

## BREVE STORIA DELL'AMBIGUITÀ DEL CONCETTO DI LAVORO

di Giuseppe Palermo

Come oggetto di riflessione, il lavoro si presenta in maniera sfuggente, addirittura contraddittoria, all'indagine filosofica. Questo aspetto, che giustifica il suo ritardo ad imporsi (in maniera più che banalmente tangenziale) alla speculazione, è evidenziato dalla stessa genesi linguistica del termine, e in generale dei termini corrispondenti nei lessici europei presi in considerazione da Antimo Negrì nell'introduzione alla sua *Filosofia del lavoro*: *labor* esprime dunque, come sfumature non accessorie al significato di 'lavoro', concetti quali pena, sofferenza, dolore. Questa concezione, comune alle culture classiche, è icasticamente simboleggiata dalla dannazione successiva alla caduta dell'uomo di cui si racconta nel *Genesis*: «maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita»<sup>1</sup>, dove 'dolore' traduce *labor*, che fa da contraltare ai dolori del parto quale punizione della donna – concetti questi accomunati nella lingua spagnola dall'unico traduttore *trabajo* e nel francese *travail*, che indicano il lavoro quanto il dolore del parto, o anche da alcune sfumature linguistiche che l'italiano assume per influenza di alcuni dialetti, come il siciliano.

Al contrario, la filosofia si dà soltanto nell'*otium*. È grazie alla condizione di *otium* che Cicerone può infatti dedicarsi alla riflessione filosofica, come testimonia a più riprese nei suoi scritti; allo stesso modo, il suo (per certi versi) allievo Agostino celebrerà l'ozio forzato dalla sua malattia polmonare quale possibilità di applicarsi alla filosofia, come già aveva desiderato dalla prima lettura giovanile dello scomparso *Hortensius* ciceroniano: la sua inconciliabilità con la carriera e il lavoro si manifesta nell'apparire della possibilità del gesto filosofico soltanto nel momento in cui gli impedimenti professionali vengono meno. D'altronde, se *labor* indica la fatica e la sofferenza

<sup>1</sup> Gn 3, 18. Vg: «Maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae».

del lavoro, *negotium* richiama *otium* solo per negarlo, linguisticamente come praticamente. Dunque, se filosofia si dà solo nell'*otium*, il *negotium* le resta completamente estraneo, è un corpo che le si oppone, negandola.

Il lavoro è condizione estranea alla natura dell'uomo, e gli appartiene solo in quanto natura *lapsa*, corrotta dal peccato. Questo non solo nella cultura biblica: se Aristotele è stato il primo ad occuparsi del lavoro, il trattamento che gli riserva lo delinea come perfetta antitesi dell'attività filosofica, che resta sempre ed esclusivamente – nelle più alte forme – contemplativa. Il lavoro è lo «stare presso i mezzi»<sup>2</sup>, mentre la speculazione è fine di per sé; l'essenza dell'uomo, ciò che lo differenzia dalle altre specie animali, è la ragione, mentre il lavoro lo accomuna ai bruti. Se la filosofia è sommamente nobile in virtù della sua inutilità, il lavoro è al contrario connesso all'utile, mira a qualcosa, per di più a qualcosa di basso come il sostentamento fisico. Non stupisce che il primo dei numerosi profeti della fine del lavoro, che con l'automatizzazione dei processi industriali sembra ormai a un passo, sia stato proprio lo Stagirita: «se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo [...] i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati né i padroni di schiavi»<sup>3</sup>.

Se il lavoro appartiene in un certo qual modo all'umano, è solo in virtù della sua parte meno essenziale, condivisa con gli altri animali, e dunque è auspicabile un futuro in cui se ne possa fare a meno. In questo senso, sono ben condivisibili le parole di Arendt, secondo la quale «l'istituzione della schiavitù [...] almeno nei tempi più antichi, non fu un espediente per avere lavoro a buon mercato o uno strumento di sfruttamento a scopo di profitto, ma piuttosto il tentativo di escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana»<sup>4</sup>. Non dunque per separare l'uomo dal lavoro è stata introdotta la schiavitù, ma piuttosto per escludere il lavoro dall'umano, confinandolo in una sfera antropologica quantomeno ambigua, se non apertamente contraddittoria, e per molti versi più vicina agli animali che non agli

<sup>2</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1253b, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964, p. 61.

uomini propriamente detti, la cui essenza si dà piuttosto nello spazio della finalità pura, che si apre proprio nel momento in cui finisce l'asservimento dell'uomo alle necessità che lo obbligano al lavoro. Tanto è vero che nell'utopia aristotelica a beneficiare della scomparsa del lavoro non saranno gli schiavi o i dipendenti, quanto piuttosto i padroni e i capi.

