

INTRODUZIONE GENERALE

Lavoro individuale, lavoro sociale, nuovo senso del lavoro. Teologie del lavoro e cultura economica

Giovanni Mari

1. *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà* è suddiviso in sei sezioni, ognuna delle quali presenta delle introduzioni, anzi una sezione ne presenta due. L'autore della presente introduzione generale innanzitutto ringrazia A. Fermani, T. Faitini, F. Ammannati, S. Brogi, F. Seghezzi e A. Tonarelli per il coordinamento scientifico e editoriale delle sezioni che hanno seguito e per le introduzioni composte, alle quali la presente si allinea. Nelle introduzioni vengono citati e considerati i singoli contributi che compongono le sei parti e questo mi permette di non soffermarmi su tali contributi, i quali, tra l'altro, essendo numerosi, avrebbero richiesto una selezione, sempre imbarazzante e discutibile. Preferisco quindi presentare come introduzione una interpretazione della vicenda culturale e storica del lavoro intercorsa nei circa 2500 anni coperti dal libro; la quale, ovviamente, non ha la pretesa di rappresentare una sintesi dell'opera in cui sono presenti differenti orientamenti di fondo, ma solo offrire una chiave personale di lettura, che cerchi anche di gettare luce sulle trasformazioni che attualmente sta attraversando il lavoro. Perché solo riuscendo a comparare le differenze del passato al presente, queste fanno emergere l'autonomo significato delle questioni attuali – che è ciò che andiamo ricercando. Questo, in ultima analisi, è il principale vantaggio della storia delle idee rispetto ad altre conoscenze storiografiche.

In ogni caso la tesi, che naturalmente va anticipata, si basa sull'idea che il lavoratore, in linea di principio, cerca il senso del proprio lavoro nel *controllo* della propria attività e nella ideazione, creazione e gestione autonoma dello *scopo* di

Giovanni Mari, University of Florence, Italy, giovanni.mari@unifi.it, 0000-0001-6045-968X

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giovanni Mari, *Lavoro individuale, lavoro sociale, nuovo senso del lavoro. Teologie del lavoro e cultura economica*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.01, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 1-19, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

essa, che egli aspira a conformare a tale scopo. Nel quadro della cultura preindustriale, in cui prevale il senso *individuale* del lavoro manuale e intellettuale, il capitalismo introduce una *frattura*, organizzando la produzione attraverso quello che Karl Marx chiama il «lavoratore complessivo» (*Gesamtarbeiter*). Cioè mediante la «cooperazione» di un numero elevato di operai che erogano ciascuno del lavoro *astratto individuale* («forza-lavoro») sotto la *direzione* «dispotica» del capitale. In questa organizzazione della produzione il tradizionale senso del lavoro (manuale, artigianale) entra in crisi di fronte alla maggiore produttività del lavoro collettivo, senza che un *nuovo senso sociale* del lavoro venga creato. Infatti, come vedremo, il *Gesamtarbeiter* è un «operaio collettivo» *astratto* che fa venir meno il senso individuale del lavoro senza sostituirlo con un nuovo senso. Tutto ciò determina una situazione di transizione che, iniziata con la rivoluzione industriale settecentesca, non si è ancora conclusa, e quindi attraversa anche le attuali trasformazioni del lavoro. La tesi che presentiamo è che soltanto l'affermazione di un nuovo senso *sociale* del lavoro, sostenuto dalla realizzazione di nuove condizioni materiali di lavoro sociale che vadano oltre l'astrattezza del *Gesamtarbeiter*, può permettere, sia di superare tale transizione, sia di recuperare un nuovo e più ricco senso *individuale* del lavoro, da cui nessun lavoratore può prescindere nello svolgimento della propria attività.

Alla determinazione del senso personale del lavoro concorrono, congiuntamente, l'attività e il risultato del lavoro, la *libertà* nella attività e il valore *individuale* e *sociale* dello scopo, in una fase, la nostra, in cui il lato della socialità del risultato appare cruciale ('sostenibilità') per la realizzazione di tale senso. Il rapporto del lavoratore con il risultato è mutato nel passaggio dall'utensile alla macchina – in cui il lavoratore ha trasferito prima il corpo e poi il pensiero 'predittivo' (AI) – quando è entrato in crisi il processo classico (artigianale) di *oggettivazione* del lavoro manuale (Hegel 1972, Autocoscienza, A e Hegel, 1965, 187; Marx 1964, vol. I, 5), che legava in maniera diretta la coscienza del lavoratore (anche per la sua crescita) alla trasformazione della materia prima sulla base dello scopo pensato. L'innovazione digitale, dal lato dell'attività, ha posto la questione di un risultato che è l'oggettivazione di una comunicazione che avviene tra uomini, tra uomini e macchine e tra macchine e macchine (Mari 2019, cap. 1), in un processo produttivo in cui il lavoratore è *separato* da ciò che costituisce il risultato della trasformazione, e che riduce, dal punto di vista soggettivo, l'oggettivazione ad una *trasformazione simbolica*, comando alla macchina che fabbrica. Mentre, dal lato del risultato, la stessa innovazione è in grado di legare in maniera inedita consumo e produzione, mercato e risultato offerto, sollevando, in termini di sostenibilità ambientale e sociale, il problema di una responsabilità proattiva dell'impresa. A partire dalla fine del XIX secolo il modello di sviluppo neoliberale conosce una crisi che si coagula nella caduta di senso e di motivazione dell'idea borghese di lavoro introdotta dalle rivoluzioni industriale e politica settecentesche che avevano fondato sul *prodotto* il senso del lavoro, il suo valore sociale e la sua dignità personale (Foucault 1967, vol. II, 2). Nella società industriale otto-novecentesca la vita individuale e sociale è costruita sul prodotto, a spese di una attività lavorativa coercitiva, degradante e noiosa priva di reale socialità nel lavoro. L'estensione

accelerata dei lavori cognitivi, insieme a quelli rivolti alla persona (Reich 2003, 203-11), pone all'ordine del giorno, in maniera non utopica, l'affermazione di un lavoro socialmente e creativamente più ricco, organizzato sulla comunicazione e i rapporti personali, distante dalla fatica, coercizione e noiosità delle attività lavorative otto-novecentesche, che *può* essere socialmente ricomposto, sia nei processi materiali di produzione, sia nel senso soggettivo del per che cosa si lavora, a partire dalla conquista di libertà e partecipazione *nel* lavoro.

Quanto all'ozio, quale attività distinta dal riposo, esso è sempre esistito in tensione col lavoro, e quindi va approfondito innanzitutto in relazione con questo, in una concezione dell'autonomia dell'*azione* rispetto all'autonomia della *contemplazione*, e della vita buona come *equilibrio* tra queste due dimensioni e le loro articolazioni (cfr. Ingrao 2017). La frattura ricordata introdotta dal *Gesamtarbeiter* non instaura solo un lavoro collettivo astratto, ma anche un tempo di non lavoro astratto, cioè non connesso col lavoro concreto (capacità, libertà, creatività ecc. individuale e sociale), il cosiddetto *tempo libero*, in cui la separazione dal lavoro (astratto) avrebbe dovuto far ritrovare se stessi. La produttività del lavoro frantumato ha comunque determinato un aumento dell'esperienza del tempo di non lavoro, anche se la 'libertà' di questo tempo è prefigurata dalle offerte dell'industria e dalle identità che fuoriescono dalla socialità astratta del lavoro. Su questo piano si pone dunque il problema del superamento del 'tempo libero', della conquista di una nuova socialità e di una nuova creatività nel tempo di non lavoro in relazione alla socialità e creatività conquistate nel lavoro. Processi che trasformano profondamente i reciproci rapporti tra lavoro e ozio, rendendo il lavoro «meccanico e ripetitivo più vicino al *non lavoro*» di quanto non lo sia un «hobby praticato con impegno e creatività» (Trentin 1985)¹.

