

# Neoidealismo e dintorni. La vita come ‘lavoro’

Luca Basile, Salvatore Cingari

## 1. Bertrando Spaventa

Bertrando Spaventa (Bomba, 1817 – Napoli, 1883) fu l’esponente più importante del primo idealismo italiano. Specie nell’approdo maturo della sua opera balza in primo piano la dimensione del divenire storico come identità di *soggetto ed infinita produzione* del reale (cfr. Vacca 1967, 219-88), che illumina anche la sua posizione sulla modernità e il lavoro umano (cfr. Negri 1997a, 15). Nelle note che Spaventa dedica alla ‘filosofia pratica’ di Giordano Bruno nel 1851, il nolano guarda ad un uomo capace di «prendere sul serio il pensiero e la storia del mondo» (Spaventa 1928, 146), e sollecita a concepire l’«atto di unificazione» di uomo e natura, poi pienamente dispiegatosi nel riconoscimento del lavoro quale cifra portante della civiltà moderna. Il lavoro configura, cioè, la mediazione storica attraverso la quale l’uomo tende a dominare la natura e, insieme, a conciliarsi con essa (Spaventa 1928, 145), segnando il processo di autocoscienza (Spaventa 1928, 144-445).

Nel lavoro risiede, insomma, il destino storico-umano ed a fronte di tale consapevolezza Spaventa non manca di dedicare attenzione alle caratteristiche della prima rivoluzione industriale e, in particolare, al macchinismo. Con il suo avvento, osserva il filosofo di Bomba, sempre nel 1851, suggestionato dalla lettura del von Stein di *Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, il lavoro, per tramite delle «macchine ausiliarie», può lasciar cadere l’ingrediente manuale e volgere verso una sempre maggiore spiritualizzazione (Spaventa

Luca Basile, University of Bari, Italy, luca.basile@uniba.it, 0000-0001-9368-391X

Salvatore Cingari, University for Foreigners of Perugia, Italy, salvatore.cingari@unistrapg.it, 0000-0001-8902-9122

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Luca Basile, Salvatore Cingari, *Neoidealismo e dintorni. La vita come ‘lavoro’*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.142, 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. 1241-1254, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

1963, 41). Ciò non significa in alcun modo procedere verso l'estinzione del lavoro stesso, perché incessante è il processo mediatore dell'uomo colla natura che solo attraverso di questo si realizza (cfr. Negri 1997, 15-6).

È però soprattutto nei testi, in parte inediti, dell'estrema maturità, e in particolare in *Esperienza e metafisica* (1888) – insieme di materiali con al centro dell'analisi l'unità razionale dell'esperienza e l'unità critica del sapere: una presa di distacco da certi risvolti dell'hegelismo – che Spaventa avvicina a pieno la corrispondenza fra *lavoro e costituzione del soggetto*, rimodulando determinati accenti del proprio discorso. La vicendevole convertibilità di *soggetto, storia e lavoro umano* definisce la conclusione teoretica a cui Spaventa perviene volendo, appunto, chiarire il principio di soggettività disposto a riferimento cruciale:

Esperienza è certezza di sé stesso, essere limitato all'esperienza e non uscire mai da sé, non avere altra base che se stesso, sia nel pensiero, sia nel volere [...] Questo è il gran concetto del lavoro umano e della storia, che in fondo sono la stessa cosa (Spaventa 1888, 138).

Siamo qui addirittura oltre i confini della mera 'conciliazione' uomo-natura ed è portata alle estreme conseguenze la continuità tra *lavoro ed autocoscienza*. Tutto il reale è opera umana, donde la liquidazione dello stesso concetto astratto della 'natura' e la continua specificazione di quest'ultima nel medesimo processo storico inter-umano del lavoro (cfr. Vacca 1967, 226-30).

Entro una riflessione volta a storicizzare e immanentizzare integralmente il lascito idealistico, Antonio Labriola riprenderà tale conquista concettuale facendone il referente della veduta materialistica sulla storia, cioè fissando nel lavoro il *soggetto moderno* al quale richiamarsi in termini storico-sociologici e commisurare l'esplorazione teorica (cfr. Vacca 2022, 30-1).

## 2. Croce e Gentile

L'analisi del pensiero di Bertrando Spaventa è fondamentale anche per comprendere perché nella filosofia dello spirito di Benedetto Croce (Pescasseroli 1866 – Napoli 1952) e nell'attualismo di Giovanni Gentile (Castelvetrano 1875 – Firenze 1945) – forgiatisi sulle pagine di Marx e Labriola – il *lavoro*, inteso in senso largo, è una categoria ontologicamente centrale. Se la realtà è Spirito in quanto *attività*, allora il *negativo* si identifica con la *passività*. Per Gentile la realtà è prassi, seguendo una tradizione di pensiero che va da Socrate a Marx (Gentile 2003, 72-81). Croce la pensava in parte diversamente, data la sua distinzione, dentro la realtà stessa, di *prassi e teoresi*; ma la realtà è per lui, comunque, un *poiein*, cioè, vichianamente, un *fare*: per questo sentì il bisogno di richiamarsi anche a John Dewey (Croce 1949, 3-13). L'Accadimento, in cui si manifesta il reale, è per Croce il frutto delle azioni singole che incidono sull'Accadimento stesso in quanto *opere* (Croce 1950, 49-50). Se per Gentile è necessario lavorare «più che sia possibile» (Gentile 1991, 329), per Croce la vita «non è altro che lavorare» (Croce 1994, 90) e ha senso soltanto quando vi sia un saldo attivo di lavoro utile allo «splendore della società alla quale apparteniamo» (Cro-

ce 1955, 176-77). Persino il fanciullo – sia per Croce che per Gentile –, quando gioca, lavora, in quanto prepara le condizioni emotive e cognitive per fornire poi, da adulto, il proprio apporto alla vita comune (Gentile 1959, 147-48; 1969, 36-7; Croce 1994, 90).

