tradizionali delle scienze cognitive classiche. La natura stessa del testo forse non consentirebbe una scelta diversa, anche se a nostro avviso riflette una marcata ed ottimistica inclinazione verso una visione forte delle cognizione. L'autore nelle battute finali non fa mistero di aderire idealmente al progetto di integrazione dei saperi, e non solo di quelli sin qui direttamente implicati nel programma delle scienze cognitive, ma anche di quelli apparentemente estranei a questo percorso, come l'economia o il diritto. Egli non manca di incitare gli attori delle ricerche future a inoltrarsi sin dentro il territorio misterioso della coscienza umana per decifrarne i segreti ed elaborare teorie prive di contraddizioni.

Si deve pertanto constatare che la lettura del volume smentisce l'impressione di partenza; in definitiva il filosofo Bermúdez propone un'analisi omologata e "normalizzata", ispirata al naturalismo più forte, e alcuno spazio viene riservato, come sarebbe dovuto, alle critiche filosofiche al cognitivismo.

Per completezza di informazione, anche se in questa sede non è possibile dire di più, vanno ricordati i lavori di Maxwell Bennett e Peter Hacker, che invece analizzano a fondo i presupposti concettuali delle neuroscienze cognitive. Nel loro *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Blackwell, London, 2003) scandagliano tutti i nodi filosoficamente rilevanti delle neuroscienze cognitive, mettendo in luce le incongruenze e le contraddizioni dei riduzionismi. Bennett è un autorevole neuroscienziato (insegna a Sydney ed è stato presidente dell'Associazione australiana di neuroscienze), mentre Hacker è uno dei grandi professori di filosofia di Oxford. La loro prospettiva è fondamentalmente wittgensteiniana, ma soprattutto anticartesiana. Il volume ha

suscitato un ampio dibattito, di cui una testimonianza importante è *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language* (Columbia University Press, New York, 2007): un dialogo a più voci, tra cui quelle di Daniel Dennett e John Searle. La posizione di Bennett si profila qui molto chiaramente: «I neuroscienziati sono comprensibilmente desiderosi di comunicare le conoscenze che hanno raggiunto nei decenni scorsi sul funzionamento del cervello e di condividere con il pubblico istruito alcune delle emozioni che provano rispetto a questo tema. Ciò è reso evidente dall'alluvione di libri scritti da numerosi insigni membri della professione. Ma quando parlano del cervello pensante e ragionante, del fatto che un emisfero conosca qualcosa senza informare l'altro, del fatto che il cervello prenda delle decisioni senza che la persona lo sappia, della rotazione delle immagini mentali nello spazio mentale, e così via, i neuroscienziati stanno favorendo una forma di mistificazione e coltivando una neuro-mitologia del tutto deplorabili» (p. 47). E in conclusione non è possibile non fare menzione della *History of Cognitive Neuroscience* (Wiley-Blackwell, 2008), un'ottima ricognizione storico-concettuale, molto approfondita sul piano delle conoscenze anatomiche e fisiologiche, in cui i due autori ancora una volta mettono il dito sui nervi scoperti - è proprio il caso di dirlo - dell'ideologia neurocentrica.

Matteo Negro

---

**Nicolas Franck, Christian Hervé e Jacques J. Rozenberg (sous la direction de), *Psychose, langage et action. Approches neuro-cognitives*, préface de Francois Dagognet, De Boeck, Bruxelles 2009, pp. 304.**

Il volume *Psicosi, lingua e azione* propone un'analisi approfondita sul contributo che le neuroscienze possono dare alla riflessione psicopatologica. Gli autori si soffermano in particolare sui concetti di azione, lingua e immaginario tentando di mettere in evidenza gli aspetti etici ed epistemologici di queste nozioni. L'obiettivo dello scritto è mostrare i progressi realizzati negli ultimi anni negli ambiti della psicopatologia e della neurolinguistica. Le diverse prospettive presentate hanno lo scopo di costruire un quadro teorico comune, capace di integrare i differenti meccanismi responsabili delle disfunzioni psicopatologiche in una prospettiva neuro-cognitiva. Per questa ragione l'approccio interdisciplinare del testo dovrebbe permettere di avviare una discussione approfondita sui problemi etici che riguardano le malattie mentali. In realtà, nonostante le dichiarazioni esplicite di voler sviluppare un insieme di saggi di carattere interdisciplinare, il lavoro risulta spesso estremamente specialistico e non prende in considerazione anche gli aspetti educativi o filosofici che operano all'interno dei concetti di azione, lingua e immaginario.

I curatori del volume si interrogano sulla possibilità di trovare un orizzonte etico attraverso il quale osservare e vigilare sugli sviluppi delle diverse scienze neurologiche. Infatti propongono di inserire le neuroscienze all'interno del quadro generale di regolamentazione della bio-medicina. La vigilanza etica delle pratiche e delle teorie neurobiologiche non si pone l'obiettivo di impedire gli sviluppi di determinate ricerche, ma vuole costituire dei limiti condivisi nell'utilizzo di alcune indagini sul mentale. I confini etici non possono però essere trovati all'interno degli aspetti ristretti di un settore scientifico, ma devono rispondere a una visione ampia e complessa dell'uomo. Nell'*Introduzione*, infatti, Franck, Hervé e Rozenberg affermano: «tutta la riflessione sulle dimensioni etiche delle pratiche terapeutiche, e in particolare psicoterapeutiche, dovrebbe permettere di determinare la possibilità di una teoria o di un metodo che discute i valori che presiedono alla finalità umana della società. Una tale riflessione dovrebbe permettere di analizzare i comportamenti che permettono la libertà personale degli uomini e la costruzione dell'identità psichica e dell'alterità» (ivi, pp. 14-15). Proprio questa finalità etica e interdisciplinare, che i curatori sottolineano, è ciò che viene meno sviluppato nei singoli articoli che compongono lo scritto. Ciò che manca è il tentativo di riflettere sulle condizioni di possibilità di un orizzonte etico che permetta di integrare la dimensione empirica e quella più teoretica del testo, senza giungere a modelli epistemologici troppo restrittivi che potrebbero essere applicati solo all'interno di un ambito disciplinare particolare. I singoli autori, che ben conoscono le metodologie dei propri settori scientifici, non si soffermano, però, sui contesti più ampi, anche sociologici e pedagogici (Tronto, Mortari, Kushe), all'interno dei quali si inseriscono le pratiche di cura anche in campo medico. Per sviluppare un reale dialogo sulle dinamiche etiche che agiscono all'interno delle discipline psicopatologiche sarebbe stato opportuno prendere in considerazione anche i dibattiti sul ruolo etico delle pratiche di cura (Nussbaum,

Rawls, Ruddick, Groenhout) che si sono sviluppati nel pensiero contemporaneo e che hanno cercato di proporre alcune soluzioni alle dinamiche complesse della nostra società

Il volume, al contrario, cerca di mettere alla prova un approccio metodologico specifico di tipo neuro-psicopato-prammatico che parte dalle ricerche di Bruno Bara dell'Università di Torino e di Brigitte Stemmer dell'Università di Montreal. Questo metodo analizza i disturbi mentali, non solo come disfunzioni cognitive, ma anche come patologie che riguardano il controllo delle azioni e il loro rapporto con il linguaggio e la comunicazione. La dimensione pratica del metodo non limita lo studio delle patologie a una mancanza fisiologica del cervello. In questa direzione, come sottolinea Rosenberg, la complessità dell'approccio neuro-psicopato-pragmatico permette di superare i rischi di una riduzione dei disturbi mentali a semplici limiti fisiologici.