2. La presenza costante del tema del lavoro in tutta la cultura della nostra civiltà è provata dalla mera lettura dell'indice della presente opera. Contadini, artigiani, operai, poeti, narratori, biografi, filosofi, teologi, giuristi, economisti, sociologi, psicologi, sindacalisti, politici, ed altre figure, hanno ininterrottamente espresso le loro idee sul lavoro nel corso dei più che 2500 anni di cui il libro si

¹ Siccome la citazione di Trentin è tratta da una pagina inedita dei *Quaderni di appunti*, riportiamo l'intero testo per informazione del lettore: «Il lavoro e i suoi contenuti, come i suoi *confini*, sempre complessi e ambigui: il lavoro è una *attività*, un impegno attivo, uno spazio fisico e psichico (in proporzioni varie) volto a produrre determinati *effetti* (merci, servizi, opere, apprendimento) per sé e per gli altri. In tutti i lavori vi è una *aspirazione-tensione* verso l'autogoverno del proprio tempo, l'aumento degli spazi di decisione e la creatività, l'invenzione, la soluzione originale di problemi. Il lavoro diventa così un bisogno e per questo diventa un bisogno e un fattore di identità. Solo il tempo libero *passivo* (trasporto, tv, l'immobilità fisica nel riposo) è non lavoro. Tramonta la separazione di Hannah Arendt fra lavoro, opera, attività. In ogni lavoro come in ogni attività c'è aspirazione all'opera – alla creazione, al 'bricolaggio' (anche nella lettura *impegnata* di un libro o in uno sport praticato con impegno). Paradossalmente il lavoro meccanico e ripetitivo è più vicino al *non lavoro*, perché *fatica disimpegnata*, di quanto non lo sia un'attività creativa fuori da un rapporto di subordinazione o da un hobby praticato con impegno e creatività».

occupa. Al punto che è possibile affermare che tali idee, nelle loro diversità, sono *costitutive del carattere di questa civiltà*. E se incrociamo queste constatazioni con l'affermazione che le due principali fratture della nostra storia sono rappresentate dalla «Rivoluzione agricola» neolitica e dalla «Rivoluzione industriale» settecentesca (Cipolla 2019), e quindi dall'affermazione del lavoro agricolo e dell'allevamento e, con la seconda, dalla invenzione di un lavoro organizzato in maniera cooperativa in grado di moltiplicare la produzione della ricchezza, dobbiamo concludere che le due fratture hanno coinciso con rivolgimenti nel modo di produrre e di vivere il lavoro che hanno essenzialmente contribuito a costruire quella storia. E se dalla rivoluzione industriale passiamo all'altra rivoluzione settecentesca, quella politica, che ha abbattuto il privilegio di poter vivere a spese del lavoro altrui (Seyes 2020), l'era moderna si apre con l'idea del lavoro quale moltiplicatore di *ricchezza* e criterio di *uguaglianza* politica. Sappiamo quanta sofferenza ed esclusione sociale, insieme alla crescita economica ed elevazione delle condizioni generali di vita, abbia prodotto la società borghese uscita da tali rivoluzioni, una società, in ogni caso da riconoscere, che «tra i molti tentativi compiuti dal genere umano per organizzare la vita [...] resta una [...] delle meglio "riuscite"» (Groethuysen 2017, 12).

Le profonde trasformazioni nel modo di organizzare la produzione e di lavorare che stiamo attraversando mettono in gioco lo stesso significato del lavoro. È impossibile prevedere se stiamo andando verso una frattura della nostra storia del tipo di quelle ricordate. In ogni caso le incessanti innovazioni condurranno il lavoro a nuovi traguardi produttivi e ad un incremento, ancorché non uniforme, delle attività creative e linguistiche del lavoro, oggettivamente in contraddizione con le concezioni organizzative ancora prevalenti.

Il volume illustra e approfondisce in massima parte idee *generali* di lavoro, anche quando, dopo la prima rivoluzione industriale, alla cultura si presenta il problematico protagonismo del *lavoro subalterno* che per la prima volta nella storia, a parte singoli episodi, rende socialmente trasparente e culturalmente inaggrabile la dialettica tra dominio e sottomissione cui è perennemente sottoposto il lavoro non autonomo (Bodei 2019). Ma anche l'idea del lavoro dipendente non è affrontabile indipendentemente dal lavoro in generale, di cui quello subalterno è una versione (Marx 1964, vol. I, 5). Quindi, la cultura del lavoro in generale tende a rappresentare una visione unitaria della società al di là delle profonde divisioni, ed anche le versioni critiche del lavoro subalterno affidano la soluzione dei problemi ad una visione d'insieme dei processi sociali. Parallela a questa dimensione sociale, rimane naturalmente la centralità della dimensione personale del lavoro, il rapporto del lavoratore con la propria attività, in dialettica con le forme della divisione sociale e della integrazione collettiva del lavoro connesse al valore del risultato.

In questo quadro, in cui ho già richiamato la doppia frattura delle rivoluzioni neolitica e industriale, è possibile sottolineare una frattura più specificatamente culturale, rilevando che l'avvento della moderna società industriale coincide, per quanto riguarda la cultura del lavoro, con la fine dell'egemonia delle *teologie del lavoro*, prima pagana e poi biblica e cristiana. Il fatto che quest'ultima, a co-

minciare dalla fine dell'Ottocento con la *Rerum Novarum* (1891) (Leone XIII 2010), abbia profondamente rinnovato la propria riflessione nel quadro di una risposta autonoma alle questioni sollevate dal socialismo, conferma la crisi di tale egemonia, nelle due versioni cattolica e protestante. Il cristianesimo ha contribuito alla costruzione della nostra civiltà introducendo un'idea della *necessità* e della *libertà* del lavoro che ha promosso una concezione del lavoro come *mezzo* e come *bisogno* della vita e dell'identità umane; della necessità come una dimensione a cui dare senso e non semplicemente da accettare; e della libertà esistente solo di fronte ad un limite a lei esterno. Una complessa costruzione articolata attorno al lavoro, e alla contemplazione come attività fondamentale dell'essere umano, che vive ancora in forme variamente secolarizzate.

A partire dal Settecento il lavoro diviene oggetto dell'economia politica che subentra alla teologia quale cultura egemone del suo problema. In questa cultura il lavoro, dopo essere stato inizialmente trattato in connessione con la proprietà privata e la libertà individuali (Locke 2004), viene studiato essenzialmente in relazione al *risultato*, quindi come fattore economico, oggetto del mercato del lavoro e, dal punto di vista dei lavoratori, come problema di un diritto al lavoro e all'occupazione. La caduta della motivazione religiosa del lavoro determinata dalla rivoluzione industriale lascia il lavoro senza il suo tradizionale senso al cui posto rinveniamo una ricerca «egoistica» della ricchezza in grado di convertirsi «nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri» (Hegel 1965, par. 199). In questa maniera l'universale dimensione umana del lavoro non è più incardinata nella maniera in cui il mondo e l'umanità sono stati creati (Genesi), ma nel funzionamento dello scambio.

In questo quadro di trasformazioni culturali e di drammatici problemi sociali sollevati dalla rivoluzione industriale, e nel clima della rivoluzione politica del 1789, il lavoro, quale principale posta delle trasformazioni sociali, acquista un *inedito significato politico*. Prima, tra sette e ottocento nel cosiddetto socialismo utopico e poi nel marxismo e nel comunismo. In queste culture il lavoro si afferma come una nuova soggettività sociale e politica: il «terzo stato» si pone realmente la questione di essere, da «nulla», «tutto» in modo da promuovere una nuova e più giusta società.

Sulla scia dell'economia politica si sviluppano le altre scienze sociali, tra le quali emergono la politica e la sociologia, indispensabili strumenti per il governo della società investita dalla questione dirompente del lavoro salariato. Insieme a queste si affermano la scienza dell'organizzazione del lavoro e la tecnica, le cui continue innovazioni si presentano come la nuova dimensione della necessità lasciata vuota dalla teologia (Iacci e Galimberti 2021).