Nel *Contributo ad una critica di me stesso* Croce racconta come il lavoro sia stato per lui antidoto alla dispersione e alla riemersione dell'angoscia e depressione successive alla tragedia familiare del terremoto di Casamicciola, in cui perse i genitori e la sorella e lui stesso rimase per ore sepolto sotto le macerie. Da allora è il lavoro che scandisce i suoi giorni impedendo al vuoto di divorarli o ai pensieri negativi di schiacciarli come quando perse per sempre la compagna Angelina Zampanelli o negli anni più plumbei della deriva razzista del regime. Ma se è l'*opera* ciò con cui l'individuo partecipa dello spirito e non il proprio accidente esistenziale, il *Contributo* stesso è pensato non come una storia degli eventi della vita, bensì appunto dello svolgersi dell'opera del suo autore, a servizio del lavoro comune (Croce 1918, 3-5). E il diario che prese a scrivere incessantemente fin quasi alla morte per «invigilare se stesso» sarà intitolato, non a caso, *Taccuini di lavoro* (Sasso 1989, 28-9, 59, 77, 119, 147). La costruzione della sua autonomia esistenziale è segnata dalla scoperta della vocazione per gli studi e dall'impegno civile intessuto negli stimoli infusi alla società tramite un alacre opera di disseminazione attraverso la 'Critica' (Croce 1918, 47). Quest'esperienza autobiografica traluce nelle pagine stesse della *Filosofia della pratica*, in cui la *vocazione* è vista come il posto a ognuno assegnato dallo Spirito universale (Croce 1950, 153-55): la maturazione interiore diventa qui lo specchio di un più generale auspicio di modernizzazione e civilizzazione di un paese ancora segnato da eredità feudali. Non ha avuto torto Antimo Negri a insistere sulla problematicità dello stigma applicato a Croce e Gentile, considerati filosofi di un meridione rurale legato alla proprietà terriera (Negri 1988, 88). In realtà il neoidealismo (già a partire da Bertrando Spaventa: Negri 1981, 34) fu, all'esatto opposto, un pensiero moderno-tropo-moderno, tutto votato a pensare il dispiegamento della sua potenza colonizzatrice (in senso metaforico e non: Gentile 1991, 319-24). Anzi per Gentile il lavoro è un sistema di scopi gerarchicamente collocati rispetto al fine supremo del dominio dell'uomo sulla natura (Gentile 1969, 33). Le scuole tecniche, per Gentile, non si oppongono all'idealismo, essendo ispirate ad un sapere che si propone di accrescere la «potenza dell'uomo nel mondo» (Gentile 1975b, 103-5). Gentile – come del resto Croce – si poneva però il problema di evitare che la tecnica prendesse il sopravvento sui valori a cui il suo utilizzo avrebbe dovuto ispirarsi.

In tal senso sia Croce che Gentile tennero ferma la distinzione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, come argine ai processi di massificazione e standardizzazione connessi a quelli di civilizzazione modernizzatrice: si pensi a Gentile che riteneva come la trasmissione del sapere da parte dell'insegnante fosse non retribuibile (al valore di scambio andavano commisurati soltanto l'energia e il tempo investiti) in quanto essenzialmente spirituale (Gentile 1959, 176-83). La Riforma della scuola di Gentile Ministro dell'istruzione, approvata e anzi anticipata da una proposta di Croce quando fu egli stesso a capo della Minerva,

prefigurava una realtà lavorativa divisa fra un'élite selezionata con competenze intellettuali-direttive e una massa di soggetti addetti a mansioni tecnico-professionali (Gentile 1991, 291-92). Infatti mentre il lavoro tecnico e manuale attiene alla sfera utilitario-quantitativa, quello culturale, inteso come artistico-filosofico, rimanda alle condizioni spirituali che sostanziano la sfera economica, in quanto i bisogni sono fatti di coscienza: per questo motivo è importante che anche i lavoratori manuali possano respirare l'atmosfera della cultura superiore (Gentile 1990, 237-51). Nell'ultima sua opera, *Genesi e struttura della società* (pubblicata postuma nel 1945), Gentile sembra invece superare la divaricazione: *l'umanesimo del lavoro* sostituisce *l'umanesimo della cultura* (Gentile 1975a, 111-12), e dal *pensiero come atto puro* il filosofo approda allo *Stato come lavoro* (Jacobelli Isoldi 1948, 296-97). Questo slittamento radicalizza spunti successivi alla riflessione sul corporativismo (Negri 1988, 204-5), ch'egli vedeva come un superamento dell'individualismo liberale in quanto inclusione del *popolo* nello stato attraverso l'organicità della sfera produttiva (Gentile 1961, 131-32; 1991, 289). In tal senso la tecnica, la scienza, il lavoro manuale, tendono, nell'ultima parte della speculazione gentiliana, a mettersi alla pari con il lavoro spirituale nella comune opera di addomesticamento della natura, al netto del mantenimento delle distinzioni fra i ruoli.

Queste posizioni neo-idealistiche vanno viste naturalmente nel contesto in reazione al quale esse si formarono: gli interlocutori fondamentali furono un vario decadentismo e un vario socialismo. Tuttavia, rispetto a Gentile, il trascorso filo-socialista di Croce – che con Labriola aveva interiorizzato la «tragedia del lavoro», immaginando da quest'ultima erompere le forze redentive dell'intera società (Croce 1918, 37) –, non resta senza residui nel Novecento. In Croce, rispetto a Gentile, la distinzione fra dirigenti e diretti, cultura e masse lavoratrice, non interessa la sfera dello spirito, che si incarna in modo paritario in tutte le sue manifestazioni, in modo filosoficamente 'democratico', sebbene poi la distinzione stessa è giudicata ineliminabile pur nel diverso assetto ch'essa assume nelle diverse fasi storiche (Cingari 2019, 53-85). Partecipa a suo modo del vitalismo di inizio secolo, Croce denunciava l'arida produzione degli aspiranti accademici, volti solo al risultato, rispetto a cui esaltava l'utilità e dignità sociale del ciabattino che incontrava ogni sera tornando a casa (Croce 1955, 37). Ancora, gli estetizzanti, misticizzanti e imperialisti, malati di narcisismo ed egoarchia, erano «operai dell'industria del vuoto» (Croce 1954, 195) e dimenticavano la dimensione pubblica e comune del lavoro (Croce 1955, 163-64). Ai giovani che, dopo la laurea, cercano una professione per vivere e poter così coltivare la *Beruf* culturale, consigliava di insegnare a scuola e non di fare giornalismo: la prima, infatti, educa a un rigore e una serietà che si perdono nel mondo della stampa, a suo avviso minato da superficialità e «ciarlatanesimo» (Croce 1955, 111-15) che annunciavano già la società dello spettacolo.