Lo scritto è suddiviso in quattro parti che costituiscono i temi fondamentali dell'articolazione della ricerca. La prima parte, dal titolo *Dalle Neuroscienze alla Psicopatologia*, si propone l'obiettivo di mostrare i fondamenti epistemologici e scientifici della psicopatologia contemporanea e i suoi rapporti con la corporeità e le teorie intenzionali delle disfunzioni delle azioni. I saggi che compongono questa parte analizzano i legami tra meccanismi neurobiologici, corporeità, intenzionalità e percezione cercando di fondare, in modo rigoroso, le basi della psicopatologia cognitiva e di definire un trattamento psico-farmacologico opportuno per i pazienti. L'interesse teorico è evidente nel saggio di Bernard Andrieu e Jérémie Rollot *Quale pragmatica per un cervello trascendentale?* che indaga i rapporti conoscitivi tra soggetto e mondo e le diverse modalità di costruzione soggettiva della realtà. A partire dalla riflessione fenomenologica di Merleau-Ponty e della pragmatica del corpo di James gli autori affermano che: «il mondo non è mai interamente esteriore al corpo. L'esteriorità non è indipendente dal mondo corporeo. [...] L'interazione con la spazialità corporea permette il collegamento delle funzione neuro-cognitive con le nostre possibilità d'azione. Il corpo e il cervello non sono più separati. Il cervello è il risultato di una costruzione a partire dalla sua formazione neuro-mentale e, senza il corpo, che assicura l'interazione con il mondo, questa costruzione non potrebbe realizzarsi. Il corpo, prima di essere mentale, si costruisce lentamente come celebrale attraverso lo sviluppo progressivo, l'addestramento e la conservazione delle sue strutture» (ivi, p. 51). L'approccio pragmatico permette agli autori di interrogare i campi epistemici delle scienze cognitive, evitando sia il rischio del dualismo di stampo cartesiano tra mente e cervello sia il pericolo riduzionista di studiare la mente come un meccanismo fisiologico.

La seconda parte *Psicopragmatica della schizofrenia* si occupa di analizzare il contributo delle scienze cognitive per la comprensione e il trattamento della schizofrenia. In particolare i saggi di questa sezione studiano i disturbi del controllo motorio, le espressioni visive che testimoniano stati emotivi alterati e le patologie della comprensione nelle relazioni con altri esseri umani. L'obiettivo è evidenziare i collegamenti tra le analisi sui disturbi cognitivi, clinici e linguistici della schizofrenia e gli studi su altre malattie psicotiche per avviare un progetto di integrazione delle terapie attualmente disponibili e per poter costruire un sistema di cure individualizzato. Nel saggio *I contributi delle*

*scienze cognitive al trattamento delle schizofrenia*, Nicolas Franck approfondisce il tema del “rimedio cognitivo” come approccio terapeutico innovativo per la cura della schizofrenia: «il rimedio cognitivo agisce sull’alterazione dei processi di attenzione, di memoria e del linguaggio e sviluppa un’azione indiretta sulle mancanze funzionali che riguardano la vita quotidiana. Esso non si colloca come alternativa ai trattamenti medici e alla psicoterapia, ma si pone come una nuova modalità terapeutica che completa i loro effetti. Infatti queste tre forme di trattamento possono agire a tre livelli differenti» (ivi, p. 94).

La terza sezione si occupa dell’importanza e del significato teorico della scoperta dei neuroni a specchio per gli studi di neuro-psicopatologia. Gli studi sui neuroni a specchio rappresentano un’importante opportunità di indagine per comprendere i meccanismi della coscienza di sé e il loro ruolo all’interno dei processi comunicativi. Gli articoli analizzano nello specifico i disturbi della rappresentazione e della memoria nell’autismo e nella sindrome di Asperger, le allucinazioni e le illusioni che si sviluppano all’interno delle patologie di integrazione multisensoriale. Per esempio l’articolo di Tiziana Zalla e Nelly Labruyère *Neuroni a specchio e autismo* si occupa di presentare i principali contributi delle scienze cognitive nella cura dell’autismo e sostiene la tesi dell’esistenza di un danno del sistema dei neuroni a specchio nello sviluppo di questa malattia.

L’ultima parte del testo, dal titolo *Approcci cognitivi dell’alterità, del linguaggio e dell’immaginazione*, è dedicata a studi sul ruolo dei comportamenti umani, dell’interazione verbale e delle credenze deliranti. L’obiettivo dei contributi è comprendere, attraverso analisi specifiche ma anche prendendo in considerazione il punto di vista sociologico sul tema dell’immaginario, il ruolo di alcune patologie che disturbano il comportamento e le relazioni umane. Le diverse prospettive che emergono sul tema dell’immaginario permettono di sviluppare direzioni di senso che si interrogano sui limiti e sulle frontiere teoriche, sempre in mutamento, tra il reale e l’onirico, il logico e l’incoerente, il razionale e il fantasioso. Il saggio di Chapouthier *Le radici filosofiche e neuro-cognitive dell’immaginario* si interroga sulle trasformazioni che la realtà virtuale e le nuove tecnologie dell’informazione e della comunicazione possono generare nelle modalità cognitive di conoscenza dell’uomo. Chapouthier distingue l’universo cognitivo dell’uomo in due grandi categorie classiche che appartengono alla tradizione occidentale: la razionalità e l’immaginario. Proprio queste due categorie e il ruolo che giocano nei processi conoscitivi, rispettivamente della logica e dell’innovazione, possono essere messe in discussione dai cambiamenti messi in atto dalle nuove tecnologie dell’informazione: «la realtà virtuale offre all’uomo degli universi sempre più complessi che possono essere confusi con il reale. Questi universi, che si basano oggi soprattutto su parametri visuali, uditivi o motori, potrebbero perfezionarsi per includere anche i parametri olfattivi per esempio. [...] La stessa sensazione della corporeità potrà essere imitata e una risposta emotiva data dal computer a altri esseri virtuali permetterà un’empatia nei loro confronti. La realtà virtuale tende, di conseguenza, a divenire una realtà più che una dimensione immaginaria e le conseguenze potrebbero essere considerevoli» (ivi., pp. 259-260). Le sfide della realtà virtuale e i problemi che ne derivano



impongono una sempre maggiore attenzione da parte di studiosi di diversi ambiti specialistici alla dimensione etica e alle possibili conseguenze delle loro ricerche.

Il volume rappresenta un tentativo di proporre percorsi approfonditi e articolati sulle ricerche più innovative nel campo dei saperi neuro-cognitivi. Gli autori presentano ricerche specifiche di indubbio valore scientifico e, allo stesso tempo, si pongono anche l'obiettivo di proporre un approccio interdisciplinare e dialogico nei confronti di altri saperi in vista della costituzione di un orizzonte etico condiviso. Proprio questo ultimo obiettivo, forse per la specificità di alcune indagini o per la difficoltà di mettere in discussione i paradigmi epistemici della propria disciplina, non viene perseguito da tutti gli autori del volume. Sarebbe stato opportuno, per esempio, non solo proporre descrizioni di carattere fenomenologico di terapie cliniche su determinati stati patologici, ma anche riflettere sulle condizioni etiche che sottendono le azioni di cura medica e che dovrebbero portare al rispetto dell'integralità della persona umana e delle sue caratteristiche specifiche. Per questa ragione anche il confronto con gli aspetti pedagogici ed educativi delle relazioni umane, anche quelle più difficili e segnate dalla sofferenza e dal disagio (Canavero, D'Alonzo, Sandrone, Lizzola) potevano essere una chiave di lettura proficua per sviluppare un reale approccio interdisciplinare. Ne risulta un testo che, pur proponendo in modo chiaro e articolato tesi di grande interesse scientifico, non riesce pienamente a costruire un dialogo interdisciplinare e a mettere in gioco i diversi paradigmi disciplinari.

Andrea Potestio

---

**Florinda Cambria, La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean Paul Sartre, Edizioni Ets, Pisa, 2009**

“In Sartre c'è qualcosa di nuovo che non si perderà mai, qualcosa di nuovo per sempre. [...] Non si può leggere un grande autore senza trovarci una novità eterna”<sup>592</sup> così dice Deleuze ricordando quello che fu, non suo professore, bensì suo grande, venerato, maestro e di cui - scostandosi dalla generazione a lui coeva che perlopiù preferì liquidare Sartre come obsoleto pensatore dell'umanesimo esistenzialista - egli seppe sempre riconoscere la permanente novità del pensiero. Tale verità balenava a Deleuze in quel motto sartriano “fuori nel mondo, tra gli altri” che gli appariva palese gesto di oltrepassamento dell'Ego e di uscita da ogni chiusura coscienzialistica capace di strappare Sartre persino dall'amato Proust - in quanto reo d'indulgere in una psicologia dello stato d'animo - e di farlo muovere verso un campo trascendentale impersonale, la cui natura pragmatica lo portava aldilà della stessa fenomenologia.