3. Per approfondire la linea rossa che abbiamo cercato di delineare nei due paragrafi precedenti considereremo, molto sinteticamente, i seguenti autori, tutti scrittori di attività lavorative svolte in prima persona: Esiodo, Aristotele, Benvenuto Cellini, Henry Ford, Harry Braverman. Nei testi di questi autori – un contadino (poeta), un filosofo, un artigiano, un imprenditore, un operaio metalmeccanico – mi sembra possibile rinvenire delle testimonianze ed autoco-

scienze del lavoro svolto nella nostra civiltà non prive di un senso a partire dal quale sia possibile considerare le attuali trasformazioni del lavoro.

In Esiodo rinveniamo tutti gli elementi essenziali che costituiscono l'idea del lavoro manuale libero e individuale nell'epoca dell'egemonia della teologia, oltretutto un modello di lavoro autonomo ancora largamente vivo. La necessità del duro lavoro è una conseguenza delle decisioni degli dèi che «hanno nascosto agli uomini i mezzi di vita» (*Opere e giorni*, 42). E l'uomo può lavorare solo in base ad un patto con la divinità secondo cui Zeus garantisce la giustizia (*dike*) nel mondo, senza la quale chi lavora potrà essere rapinato della ricchezza prodotta da parte di chi non lavora, come è accaduto a Esiodo derubato dal fratello Perse. Il lavoro si afferma in tensione con la volontà di non lavorare grazie alla «buona» competizione (*Eris*) che «anche l'indolente sveglia ugualmente all'azione» (*Opere e giorni*, 20). Ma per lavorare non occorre solo la giustizia occorrono anche abilità, conoscenze e concentrazione, che il poeta elenca minuziosamente come da chi ben le conosce. Giustizia, capacità, resistenza, competizione, oltretutto ovviamente il possesso dei mezzi di lavoro, fanno del lavoro una fonte di soddisfazione e di sicurezza, contro la natura e la miseria, e così il duro lavoro dei campi permette di trascorrere tra la vegetazione in compagnia ore gioiose. Non solo, ma il lavoro non impedisce, ad Esiodo cui è toccata in sorte la fortuna di incontrare le Muse alle pendici del monte sacro Elicona, di cantare il lavoro stesso. In questo caso il lavoro non si alternerà solo al riposo e alla compagnia conviviale nella serenità del benessere materiale, ma anche alla composizione poetica, un'attività che presuppone la sospensione dell'attività di contadino. La poesia è la forma più alta del tempo di non lavoro contadino di Esiodo, una sorta di ozio di chi lavora manualmente, un ozio attivo non separato o contrapposto al lavoro dei campi. Il paradigma del lavoro di Esiodo si presenta completo in maniera straordinaria: il lavoro che è una necessità diviene *aretè* (*Opere e giorni*, 274-382), virtù, fatica in sé soddisfacente e dal risultato utile, «prosperità», ed insieme oggetto della poesia dell'attività di ozio, in un quadro di giustizia cosmologica. È difficile aggiungere qualcosa all'*equilibrio* di questa idea di lavoro, che l'umanità conquista dopo la fine del neolitico, come autoconsapevolezza ed elaborazione culturale della condizione lavorativa della nuova vita agricola sedentaria.

Riassumiamo, il lavoro in Esiodo è: *condizione* di un patto diretto con la divinità, cui si richiede giustizia in cambio della difesa della verità circa il nesso tra lavoro e vita che il poeta canterà («Zeus [...] porgimi orecchio [...] dirigimi secondo giustizia le leggi, tu; io, per parte mia, comunicherò a Perse cose vere» (*Opere e giorni*, 9-10); *occasione* di ozio creativo come composizione poetica che ha per oggetto il lavoro manuale di chi compone la poesia; *idea* di lavoro in quanto, operosità che conduce all'*aretè*, cioè al valore e alla prosperità umana (*Opere e giorni*, 289) a fronte di cui occorre condannare l'inoperosità; *utilità* in quanto benessere cui esso conduce; *conoscenza* della natura, delle stagioni e del mestiere necessaria per il successo grazie a cui si vince la battaglia con la natura e si vive in sicurezza; infine *ricompensa sociale*, ricavata dal lavoro ed intessuta di esso, quando d'estate la «cicala canora il suo canto riversa» ed «è bello avere

una roccia ombrosa» e una «focaccia», «quando il vino è migliore, le donne più ardenti», sedere all'ombra, con la «faccia volta incontro al veloce Zefiro (*Opere e giorni*, 582-94). Un equilibrio tra lavoro, vita, ozio, valori universali e perenni che la nostra civiltà non ha mai più ritrovato nella stessa maniera.

Il lavoro intellettuale di Aristotele (*bios theoretikos*) (Aristotele 2001, X) non ha l'equilibrio di materialità e spiritualità di Esiodo. Ha una unilateralità quasi drammatica e forse potremmo dire mistica. È frutto di una decisione di allontanamento dal mondo e dalla sua *ascholia* (*negotium*, fastidi e affari quotidiani), al fine di conquistare la tranquillità e la concentrazione d'animo necessari alla conoscenza del mondo delle idee. La verità richiede la negazione del mondo quotidiano per essere conquistata e offerta al mondo per il raggiungimento del senso più elevato della vita. Se Esiodo trovava la sicurezza e l'*areté* nella trasformazione della terra, Aristotele trova la vera felicità (*eudaimonia*) nella trasformazione simbolico-linguistica che egli ritiene avvicini l'uomo alla divinità. Se Esiodo non si separa dal lavoro manuale neppure quando lo trasforma in oggetto del linguaggio poetico, ed il lavoro lo unisce alla natura, alle stagioni e, nella giustizia e competizione, agli altri, in una dialettica di trasformazione e ricompensa, Aristotele ritiene necessario allontanarsi dal mondo quotidiano per educare alla vita della *polis*. Perché è nel mondo *separato* della scuola che il lavoro intellettuale riviene la dimensione più adatta ed efficace al suo esercizio. In fondo due idee di conoscenza, quelle di Esiodo e di Aristotele, che dovremmo sapere non essere alternative. Invece in Aristotele il lavoro intellettuale è anche fondato su una separazione *naturale* tra umanità destinata alla manualità e umanità destinata all'intellettualità. La quale rinviene nella comunità linguistica dei saggi una forma di socialità fondata sull'ozio (*scholè*), in cui superare l'unilateralità della felicità teoretica e contemplativa. Aristotele sfugge alla necessità del lavoro manuale pensando *la necessità e la collegialità della contemplazione*. Opposti per tanti aspetti, Esiodo e Aristotele elaborano un'idea di vita ugualmente centrata su una attività trasformatrice fondata sulla libertà: per il primo si tratta della libertà garantita dalla giustizia, dalla abilità e dal possesso dei mezzi di produzione materiali e spirituali; per il secondo di quella garantita dalla separazione dal mondo e dal possesso dei mezzi di conoscenza indispensabili per la trasformazione simbolico-linguistica. Diversa infine l'esperienza della felicità che ciascuno di essi rinviene nell'esercizio del proprio lavoro: sostanzialmente individuale ma non individualistica quella di Esiodo, individuale ma fortemente comunitaria, ancorché socialmente separata, ma non a-politica, quella di Aristotele. Ovvero improntata ad una ricerca individuale aperta all'universalità discorsiva.