Rispetto all'idea del lavoro come sofferenza, cavallo di battaglia sia delle avanguardie estetizzanti volte a denunciare l'alienazione portata dalla routine della civiltà industriale sia del socialismo e delle sue critiche allo sfruttamento e all'estraneazione a cui erano costretti gli operai, Gentile ribatteva che il lavo-

ro non è mai pena (Gentile 1975b, 99). Anche in tal senso la posizione di Croce – che marcherà la sua distanza dall'attualismo anche per il rifiuto del suo trionfalistico ottimismo – è più articolata: il lavoro è gioia ma anche pena. Ogni lavoro ha in sé un aspetto alienante, che però va sopportato come momento del *dovere* a cui associare quello della *gioia* nello svolgere il proprio lavoro. L'obiettivo polemico erano le posizioni libertarie secondo cui il lavoro alienato poteva essere un giorno del tutto eliminato (Croce 1994, 90-4). Sempre Antimo Negri ha rilevato come ciò si leghi all'idea che il superamento definitivo del negativo contraddirebbe la più generale visione storicistica di uno spirito indefinitamente scosso dalle proprie contrazioni dialettiche da cui promana continuamente nuova realtà. Ecco perciò che come la guerra e la diseguaglianza, anche il lavoro alienato e logorante non può mai essere completamente superato, sebbene Croce tenga a sottolineare come fossero benvenute tutte le iniziative politico-sociali volte ad attenuarne l'impatto. Persino i 'mestieri infami' (usura, meretricio, lenocinio, bische) nascondono, nella dizione ossimorica, il senso di una loro indispensabilità e positività (Croce 1994, 72-5).

Queste posizioni, espresse in due frammenti di etica ("Lavoro e pena" e "I mestieri infami") usciti nel 1921 su *La critica*, vanno comprese nel clima pervaso delle tensioni avanguardistiche veicolate anche dal fumanesimo e da quelle anarchiche e socialiste. Sia le prime sia le seconde retrostavano al testo di Adelchi Baratonò, *Fatica senza fatica*, di due anni dopo (Baratonò 1923). Recensendolo prontamente (Croce 1932, 261-63), Croce sposa l'idea 'democratica' di fondo che la cultura non sia superiore al lavoro, sebbene poi sostenga che questa idea vada coniugata a quella 'aristocratica' secondo cui «l'eccellenza nell'attività specializzata è di pochi»: vane dunque le proiezioni marx-engelsiane di un superamento dello Stato, dato che l'eccellenza della classe politica resterà un'esigenza ineludibile, con la necessaria asimmetria proprietaria funzionale al suo dominio. Se con un salto nel tempo ci portiamo al 1945, vediamo che nel saggio *Lavoro manuale e lavoro spirituale* Croce deve ora difendere le minoranze dedite al lavoro intellettuale dal primato che il comunismo, ispirato da Lenin e gli 'scrittori di sinistra', vorrebbero dare alle masse vocate al primo: anche questa è l'occasione per ribadire che non è possibile una definitiva liberazione del lavoro e dal lavoro e nemmeno auspicabile, perché significherebbe la fine della storia. L'oppressione di classe è stata storicamente necessaria sebbene giustamente combattuta e non è esercitata ad opera dei lavoratori spirituali, anzi in genere tenaci oppositori degli sfruttatori (Croce 1949, 231-39).

Tornando all'articolo del 1923 su Baratonò, esso spezzava una lancia a favore dell'esigenza di 'ravvivare' esteticamente l'attività degli operai, sebbene mettendo in guardia l'autore rispetto alle seduzioni dell'estetismo dannunziano e riportando immediatamente il discorso sulla dimensione 'etica' del dovere di fare al meglio e con gioia le proprie mansioni e quindi minimizzando il problema sociale delle coeve condizioni del lavoro. Per Croce Baratonò avrebbe dovuto aggiungere al 'senza fatica' del titolo anche 'con fatica': non è possibile, cioè, pensare di superare per sempre nel lavoro un margine di refrattarietà della realtà al piacere (Croce 1923, 48-9).

Luigi Bagolini (1977, 54-60) rilevò a suo tempo come le tesi di Croce rimandassero ad un immanentismo antropocentrico e attivistico incapace di valorizzare la dimensione dell'*otium* (ma stessa cosa si poteva dire tranquillamente per Gentile). Rispondendo a Gentile il 14 Dicembre del 1910 che lamentava «depressione e svogliatezza» Croce del resto scriveva:

Per avere periodi di lavoro gioioso, bisogna averne alcuni di dissipazione, o almeno di semi-passività mentale. Ma non c'è che fare! Bisogna curare il male con palliativi, perché la cura radicale sarebbe di smettere per qualche anno i lavori, e questo non si può (Croce 1981, 390).

Inoltre, Bagolini sottolineava come il filosofo dello Spirito non si curasse di quelle soggettività alle prese con un lavoro privo di alcun elemento gioioso, in cui la pena ne caratterizza completamente l'esperienza.