L'attualità di Sartre, nel senso profondo di portatore di una potenza d'azione critica sul presente, è del tutto confermata dalla lettura del testo di Florinda Cambria, *La materia della storia*, che riesce a restituire al pensiero di Sartre uno slancio speculativo capace di trascinare oltre lo steccato di ogni “ismo” del suo tempo (idealismo, marxismo, umanismo, esistenzialismo,...), grandezza questa di ogni filosofia degna del suo nome.

In questo lavoro vengono ad annodarsi proficuamente i precedenti percorsi dell'autrice segnati da due testi su Artaud - volti a esplorare un nuovo modello di prassi incarnata nei “corpi all'opera”- e dall'impresa di traduzione del secondo tomo della *Critica della ragion dialettica*. Quest'opera scritta da Sartre tra gli anni 1958-1962, ma mai conclusa, si poneva la cruciale domanda sull'intelligibilità della storia – come il sottotitolo *L'intelligibilità della storia* testimoniava - e partiva considerando quegli strumenti che lo *Zeitgeist* di quegli anni offriva ad ogni pensatore al fine della comprensione storica, in primo luogo il metodo analitico e la dialettica marxista.

Sartre, scarta il primo perché lo considera inadeguato a render conto della peculiare relazione - costitutiva della storia – tra le particolarizzazioni contraddittorie (le singole azioni dei singoli individui, spesso in contrasto tra loro) e l'integrazione, mai compiuta totalmente, di queste in un campo pratico comune (quello della Storia collettiva della Società, dello Stato, della Comunità). S'impegna, invece, a fare della dialettica, liberata da ogni schematismo e automatismo - a cominciare da quello marxista - un pensiero all'altezza del proteiforme e sfuggente corpo della storia.

Florinda Cambria ripercorre quest'impresa condotta febbrilmente da Sartre e ancor avvolta nell'aura densa di *pathos* di un'incompiutezza mai completamente spiegata, con il preciso intento di non lasciar cadere alcuno dei problemi sollevati da Sartre in quel testo furiosamente scritto per poi essere abbandonato come un figlio che non corrisponde alle attese del padre o forse,

---

<sup>592</sup> G. Deleuze, *Je me souviens*, in “Le Nouvel Observateur”, n°1619 (16-22 nov.1995), pp.50-51; tr. it. di L. Cremonesi in A.Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice*, Ombre Corte, Verona

meglio – ci fa capire Cambria - al quale il padre non era ancora in grado di corrispondere.

Il testo di Florinda Cambria si compone di tre capitoli. Nel primo “Dialettica e intelligibilità dei conflitti” l’autrice segue l’avventurarsi di Sartre nel territorio della storia laddove l’individuo è mera astrazione e i soggetti sono molteplicità d’individui. Tali molteplicità possono essere seriali e inerti come nei collettivi - dove non c’è prassi né progetto comuni - oppure si presentano unificate da un comune fine, un comune interesse, come accade nei gruppi. Un esempio di gruppo che occupa pagine importanti del testo di Sartre è quello costituito dal partito bolscevico, analizzato nel momento successivo alla morte di Lenin, dunque attraversato dal conflitto tra Stalin e Trockij. L’esempio in questione è significativo perché i caratteri che contrassegnano ogni vita collettiva, l’inerzia, la serialità degli individui così come il conflitto - irriducibile in ogni relazione tra gli umani - non spariscono mai del tutto e sono destinati a ripresentarsi anche nei gruppi dove l’integrazione delle singolarità disperse non è mai compiuta. Il conflitto, per Sartre, ha la propria origine non in una machiavellica triste natura degli uomini, nemmeno in una hegeliana istanza di riconoscimento, bensì nella penuria, motore ultimo d’ogni umano agire. Si tratta di quella ‘rareté’ che Sartre individua come tratto ontologico indiscutibile che si declina come penuria delle risorse, se riferita al mondo, e come bisogno, se riferita all’uomo. Cambria avrà modo di mostrare quanto discutibile nelle premesse e quanto pernicioso nelle conseguenze si riveli questo assunto sartiano che guida la sua ricerca sulla storia.

Nel contesto così disegnato la comprensione della storia viene affidata da Sartre ad una dialettica aperta, dinamica, atta ad accogliere l’imprevedibilità degli eventi, gli scarti continui, dovuti alle deviazioni prodotte dagli effetti spesso sorprendenti dell’agire collettivo; una dialettica caratterizzata da un movimento di continuo “va et vient” dalla totalizzazione (mai compiuta, sempre in farsi, in “azione” appunto) agli agenti particolari che la abitano e la costituiscono nel loro continuo movimento di conflitto e di contraddizione.

Qui si colloca la forma più generale e astratta della storia, quella del lavoro-conflitto, prassi umana che scaturisce come risposta alla rareté. Lavoro e conflitto vanno a intessere la trama della storia; a loro dobbiamo il suo movimento peculiare, non ripetitivo, né meccanico, né prevedibile perché il pratico-inerte, materia grezza, datità, residuo della prassi umana, in realtà si rivela ben poco inerte in quanto ha costanti effetti di ritorno, non prevedibili in toto, sulla prassi umana che - a sua volta- modifica costantemente nel lavoro e nel conflitto la materia.

Il capitolo II del testo “Totalizzazione di avviluppo: il corpo della prassi” affronta un concetto centrale per dar conto del movimento della storia: è quello di “totalisation d’enveloppement” che Cambria traduce molto efficacemente con “totalizzazione d’avviluppo”. Si tratta di quell’avviluppo- supporto di ogni incarnazione della prassi - tra l’agire umano (lavoro-conflitto) e ogni suo effetto pratico-inerziale con le ricadute sulla prassi stessa e gli scarti rispetto le previsioni che, come si è detto, gli son proprie... E’ insomma il luogo complesso, mai pienamente intelligibile, della interrelazione tra umano e non umano, organico e non organico, dunque, è il luogo stesso della storia. Nel procedere della totalizzazione d’avviluppo, riflette Cambria, l’agente è quel

movimento laborioso che porta con sé anche il pratico-inerte, quell'attività comune, anti-individuale, anonima che fa il corpo della prassi dove gli oggetti ma anche i soggetti sono prodotti.

Come a dire: il corpo del lavoro non è né il corpo dell'operaio né il corpo della materia lavorata; è invece la materialità sovra-individuale che connette l'operaio alla materia lavorata e agisce in entrambi, facendoli agire l'uno sull'altro. Se il lavoratore produce la materia lavorata, la materia lavorata produce il lavoratore (legame di immanenza orizzontale). E questo accade grazie al fatto che il corpo della prassi comune produce entrambi, essendone prodotto (legame di immanenza verticale).<sup>593</sup>

Cambria indica in questo concetto di totalizzazione d'avviluppo, materia al lavoro, totalità immanente mai compiuta, in farsi perenne, il figlio cui Sartre non può corrispondere pienamente, che lo porta a ritrarsi da ciò che egli stesso ha visto, perché tale concetto mette in causa ogni separazione netta tra materia inerte e materia lavorata, tra *in sé e per sé*, tra mondo e uomo e dunque richiede una revisione totale delle tesi di *Essere e nulla*, verso cui Sartre ha già compiuto molti passi ma forse non è disposto a protendersi di più... Alla luce di tale attività che permea di sé la storia trascinando dall'umano, ecco che la materia non è più puro in -sé ma diviene in-sé-per-un-per-sé, ossia si offre come materia solo perché catturata entro una prassi che la trasforma, il lavoro. L'autrice dedica l'ultimo capitolo, "Azione e passione: il doppio movimento della prassi" a far emergere compiutamente dallo stesso percorso sartriano quegli effetti, quelle ricadute che, come si è detto, caratterizzano ogni prassi, ogni lavoro, dunque anche il lavoro della conoscenza. Effetti che possono costituire scarti rispetto all'intenzione dell'agente, produrre spostamenti, come forse nel caso di Sartre, non propriamente voluti, destinati a incidere comunque nella totalizzazione d'avviluppo in cui sono iscritti.