4. Quanto all'altra area del lavoro indipendente, quella delle attività artigianali, sin dall'antichità abbiamo testimonianze che sottolineano il suo costante progresso, anche senza ignorarne le contraddizioni: ad esempio quella ricordata da Lucrezio, quando sottolinea che gli uomini «con le arti raggiunsero la vetta suprema» (Lucrezio, *La natura delle cose* 5, 1457), ancorché privi della verità della filosofia (Epicuro); o di Seneca, secondo cui qualsiasi cosa, anche non necessaria e di «lusso», quindi senza «sapienza», possiamo ottenere attraverso le «molti e

difficili arti» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, 695). È una forma di lavoro che possiamo approfondire attraverso la *Vita* di Benvenuto Cellini, orafo e scultore del Cinquecento. Un secolo in cui l'artigianato, dopo l'accelerazione iniziata nel XIII secolo, perviene alla piena consapevolezza del significato della propria attività, prima di declinare rapidamente nei due secoli successivi (Kristeller 2005). La *Vita*, che Cellini scrive tra il 1558 e il 1567, rimane inedita fino al 1728. Goethe ne ha conoscenza alla fine del secolo e ne farà, nel 1796, una traduzione in tedesco scrivendo che Cellini «potrebbe a buon diritto essere eletto a rappresentante del suo secolo e forse dell'intera umanità» (Goethe 1994, 74).

La *Vita* può essere letta da diversi punti di vista (cfr. Mari 2019, 85 sgg.). A noi interessa quello del lavoro, precisamente dell'amore per il lavoro che Cellini dimostra di possedere nei confronti della propria attività: «quella mia bella arte di gioielliere»; oppure, «con grandissima sollecitudine giorno e notte non restavo mai di lavorare»; o, «risposi a sua Maestà [Francesco I] che subito io mi ammalerei se io non lavorassi» (Cellini 1999, 129, 442-43). Questa passione per il lavoro è strettamente legata alla *libertà* nel concepire e realizzare l'idea degli oggetti da fabbricare. In questo senso Cellini rappresenta un esempio particolarmente evidente dell'*autorealizzazione* ottenuta nel lavoro attraverso l'*oggettivazione* di un'idea liberamente progettata, in questo caso ben disegnata. Perché «chi disegnava bene e non poteva operar mai male» (che è anche una confutazione della estraneità del fine della *poiesis* sostenuta da Aristotele). Al punto che Cellini non ha mai accettato di realizzare oggetti disegnati da altri. Si tratta di un paradigma lavorativo ben chiaro e nei suoi termini anche 'puro'. Il committente esprime un desiderio, ma solo colui che lo realizza lo interpreta e progetta, per cui il lavoro realizza l'idea del fabbricatore. Come è libertà del maestro artigiano scegliere l'organizzazione del proprio lavoro, e in gran parte anche i materiali da trasformare. Un'idea ben precisa di attività libera, di oggetto da produrre concepito autonomamente, del valore economico dei risultati incassati dal produttore. Con un *limite* assai forte, tipico del lavoro artigiano, non solo artistico. Il carattere fortemente *individualistico* del lavoro cui è possibile connettere la sua *unilateralità* nei confronti della vita dello stesso artigiano. Cellini nella *Vita* appare vivere in massima parte per il lavoro. Tempo libero, amicizie, relazioni e conoscenze sociali, amori, avventure sessuali e sociali, collocazione sociale, sapere, tutto è strettamente connesso all'attività del lavoro. Il quale amato, e non vissuto come una condanna o mera necessità, finisce per occupare uno spazio eccessivo nella vita di Benvenuto. Perché il lavoro è l'attività di gran lunga ritenuta più interessante, e le altre dimensioni della vita non riescono ad appassionarlo altrettanto. È con questo tipo di lavoro che il *Gesamtarbeiter* del capitalista dovrà fare i conti.

5. Cellini è un cattolico e il rapporto tra il suo lavoro e la sua religiosità rientra nel paradigma dell'uomo che si ispira al Dio creatore, e quindi dell'artigiano come imitatore del 'Dio vasaio' che ha creato l'uomo dando forma alla terra. Nella *Genesi* rinveniamo altri due paradigmi, quello dell'uomo che domina il mondo a «immagine di Dio», il quale «è una persona [...] capace di agire in

modo programmato e razionale, capace di decidere di sé e tendere a realizzare se stesso» (Giovanni Paolo II 2010, 491-92), cioè un uomo libero. E quello del lavoro come condanna per il peccato originale commesso. Nel Medioevo l'artigiano è creatore come lo è stato Dio. Scrive a questo proposito Teofilo Monaco, orafo monaco benedettino del XII secolo, che i discendenti di Adamo hanno avuto dal Signore, in cambio della perdita dell'immortalità e «quasi per diritto ereditario», la capacità di «ogni arte e talento»; e l'uomo deve imparare «quanto sia dolce e dilettevole operare nelle diverse e utili arti» con cui proclamare il Creatore «meraviglioso nelle sue opere» (Teofilo 2000, cfr. i tre prologhi).

Rispetto a questi tre paradigmi Gesù, ne introduce un *quarto* secondo il quale, il lavoro, che pure richiede concentrazione e dedizione volontaria, non deve assorbire oltre un certo limite, ovvero la *coscienza* del credente deve – diversamente da Aristotele – sapersi liberare dal lavoro *senza negarlo*, al fine di dedicarsi al Signore *nel mondo*:

Che mangeremo? Che berremo? Oppure: Di che ci vestiremo? [...] Il Padre vostro celeste sa che avete bisogno di tutte queste cose. Cercate *prima* (*primum*) [sott. mia] il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste altre cose vi saranno date in sovrappiù (*adicientur vobis*) (Mt 6, 31-3, in Beretta 2005).

Questa intuizione della libertà di coscienza *nel lavoro in atto* è sviluppata da Martin Lutero in cui il *Beruf* costituisce, sia la vocazione secolare per un lavoro e per lo stato sociale in cui esso viene svolto, sia la grazia della chiamata di Dio per la felicità eterna. In questo modo ogni lavoro, che coincide col *Beruf*, è insieme un'attività libera, *nella coscienza*, e una attività compiuta in nome e per la gloria di Dio, *in un mondo* di cui contribuisce a mantenere l'*ordine*. Mentre in Cellini la *libertà* nel lavoro è la condizione per una creazione di cui gloriarsi davanti a Dio, chiamato a riconoscere, e anche ad aiutare l'artigiano nel successo (Cellini 2015, XLI), in un mondo in cui valgono solo le capacità individuali; in Lutero il lavoro è espressione *prima* del *Beruf* che della libertà individuale, ed il suo successo è una conseguenza di tale grazia. In entrambi il prodotto del lavoro è in gloria di Dio, ma in Cellini grazie alla libertà *umana* e in Lutero grazie alla libertà della *grazia*. Anche la rivalutazione e la spiritualizzazione dell'attività del lavoro operata dal calvinismo, che trasforma il significato della natura del lavoro da mero *mezzo* per la necessità della via ad *attività apprezzabile in sé* (McGrath 2009, 275), nel lavoro esalta la *servitù* dell'uomo nei confronti di Dio piuttosto che la *libertà* del soggetto. Finché la secolarizzata «teologia della prosperità» puritana porrà l'accento sul risultato (l'utile) anziché sull'attività (McGrath 2009, 283; Weber 2002).