### 3. Croce e il valore-lavoro

L'allontanamento di Croce da una dimensione di empatia con la sofferenza dei lavoratori risale del resto alle conclusioni dei suoi studi marxiani. Nel saggio del 1896, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, egli destituisce di senso scientifico-economico il valore-lavoro, sposando la dottrina marginalista del valore come *utilità*, con la sua carica *soggettivistica*. In assoluto il pluslavoro non è sfruttamento, dato che il lavoro è remunerato secondo i prezzi del mercato rispondenti alla sua *utilità marginale*. La dottrina del plusvalore, basata su quella del valore-lavoro, assume importanza anche scientifica (ma non economica) se considerata alla luce di un paragone (teoria del paragone ellittico: Croce 1978, xii) con una realtà ipotizzata in cui tutti i soggetti vengano remunerati a seconda della quantità di lavoro prodotta: di qui la denuncia morale del socialismo, ch'egli intravedeva dietro le polemiche contro l'ipocrisia borghese e i profeti disarmati dell'utopismo (Croce 1978, 17-8). Stefano Petrucciani ha opportunamente rilevato come Croce qui anticipi le interpretazioni 'normative' di Marx (Petrucciani 2016). Registriamo però che già nel saggio del 1897, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, Croce torni sui suoi passi, negando valenza morale alla teoria del plusvalore: essa è utile per lo studio del *problema sociale del lavoro* per come esso è risolto nella società capitalistica (Croce 1978, 56-67). Si tratta insomma – precisava nel 1899 nel saggio *Marxismo ed economia pura* – di un 'rischiamento' sociologico più che di una proposizione scientifica (che per Croce già coincideva con l'enucleazione di una forma dello spirito, in tal caso quella economica): e cioè documentare «di che lacrime grondi e di che sangue il profitto» (Croce 1978, 152-53). L'esito di tale percorso sarà tuttavia quello di sganciare la comprensione dell'economia sia dal marxismo sia dalla prospettiva etica, depotenziando, nel decostruirne i fondamenti, la denuncia dello sfruttamento (Cingari 2000, 173-75, 194-95). Il Novecento vedrà Croce sempre più proteso a pensare il lavoro dipendente come necessariamente subordinato a quello delle classi dirigenti e il profitto come quella forza che, goethianamente, fa il bene facendo il male, nel più ampio quadro del consolidamento dello stato unitario alle prese con la sua prima fioritura industriale.

Quando fu Ministro alla Minerva Croce si oppose con intransigente piglio austero alle richieste di aumenti salariali dei dipendenti, salvo che non fossero in forma di incentivi selettivi, denunciando la spesa improduttiva legata a mansioni slegate da specifici bisogni (Tognon 1990, 388-95), in ciò riprendendo una linea già coltivata in gioventù, di netta marca liberale e modernizzatrice, contraria all' ipertrofia dell'impiego pubblico ingeneratrice di clientelismo (Cingari 2002, 129-30). Non solo questi atteggiamenti, ma anche la sua riforma classista della scuola non riuscì a trovare consenso nel parlamento e dovette aspettare la marcia su Roma per essere implementata e perfezionata da Gentile e dal fascismo. E a ben vedere quest'ultimo non ebbe molto a che dire nei confronti di quella 'libera gara' a cui secondo l'antifascista Croce menava virtuosamente il modello calvinista, spronando all'operosità e selezionando i 'migliori' nel quadro dell'uguaglianza davanti alla legge, di contro all'antistoricità delle sette ereticali predicanti l'uguaglianza sostanziale che, paradossalmente, venivano studiate da Delio Cantimori allora vicino al regime e da cui discendeva, tramite Rousseau, l'egualitarismo di cui il regime stesso si era incaricato di contrastare l'avvento (Croce 1989, 227-30).

#### 4. Ugo Spirito e il corporativismo

Uno degli sviluppi maggiori dell'attualismo di Giovanni Gentile è costituito dal pensiero di Ugo Spirito (Arezzo 1896 – Roma 1979). Professore di politica e economia corporativa nell'Università di Pisa e dal 1932 di filosofia teoretica presso l'Università di Genova e poi in quella di Roma, il suo contributo all'analisi del tema del lavoro nella società contemporanea va rintracciato proprio considerando il peculiare e controverso apporto alla discussione sul corporativismo fascista.

Formatosi alla studio di Hegel e di Marx, oltre che di Gentile, e, tuttavia, fin dall'inizio, sensibile a temi e problemi del positivismo, Spirito – lo affermerà apertamente nel '32 – cercherà di oltrepassare nel corporativismo i due poli del liberalismo e del socialismo. Il culmine della ricerca in tal senso sarà segnato dalla proposta della 'corporazione proprietaria', presentata, sempre nel '32, al celebre Congresso di studi corporativi tenutosi a Ferrara. Rispetto alle ambiguità che contrassegnavano la "Carta del lavoro" varata dal regime nell'aprile del 1926, la proposta intendeva imprimere una 'svolta', conferendo maggiore consistenza programmatica e di prospettiva al corporativismo. L'idea era quella di mettere in campo una nuova 'sintesi' superiore capace di superare la dialettica tra capitale e lavoro, 'unendoli' ed eliminandone il dualismo. La soluzione della 'corporazione proprietaria' puntava a porsi al di là dell'impianto sindacalistico delle categorie e a realizzare l'identificazione tra individuo e Stato. Nella «corporazione proprietaria», spiegava Spirito, i corporati sono «uniti nel vincolo della comproprietà» e

Il capitalista non è più estraneo e non ignora come si amministra la sua proprietà, ma l'amministra egli stesso coincidendo con la figura del lavoratore: e il lavoratore, d'altra parte, viene ad essere immediatamente interessato al rendimento del suo lavoro, in quanto esso si converte in aumento di reddito del suo capitale (Spirito 2009, 528).