In prima istanza il corpo della prassi, generato da un'operatività anonima, non permette alcuna concezione antropocentrica della prassi, né permette di pensare alla coscienza come scaturigine della prassi perché la coscienza è risultato della prassi, del lavoro-conflitto che pone in relazione corpo dell'uomo e corpo della terra. Il venir meno del primato della coscienza nell'immanenza del corpo della prassi non comporta, chiarisce Cambria, la dissoluzione del tema etico della responsabilità e del tema politico dell'alienazione; comporta bensì la responsabilità di un agire non più certo assoluto, ossia sciolto da ogni legame, bensì preso nella totalizzazione d'avviluppo, dunque consapevole della propria azione di rimbalzo sul corpo del mondo e degli effetti dell'azione di tale corpo sulle risultanze della prassi stessa. Solo nel percorso di una comprensione responsabilizzante della relatività della propria prassi (relativa perché posta in una rete mai conclusa di relazioni) si offre all'agente la possibilità di un agire non alienato, non reificato.

In questa torsione dell'umano che così si produce, Cambria rileva come sia necessario fare i conti con la lettura sartriana, e non solo, della penuria quale motore d'ogni agire umano che risulterebbe in tale contesto finalizzato alla sola riproduzione e conservazione della vita. Questa lettura prevede un "uomo naturale" che, solo spinto dal bisogno, declina il suo agire in lavoro e, a

<sup>593</sup> F. Cambria, *La materia della prassi. Prassi e conoscenza in Jean Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009, p.134. D'ora in poi MP, seguito da numero di pagina.

---

tal fine, ricorre alla tecnica. In realtà l'umano non preesiste al lavoro e alla tecnica in quanto:

[...] la natura umana coincide con la tecnica umana, con il costituirsi del corpo al lavoro in quanto strumento. Pertanto l'azione umana non è solo trascendenza dell'inorganico da parte dell'organico, è anche trascendenza dell'organico da parte dell'inorganico.<sup>594</sup>

Più precisamente:

Il soggetto umano come tale non pre-esiste al lavoro o alla tecnica che lo costituisce, non ha proprietà naturali, ma è anzi umano solo in quanto già sempre espropriato, ed espropriato dalla sua stessa prassi.<sup>595</sup>

La grande questione dell'alienazione del lavoro, osserva Cambria, non si gioca nei termini di una eliminazione totale dell'espropriazione della propria prassi, poiché essa è impossibile, quanto dell'accettazione di tale improprietà costitutiva della prassi e nel rifiuto di un'espropriazione voluta, gestita, decisa dagli altri. Limite del marxismo, secondo l'autrice, è stato quello di pensare la liberazione dell'uomo solo nei termini di una riappropriazione della prassi.

Il passo decisivo compiuto da Sartre in *Critica della ragione dialettica* è stato quello di salvare la dialettica oltrepassando il materialismo dialettico marxista. Salvare la dialettica come movimento di proliferazione delle differenze che non può mai chiudersi in una sintesi - perché la negazione è sempre in azione e mai può essere tolta - e che deve riconoscersi come pensiero "situato", ossia anch'esso iscritto nella totalizzazione di avviluppo, anch'esso figura determinata dalla prassi e modificabile da essa.

Il passo cruciale compiuto da Florinda Cambria in questo testo è quello di oltrepassare il materialismo dialettico situato di Sartre in direzione di un materialismo assoluto, assoluto perché se la prassi lavoro-conflitto esaurisce in sé la materia della storia - come è stato mostrato - altro non c'è se non questo lavoro incessante e anonimo entro cui la materia come "presunto" dato naturale e la materia della prassi sono avviluppate. Un materialismo assoluto che è tale non perché voglia assolutizzarsi come punto di vista. Pur rimanendo necessariamente un sapere "situato", esso può dirsi "assoluto" in quanto, proprio considerando sé come figura relativa, indica il proprio luogo d'essere in quella immanenza radicale che è la totalizzazione d'avviluppo. Tale immanenza ha i caratteri del corpo senz'organi - concetto coniato da Artaud nel 1947 - perché solo nelle sue articolazioni si costituiscono le funzioni, gli organi, destinati a essere transeunti, un corpo infinito attraversato non dal bisogno, dato che la pura immanenza non manca di nulla, quanto piuttosto dal desiderio. Evocato da Cambria come ciò che Sartre non nomina, il desiderio si palesa come sorta di innervazione della prassi laddove la prassi non è solo produzione di oggetti presenti ma anche, come accade nella prassi linguistica, una costante evocazione di ciò che è assente.

Cristina Zaltieri

---

<sup>594</sup> MP, p.199.

<sup>595</sup> MP, p. 201.

---

**Marcello Zane (a cura di), *Bresciani per l'Unità d'Italia*, Liberedizioni, Brescia 2010, pp. 175**

Il volume propone le biografie di tredici personaggi di origine bresciana che nei decenni successivi all'Unità d'Italia hanno lasciato un'impronta significativa nell'ambito dell'industria, della scienza, della tecnica, concretizzando quindi anche sul piano scientifico ed economico l'integrazione del Paese. Promossa dalla Fondazione Micheletti, la ricerca presenta le biografie di persone di fama locale e nazionale, alla cui stesura, oltre al curatore Marcello Zane, hanno contribuito diversi studiosi.

Dopo le lotte risorgimentali in cui Brescia si distinse per il proprio coraggio, anche a unificazione avvenuta è significativo l'apporto che hanno dato alcuni suoi cittadini alla crescita economica, scientifica e culturale del nuovo Stato. E proprio la ricostruzione della vita e dell'operato di questi, ci permette di conoscere un interessante spaccato delle dinamiche economiche e culturali in atto in città e in provincia nei primi anni unitari, come pure del carattere fortemente innovativo, soprattutto sul piano imprenditoriale, di tante iniziative intraprese da questi cittadini bresciani.

Le figure che qui vengono presentate possono essere ricondotte ad alcune settori ben precisi: in primo luogo quello imprenditoriale. Come ricorda Zane nella premessa, l'Unità d'Italia consente a Brescia di diventare una delle città più importanti dal punto di vista manifatturiero, grazie anche all'allargamento dei mercati e alle commesse governative. Ci vengono presentate quindi alcune figure significative, ma poco conosciute se non in ambito locale, che coniugano intraprendenza, capacità innovativa, passione civile. Interessanti i percorsi formativi di alcuni di questi personaggi, che partono dall'ambiente artigianale e manifatturiero, unendo alla conoscenza diretta dei processi produttivi, una mentalità aperta all'innovazione, alle dinamiche economiche e alle trasformazioni tecnologiche che investono l'Europa di fine Ottocento.

Esemplare la figura di Francesco Glisenti. Attivissimo nell'organizzazione delle lotte risorgimentali, partecipa alle X Giornate di Brescia, e alle imprese garibaldine. Insieme al suo impegno civile a favore dell'Unità d'Italia, la scheda biografica ricostruisce la sua attività imprenditoriale nel comparto metallurgico e in particolare nel settore delle armi, la passione politica mai sopita, il sentimento di amicizia verso Zanardelli e «quell'intreccio tra affari e politica molto diffuso nella nazione appena unitasi, così come la convinzione dei ceti produttivi della necessità di una precisa svolta in chiave industriale nel Regno Italiano».

Altra figura di rilievo è quella di Giovanni Tempini. Giovane artigiano formatosi nella fucina paterna, fonda nei pressi della stazione ferroviaria di Brescia, la Metallurgica Tempini, che diviene uno dei simboli del processo di industrializzazione ormai in atto in città insieme all'intera nazione. Ed è grazie a questo industriale bresciano –ricorda Zane- che «una porzione della città ha conosciuto nel corso di un secolo la trasformazione da luogo di campagna punteggiata da magli e mulini, a zona della grande industria» e che oggi a opifici ormai chiusi dovrebbe ospitare «quel Museo dell'Industria e del Lavoro in grado di raccontare le vicende di cui fu protagonista lo stesso Tempini».

Tra gli imprenditori bresciani presentati, vi è poi Giulio Togni, che, dopo aver frequentato la scuola professionale Moretto, entra nel laboratorio del padre, e sarà il fondatore nel 1903 delle acciaierie Togni, che legheranno la loro fortuna soprattutto alla fornitura di tubi per condotte forzate per i grandi impianti idroelettrici costruiti nei primi decenni del XX secolo, non solo nelle vallate del bresciano, ma anche nel nord Italia e a Roma. Il saggio mette in luce le capacità innovative di Togni, che introdurrà nella propria fabbrica tecniche d'avanguardia importate dalla Germania.

