

LAVORO ED EQUILIBRIO ANTROPOLOGICO di Francesco Totaro,
in F. TOTARO (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, Macerata, EUM editore, 2010.

Antonio Cantaro, intervento al seminario di presentazione del volume
organizzato a Roma dal CRS il 21 febbraio 2011

Lavoro e vita quotidiana. Un grande tema del pensiero. Della nostra
esistenza quotidiana. Eppure largamente trascurato, rimosso, avvolto in un
enigma. Un enigma misterioso, dice Totaro.

Le scienze sociali – diritto, economia, sociologia – e le istituzioni
collettive – Stato, sindacato, partiti – si occupano e si preoccupano giustamente
della *vita lavorativa* (espressione sintetica, di grande significato: da rivalutare).
Ma egualmente eludono il grande tema: che rapporto c'è – può, deve esserci –
tra lavoro e vita?

Lavoro e vita

1. Il rapporto tra lavoro e vita è, in verità, un tema classico della
riflessione filosofica e antropologica. Ma è un rapporto rappresentato in modo
sbagliato: un rapporto di tipo gerarchico.

Si risponde prioritariamente e astrattamente alla domanda che cosa è
l'uomo, che cosa è la *natura umana*: la variabile indipendente del discorso. E a
partire dalla risposta a questa domanda si deducono le funzioni concrete alle
quali dovrebbe assolvere il lavoro: la variabile dipendente.

Non è un caso che le uniche due grandi filosofie del lavoro delle quali il pensiero occidentale dispone - quella marxiana e arendtiana – siano ancora oggi considerate delle filosofie eretiche. Se non addirittura stravaganti.

Due filosofie certamente controverse e, peraltro, “l’una contro l’altra armate”. Ma che hanno provato – ciascuna a suo modo – a fuoriuscire dal sonno dogmatico della filosofia classica, rifiutando il postulato che dall’ idea di uomo – da una idea astratta della natura umana – vada dedotta la funzione della vita umana e della vita lavorativa.

Karl Marx e Hanna Arendt, viceversa, mettono al centro della loro riflessione la condizione lavorativa e la condizione umana. Con domande ‘impertinenti’, dirette, essenziali. Cosa facciamo quando lavoriamo? Cosa facciamo nella vita quotidiana? Quale rapporto c’è tra queste due cruciali condizioni della nostra esistenza?

Una questione di senso

2. Il merito di Totaro è quello sin dal titolo del volume da Lui curato – *Il lavoro come questione di senso* – e dal titolo del suo contributo – *Lavoro ed equilibrio antropologico* – di avere esplicitamente concentrato lo sguardo sul significato profondo che il lavoro ha nella nostra vita quotidiana. Ma non solo: Totaro si propone anche di ripensare le coordinate per un nuovo «equilibrio antropologico» tra queste due essenziali condizioni umane.

Impresa temeraria, per le ragioni che dicevamo. Impresa, anzi, più che temeraria in quanto l’autore, pur non disdegnando di utilizzare paradigmi e lessici marxiani e arendtiani, prova coraggiosamente ad andare *oltre Marx ed oltre Arendt*.

Totaro condivide la profonda critica arendtiana verso la cosiddetta *ideologia del lavoro*. L’attuale statuto del lavoro – dice l’autore in diversi

passaggi del suo contributo - condanna i lavoratori ad essere *funzione del consumo e funzione dell'economia cognitiva* che sfruttano «in modo unilaterale» le capacità intellettive, emotive, affettive, relazionali della persona.

Questo statuto non può più essere il principale e fondamentale orientamento – il «senso unico», dice Totaro - «della sua realizzazione».

Quale è allora – quale può e deve essere - la misura, l'orientamento al quale ancorare il nostro lavoro? Qui Totaro prende implicitamente, ma inequivocabilmente, le distanze da Hanna Arendt.

Politica versus lavoro?

3. Per la pensatrice tedesca –come ci ha recentemente e perspicuamente ricordato un suo allievo (R. SENNET, *L'uomo artigiano*, Milano, Feltrinelli, 2008) - « è la vita politica, in quanto sta al di sopra del lavoro fisico, che deve fornire l'orientamento».