Spirito ipotizza la possibilità di un «salario corporativo», che non sia rivolto a puri lavoratori subordinati, perché tali lavoratori dovranno divenire dei *cointeressati* alla gestione dell'azienda (così già sorpassando anche la fase fordista di organizzazione interna della fabbrica, legata «alla logica del capitalismo»). Se una sempre maggiore 'cointeressenza obbligatoria' si aggiunge alla erogazione del salario, allora quest'ultimo esce, tendenzialmente, dalla sola funzione di ricompensa, comunque iniqua, del lavoro prestato, e si iscrive in una logica in cui viene meno la contrapposizione di classe (Spirito 2009, 651-52).

Pur nel quadro di uno sfocio del corporativismo *al di fuori del capitalismo* e dei riflessi della mentalità liberale, il nuovo «modo di pensare e di operare» del lavoratore espelle il principio della lotta di classe in quanto ormai destituito di necessità. Insistendo sulla possibilità di un assetto corporativo capace di prendere radicalmente congedo dalle condizioni di sviluppo capitalistico e volto a condurre all'estremo l'affermazione – presente nella «Carta» – del lavoro stesso, «sotto tutte le sue forme, intellettuali, tecniche e morali», come «dovere sociale», Spirito dà voce ad un tipo di fascismo davvero propenso a segnare una discontinuità 'epocale' nei riguardi del mondo liberal-borghese (cfr. Negri 1980-82, vol. VI, 59-60).

Successivamente, ma lungo questa via, nel tentativo di correlare gli obiettivi marxiani di realizzazione all'*umanesimo del lavoro* consegnato da Gentile con *Genesi e struttura*, Spirito confermerà, proprio nell'*umanesimo del lavoro*, l'impronta di un passo ulteriore rispetto all'*umanesimo della cultura*. L'*umanesimo del lavoro* sarà visto corrispondere, insomma, alla dissoluzione dello Stato liberale, cioè all'avvento dello 'Stato del cittadino': qui prevarrà l'«individuo» che si «sparticolarizza», ovvero il *socius*, che altri non è che il *lavoratore* (Spirito 1965, 103-5).

## 5. Adriano Tilgher

Un ulteriore, originale punto di vista sul lavoro, nel clima segnato dal neoidealismo, si trae dalla ricerca di Adriano Tilgher (Ercolano 1887 – Roma 1941), coagulata nel volume del 1928 *Homo faber*, dedicato proprio alla *Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*. Tale ricerca declinerà la ripresa di suggerimenti fichteiani parzialmente valorizzati da Gentile (a cui Tilgher si contrapporrà peraltro con forza, contestando la prima impostazione dell'antitesi fra cultura e lavoro) nella chiave di un peculiare «pragmatismo trascendentale».

In Fichte Tilgher indicherà colui che «ha visto più chiaro di tutti nei rapporti dell'intelligenza con il lavoro umano». Esito, quest'ultimo, che egli incrocia con alcuni suggerimenti bergsoniani e che, soprattutto, inquadra a partire dal motivo attualistico del primato dell'atto come attività conoscitiva che, però, rispetto a certo attualismo, risulta renitente ad una facile conciliazione e chiamato ad attraversare l'infinito riproporsi di un 'dover essere' bisognoso di realizzazione. In *Homo faber* il trapasso, entro la civiltà occidentale, alla concezione del mondo successiva alla grecità, implica una sintesi attiva tra uomo e natura, spirito e materia che si condensa nel 'lavoro industriale' ma mai si placa. Disegnando



una sorta di 'curva dello spirito' che corre da Kant alla 'filosofia della vita', l'integrazione idealistica del 'pragmatismo trascendentale' che Tilgher vuole realizzare, pone al centro *la concezione dello spirito come prassi-lavoro*. In tal senso, il 'lavoro industriale' si profila in quanto esito della 'fabrilità' (è chiaro il calco del bergsonian *homo faber*) e della 'demiurgicità' dello spirito. Con il continuo travaglio per disciplinare ed assoggettare il non-Io, il mondo, la natura, il destino dello spirito e della soggettività umana si realizza nella edificazione di una «civiltà del lavoro» (Tilgher 1928, 120) o della 'tecnica' (cfr. Negri 1997, 81-5). Lo spirito fabril e demiurgico del lavoro industriale deve piegare la natura avendo consapevolezza, però, del suo 'resistere' continuo all'imporsi di tale dominio. Perciò la vicenda della *Tathandlung fichteiana* resta aperta, ed eterno è il giuoco di spostamento del limite oggettivo (Tilgher 1928, 116; cfr. Negri 1997b, 83).

Il frutto estremo di un tale sforzo permanente è rappresentato dalla «visione moderna della vita», che trova nel lavoro la libertà umana e la fondamentale risorsa energetica: «In questa visione del mondo il bene è l'attività; il male, la passività, la pigrizia, l'ozio» (Tilgher 1928, 118). L'idea di matrice fichteiana della demiurgicità del lavoro prosegue e si esplica nel Marx che, essendo 'filosofo della prassi', si precisa anche quale 'filosofo della tecnica': entro la «concezione di Marx» – dice Tilgher – «il lavoro assume una importanza demiurgica» perché filosofare «è agire. Conoscere il mondo è trasformare il mondo. Il vero filosofo è il lavoratore» (Tilgher 1928, 101, corsivo nostro). Marx, quindi, diviene colui che schiude compiutamente all'avvento della «civiltà della tecnica» e perciò può essere accostato ad un autore tanto diverso come Bergson (cfr. Negri 1997b, 84-5).