Figura eclettica è quella di Achille Bertelli, chimico e industriale i cui interessi furono sempre legati alla 'modernità' e all'innovazione; suoi furono alcuni prodotti medici e cosmetici di grande successo tra i quali il 'cerotto Bertelli' per i dolori reumatici, o la 'crema Venus', di cui si ricorda il lancio pubblicitario, campo questo in cui fu innovatore, grazie anche alla lunga permanenza negli Stati Uniti. Di orientamento liberal-progressista, fu amico di Zanardelli e attento partecipante delle imprese pionieristiche nel campo dell'aviazione civile e dell'automobile; fu tra i fondatori della fabbrica automobilistica Brixia Züst, poi Om e ora Iveco di Brescia. Anche nel campo dell'industria idroelettrica, Bertelli ebbe un ruolo nella richiesta di concessioni da parte di società elettriche del bresciano.

A differente titolo, sono legati all'industria idroelettrica di inizio secolo anche figure quali Alberto Magnocavallo e Alfredo Giarratana; tecnico, pubblicitario, uomo politico e manager, quest'ultimo è «convinto sostenitore della necessità della massima organizzazione del lavoro e dell'apporto della tecnologia produttiva» come spiega Zane. Giarratana, dopo un primo periodo di lavoro alla Società Elettrica Bresciana e poi alla Società Trentina di Elettricità, sarà a lungo presidente dell'azienda municipalizzata di Brescia e tra il 1928 e il 1931 anche presidente dell'Agip. Uomo di cultura, collabora con diverse testate di giornali e diviene socio dell'Ateneo di Brescia.

Magnocavallo, legherà tutta la sua vita al settore idroelettrico: fin dal 1893 lavora nella Società per l'utilizzazione delle forze idrauliche nell'elettricità, nella Fraschini-Porta & C. ed infine come consigliere delegato della Società Elettrica Bresciana, che guiderà fino al momento in cui la Edison ne assumerà il controllo ed egli verrà gradatamente estromesso dagli organi decisionali.

Trova spazio in queste pagine anche la biografia dell'ingegner Egidio Dabbeni, grande professionista, che con i progetti di case, palazzi, di fabbriche e impianti idroelettrici, forse più di ogni altro ha contribuito a forgiare l'immagine novecentesca della città e del suo territorio. Fu infatti tra i principali progettisti dell'area industriale di Via Milano, a partire dal complesso Togni e poi dalla Metallurgica Tempini, i cui fondatori sono stati presentati nel testo. Zane nella biografia di Dabbeni, ricorda la progettazione in città dell'elegante sede della Società Elettrica Bresciana e in Vallecamonica della centrale di Cedegolo del 1910, attualmente sede del museo dell'energia idroelettrica, considerata tra le più all'avanguardia dal punto di vista architettonico e ingegneristico; e ancora le fabbriche Franchi-Gregorini di Forno Allione e la Tassara di Breno.

Personaggio che unisce industria, cultura e mecenatismo è Ernesto Treccani, figura di rilievo nazionale, la cui biografia è poco nota se non ad un pubblico di specialisti. Solitamente ricordato per l'Istituto dell'Enciclopedia che porta il suo nome, inizia la sua carriera imprenditoriale come direttore del

Cotonificio Rossi di Vicenza, per passare poi ad un'intensa promozione di nuove aziende tessili. Dal 1920 affiancherà la sua attività di imprenditore alla carriera politica; di orientamento liberale moderato, nel 1925 aderirà al Partito Nazionale Fascista. Negli anni a venire, sottolinea l'autrice della biografia, Treccani limiterà la sua attività imprenditoriale a favore dell'impegno politico e soprattutto culturale: nel 1924 gli viene presentato il progetto per la redazione di una moderna enciclopedia italiana che farà presto suo, fondando l'Istituto nel cui consiglio entreranno a far parte alcuni dei nomi più importanti della cultura italiana del tempo.

Il mondo della scienza è rappresentato innanzitutto da Camillo Golgi, docente universitario, senatore, rettore di università e premio Nobel per la medicina e l'istologia nel 1906.

Accanto ad uno scienziato di fama internazionale viene ricostruita la vita e l'intensa attività di Luigi Cerbotani. Sacerdote e docente di fisica, dispiegò la sua attività a Monaco di Baviera, dove dal 1873 diresse l'Istituto scientifico Schillingsfürst; fu incaricato inoltre dell'assistenza spirituale degli emigrati italiani. Nella scheda vengono ricordate inoltre le ricerche nel campo delle comunicazioni a distanza e le invenzioni brevettate dal teletopometro, per misurare distanze, al teleautografo per trasmettere disegni e scritti a distanza e al teletipografo, antenati del fax.

Infine tre biografie di figure che, sebbene anche molto diverse tra loro, fondono l'impegno civile, politico e la grande statura culturale. Si tratta innanzitutto del grande statista Giuseppe Zanardelli, più volte ministro e Presidente del Consiglio, innovatore sia sul piano economico che sociale e giuridico, famoso per l'approvazione del codice penale che porta il suo nome. Per Brescia sarà figura di primo piano e riferimento importante per molti imprenditori locali, anche per l'appoggio che garantì loro con numerose commesse governative.

Uomo di cultura, ma anche di impegno politico e civile è Ugo Da Como, nella cui biografia si ricordano l'impegno per le pensioni di guerra come Ministro nel Governo Nitti. Allontanatosi definitivamente dalla politica attiva dopo il delitto Matteotti, si dedicò agli studi storici e letterari e al collezionismo di volumi di particolare valore. La sua straordinaria biblioteca verrà poi lasciata alla fondazione che porta il suo nome e che ancor oggi è aperta al pubblico a Lonato.

Figura di primo piano del movimento cattolico bresciano e nazionale di fine '800, è quella di Giuseppe Tovini, di cui viene messo in luce il forte impegno politico-amministrativo, ma soprattutto la sua azione di animatore di importanti organizzazioni del mondo cattolico. Sarà Presidente del Comitato Diocesano dell'Opera dei Congressi, promotore della nascita di comitati parrocchiali, e organizzatore di una rete di Associazioni di Mutuo Soccorso, biblioteche ambulanti, mense, scuole. Fondamentale sarà il suo ruolo nella fondazione della banche di Valle Camonica, S. Paolo e dell'Ambrosiano, convinto della necessità di assicurare piena autonomia finanziaria alle istituzioni cattoliche, specie quelle educative. La sua opera è inoltre permeata di una profonda spiritualità che verrà riconosciuta con la beatificazione.

Cinzia Arzu



---

**Leszek Balcerowicz (a cura di), *Il fallimento degli Stati sovrani nell'Unione Europea: una prospettiva comparata*, IBL Libri Editore, Torino 2010, pp. 85**

Con la pubblicazione di questo libro l'Istituto Bruno Leoni, nato nel 2003 sul modello dei *think tank* anglosassoni per stimolare una maggiore consapevolezza dei cittadini verso tutte le questioni che attengono le politiche pubbliche, intende promuovere e divulgare gli ideali del libero mercato.

In tale prospettiva intitola una serie di *lectiones* a Marco Minghetti, uomo politico liberale che legò il proprio nome ad una rigorosa politica di bilancio introducendo in Italia, sul finire del secolo scorso, la cultura della stabilità finanziaria e conducendola, per la prima ed unica volta nella sua storia, al pareggio di bilancio.

La prima "Lectio Marco Minghetti" è tenuta da Leszek Balcerowicz, già Ministro delle Finanze del Governo polacco (1989-1991, 1997-2000) e Presidente della Banca Centrale polacca (2001-2007), noto per essere stato il responsabile della "terapia d'urto" con la quale ha avviato il suo Paese a un'economia di mercato e a diventare membro dell'Unione Europea e dell'eurozona.