6. Con le corporazioni l'artigianato costruisce un mondo sociale e politico centrato e organizzato sul lavoro. Un mondo che la borghesia dovrà cancellare per poter trionfare. Nelle corporazione non rinveniamo solo il mondo del lavoro manuale ma anche quelli delle professioni liberali e dei mercanti. Questi ultimi, soprattutto a partire dal XIV secolo, rappresentano un ceto sociale particolarmente attivo e moderno che romperà con la cultura religiosa di condanna del

guadagno senza smarrire il senso di appartenenza, anche religioso, con la comunità di origine: esemplare la vicenda del mercate di Prato Francesco Datini (Nigro 2010). Più in generale, tra il XIV e il XVIII secolo si realizza una congiuntura sociale e culturale che approderà ad un'idea realistica e utilitarista di individuo i cui «vizi», in determinate circostanze, divengono «virtù» sociali (Mandeville 1987). In questa congiuntura confluiscono una serie di elementi che favoriscono l'accelerazione e la valorizzazione dell'attivismo personale e delle capacità di innovazione sul piano delle attività lavorative ed economiche, tra i quali rinveniamo: la crisi dell'aristotelismo, determinata dalla nuova filosofia e scienza sperimentale; le scoperte meccaniche (stampo, polvere da sparo, bussola); le navigazioni e i commerci indotti dalle scoperte geografiche; lo sviluppo dell'«arte di mercatura» e poi del mercantilismo; un nuovo dinamismo delle attività favorito dall'idea che il lavoro sia una «merce» («Anche il lavoro umano è una merce (*commodity*) scambiabile con un beneficio, così come qualsiasi altra cosa», Hobbes 2006, 171; Macpherson 1982, 3, 4); l'avvento di ceti imprenditoriali portatori di nuove forme di organizzazione e razionalizzazione del lavoro. Il tutto sorretto da una cultura, anche economica, in cui l'utile *sociale* viene interpretato in chiave di interesse *individuale* collegandosi direttamente alla rivoluzione industriale (proverbiale la citazione dell'egoismo come molla dello sviluppo sociale di Adam Smith 1996, vol. I, 2).

Di questa cultura interessa sottolineare l'apologia del lavoro, inteso utilitaristicamente come il mezzo con cui procurare la ricchezza necessaria al benessere sociale e al successo personale, alla felicità mondana socialmente apprezzabile. Una cultura utilitarista che supera, anche con l'ausilio del protestantesimo, i vincoli cristiani nei confronti della ricchezza e che costruisce una società organizzata sempre di più sulla crescita economica e non sulle ricchezze semplicemente ereditarie e terriere (Groethuysen 2017). In questo quadro la dimensione sociale è tutelata, in linea di principio, attraverso il mercato che dovrebbe distribuire spontaneamente la ricchezza prodotta (Smith 1996, vol. I e 583-84). Massimo teorico dell'utilitarismo liberale è Jeremy Bentham per il quale il sentimento della «benevolenza» – l'unico sentimento «riferito ad altri» in maniera positiva, cioè non solo «a se stessi», né in «malevolenza» – non presuppone alcuna azione nei confronti «degli altri», ma solo la «simpatia», ovvero la «vista [sott. mia] di piaceri che si suppone siano goduti da quelli che possono essere oggetti di benevolenza» (Bentham 1998, 129 e 135). Una concezione in cui il lavoro, dal punto di vista personale, viene fortemente rivalutato, ma nello stesso tempo *ristretto* a fattore della «condizione pecuniaria» di ciascuno, indipendentemente dal tipo e dalla qualità dell'attività: «Il lavoro può essere principalmente fisico o principalmente mentale, o entrambi indifferentemente, e non importa in qual modo o in quale campo venga applicato così da produrre profitto» (Bentham 1988, 147).

7. Per Marx il successo della borghesia è dipeso essenzialmente dalla originale *organizzazione del lavoro* che essa ha saputo promuovere, non tanto dalla ricchezza, dal potere politico, dalla tecnologia o da altri elementi. Questa organizza-

zione ha un nome: *Gesamtarbeiter* («lavoratore complessivo»). Essa costituisce la nuova socialità realizzata nei processi di produzione che il capitale mette in campo nella società individualistica e utilitaristica che si sta affermando. Una socialità in cui tuttavia i soggetti non entrano in autentici rapporti personali:

La produzione capitalistica comincia realmente [...] solo quando *il medesimo* capitale individuale impiega allo stesso tempo un numero piuttosto considerevole di operai [...] *La forma del lavoro di molte persone* che lavorano l'una accanto all'altra e l'una assieme all'altra secondo un piano [...] si chiama *cooperazione* [...] L'operaio combinato o *operaio complessivo (Gesamtarbeiter)* ha occhi e mani davanti e di dietro, e possiede fino a un certo punto la dote dell'ubiquità, [...] Ora l'ordine del capitalista sul luogo di produzione diventa indispensabile come l'ordine del generale sul campo di battaglia [...] Questa funzione di direzione, sorveglianza, coordinamento, diventa funzione del capitale appena il lavoro ad esso subordinato diventa cooperativo [...] quanto alla forma è *dispotico* [...] Come persone indipendenti gli operai sono dei *singoli* i quali entrano in rapporto con lo stesso capitale, ma *non in rapporto reciproco fra di loro* [sott. mia]. La loro cooperazione comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo hanno già cessato d'appartenere a se stessi [...] sono essi stessi soltanto un modo particolare d'esistenza del capitale» (Marx 1964, 364, 367, 368, 372-74).

In questa socialità cooperativa, che potremmo chiamare *astratta* perché composta di lavoro astratto e non di persone – le quali, prive di libertà, come iniziano a lavorare sotto il dispotismo del capitale «hanno già cessato di appartenere a se stesse» – Marx individua anche un fatto altamente positivo: «Nella cooperazione pianificata con altri l'operaio si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa la facoltà della sua specie» (Marx 1964, 371). Quindi una socialità astratta che rompe con i «limiti individuali» del lavoro artigiano, anche se per Marx solo nel comunismo questa potenzialità potrà pienamente svilupparsi, sino a fare del lavoro «il primo bisogno della vita» (Marx 2008, 53).

In questo modo Marx rileva una *contraddizione originaria* del nuovo modo di produzione e di lavorare del capitalismo. Una *contraddizione organizzativa*, non propriamente economica né tecnologica, che è alla base del successo storico del capitalismo: la negazione della crescita umana del lavoratore nella decisione stessa che realizza la possibilità di tale crescita. Il *Gesamtarbeiter* rappresenta un superamento dei limiti del lavoro individuale, ma la negazione della persona che lavora, ridotta a forza lavoro astratta, impedisce la costituzione del soggetto che dovrebbe attivare e accumulare di tale crescita.

Quindi, indipendentemente dalla soluzione comunista, e indipendentemente dall'idea, direi di origine hegeliana, che l'imposizione di una astrattezza sociale possa prefigurare un avanzamento spirituale della persona, rimane la questione che Marx ci lascia in eredità: l'organizzazione cooperativa del lavoro capitalista, da un lato, non supera i «limiti individuali» del lavoro – i quali anzi si accordano con l'atomismo utilitaristico –, perché per funzionare deve negare la persona nel lavoro collettivo; ma, dall'altro, tale organizzazione pone la questione

del superamento dei «limiti individuali» del lavoro che potrebbero essere realizzata nel *Gesamtarbeiter*. Mi sembra che il superamento della contraddizione non possa che essere pensato attraverso la trasformazione della socialità astratta della «cooperazione» in una *solidarietà concreta nel lavoro*. Questo richiede di scartare l'interpretazione del *Gesamtarbeiter* quale «classe operaia», come il leninismo, e talvolta lo stesso Marx (1964, 269), hanno inteso. Secondo cui una socialità concreta, ma *esterna* al processo produttivo, avrebbe dovuto riscattare politicamente il lavoro, mantenendo il lavoro astratto, prima e dopo la presa del potere, per quello che è: un lavoro subordinato. Conosciamo il risultato di questa strategia: l'espropriazione da parte delle élites politiche e sociali della ricchezza prodotta dal lavoro subalterno. Rimane quindi il problema della costituzione di una *socialità reale nel lavoro*, che parta dal senso *personale* del lavoro, capace di costruire un proprio protagonismo *sociale*.