L'avvento della civiltà tecnico-industriale giunge a trasformare, dice Tilgher, «gli stessi rapporti tra padrone e operaio, tra capitale e lavoro». Ma, a differenza della lezione marxiana, in tale trasformazione egli non vede prevalere i risvolti dello sfruttamento, ed anzi lascia coincidere 'civiltà della tecnica' e società capitalistica, finendo per esaltare il ruolo degli imprenditori, lavoratori essi stessi, «custodi ed amministratori zelanti e intelligenti, che della ricchezza prodotta [...] godono assai meno di quanto goda un umile loro subalterno che la divina febbre del lavoro abbia risparmiato» (Tilgher 1928, 120). Pur non eludendo il tratto di serialità ed alienazione che contrassegna gli sviluppi della divisione del lavoro industriale, tuttavia, persuaso dalla convergenza di lavoro e libertà nell'orizzonte moderno, esalta la possibilità a cui tale condizione apre e cioè quella di far scorrere il lavoratore da una mansione all'altra, oltre che di 'forzare' l'operaio «alla disciplina, all'autocontrollo, alla temperanza» («con l'applicazione dei metodi di Taylor» per l'operaio che «più si va distaccando dall'individualità [...] più breve diventa il noviziato per ciascun genere di lavoro, più facile diventa il passaggio [...] da un genere all'altro, più agevole l'alternarsi di un lavoro con l'altro. E se anche si voglia giudicare schiavitù il lavoro dell'operaio nell'officina moderna» – conclude Tilgher – «alternare un genere di schiavi con un altro è già un principio di liberazione»). In tal senso l'affermarsi del fordismo distanzia ed avvicina al massimo operaio e padrone, fattosi manager del sistema industriale:

un Ford è infinitamente più lontano dai suoi operai, in quanto cervello direttivo, di quello che fosse l'antico padrone della manifattura, ma è ad essi assai più vicino in quanto, agli occhi stessi dell'operaio, la figura che domina in lui non è più quella del padrone, è quella dell'amministratore e direttore, lavoratore anche lui come l'operaio Tilgher 1928, 180; 140-42.

## 6. Nei dintorni del neo-idealismo: Felice Battaglia e Antimo Negri

Divergente dagli esiti di Tilgher e dei neoidealisti è la piega del pensiero di Felice Battaglia (Palmi 1902-Bologna 1977) che, partito da posizioni attualistiche, approderà ad uno spiritualismo non dimentico di Gentile e non insensibile neppure al lascito crociano. Battaglia, che insegnerà prevalentemente a Bologna, compendierà la sua riflessione intorno al lavoro, cresciuta anch'essa sulla base di una peculiare ricostruzione concettuale, nella *Filosofia del lavoro* del '51. Il distacco di tale autore dall'attualismo maturerà da una impegnata critica delle sue varie declinazioni (umanismo, oggettivismo, gnoseologismo) in vista di un recupero critico dello spiritualismo e perfino di alcuni aspetti dell'esistenzialismo (Negri 1980-82, vol. VI, 76; Prini 1997, 138-39). La propensione battagliana a muovere dall'immanenza per risalire al portato spirituale e valoriale dell'azione si riflette direttamente nell'ambito della 'filosofia del lavoro'. «Lavoro» – afferma anzitutto Battaglia – «è ogni esplicitamento dello spirito, in quanto attività, siano i suoi fini meramente teoretici o altrimenti pratici. L'atto dello spirito che comunque intenda sé e le cose, che le cose ponga o trasformi, è lavoro» (Battaglia 1951, 173). Il lavoro rimanda alla soggettività creatrice dello spirito, sollecita ad una peculiare attribuzione di valore e identifica l'individualità «per cui l'atto è nostro, per cui ci sentiamo liberi in esso e di esso responsabili, dà senso al lavoro, da astratto lo rende concreto» (Battaglia 1951, 171-72).

Ripercorrendo la formazione del concetto moderno di lavoro, Battaglia, soprattutto tramite il colloquio critico con le tesi di Croce e Gentile (ovvero con il problema dell'unità di teoria e prassi in quanto 'unità logica' del lavoro), arriva a proporre una particolare accentuazione che attiene primariamente alla sua dimensione morale e che ne spiega il portato di realizzazione personale entro un orizzonte squisitamente *relazionale*. Anche interloquendo con alcuni sviluppi dell'indirizzo cattolico successivi all'enciclica *Rerum novarum*, Battaglia pone enfasi sul lavoro quale momento di conversione dell'«impulso dei bisogni» nell'«azione per un fine». Di conseguenza, nel travaglio del lavoro l'uomo raggiunge «la coscienza di sé come essere intelligente e come volontà» e si eleva al piano morale. Infatti, la selezione di fini implicite nell'atto del lavoro rivela, oltre ad un aspetto economico, di valutazione dell'utile, anche uno di scelta e conformità ad un fine assoluto. Ciò detto, l'aspetto di scelta dei fini non esaurisce il portato morale del lavoro. Per tramite di esso l'uomo riconosce gli altri. Osserva Battaglia, riprendendo implicitamente la grande lezione hegeliana (e poi marxiana), che la condizione intrinsecamente relazionale del lavoro («l'uomo non lavora mai da solo») si manifesta, in maniera culminante colla modernità, nell'intreccio di divisione funzionale dei compiti e cooperazione. Da tale carat-

tere 'associatore', socializzante del lavoro scaturisce un preciso orientamento di valore; ribadisce ancora il filosofo di Palmi

il lavoro ci costringe [...] ad apprendere l'altro, a riconoscerlo come noi. Riconosciuto l'altro, non si può misconoscere il riconoscimento, l'io si sente socio ed esige di essere trattato come tale né più né meno che l'altro riconosciuto tale viene altresì come tale trattato». Grazie al lavoro l'uomo si afferma, dunque, come soggetto morale che si realizza nella storia, «in un impegno creativo di sé e del suo mondo, responsabile e libero.

Il lavoro – conclude il filosofo calabrese – «è legge pratica umana [...] è dovere, è dovere assoluto, ripetiamo sul piano mondano, tale che in» sua virtù «l'uomo si valuta» (Battaglia 1951, 260-61; 262-63).