La *misura al lavoro* (e i limiti da porre ad esso) la può fornire solo *la politica* intesa come *discorso e azione*: le uniche modalità nelle quali, secondo la Arendt, «gli uomini appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini».

“La misura di Totaro” non è “la politica alla Arendt”. Totaro, a differenza anche di un certo Marx, non evoca una *liberazione dal lavoro*, ma è alla ricerca di un *riequilibrio* tra la vita lavorativa e «l'umano nella sua molteplice ricchezza delle sue possibilità». Totaro evoca una profonda *riforma dello statuto funzionalistico del lavoro*.

Qualcuno degli amici e dei compagni qui presenti dirà che Totaro è un riformista, un autentico riformista. Io preferisco l'espressione, a lungo ingiustamente maledetta, di revisionista. Totaro propugna, infatti, una *revisione*

dell'ideologia laburista che coniughi – cito letteralmente – il lavoro «con altri valori dell'umano».

Alcuni di voi sanno che io stesso amo, con un certo vezzo, autorappresentarmi come un revisionista. Tanto che in diverse occasioni ho insistito sulla necessità di una *narrazione neolaburista* (*Il secolo lungo. Lavoro e diritti sociali nella storia europea*, Roma, Ediesse, 2006). Sulla necessità di dar vita ad un immaginario che innovi profondamente, senza buttarla a mare, la tradizione laburista del sindacato e quella socialdemocratica dei movimenti politici dei lavoratori.

Questo dato personale accresce il mio apprezzamento e la mia curiosità per la riflessione di Totaro. Ma nel contempo stimola in me domande, chiarimenti, dubbi, obiezioni che non vorrei diplomaticamente occultare.

Persona e lavoro

4. Il contributo di Totaro è mosso dalla legittima preoccupazione che una *concezione tolemaica e totalitaria del lavoro* rappresenti un antidoto tutt'altro che efficace alla duplice funzionalizzazione del lavoro al consumo e alla moderna alienazione dell'economia cognitiva.

Totaro individua l'antidoto in un altro valore da “equilibrare” con il *valore del lavoro. La persona e la sua dignità*.

Un valore, nella nostra *epoca post-ideologica*, trasversalmente evocato da opposti orientamenti ideali culturali antropologici: dalla cultura laica, dalla dottrina della Chiesa, dalla giurisprudenza, dal diritto cosmopolitico, dal diritto europeo.

La dignità della persona, come centro e misura della vita collettiva, è, indubbiamente, una *narrazione* potente della nostra epoca. Una narrazione con la quale siamo continuamente chiamati a fare i conti.

C'è, tuttavia, qualcosa di irrisolto e di ambiguo nel fatto che al valore della dignità umana si appellano, con eguale enfasi e convinzione, tanto i fautori del *diritto alla buona vita* – il diritto a interrompere la vita che non si ritiene degna di essere vissuta – quanto i fautori del principio che non spetta a nessuno – se non a Dio – il potere di porre fine alla vita biologica.

Dignità senza libertà

5. Ma restiamo al piano del quale oggi ci interessa parlare, quello della *dignità delle persone che lavorano*. Ora, su questo ‘specifico’ piano, è difficile negare che mai, come oggi, tale dignità è esposta agli imperativi consumistici e produttivistici della globalizzazione.

In una sede sindacale nessuno dubiterebbe che fondamento irrinunciabile della dignità dei lavoratori siano la libertà di contrattazione collettiva e di sciopero. E che «nucleo essenziale» e «inviolabile» di tali libertà sociali sia il potere di autodeterminazione delle finalità dell’azione collettiva: il potere dei lavoratori di determinare autonomamente gli obiettivi dello sciopero e della piattaforma rivendicativa.

Non voglio parlare di Marchionne. Voglio ricordare, invece, la recente giurisprudenza della Corte di Giustizia europea. Poco nota al grande pubblico ma, per molti versi, potenzialmente più sconvolgente dell’assetto delle relazioni industriali di quanto lo sia il modello dell’amministratore delegato della Fiat.