8. Che la questione del rapporto tra capitale e lavoro si svolga crucialmente su questo terreno è compreso da Henry Ford. Il quale, accettato il piano di confronto esterno alla produzione proposto dalla «classe», avanza una soluzione della contraddizione tra socialità astratta nel lavoro (la catena di montaggio) e potenzialità emancipativa del lavoro collettivo, proponendo una socialità dei consumi e del tempo libero promossa da un'occupazione *certa* e da un *salario più equo*. Cose in sé ovviamente molto positive, ma che mantengono la totale subalternità dell'operaio nel lavoro. Più precisamente, facendo di questa socialità esterna un mercato della produzione del lavoro astratto, Ford elabora una strategia complessiva e durevole: «Le persone che consumano la massa delle merci – scrive Ford – sono le stesse che le hanno fabbricate. Questo è un fatto che non dobbiamo mai scordare – è il segreto del nostro successo» (Ford 2018, 678-79). La costruzione di questa socialità *fuori* dalla fabbrica in grado di compensare l'assenza di socialità e di crescita personale del *Gesamtarbeiter* fordista *in* fabbrica, si chiama, come sappiamo, società industriale. In questa, dopo la seconda guerra mondiale, anche per iniziativa del liberalismo democratico (Beveridge 1948), il lavoro astratto conquista una centralità, in cui l'astrattezza del lavoro, da un lato, si traduce in conflittualità, e, dall'altro, in conquista di diritti e Welfare. Conquiste essenziali ed inedite, ma che non cambiato i termini essenziali della subalternità nel lavoro sancita dalla cooperazione astratta svolta sotto il comando militaresco del capitale. Successi socio economici del lavoro e sconfitte politiche strategiche che, come sappiamo, hanno reso fragili e revocabili anche i primi.

9. La questione posta da Marx viene direttamente approfondita da Harry Braverman (1920-1976), che nelle ultime pagine di *Lavoro e capitale monopolistico* (1974) propone una soluzione relativa all'astrattezza del *Gesamtarbeiter* la cui attuazione, secondo Braverman, avrebbe rappresentato un significativo passo in avanti nella socializzazione reale del lavoro. Braverman è stato un operaio metalmeccanico nel periodo d'oro del taylorismo-fordismo e ha sperimentato personalmente il carattere astratto della socialità alla catena di montaggio. Egli

scrive che un «nuovo e autentico modo di produzione collettivo» può accadere soltanto se vengono «superati gli antagonismi nel processo lavorativo fra chi controlla e chi lavora, fra ideazione ed esecuzione, fra lavoro intellettuale e lavoro manuale». Cioè, se si supera il «dispotismo» (Marx) della direzione capitalistica che impedisce ai lavoratori di appartenere, nel lavoro, «a se stessi», e quindi anche, come persone, ad una dimensione sociale. Nel lavoro subalterno, la coercizione non impedisce solo l'autorealizzazione, ma anche la socialità. Qualora tali «antagonismi» venissero superati – essenzialmente attraverso il «recupero della necessaria conoscenza tecnica da parte della massa dei lavoratori e la ristrutturazione dell'organizzazione del lavoro» – allora, nota Braverman, il «processo lavorativo» risulterebbe «unito nel corpo collettivo che lo compie». Accadrebbe cioè che il *Gesamtarbeiter* – l'«operaio complessivo» che compie il «processo lavorativo» astratto – si trasformerebbe in concreto «corpo» vivo e collettivo dei lavoratori che producono (Braverman 1978, 448-49 e nota 2).

10. Nel 1942, in piena guerra mondiale oltreché in pieno fordismo, il domenicano Marie-Dominique Chenu pubblica *Pour être heureux travaillons ensemble*, in cui, gettando per così dire il cuore oltre l'ostacolo del *Gesamtarbeiter*, ed evitando di parlare di «classe» («Noi non abbiamo pronunziato la parola *classe*», Chenu 1942 51), pone la questione della «socialità» e della «fraternità» del lavoro:

Lavorare insieme: espressione banale di una esperienza del tutto banale [...] Vantaggi, dispute, sconfitte ci invitano, oggi più di sempre, ad osservare attentamente la legge interiore di questa comunione del lavoro; perché il lavoro è divenuto per le nostre generazioni uno dei punti di aggregazione più rappresentativi ed efficaci di una solidarietà umana senza la quale ognuno perirebbe (Chenu 1942, 3).

La concezione aristotelica del lavoro – il lavoro

è solo uno strumento dell'uomo, perché l'uomo è fatto, in quanto tale, per conoscere e amare [...] la contemplazione è più degna che l'azione; è un bene assoluto, il bene per eccellenza e la felicità dell'uomo; l'azione è a suo servizio (Chenu 1942, 32-4) –

impedisce a Chenu di rilevare la crucialità, per la socialità del lavoro, della sua *autonomia*. L'autonomia è solo nella contemplazione, per cui il *Gesamtarbeiter*, non potendo limitare ciò che non sussisterebbe, costituisce già una effettiva esperienza di socialità. Per la «fraternità» non c'è bisogno di un'ulteriore libertà nel lavoro. La libertà, la felicità, l'eccellenza umana, sono in senso «assoluto», cioè esclusivo, realizzabili nella contemplazione e nell'amore, non nel lavoro.

Vedendo già nell'«operaio complessivo» (ancorché senza la persona negata dal fordismo) una socialità realizzata, Chenu può sostenere una importante *tesi generale*, dal valore politico, sul rapporto tra lavoro e società. Egli scrive che nella socialità del lavoro risiede uno dei momenti «più efficaci e potenti per la crescita della vita collettiva dell'umanità» e per il «suo equilibrio», «un principio di crescita della coesione sociale, un valore di comunione» (Chenu 1942,

37). Nella socialità del lavoro confluiscono essenziali valori personali e politici della condizione umana:

Gioia del lavoro ben fatto, gioia della natura dominata, gioia della creazione continua, gioia della disciplina e della rinuncia: sì, tutto questo; ma tutto ciò acquista concretezza e valore solo attraverso le due risorse che costituiscono il clima di questa rinuncia, di questa disciplina, di questa creazione, di questa intensa produzione: la libertà e la fraternità [...] l'impegno del lavoratore si realizza in una amicizia sociale, in cui i legami sono personali, in cui l'altro è tanto più amato quanto è più autonomo, in cui la comunione si realizza nell'indipendenza irriducibile dei partner [...] Fraternità, libertà: come sempre la vocazione della Francia [...] valori universali della condizione umana (Chenu 1942, 63-4).

Insomma una indicazione netta del carattere emancipativo, per la persona e la società, del lavoro, del suo valore collettivo («fraternità») e personale («gioia del lavoro») per una vita che sappia intrecciare azione e contemplazione². Ma anche un fraintendimento completo tra socialità reale e socialità astratta del lavoro che presuppone come scontata e acquisita la socialità nel lavoro.

11. La crisi del fordismo, cioè della forma più avanzata del *Gesamtarbeiter*, ha messo in moto processi di costruzione di una nuova socialità nel lavoro, una transizione, iniziata negli ultimi due decenni del XX secolo, di cui non è possibile prevedere gli esiti. La crisi del *Gesamtarbeiter* – determinata prima di tutto dal fatto che la produzione ha sempre di più bisogno di lavoro concreto –, coincide con la «crisi della società del lavoro» (Dahrendorf 1988, cap. 11). La situazione attuale si caratterizza, cioè, per la contemporanea crisi della socialità astratta nei luoghi di lavoro e dell'organizzazione della società industriale costruita sull'«operaio complessivo» e la sua cosiddetta centralità. Questa situazione, anche per l'identificazione del *Gesamtarbeiter* con la classe operaia, è stata interpretata come un mero arretramento rispetto alla conquiste novecentesche – oltretutto come la crisi della centralità, se non con la 'fine', del lavoro. E non, anche, come un'occasione e una sfida per conquistare, dopo il fordismo, una nuova e concreta libertà e quindi una socialità reale nel lavoro, a partire dalle quali pensare a un nuovo *Welfare*, a nuovi diritti e in generale ad un nuovo nesso tra socialità reale nel lavoro e organizzazione sociale e politica della società. Un nesso che precedentemente, come si è visto, era stato realizzato in termini di consumo e di tempo libero, oppure, criticamente, pensato in termini ideologici.