La lezione del professor Balcerowicz è un'analisi di ampio respiro, che prende in considerazione l'intero dibattito degli ultimi 10-15 anni in materia di fallimento degli Stati sovrani. Dopo aver brevemente distinto tra insolvenza e mancanza di liquidità, i due casi che contraddistinguono l'insostenibilità del debito, l'autore si sofferma ad osservare che non è facile comprendere ex ante in quale delle due situazioni si trovi il debitore. Il *default* di uno Stato deriva, con maggiore probabilità, dalla mancanza di volontà di ripagare un debito, assumendosi per intero gli oneri socio-politici degli interventi richiesti, piuttosto che dall'impossibilità di farvi fronte.

L'indagine si estende, poi, alle cause e ai costi delle crisi del debito sovrano, sottolineando come gli squilibri finanziari ad esse connessi comportino costi sociali ingenti, causando un calo della produzione e, in alcuni casi, menomando sul lungo periodo le prospettive di crescita economica del paese colpito.

Quattro sono i diversi meccanismi alternativi di risoluzione del debito sovrano rilevati da Leszek Balcerowicz, ovvero i piani d'azione attuabili da parte del debitore e/o del creditore qualora si presenti una situazione di insostenibilità.

Accanto alle soluzioni di "puro mercato", che si verificano quando uno stato dichiara il default unilateralmente o quando avvia trattative per arrivare ad una rinegoziazione del debito, l'economista individua le soluzioni di mercato "modificate", che si attuano attraverso l'inserimento di clausole nei contratti che disciplinano le obbligazioni pubbliche. Il terzo meccanismo è rappresentato dall'assistenza di crisi da parte del Fondo monetario internazionale, prestiti subordinati alla realizzazione di un piano di risanamento.

Infine, l'autore si focalizza sulla "*bancarotta sovrana*", solitamente abbreviata nella sigla SDRM (*Sovereign Debt Restructuring Mechanism*), un meccanismo legale simile alle procedure fallimentari delle imprese, proposto

ufficialmente nel 2001 dall'allora *Managing Director* del FMI, ma che non ha finora trovato attuazione.

Il resto del *paper* è dedicato ad un'analisi comparata del SDRM con la struttura generica del fallimento societario, nonché con i modelli citati di meccanismi alternativi di risoluzione del debito. L'interessante lavoro non si limita a fotografare l'esistente, bensì tende a dimostrare che l'adozione del concetto di fallimento sovrano appare ingiustificata, posto che è funzionalmente equivalente alle modalità già consolidate.

Nella seconda parte della prima "*Lectio* Marco Minghetti" si affrontano i problemi del debito sovrano nell'Unione Europea, analizzando tre aspetti: a) la gestione della crisi greca; b) lo sviluppo in Europa di un meccanismo di risoluzione delle crisi debitorie a seguito degli avvenimenti occorsi in Grecia; c) le soluzioni di lungo periodo per la stabilità dell'eurozona.

La zona euro, osserva Balcerowicz, viene considerata dai più alla stregua di un esperimento, perché ha comportato la creazione di un'unione monetaria senza che vi sia una concomitante unione politica. Ma tale asserzione non convince l'autore, il quale ritiene che il concetto di "unione politica" non vada definito tanto sulla base dell'esistenza di un sostanzioso bilancio comune, arma difensiva che mira a proteggere la popolazione delle regioni colpite da una drastica riduzione dei consumi, quanto in considerazione dell'esistenza di vincoli fiscali imposti sui governi locali e regionali nei singoli Stati.

Da questo punto di vista il "Patto di Crescita e Stabilità" ha costituito una componente importante dell' "arma preventiva" dell'unione politica.

Balcerowicz sollecita, infine, la creazione di un quadro istituzionale idoneo a prevenire l'attuazione di politiche procicliche dell'economia, auspica l'adozione di riforme strutturali volte a stimolare la crescita dei paesi dell'eurozona nel lungo periodo e di provvedimenti tesi ad aumentare la flessibilità dell'economia, affinché possa adattarsi meglio ad eventuali shock. Il rigore metodologico e la chiarezza espositiva contraddistinguono il saggio, pubblicato in lingua italiana con testo inglese a fronte e seguito dal commento di due noti economisti italiani.

Carlo Cottarelli, direttore del Dipartimento affari fiscali del Fondo monetario internazionale, esamina la lezione del professor Balcerowicz e, pur apprezzandone la profondità di analisi, mette in luce la diversità delle sue opinioni sulla questione trattata. Invoca un rafforzamento delle regole di governance nell'area dell'euro, ritenendole inadeguate e responsabili della debolezza dell'Unione Europea.

"Quando un paese membro dell'eurozona soffre di problemi di carattere fiscale, è l'intera unione a soffrirne"(Ivi, p. 62), osserva Cottarelli, dal che discende che, a seguito della crisi greca, solo l'Unione Europea abbia rischiato il dissesto, nonostante sia finanziariamente in condizioni migliori di USA e Giappone. Il problema, dunque, non è rappresentato dal debito in sé, quanto dal rischio di contagio tra paesi dell'eurozona, al contrario di quanto affermato da Balcerowicz.

Applicare strumenti legali "duri", ossia vincolanti, al fine di indurre i diversi paesi dell'Unione a mantenere il bilancio in pareggio nell'arco del ciclo economico, nonché ampliare il campo d'azione degli strumenti "morbidi", tesi a influenzare il dibattito relativo alle politiche economiche nazionali e a rafforzare

il senso di appartenenza di ciascun paese nei confronti delle regole comuni. Queste sono le “armi preventive” dell’unione politica che andrebbe affinate, secondo l’autore del primo commento al saggio esaminato. Ignazio Visco, vice direttore generale della Banca d’Italia, nel secondo articolo a commento aderisce alla tesi di Balcerowicz, secondo la quale il fattore più importante nella crisi del debito sovrano è costituito dall’ “avere un’ampia rappresentanza di elettori più attenti alla sostenibilità dei conti pubblici”, obiettivo realizzabile costruendo un ampio consenso in merito ai vantaggi della disciplina di bilancio, che potrebbe indurre gli elettori a punire i politici che non la perseguono.

L’autore del commento non si limita ad invocare una più ampia vigilanza *ex ante* sugli andamenti economici e di bilancio nei paesi dell’euro, nonché sanzioni tese ad attenuare la convenienza relativa di politiche di bilancio troppo generose, ma propone un sistema di “*peer review*” dei bilanci nazionali che, già ad uno stadio iniziale, potrebbe rivelare eventuali squilibri.

In conclusione, la lezione del professor Balcerowicz, che invoca politiche economiche di competitività, adattabilità e credibilità fiscale, tanto lungimiranti quanto impopolari, rappresenta un prezioso contributo in un tema come quello della finanza pubblica, i cui problemi non potranno essere facilmente rimossi per un tempo ancora sufficientemente lungo.

“Perché se il bilancio pubblico è la fotografia di un paese, politiche di bilancio ispirate al rigore e alla stabilità sono possibili solo mutandone in profondità- rivoluzionandone, si potrebbe dire- i comportamenti e gli equilibri”. (Ivi, p. 9)

Luisa Tadini

**Marco Fieni (a cura di), *I satelliti de Il canone letterario. Il tema del lavoro nella letteratura italiana contemporanea*, Principato, Milano 2010, pp. 160.**

Nel 2010 l'editrice Principato ha pubblicato l'antologia *I satelliti de Il canone letterario. Il tema del lavoro nella letteratura italiana contemporanea* a cura di Marco Fieni. Destinata alla scuola superiore, raccoglie trentacinque testi divisi in quattro sezioni: *operai, marginali (disadattati, prostitute, migranti, precari...), impiegati, insegnanti*.

Più della metà di essi appartengono all'Italia del Duemila e sono a firma di autori giovani e nella maggioranza poco noti. Sono quasi tutti stilisticamente inseriti nella tradizione del realismo italiano e, presentati e discussi per il loro contenuto (pochissimi i rilievi formali), costituiscono un interessante paradigma di forme d'approccio al mondo del lavoro.

Ogni testo è introdotto e seguito da un profilo storico-letterario che contestualizza l'opera ripercorrendo il periodo che va dall'unità d'Italia ai nostri giorni. Nel profilo sono messe in elenco (con breve riassunto del contenuto) le opere letterarie e cinematografiche che, a vario titolo, hanno affrontato lo stesso tema del brano antologizzato.