In ultima analisi rileviamo come malgrado Battaglia consideri cruciale nel lavoro la costituzione *storica* (compenetrata alla *relazione*), resta aperto l'interrogativo se il sopravanzare nel lavoro della finalità morale su quella economica non apra lo sguardo più sulla metafisica che sulla storia, finendo per mettere in secondo piano la stessa «considerazione dell'*homo faber*» (Negri 1980-82, vol. VI, 77).

Quest'ultima è una citazione da Antimo Negri, a cui abbiamo più volte fatto riferimento in questo contributo. Legato per formazione al contesto neoidealista e in particolare alla lezione di Gentile e di Spirito, Negri, ordinario di storia della filosofia presso l'Università "Tor Vergata" di Roma, oltre ad importanti studi sul positivismo comteiano e sull'attualismo, su Kant e su Schiller, su Hegel e sul marxismo, si è dedicato ad una ricognizione di ampio respiro sul concetto di lavoro nel pensiero filosofico. Il principale prodotto di tale impresa è costituito da sette volumi della *Filosofia del lavoro*, usciti per i tipi di Marzorati fra il 1980 ed il 1981, che investono lo scenario storico dalle origini del pensiero alla contemporaneità attraverso un'antologia di testi da lui introdotti e commentati. Negri mette a fuoco l'«identità di *lavoro* e *cultura*», intesa quest'ultima «come uscita dell'uomo dal piano della natura». Così nella 'storia del lavoro' vengono ravvisati tutti i caratteri della 'storia della civiltà', e la medesima 'storia della filosofia del lavoro' si profila, dunque, «come storia della conquista progressiva della coscienza, da parte dell'uomo, del proprio destino culturale» (la *fortuna* dell'*homo faber* è perciò risolta nel «*destino culturale* dell'umanità»). La ricostruzione di Negri giunge, insomma, a confermare il ruolo 'civilizzatore' del lavoro, nel senso, anzitutto, dello «scioglimento della natura da ogni alterità» (Negri 1980-82, vol. II, 27). In tal senso si può ravvisare in Negri un'eredità neo-idealista che negli anni Settanta egli valorizzava in senso critico rispetto alle emergenze comunistico-libertarie del post-sessantotto (Negri 1978). Tuttavia egli è anche consapevole che *dopo Marx* si inizia a porre legittimamente la questione se il lavoro possa essere definitivamente emancipato dal suo aspetto di pena e di travaglio, fino alla contemporanea compresenza di lavoro salariato e di individui «espulsi dai processi produttivi» ma avviati «alla conquista "postmoderna" di un più ampio tempo libero come tempo di lavoro-cultura» (Negri 1988, 2). Pur distinguendo la diversità delle condizioni occidentali del-

lo sviluppo industriale rispetto al resto del mondo, e riconoscendo gli elementi perduranti di alienazione e di sfruttamento, l'analisi dello studioso campano apparirà comunque segnata da una certa fiducia in questa generale indicazione di tendenza, destinata a complessificarsi profondamente con gli ulteriori sconvolgimenti dovuti alla cosiddetta 'globalizzazione'.

## 7. Breve conclusione

La speculazione neoidealistica appare oggi un po' datata se pensiamo a come il produttivismo (che in qualche misura trapassa nello stesso Gramsci, che forse non a caso appunta nei suoi *Quaderni* il titolo del libro di Tilgher: Gramsci, 2284) sia entrato in crisi principalmente per due vie: da un lato quella ambientalistica, che ha segnalato il carattere finito della biosfera e l'imminente esito catastrofico di un rapporto di tipo essenzialmente strumentale con la natura. E dall'altro di tipo psicologico-esistenziale: la riflessione di Croce, pur più problematica e sofferta di quella di Gentile, mancava di evidenziare le difficoltà moderne di una conciliazione fra lavoro e vita, così come in quegli anni faceva Sigmund Freud in *Il disagio della civiltà*, quasi senza avvertire come non a tutti – come a lui o a un Thomas Mann – fosse dato di approssimare deontologia e vocazione, valori borghesi e romanticismo. La visione lavorocentrica – qualora quell'approssimazione non sia raggiunta, in modo personale o per la via collettiva di un mutamento dei rapporti di produzione – rischia di imprigionare i soggetti in una gabbia di acciaio segnata da un'etica *prestazionale* e *performativa* che, con Marcuse (2001), distrugge il principio di piacere e, con Bagolini, come abbiamo visto prima, il carattere creativo dell'*otium*. Inoltre nella posizione neoidealistica c'è anche il rischio di assolutizzare il lavoro come dovere sociale, rimuovendo la dimensione dello sfruttamento di classe e giustificando così un disciplinamento gerarchico per la gran massa di soggetti destinata a svolgere lavori subalterni oppure a venire espulsi dalla dimensione produttiva in un mondo che ne mantiene comunque la centralità: da quest'ultimo punto di vista la poc'anzi accennata fiducia di Negri in uno scioglimento antropologicamente positivo dei processi neocapitalistici tradisce la sua ascendenza neo-idealistica.

Se invece una qualche attualità conserva questo filone di pensiero, è nella spinta per i soggetti a cercare la propria vocazione al fine di disalienare l'esistenza, consegnandola ad un demone liberatorio e non repressivo; nell'esigenza di riportare la tecnica alle sue finalità umane; e nell'idea di un lavoro non solo disalienato ma anche orientato alla vita in comune.

## Riferimenti bibliografici

- Bagolini, Luigi. 1977. *Filosofia del lavoro*. Roma: Giuffrè.  
 Battaglia, Felice. 1951. *Filosofia del lavoro*. Bologna: Zuffi.  
 Cingari, Salvatore. 2000. *Il giovane Croce. Una biografia etico-politica*. Soveria Mannelli: Rubbettino.  
 Cingari, Salvatore. 2002. *Alle origini del pensiero "civile" di Benedetto Croce. Modernismo e conservazione nei primi vent'anni dell'opera (1882-1902)*. Napoli: Editoriale scientifica.