Rispetto al *Gesamtarbeiter* del fordismo, l'atomismo sociale, l'individualismo neoliberista, i processi di «individualizzazione» di Ulrich Beck (2000, vol. IV, 8), non sono semplicemente fatti negativi. Rappresentano anche un rifiuto della passività (Sen 2001) da parte di una soggettività pure incapace di costruire nuove forme di socialità. Della quale, comunque, dopo la crisi delle grandi ideologie e la secolarizzazione spinta della collettività occidentale, in nessun luogo

² Su questi temi, più recentemente Sennet 2019 e Fadini 2023.

sociale esiste un modello dalle chance egemoniche. Quindi una soggettività in ritardo rispetto agli stessi sviluppi, pure insoddisfacenti, della libertà nel lavoro.

In altre parole e con tutti questi limiti, è possibile sostenere che la crisi del fordismo e l'affermarsi del lavoro concreto, rendano attuale l'intuizione di Marx che nella produzione compiuta dall'«operaio complessivo» il singolo lavoratore «si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa la facoltà della sua specie»? Che ai lavoratori sia data l'occasione di superare *nel lavoro*, non ideologicamente, ma positivamente, l'astrattezza della cooperazione tra soggetti che «non appartengono a sé stessi»? Ed in quali termini è possibile pensare questi processi in maniera da coniugare la *solidarietà* con i nuovi livelli di affermazione della *soggettività* personale che certamente non possono essere costretti in forme comunitarie ormai improponibili?

12. È noto l'impegno teorico e sindacale profuso da Bruno Trentin per accreditare l'idea che la crisi del fordismo, e il nuovo intreccio tra lavoro e conoscenza richiesto dal lavoro concreto, abbiano aperto inediti e percorribili spazi alla libertà nel lavoro (Trentin 2002). Si tratta di una posizione fondata essenzialmente su quattro idee.

Prima, nei luoghi di lavoro il dipendente deve essere messo in grado di co-determinare l'organizzazione dell'attività e di conoscere le finalità della produzione. Attraverso questa duplice forma di partecipazione egli realizza una forma di *democrazia industriale* che contrasta la subordinazione fordista realizzando i diritti di cittadinanza anche nel lavoro. La crisi del fordismo apre nuovi spazi e opportunità per questa democrazia negata nel lavoro parcellizzato.

Seconda, le trasformazioni di cui stiamo parlando ripropongono la *persona* nelle attività lavorative. Se il fordismo era una negazione della persona, dell'autonomia e libertà del lavoratore, che doveva solo ubbidire e sottomettersi ai parametri prestabiliti della performance lavorativa, ora assistiamo all'«entrata in campo non della classe o della massa ma della persona, quella che lavora sotto altri» (Trentin 2021, 227). Se nel lavoro dipendente ricompare la persona questo costituisce la premessa perché il lavoro «cooperativo» che contraddistingue il capitalismo divenga effettivamente un lavoro sociale. Finché il lavoratore è forza lavoro astratta la cooperazione non realizzerà una reale collaborazione. I lavoratori superano astrattamente, cioè senza alternativa, l'unilateralità del lavoro artigiano rimanendo dei «singoli» che non entrano «in rapporto reciproco fra loro». La persona costituisce la soggettività che può affermare la libertà nel lavoro e realizzare una socialità, che presuppone democrazia e lavoro concreto.

Terzo, la democrazia e la libertà nel lavoro, cioè la trasformazione post-fordista dell'attività astratta in lavoro concreto svolto da una persona, attestano l'idea del lavoro come attività creativa e responsabile, cioè come un «bisogno» e «un fattore di identità», in confronto a cui - come già menzionato - il lavoro «meccanico e ripetitivo» noioso del fordismo risulta «più vicino al non lavoro» di quanto non lo sia un «hobby praticato con impegno e creatività» (Trentin 1985).

Quarto, occorre riscoprire e rinnovare gli ideali di fraternità, di rapporto tra libertà e uguaglianza, affermati dalla rivoluzione francese sostenendo, contro l'individualismo neoliberale, una «solidarietà delle diversità» (Trentin 2017,

anno 1989 e Venerdì 4 ottobre 1991), capace di arricchire l'individualità e la socialità della persona, fuoriuscendo dalla contrapposizione, composta di sotto-missione ed esclusioni sociali, tra individuo e collettività astratta inaugurata dal capitalismo. Una contrapposizione, che è anche una contraddizione, rinvenibile alla base dell'incapacità storica della nostra società di permettere alle persone di realizzare le proprie capacità (Nussbaum e Sen 1993).

13. Ma questi processi di liberazione e socializzazione del lavoro aperti dalla crisi del fordismo sono effettivamente andati avanti nella direzione auspicata da Trentin? Il lavoro ha potuto e saputo rinnovare la propria azione e sfruttare le nuove *opportunità* offerte da una produzione che ha bisogno di impiegare professionalità elevate, formate di continuo, persone creative e concentrate nel lavoro, di organizzare il lavoro senza gerarchie dispotiche e mediante team e «comunità di lavoro», nuclei importanti di socialità concreta (Butera 2023), di valorizzare i processi che hanno abbattuto le separazioni tradizionali tra lavoro manuale e intellettuale e portato un numero sempre maggiore di lavori al livello di attività linguistica e di collaborazione tra uomini, uomini e macchine e macchine e macchine, in una socialità interagente e di connessioni a rete, fino a mettere in discussione non solo il disegno dell'impresa ma anche quello della città ecc.? E le imprese hanno saputo, impiegando quella che Ford definiva una «visione larga dei problemi», valorizzare sotto tutti i punti di vista, queste opportunità (cfr. Hamel 2007)? O, invece, la produzione tende a ripiegarsi su una nuova forma di «operaio complessivo», fatto di una socialità concreta ma a 'macchie di leopardo', mettendo in atto una nuova separazione, governata digitalmente, tra 'cervello', parti (filiera) e dipendenti dell'azienda? Magari con una direzione d'impresa che risponde in termini di meri tassi di rendimento, meri flussi elettronici di dati, del capitale investito a proprietari lontani e soggettivamente anonimi?

A questi interrogativi è evidentemente impossibile fornire qualsiasi risposta univoca, sia per la transizione e trasformazione continua in cui ci troviamo, sia per le differenziazioni tra le aree di produzione e dei servizi, nonché dei corrispettivi mercati del lavoro, scomponibili in due o tre grandi aree secondo l'oggetto della produzione o le forme dei contratti di lavoro (Reich 2003; Caruso, Del Punta, e Treu 2020).

Una situazione in cui il lavoro di fronte, come mai nella storia, alla *manca*za di una idea di lavoro per cui lavorare reagisce alla conseguente *caduta di senso* con una serie di atti e di richieste sacrosanti da cui però è difficile capire se scaturirà mai una nuova idea ed un nuovo lavoro: le 'grandi dimissioni', il *quiet quitting*, la richiesta di riduzione dell'orario, una maggiore flessibilità della prestazione, un maggiore equilibrio tra vita e lavoro, l'abbattimento delle disuguaglianze di genere e di età, una maggiore qualità dell'attività, salari più equi, e altro, richieste che l'attuale organizzazione delle attività è in grado di soddisfare in minima parte, sollevando quindi la questione di un «nuovo disegno dell'Italia» (Butera 2023). Ma senza un'idea strategica, pensando che il lavoro sia solo un mezzo per avere un salario, si alimenta il circolo vizioso tra non senso e caduta di produttività, in una economia che ha sempre più bisogno di lavoro concreto, di inclusione e di crescita, questioni

cui occorrerà rispondere con una nuova organizzazione delle attività e non semplicemente, in un'ottica polarizzante, con l'impiego delle AI, da una parte, e con strategie sociali illiberali finalizzate ad accrescere la necessità del lavoro, dall'altra.