Il curatore in questo modo offre all'insegnante una scelta organica di opere con le quali costruire anche altri percorsi oltre quelli proposti. Molti infatti i temi che in filigrana sono riconoscibili nel materiale letterario e storico-letterario prodotto: figure professionali diverse da quelle privilegiate (ad esempio contadini, manager, industriali, bidelli, presidi), ma anche temi di natura esistenziale e quindi trasversali alle professioni (la morte sul lavoro, il licenziamento, il riconoscimento sociale, i rapporti tra colleghi).

Dal punto di vista del registro linguistico colpisce innanzitutto il diffuso stile ironico e, a volte, iperbolico. Ispira quasi la metà dei testi. Gli altri sono pervasi da un'inquieto o ansiosa amarezza.

Così ad esempio Alessandro Carrera racconta l'identità sociale dell'insegnante di lettere: «Rino viveva in un palazzo sui Navigli che di quando in quando ospitava laureati in lettere disoccupati. Gli inquilini abituali, che erano prostitute, travestiti, giocatori d'azzardo, buttafuori di locali notturni, guardie del corpo della malavita del quartiere, addetti alla riscossione crediti, venditori di gelati nei cinema pornografici e intrattenitori da crociera, tolleravano la presenza occasionale dei laureati in lettere disoccupati perché avevano pietà della loro misera condizione. [...] Un laureato in lettere disoccupato è una vista che spezza il cuore ai sassi.» (Alessandro Carrera, *La vita meravigliosa dei laureati in lettere*<sup>596</sup>, Sellerio, Palermo 2002, p. 18.)

E Andrea Bajani la morte "per errore" di un imbianchino. «Tu sei morto per sbaglio, ma morire si muore sempre per sbaglio, nessuno è mai morto a ragione. Quando qualcuno muore, c'è chi dà le colpe e chi splanca le braccia, c'è chi non si rassegna e chi si rimette alla volontà del Signore. E poi c'è chi fa l'autopsia degli errori e stabilisce le responsabilità. Tu sei morto per sbaglio, tagliavi i rami di un albero, issato sopra un cestello a nove metri da terra. Eri un imbianchino, per l'esattezza un Operaio imbianchino, quando sei morto tagliando i rami di un albero, lo leggo sulla perizia. Eri nell'esercizio delle tue

<sup>596</sup> Marco Fieni (a cura di), *I satelliti de Il canone letterario. Il tema del lavoro nella letteratura italiana contemporanea*, Principato, Milano 2010, p. 57.

funzioni di Operaio imbianchino...» (Andrea Bajani, *Lavoro da morire. Racconti di un'Italia sfruttata*<sup>597</sup>, Einaudi, Torino 2009, p. 19.)

Considerati nel loro insieme come paradigma (per quanto inevitabilmente incompleto), i testi antologizzati si prestano a riflessioni interpretative d'ordine generale.

In un saggio del 1927 (pubblicato in Italia da Laterza nel 1931 e ripubblicato nel 1980-81 da Marzorati<sup>598</sup>) Henri De Man sostiene che, quando si pensa alla propria attività professionale, si colgono sempre solo gli aspetti sfavorevoli alla soddisfazione. Al punto che si potrebbe dire che non esistono fattori che determinano la gioia del lavoro, ma solo elementi di ostacolo.

Avviene dunque per la professione quello che accade per la salute. Quando sta bene, l'uomo non ha la sensazione di un momentaneo prevalere degli aspetti positivi. Quando sta male, coglie perfettamente la presenza di singole condizioni negative.

Quindi l'immagine più diffusa del lavoro è caratterizzata dalla totale assenza di tensione fra fattori favorevoli e fattori sfavorevoli alla soddisfazione. Non esiste un gioco dinamico fra aspetti contrapposti in grado - a seconda delle percentuali - di rendere il lavoro gioioso oppure penoso. C'è solo una tensione verso uno scopo che si scontra con molteplici ostacoli che impediscono il raggiungimento dell'obiettivo, modificandolo, deviandolo e trasformandolo. Gli aspetti positivi sono qualcosa di dato: ogni lavoratore cerca la gioia nel lavoro, come cerca la felicità nella vita.

E la concentrazione sugli ostacoli è effettivamente il filo conduttore dei testi in antologia.

In un romanzo del 1965 Goffredo Parise racconta la degradazione della personalità di un impiegato di vent'anni venuto dalla provincia. Egli ne è convinto: se non fosse per le preoccupazioni di sopravvivenza, la sua sarebbe la vita ideale di un uomo. Quando si sente perduto tra la folla (in autobus, alla mensa, in ufficio) si percepisce anche potentemente protetto, vivo, in uno stato di ebbrezza e felicità. «C'è in questa sensazione di spersonalizzazione e di anonimata qualche cosa di naturale e di religioso.» (Goffredo Parise, *Il padrone*<sup>599</sup>, 1965, Rizzoli, Milano 1999, p. 83.)

Da una parte dunque una tendenza psichica che, in modi diversi, si esprime in ogni età della vita, dall'altra la cornice materiale dell'esistenza che, con la sua concretezza (la preoccupazione di sopravvivenza di Parise), ostacola, trasforma o devia la tendenza psichica. L'uomo, e su un altro piano il lavoratore, lotta contro un destino che si presenta in forma di cose e di altri uomini.

Nel romanzo di Francesco Dezio, *Nicola Rubino è entrato in fabbrica*<sup>600</sup> (Feltrinelli, Milano 2004, pp. 29-32), un addetto alla sicurezza, fornendo una macabra casistica di gente macellata sul posto di lavoro, mette in guardia i nuovi assunti dai pericoli e fa un involontario elenco delle sfide al destino: una

---

<sup>597</sup> Fieni, 2010, p. 31.

<sup>598</sup> Henri De Man, *La gioia del lavoro*, Laterza, Bari 1931 (pp. 169-177 e 251-259), anche in Antimo Negri, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Marzorati, Milano 1980-1981, vol. VII, pp. 746-756.

<sup>599</sup> Fieni, 2010, p. 101.

<sup>600</sup> Fieni, 2010, pp. 35-37.

volta bastava imparare due o tre cose e quelle erano sufficienti per tutta la vita, ma ora l'ottimizzazione della produzione impone frequenti cambi di linea e non ci si può più adagiare sull'abitudine. L'affievolirsi dell'attenzione spegne l'operaio. Il muletto e il carrello elevatore che giungono alle spalle, silenziosi nel rumore di fondo costante nella fabbrica. I capelli lunghi che si impigliano in un congegno che gira. Gli anelli che possono essere colpiti da un martello. I cinturini metallici degli orologi che, agganciati dalla macchina, amputano la mano. Le collanine... Diffidenza e disciplina. «In realtà il cervello uno ce l'ha quando viene assunto, poi lo perde per strada, per abitudine, disinteresse, distrazione, noia, maledetta noia.»<sup>601</sup>

Il licenziamento è il caso estremo in cui i fattori sfavorevoli alla soddisfazione del lavoro hanno assoluto predominio e determinano una radicale trasformazione dell'obiettivo. Nel romanzo di Massimo Lolli, *Volevo solo dormire addosso*<sup>602</sup> (Limina Edizioni, Arezzo 1998, pp. 111-114) il protagonista è un ingegnere di trentaquattro anni che vanta un elevato quoziente intellettivo e un ottimo inglese. Ma è un *low performer*. Un morto, secondo il direttore del Marketing. È cioè un dipendente capace solo di analisi superficiali, inadatto a lavorare per obiettivi, abile solo nei compiti semplici. Non vede l'insieme dei problemi, coglie solo ciò che il capo gli mostra. Autonomia inesistente. Insomma deve andare via. Il colloquio di licenziamento è raccontato dal punto di vista del funzionario incaricato dell'incombenza, il quale ad un certo punto ha addirittura la sensazione che Roberto, il protagonista, stia morendo («Non vedo l'ora di finire. Lui sta morendo.») È il momento in cui l'analogia *soddisfazione nel lavoro / buona salute nella vita* si fa evidente. L'uomo, quando gode di salute, non percepisce i fattori determinanti il suo stato. Anzi questi non sembrano nemmeno esistere: si manifestano solo come una generica volontà di vivere, come forza che fa percepire come ostacolo i fattori che si oppongono alla salute. Circostanza in cui l'uomo, naturalmente sano, lotta per essere sano. Anche nel licenziamento la volontà di realizzare il proprio scopo resta dato ineludibile e Roberto non muore, ma si informa sull'entità della buonuscita e sul programma di *outplacement*.