Se il pensiero medievale eredita dalle Scritture e dalla cultura pagana questa concezione negativa del lavoro, sorprende invece l'alta considerazione che esso acquista ad esempio nel monachesimo: la *Regula* benedettina, che riporta il termine nella stessa *locutio* con la quale la si indica, risemantizza il termine e dignifica il lavoro, non solo nella sua funzione di allontanamento dell'accidia e di sostentamento del monastero, ma addirittura quale aspetto proprio di una vita condotta nell'*imitatio* apostolica: «sono davvero monaci se vivono grazie al lavoro delle proprie mani, così come hanno vissuto anche i nostri Padri e gli Apostoli»<sup>5</sup>. Piuttosto che interpretarla come una casuale eccezione<sup>6</sup>, questa dignificazione del lavoro va letta come un momento della dialettica che nell'arco cronologico dell'età di mezzo si sviluppa tra le due polarità (ancora persistenti) del lavoro come condanna o strumento di riscatto morale.

Così, le *artes mechanicae*, che da Marziano Capella in poi riflettono specularmente le più nobili arti liberali, e il cui elenco varia di volta in volta (spaziando dall'architettura, alla medicina, alla tessitura), acquistano uno spazio nella divisione della filosofia del *Didascalicon* di Ugo di San Vittore e, seppur mantenendo l'infamante paretimologia che le vuole derivare da *moecha*, 'adultera', quindi impure, conseguenza del peccato e serve, si vedono riconosciuta tuttavia una dignità, poiché «l'arte meccanica, che tiene lontana la penuria, diminuisce il difetto della vita presente»<sup>7</sup>: addirittura il lavoro non è punizione per il peccato, ma strumento per mitigarne gli effetti. Resta comunque inopportuno pensare che da Ugo (e da tutta la scuola di

<sup>5</sup> «Vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt, sicut et Patres nostri et Apostoli» (*La regola di San Benedetto e le regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, c. 48, p. 224, trad. mia).

<sup>6</sup> Come fa invece E. RUTIGLIANO, *Lavoro: appunti per la metamorfosi di un concetto*, in «Quaderni di Sociologia», 57 (2011), pp. 109-114, part. p. 111.

<sup>7</sup> UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, PL 177, col. 196a: «Mechanica penuriam cavens vitae praesentis defectum temperat» (trad. mia).

San Vittore) sia provenuto un determinante impulso a riconsiderare il ruolo del lavoro all'interno dell'antropologia: la dignità delle arti meccaniche è una dignità riconosciuta dall'alto, dalla filosofia, che le orienta e le categorizza, rilevando in ogni caso come sia proprio del filosofo parlarne, rintracciare gli accenni di razionalità in esse, e del rustico invece adoperarle. È una dignità più antologica che empirica, che non gli deriva tanto dall'osservazione della società medievale, quanto dalla lettura delle fonti della sua biblioteca, da Agostino a Isidoro da Siviglia<sup>8</sup>. Sarà Ruggero Bacone, in una Oxford certo più sensibile agli influssi ermetici – e dunque agli aspetti operativi delle scienze – a spezzare questo giogo 'protezionista' imposto alle arti meccaniche, invertendo il paradigma aristotelico e portando sullo stesso livello le arti meccaniche e quelle liberali, nell'ordine assiologico della sua *scientia experientialis*.

D'altronde la tradizione scritturale ha un corposo portato di ambiguità: lavoro come condanna nel *Genesi*, celebrazione del lavoro apostolico in Paolo, opposizione tra vita attiva e contemplativa nel Vangelo, almeno a partire dall'interpretazione origeniana dell'episodio della visita di Gesù a Marta e Maria – laddove l'aspetto pratico esemplificato dalla prima assume di volta in volta identificazioni diverse, come pratica culturale, opera morale o attività lavorativa. La stessa ambivalenza rimane in Tommaso d'Aquino. Per l'Aquiniate infatti

il lavoro diventa la celebrazione dell'uomo proprio nella sua dimensione di intelligenza: è solo per essa che egli domina gli oggetti, perché solo con un procedimento intelligente li può trasformare e rendere da 'naturali' in 'artificiali', da oggettualità anonima e passiva a oggettualità finalizzata<sup>9</sup>.

Ciò che più conta qui, cambia la relazione tra lavoro e condizione originaria: dopo il peccato non è il lavoro a rendersi necessario, ma

<sup>8</sup> Cfr. F. ALESSIO, *La riflessione sulle artes mechanicae (secoli XII-XIV)*, in ID., *Studi di storia della filosofia medievale*, a cura di G. Francioni, ETS, Pisa 2002, pp. 121-144.