Ebbene la Corte di Giustizia, in vigenza della Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea che al suo primo articolo enfaticamente sancisce l’inviolabilità del valore della dignità umana, non ha da qualche tempo difficoltà a proporre nella sua giurisprudenza un principio che essa non aveva sin qui mai osato affermare. Che spetti ad essa decidere se e quando le finalità dello sciopero e della contrattazione siano legittime.

Non siamo alla qualificazione, tipica dei regimi fascisti e totalitari, dello sciopero come reato. Ma a qualcosa egualmente lesivo della dignità sociale e politica dei lavoratori: la legittimità dello sciopero solo «a rime obbligate», solo se funzionale agli imperativi del cosiddetto mercato interno.

Il «tutto» e la «parte»

6. So bene che le intenzioni di Totaro sono agli antipodi di questi regressivi orientamenti.

Totaro confida – come molti cantori delle magnifiche e progressive sorti dei valori – di porre un argine alla crescente mercificazione del lavoro e alla commercializzazione dei diritti appellandosi al supremo valore della dignità della persona. E legittimamente confida, come tanti, che ci sia “un giudice a Berlino” che faccia concretamente prevalere nel conflitto sociale le ragioni delle persone che lavorano.

In particolare, Totaro pensa che questi esiti progressivi possano essere favoriti dalla narrazione di un nuovo «equilibrio antropologico» nel quale il valore della persona nella sua interezza è il «tutto» e il lavoro una «parte».

E questo scrive Totaro, con passione e convinzione, «non per ‘deprimere’ la parte rispetto al tutto, bensì per valorizzare sia il tutto sia la parte»; per «andare oltre il lavoro, per trascenderlo, per tornare al lavoro (...), arricchendolo di dimensioni che esso di per solo non contiene, sia nella fisionomia che ha acquisito lungo l’arco della modernità sia nella sua attuale organizzazione».

«Essere» e «avere»

7. E’ difficile non condividere.

E, tuttavia, ho la sensazione che Totaro, nello sviluppo del suo ragionamento, finisca per far rientrare dalla finestra quella priorità della «natura umana» - quella «antropologia che viene *prima ed oltre* ogni produrre e lavorare» - che aveva prima cacciato dalla porta principale del suo discorso. Che finisca, insomma, per instaurare una gerarchia logico-cronologica «tra la felicità dell'intera persona» e la «felicità del lavoro» che non può che venir dopo.

Come mai Totaro è risucchiato in questa “trappola dogmatica” della teologia e della filosofia classica? Perché per Totaro la vita lavorativa è una forma di vita ontologicamente «unilaterale», ontologicamente deficitaria di quella dimensione «antropologicamente» ricca e completa che hanno solo *l'azione e la contemplazione* (il pensiero).

E' esemplare in questo senso l'apologia che Totaro fa del *tempo della festa*. Il tempo per eccellenza dell'azione e della contemplazione «oltre la frenesia e la dispersione cui soggiacciono i tempi e gli spazi del lavoro» : il tempo in cui «coltivare il senso dell'intera persona», il tempo dell'«*essere*» piuttosto che quello dell'«*avere*».

Anche qui è, istintivamente, difficile non sottoscrivere. La festa ci rigenera e ci restituisce armonia e interezza.

Ma è altrettanto persuasiva la rappresentazione della vita lavorativa come vita ontologicamente estranea all'azione e al pensiero?

Si tratta di una questione cruciale che non può nemmeno esser sfiorata in pochi minuti. Anche perché implica un confronto e una dialettica, positiva e critica allo stesso tempo, non solo con la prospettiva di Totaro, ma anche, a monte, con quella della Arendt.

Posso solo formulare apoditticamente i termini essenziali di un diverso sguardo sul tema che può forse contribuire a chiarire meglio il senso delle mie riserve ed obiezioni.

L'ultimo uomo sulla Terra

8. L'uomo non vive di solo pane, ci ricorda e ammonisce il messaggio evangelico.

E' vero, la *vita umana* non può essere ridotta alla *vita lavorativa*.

Il lavoro, tuttavia, per la gran parte dell'umanità è di gran lunga l'attività più rilevante, quella che più di ogni altra riempie – come si suole dire – la *vita quotidiana* e le dà quotidianamente un senso.

Questa straordinaria virtù che noi emotivamente attribuiamo al lavoro dipende dal fatto che si tratta dell'attività umana che più di ogni altra incarna la *condizione umana sulla terra*: la pluralità degli uomini.