La sensazione di pena spesso deriva o è aggravata da fattori di contesto, indipendenti dalla mansione tecnica: circostanze personali (la cubista di Valentina<sup>603</sup>), assenza d'etica professionale (le telefoniste di Michela Murgia<sup>604</sup>), condizioni di lavoro e di salario (il maestro e l'operaia<sup>605</sup> di Lucio Mastronardi), rapporti con colleghi e capi (il manovale che "dà fuori di matto" di Niccolò Ammaniti<sup>606</sup> o il cameriere impazzito di Mario Desiati<sup>607</sup>).

<sup>601</sup> Fieni, 2010, pp. 35-36.

<sup>602</sup> Ivi, pp. 113-115.

<sup>603</sup> Cfr. Valentina, *Tu quando scadi? Racconti di precari*, Manni, Lecce 2005; FIENI, 2010, pp. 81-83.

<sup>604</sup> Cfr. Michela MURGIA, *Il mondo deve sapere. Romanzo tragicomico di una telefonista precaria*, ISBN Edizioni, Milano 2006; FIENI, 2010, pp. 78-80.

<sup>605</sup> Cfr. Lucio MASTRONARDI, *Il maestro di Vigevano*, Einaudi, Torino 1962; Fieni, 2010, pp. 137-139.

<sup>606</sup> Cfr. Niccolò AMMANITI, *Come Dio comanda*, Mondadori, Milano 2006; Fieni, 2010, pp. 66-70.

<sup>607</sup> Cfr. Mario DESIATI, *Vita precaria e amore eterno*, Mondadori, Milano 2006; Fieni, 2010, pp. 71-72.

In generale si raccontano condizioni in cui il lavoratore si sente corrotto<sup>608</sup>, perché degradato rispetto alla sua condizione di persona. La corruzione infatti ha come premessa soggiacente la spersonalizzazione della vita: la si trova nella disarticolazione fra il fare e il pensare (nel senso che non “si fa ciò che si pensa” e non “si pensa ciò che si fa”); oppure nella mancata alternanza fra tensione e distensione emotiva; o nell’assenza di autentica comunicazione (quando viene negata la possibile infinità delle relazioni e la possibile infinità dentro la relazione); oppure ancora nella frammentarietà del lavoro (con la connessa impressione di assurdità, causata dalla inaccessibile conoscenza del nesso fra “ciò che si fa” e “lo scopo finale di ciò che si fa”).

Nello stato di corruzione spersonalizzata il lavoratore non può cogliere la sensatezza del lavoro e non può in alcun modo sentirlo come realizzante la propria interiorità completa. Egli non può nemmeno percepirsi come soggetto capace, in quanto non sperimenta l’integrazione fra progettualità e attività, l’integrazione dell’attività nella progettualità e della progettualità nella attività.

L’assenza di una visione globale *del lavoro e di sé in rapporto al lavoro* mette la persona nelle condizioni di non potersi nemmeno accorgere di subire disinvolve e scorrette applicazioni delle norme della flessibilità o del lavoro atipico. Un padre, operaio per quarant’anni a Bagnoli, vicino a Napoli, riflette amaramente sulla condizione della figlia, precaria in un centro commerciale. I ragazzi gli sembrano ridotti a “vuoti a perdere”, materie prime da usare e da gettare quando non servono più. Con lucidità considera che forse dipende anche dal fatto che i giovani non riescono ad avere più una cultura dei loro diritti. «Sono liberi sul piano del costume, ma sul terreno dei diritti politici, economici e sindacali non sanno nulla o quasi. È per questo che subiscono angherie incredibili senza ribellarsi. [...] I modelli che hanno di fronte indicano altre cose e quindi il gioco per sfruttarli diventa facile.» (Domenico Valter Rizzo, *Il bluff. Viaggio nell’Italia del lavoro flessibile*<sup>609</sup>, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 14.)

Curiosamente il mondo degli insegnanti sembra quello in cui tutte le possibili combinazioni di fattori sfavorevoli coesistono nelle più eterogenee e stravaganti forme. Con un lungo elenco di brevi affermazioni legate dall’espressione anaforica «Quelli che», sulla falsariga di una canzone di Jannacci degli anni Settanta, Sandro Onofri costruisce un paradigma dei possibili atteggiamenti (o vizi?) degli insegnanti: «Quelli che tanto non serve a niente [...] Quelli che fate come volete basta che non mi fate tornare di pomeriggio un’altra volta. Quelli che per quello che ci danno. Quelli che io, con questi studenti qua, posso concedere al massimo un cinque. Quelli che io do tutti sei, mica voglio tornare a fare il recupero.» (Sandro Onofri, *Registro di classe*<sup>610</sup>, Einaudi, Torino 2000, p. 50.)

Ma certamente uno dei più diffusi fattori sfavorevoli alla gioia del lavoro è il mancato assenso estetico. Il lavoro cioè, per il contesto in cui si colloca o le modalità in cui si svolge, può non gratificare il lavoratore sul piano della bellezza formale. Succede che una professione venga scelta proprio per motivi

<sup>608</sup> Per il concetto di corruzione nel mondo del lavoro cfr. François Sellier, *Morale et vie économique*, P.U.F., Parigi 1953, pp. 9-15, anche in NEGRI, 1980-1981, vol. VII, pp. 801-804 (traduzione italiana di Claudio Vinti).

<sup>609</sup> Fieni, 2010, p. 55.

<sup>610</sup> Ivi, p. 149.

---

estetici e poi rifiutata esclusivamente sulla base dello stesso criterio (ognuno ad esempio può facilmente intuire il divario estetico fra immaginario e realtà nel lavoro agricolo). Insomma si rifiutano tutti gli effetti che, concomitanti con il lavoro, lasciano segni sensibili sul corpo e sugli abiti.

In un brevissimo racconto Luigi Davì crea un narratore operaio concentrato sull'osservazione delle proprie mani: fatte per reggere una penna o per sfogliare un libro si sono incupite giorno per giorno in officina. Invigorate, segnate dal sangue e dalle crepe del gelo. «Non io, non io vi ho voluto così». Mani che diventeranno forti, la pelle come cuoio, museo di tagli e cicatrici. «Io sono il custode del museo. Tengo la porta chiusa. Osservo il mio lutto.» (Luigi Davì, *Le mie mani*<sup>611</sup>, in Luigi Davì, *Gymkhana-Cross*, Einaudi, Torino 1957, p. 13.)

Secondo Fritz Giese<sup>612</sup> sono tre i motivi che reprimono l'assenso estetico e, di conseguenza, la partecipazione attiva e il senso di appartenenza: la pigrizia; l'interruzione di naturali esperienze vissute per desiderio di tempo libero; l'incapacità di vedere i lati belli delle cose. Tutte condizioni che fanno percepire il lavoro come oppressivo, snervante, deprimente.

In effetti nel racconto di Davì si intravede un uomo affetto da una sorta di pigrizia: non tanto una cattiva abitudine o una volontà non formata, quanto piuttosto una forma di paralisi indotta dalla contrapposizione fra le forze vitali dell'estroversione e dell'introversione, l'una interessata al lavoro regolare, all'azione esteriore, l'altra alla riflessione su di sé. In una simile paralisi, è evidente, di rado si acquistano impulsi estetici. L'esperienza vissuta è inoltre interrotta irrimediabilmente dalla distrazione, dall'immaginazione di un luogo altro in cui il coinvolgimento emotivo e razionale è totale e libero. Un luogo infine al quale solo appartiene la bellezza estetica del fare.

Luigi Tonoli

---

<sup>611</sup> Fieni, 2010, p. 11.

<sup>612</sup> F. Giese, *Philosophie der Arbeit*, C. Marhold, Halle 1932, pp. 136-138, anche in Negri, 1980-1981, vol. VII, pp. 805-807 (traduzione italiana di R. Dottori).