<sup>9</sup> G. CENACCHI, *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Coletti Editore, Roma 1977, p. 121.

la sofferenza ad esso collegato<sup>10</sup>. Se dunque il lavoro esisteva già prima della caduta, esso non è una condanna, ma «dipende dalla natura psico-fisica dell'uomo»<sup>11</sup>, ne definisce l'essenza. Ciononostante, nella polemica sugli ordini mendicanti con Guglielmo di sant'Amore insiste sulla maggiore dignità dell'attività dei monaci, che dispensa questi dal lavoro manuale, riprendendo dunque l'opposizione tradizionale tra Marta e Maria. Tale opposizione sarà superata dall'*unicum* esegetico del *Sermone 86* di Meister Eckhart, nel quale il rapporto tra le due sorelle viene invertito<sup>12</sup>: Marta proprio in quanto già oltre la fase contemplativa può compiere le opere – 'Werke', termine che consente l'allargamento del campo semantico a comprendere (e santificare) oltre alle azioni morali anche il lavoro manuale, che d'altronde è ciò a cui nel racconto evangelico la sorella maggiore si stava dedicando.

Sarà un altro domenicano, ricco peraltro di influssi ermetici, cioè Giordano Bruno, ad attribuire alla manualità l'aspetto più significativo della specie umana:

gli dèi aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura et ordinario, ma et oltre fuor le leggi di quella: acciò (formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade senza la quale non arrebbe detta similitudine) venesse ad serbarsi dio de la terra<sup>13</sup>.

L'operare dunque, non il contemplare, definisce l'uomo nella sua specificità: né tantomeno questo distrae da quello, poiché la stessa conformazione psico-fisica gli consente di alternare senza impiccio i due momenti.

Operare, da *opus*, contraltare deciso al *labor*, apre al lavoratore/operaio uno spiraglio di autodeterminazione: non più la pena,

<sup>10</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 17, q. 3, arg. 7; ad 7.

<sup>11</sup> E. BARZAGHI, *Il concetto di lavoro manuale in S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas», 1 (1998), p. 43.

<sup>12</sup> Cfr. ECKHART DI HOCHHEIM, *Predigt 86*, in ID. *Deutsche Werke*, Bd. 2, hrsg. von J. Quint, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993, SS. 208-229.

<sup>13</sup> G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in ID. *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, d. III, p. 601.

la fatica e il dolore, ma l'opera, la progettualità, il prodotto. Attraverso il lavoro inteso come *opus* l'uomo ritrova la sua essenza.

Nel pensiero europeo premoderno dunque il lavoro non era ancora dominato dalla polarità produzione-accumulo che verrà a definirlo a partire dall'etica calvinista in poi, e che caratterizzerà anche la Rivoluzione Industriale – e in un senso ne sarà causa. Tale polarità resterà al centro delle grandi riflessioni sul lavoro dell'Otto-Novecento, e cioè quelle di Karl Marx e di Max Weber. Non gli sarà estranea comunque la dimensione antropologica, se è vero che

la creazione pratica d'un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza, cioè è un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie<sup>14</sup>.

All'alba (o forse al mattino) di un'altra – la quarta – rivoluzione industriale, le numerose profezie sulla fine del lavoro sembrano effettivamente stare per avverarsi, sulla spinta proprio del capitalismo e dello sviluppo tecnologico quale suo 'braccio armato'. Ne è segno la scomparsa, se non ancora dell'attore politico, almeno della coscienza della classe operaia, smarrita senza rappresentanza politica e in balia dei più svariati demagoghi. D'altronde, se il mondo del lavoro sta davvero per finire, finirà anche l'urgenza dell'esistenza di un lavoratore che lo abiti. Se l'automazione divide l'uomo dalla produzione, l'assistenzialismo (che pur si regge su basi fragili) scorpora il guadagno dal lavoro. Resta da capire cosa ne sarà dell'*homo faber*, secondo l'immagine elaborata da Henri Bergson, nel momento in cui verrà a mancare quest'aspetto della sua natura.

Temuta o sognata che sia, la fine del lavoro si presenta più che mai come un problema ineludibile alla filosofia, questione complessa (se non indecidibile) all'interno di una riflessione che parta dal capitalismo o dalla sua negazione. Se c'è una lezione al riguardo che potremmo – e forse dovremmo – imparare dal pensiero premoderno, è questa.

<sup>14</sup> K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 78.