- Cingari, Salvatore. 2019. *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra stato liberale e stato democratico*. Milano: Mimesis.
- Croce, Benedetto. 1918. *Contributo alla critica di me stesso*. Napoli: Ricciardi.
- Croce, Benedetto. 1932. *Conversazioni critiche*, serie IV. Bari: Laterza.
- Croce, Benedetto. 1949. *Filosofia e storiografia*. Bari: Laterza.
- Croce, Benedetto. 1950 (1908). *Filosofia della pratica*. Bari: Laterza.
- Croce, Benedetto. 1954 (1925). *Letteratura della nuova Italia*, vol. II. Bari: Laterza.
- Croce, Benedetto. 1955 (1926). *Cultura e vita morale*. Bari: Laterza.
- Croce, Benedetto. 1978 (1900). *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza.
- Croce, Benedetto. 1981. *Lettere a Giovanni gentile*. Milano: Mondadori.
- Croce, Benedetto. 1989 (1935). *Vita d'avventura, di fede e di passione*. Milano: Adelphi.
- Croce, Benedetto. 1994 (1931). *Etica e politica*. Milano: Adelphi.
- Freud, Sigmund. 2021. *Il disagio della civiltà*. Milano: Feltrinelli, (ediz. orig. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1930)
- Gentile, Giovanni. 1959 (1913). *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*. Firenze: Sansoni.
- Gentile, Giovanni. 1961 (1916). *I fondamenti della filosofia del diritto*. Firenze: Le lettere.
- Gentile, Giovanni. 1969 (1924). *Preliminari allo studio del fanciullo*. Firenze: Sansoni.
- Gentile, Giovanni. 1975a (1945). *Genesi e struttura della società*. Firenze: Sansoni.
- Gentile, Giovanni. 1975b (1920). *La riforma dell'educazione*. Firenze: Sansoni.
- Gentile, Giovanni. 1990. *Politica e cultura*, vol. I. Firenze: Le lettere.
- Gentile, Giovanni. 1991. *Politica e cultura*, volume II. Firenze: Le lettere.
- Gentile, Giovanni. 2003 (1900). *La filosofia di Marx*. Firenze: Le lettere.
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.
- Jacobelli Isoldi, Angelamaria. 1948. "La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di G. Gentile." *Giornale critico della filosofia italiana* (gennaio-giugno e luglio-dicembre): 82-131 e 259-97.
- Marcuse, Herbert. 2001. *Eros e Civiltà*. Torino: Einaudi (ed. orig., *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1955).
- Negri, Antimo. 1971. *Filosofia del lavoro. Storia antologica. Tra secondo Ottocento e Novecento*, vol. V. Milano: Marzorati.
- Negri, Antimo. 1978. "Non c'è solo la fatica." In *Benedetto Croce. Una verifica*, 63-9. Roma: Edizioni L'opinione.
- Negri, Antimo. 1980-81. *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, vol. I-VI. Milano: Marzorati.
- Negri, Antimo. 1986. *I tripodi di Efesto. Civiltà tecnologica e liberazione dell'uomo*. Milano: Sugarco.
- Negri, Antimo. 1988. *Il neoidealismo italiano*. Roma-Bari: Laterza.
- Negri, Antimo. 1997. *Novecento italiano filosofi del lavoro*, a cura di G. Praticò, e R. Spirito. Roma: Antonio Pellicani Editore.
- Petrucciani, Stefano. 2016. "Appunti su Marx e Croce. Materialismo storico, etica e teoria del valore." In *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, a cura di Claudio Tuozzolo, 175-96. Roma: Aracne.
- Prini, Pietro. 1997. *La filosofia cattolica italiana del Novecento*. Bari-Roma: Laterza.
- Sasso, Gennaro. 1989. *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*. Bologna: il Mulino.
- Spaventa, Bertrando. 1863. "L'uomo e le macchine" (1851). In *Scritti inediti e rari*, a cura di D. D'Orsi, 35-41. Padova: CEDAM.

- Spaventa, Bertrando. 1888. (post.) *Esperienza e metafisica*, a cura di D. Jaja. Torino: Loescher.
- Spaventa, Bertrando. 1928. *Rinascimento, Riforma, Controriforma*. Firenze: La Nuova Italia.
- Spirito, Ugo. 1965. "La filosofia del comunismo" (1948). In *Il Comunismo*, 11-121. Firenze: Sansoni.
- Spirito, Ugo. 2009. *Corporativismo. Dall'economia liberale al corporativismo. I fondamenti dell'economia corporativa. Capitalismo e corporativismo*, nuova ed. a cura di G. Rasi. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Tilgher, Adriano. 1928. "*Homo faber*" – *Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale – Analisi filosofica di concetti affini*. Roma: Bardi.
- Tognon, Giuseppe. 1990. *Benedetto Croce alla Minerva*. Brescia: La scuola.
- Vacca, Giuseppe. 1967. *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*. Bari: Laterza.
- Vacca, Giuseppe. 2022. *Storiografia e vita nazionale. Liberalismo e marxismo nell'Italia del Novecento*. Roma: Treccani.

Altri riferimenti bibliografici

- Agazzi, Emilio. 1962. *Il giovane Croce e il marxismo*. Milano: Einaudi.
- Chicchi, Federico, e Anna Simone. 2017. *La società della prestazione*. Roma: Ediesse.
- Dessi, Giovanni. 1999. *Ugo Spirito-Filosofia e rivoluzione*. Milano-Trento: Luni.
- Negri, Antimo. 1964. *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico-Itinerario teoretico di Ugo Spirito*. Lacaita: Manduria.
- Punzo, Luigi. 1984. *La soluzione corporativa dell'attualismo di Ugo Spirito*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Tuozzolo, Claudio. 1999. *Dialettica e norma razionale. B. Spaventa interprete di Hegel*. Milano: Giuffrè.
- Tuozzolo, Claudio. 2018. "*Marx possibile*". *Benedetto Croce teorico marxista*. Milano: FrancoAngeli.