14. Detto tutto questo mi sembra possibile porre una questione, che potrebbe essere assunta anche come un criterio di giudizio (e di azione). Il lavoro è sempre un'attività che produce determinati *risultati*. Occorre mantenere la distinzione tra questi due momenti, ma evitando la loro separazione. A causa della quale l'attività diviene astratta e il risultato estraniato. L'artigiano realizza l'unità di un lavoro individuale. Perché il lavoro collettivo abbia senso, la libertà non può arrestarsi all'attività (*codeterminazione*, come lavorare), deve coinvolgere anche il risultato (*partecipazione*, che cosa produrre). Questa *coniugazione* può essere pensata, sia, dal lato dell'attività, intendendo la libertà e creatività della *persona* che lavora come premessa di una *socialità* nel lavoro in grado di porre *anche* la questione dello scopo dell'attività stessa, come suggeriscono Braverman e Trentin, quando pongono la questione della partecipazione a partire dall'impresa. Sia dal lato del *risultato*, grazie ad una socialità che dia senso all'attività della persona attraverso una *diretta* socializzazione degli scopi, in cui affermare i bisogni sociali, innanzitutto quelli connessi alla sostenibilità ecologica. Una coniugazione in cui viene anche approfondito e generalizzato, modulandone i necessari termini economici, il *senso* del lavoro di cura, del volontariato e del terzo settore.

Ma l'idea di questa *nuova* coniugazione tra attività e risultato del lavoro, in grado di connettere senso personale e sociale del lavoro, e quindi di riformulare il significato del lavoro rispondendo alla sua attuale caduta di senso, è utopistica o concreta? La risposta dipende, ovviamente, dai diversi punti di vista, però alla crisi del fordismo e della società industriale non si può rispondere ripensando solo l'attività del lavoro, occorre rispondere con un'altra idea di società che difficilmente potrà essere ricercata senza porsi la questione della *legittimità sociale* dei *prodotti* del lavoro. Una legittimità che il lavoro, per la sua parte, deve contribuire a costituire, a cominciare dai luoghi in cui si lavora, per rinvenire anche il senso *personale* della propria attività.

Un'idea che permetterebbe, se non utopica, di superare l'esclusività del lavoro di Aristotele conservandone la passione intellettuale, l'unilateralità di quello di Cellini conservandone l'amore per la creazione e, soprattutto, di rinnovare l'equilibrio del lavoro di Esiodo. Un'idea anche per affermare un nuovo valore *politico* del lavoro, indispensabile a colmare il vuoto di senso determinatosi con la fine delle teologie e del comunismo. Un vuoto che il capitalismo dimostra ogni giorno di non essere in grado, o di non volere, superare, determinando l'affacciarsi di una società «non sociale» (Touraine 2012) di fronte ad un lavoro che invece crea socialità.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 2001. *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza.
 Beck, U. 2000. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*. Torino: Einaudi.
 Bentham, J. 1998. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. Torino: UTET.

- Beretta, P. a cura. 2005. *Vangeli e Atti degli Apostoli*. Interlineare. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Beveridge, W. H. 1948. *L'impiego integrale del lavoro*. Torino: Einaudi.
- Bodei, R. 2019. *Dominio e sottomissione*. Bologna: il Mulino.
- Braverman, H. 1978. *Lavoro e capitale monopolistico*. Torino: Einaudi.
- Butera, F. 2023. *Disegnare l'Italia*. Milano: Egea.
- Caruso, B., Del Punta, R., e T. Treu. 2020. "Manifesto per un diritto del lavoro sostenibile." *Lavoro, Diritti, Europa*, 20 Ottobre.
- Cellini, B. 1999. *Vita*. Milano: Rizzoli.
- Chenu, M.-D. 1942. *Pour être heureux travaillons ensemble*. Paris: P.U.F.
- Chenu, M.-D. 1964. *Per una teologia del lavoro*. Torino: Borla.
- Cipolla, C. M. 2019. *Uomini, tecniche, economie*. Milano: Feltrinelli.
- Dahrendorf, R., 1988, *Per un nuovo liberalismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Esiodo. 2009. *Le opere e i giorni*. In *Tutte le opere e i frammenti. Con la prima traduzione degli scolii*, Milano: Bompiani.
- Fadini, U. 2023. "Accrescere le possibilità di scelta per un agire differente." In U. Fadini, e A. Zanini, *Postfordismo e oltre*, Firenze: Clinamen.
- Fadini, U., e A. Zanini. 2023. *Postfordismo e oltre*. Firenze: Clinamen.
- Ford, H. 2018. "Moving Forward." In *Henry Ford Collection*, edited by S. Crowther, and F. L. Faurote. s.l.: CreateSpace Independent P. P.
- Foucault, M. 1967. *Le Parole e le cose*. Milano: Rizzoli.
- Giovanni Paolo II. 2010. "Laborem exercens." In *Le encicliche sociali*. Milano: Paoline.
- Goethe, J. W. 1994. *Vita di Benvenuto Cellini*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Groethuysen, B. 2017. *Le origini dello spirito borghese in Francia*. Milano: Res Gestae.
- Hamel, G. 2007. *The future of management*. Boston (MS): Harvard B. S. P.
- Hegel, G. W. F. 1965. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- Hegel, G. W. F. 1972. *Fenomenologia dello spirito, I: Autocoscienza*, A. Firenze: La Nuova Italia.
- Hobbes, T. 2006. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iacci, P., e U. Galimberti. 2021. *Dialogo sul lavoro e la felicità*. Milano: Egea.
- Ingrao, P. 2017. *Il valore della contemplazione*. Roma: Castelvecchi Editore.
- Kristeller, P. O. 2005. *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*. Roma: Donzelli.
- Leone XIII. 2010. *Le encicliche sociali*. Torino: Edizioni Paoline.
- Locke, J. 2004. *Il secondo trattato sul governo*. Milano: Rizzoli.
- Lucrezio. 2021. *La natura delle cose*. Milano: Rizzoli.
- Macpherson, C. B. 1982. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*. Milano: Mondadori.
- Mandeville, B. 1987. *La favola delle api*. Roma-Bari: Laterza.
- Mari, G. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Marx, K. 1964. *Il capitale*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. 2008. *Critica al programma di Gotha*. Bolsena: Massari.
- McGrath, A. E. 2009. *Giovanni Calvino*. Torino: Claudiana.
- Nigro, G. 2010. *Francesco di Marco Datini. L'uomo il mercante*. Firenze: Firenze University Press.
- Nussbaum, M., and A. Sen. 1993. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Reich, R. 2003. *L'economia delle nazioni*. Milano: il Sole24 ore.
- Sen, A. 2001. *Lo sviluppo è libertà*. Milano: Mondadori.
- Seneca, L. A. 2009. *Lettere a Lucilio*. Milano: Rizzoli.
- Sennett, R. 2012. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*. Milano: Feltrinelli.

- Seyes, E.-J. 2020. *Che cos'è il terzo stato?* Roma: Editori Riuniti.
- Smith, A. 1996. *La ricchezza delle nazioni*. Torino: UTET.
- Teofilo Monaco. 2000. *Le varie arti*. Salerno: Palladio.
- Touraine, A. 2012. *La globalizzazione e la fine del sociale*. Milano: il Saggiatore.
- Trentin, B. 1985. *Quaderni di appunti inediti*. Fondazione Di Vittorio.
- Trentin, B. 2017. *Diari 1988-1994*. Roma: EDIESSE.
- Trentin, B. 2021. "La partecipazione dei lavoratori nella Costituzione italiana" (1999); "Lavoro e conoscenza" (2002). In *La libertà viene prima*, 115 sgg.; 85 sgg. Firenze: Firenze University Press.
- Trentin, B., 2021. *La libertà viene prima*. Firenze: Firenze University Press.
- Vangeli e atti degli apostoli*. 2005. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.
- Weber, M. 2002. "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo." In *Sociologia della religione*, vol. I. Milano: Edizioni di Comunità.