Qui sono io a utilizzare l'antropologia filosofica arendtiana non solo *oltre la Arendt* ma anche *contro la Arendt*.

La pensatrice tedesca è, infatti, la più coerente e agguerrita avversaria della moderna *glorificazione del lavoro*, la più potente e nefasta – ai suoi occhi – *mitologia sociale della modernità*. Per la Arendt, semmai, è – come ho già ricordato – l'agire politico autentico, la parola proferita in pubblico, l'incarnazione più compiuta e ricca della condizione umana: la forma di vita che plasticamente condensa il fatto che non è l'uomo (*la singolarità*) ad abitare la Terra, ma gli uomini (*la pluralità*).

La Arendt non ha visto – si è rifiutata di vedere- che *l'agire in pubblico* è, in realtà, la caratteristica più rivoluzionaria e connotativa del *lavoro moderno*. Quando, infatti, lavoriamo, entriamo in relazione – una relazione non più esclusivamente privata, come nell'epoca del lavoro schiavistico e servile – con altri uomini: con quella pluralità che è arendtianamente il *proprium* della condizione umana.

Le molteplici funzioni del lavoro (da quella più 'elementare' di assicurare la sopravvivenza biologica della specie a quella più 'alta' di guadagnarci uno *status*) non ci dicono tutto sulla motivazione più profonda – esistenziale ed

umana – che ci fa sentire l’attività lavorativa come l’attività che quotidianamente sanziona e conferma la nostra condizione di uomini.

Il lavoro è agire relazionale. Con il nostro lavoro entriamo in relazione, talvolta materialmente tal’altra immaterialmente, con altri uomini. L’ultimo uomo sulla Terra, consapevole di questa sua tragica condizione, non lavorerà.

Il lavoro come «seconda vita»

9. Sin quando lavoriamo noi esistiamo.

Non perché – come suggerisce la retorica “ottimistica” della modernità e della post-modernità – ci sentiamo produttivi. Ma perché agiamo: perché il lavoro ci fa entrare in relazione con altri uomini e sanziona in forma pubblica la nostra permanenza nel mondo.

La vita biologica può fare a meno del lavoro. La vita umana no, perché l’umanità non è nella singolarità, ma nella pluralità.

In questo senso il lavoro è quell’agire con cui creiamo una sorta di “seconda vita”.

Seconda non perché la prima sia il valore più alto: questa è una degenerazione biologistica del pensiero scientifico moderno.

Ma perché è l’*agire in pubblico* che ci fa entrare in relazione con i “secondi”. Con altri da noi: in una seconda e *superiore vita*.

Non casualmente attribuiamo un significato altamente positivo alla *vita di relazione*. Un’ espressione che evoca in noi l’idea di una vita più densa ed intensa.

Vita activa

10. Che il lavoro costituisca l'azione per eccellenza con la quale entriamo in relazione con altri uomini è tesi che apparirà a tanti ardita, azzardata, unilaterale.

Quando generiamo altri esseri umani, quando educiamo i nostri figli, quando ci prendiamo cura dei nostri cari, quando amiamo, quando ci impegniamo per il bene della *polis*, non siamo forse impegnati in azioni e relazioni altrettanto nobili ed umane di quando lavoriamo?

Indubbiamente sì. Un agire relazionale intenso e vitale è presente anche in altre forme della "vita activa".

Per molti versi, anzi, le relazioni tra genitore e figlio, tra medico e paziente, tra amanti, tra cittadini, ci appaiono più autenticamente umane di quelle nelle quali siamo immersi quando indossiamo la "maschera" di lavoratore.

Il prodotto del mio lavoro è, infatti, solo virtualmente a disposizione di altri uomini dei quali forse non vedrò mai nemmeno il volto. Tuttavia, è proprio questa qualità astratta e generale che rende il *lavoro moderno* così attraente e indispensabile. Il mio lavoro, per quanto invisibile e singolare, si rivolge, comunque, all'universale.

Metafisica del lavoro? Può darsi. Ma come ha detto un grande giurista del ventesimo secolo "dietro ogni fisica c'è sempre una metafisica".