

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

55

2012/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE
Via S. Alessandro, 3
63900 – FERMO

© CITTADILLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadillaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
MARIANO CROCIATA <i>L'ecclesiologia del concilio Vaticano II e le Chiese in Italia</i>	9
Paolo Petruzzi <i>Un secolo di sinodalità regionale nelle Marche: i concili plenari (1850-1989)</i>	21
FRANCO PIGNOTTI <i>Il futuro sta nel passato. Preti sposati nella Chiesa cattolica?</i>	59
SEBASTIANO SERAFINI <i>Coscienza "postmoderna", religiosità e cristianesimo</i>	85
ENRICO BRANCOZZI <i>Giovanni XXIII e la sua ispirazione per la convocazione del Concilio</i>	93
ROSSANO BUCCIONI <i>Identità e lavoro tra post-moderno e de-secolarizzazione</i>	109
LUCA DIOTALLEVI <i>Quale libertà religiosa? Nella alternativa tra laïcité e religious freedom</i>	123
SALVATORE ABBRUZZESE <i>La religiosità in una società secolarizzata</i>	145
BENEDETTA GIOVANOLA <i>Lavoro e persona: dall'imprenditoria di sé alla promozione della ricchezza antropologica</i>	169

BENEDETTA GIOVANOLA

LAVORO E PERSONA: DALL'IMPRENDITORIA DI SÉ ALLA PROMOZIONE DELLA RICCHEZZA ANTROPOLOGICA¹

1. INTRODUZIONE

Interrogarsi sul rapporto tra lavoro e persona comporta innanzitutto la messa a fuoco del modo in cui può darsi la possibile congiunzione tra queste due dimensioni. Significa, cioè, qualificare quell"e" che congiunge i due termini in gioco. Il presente contributo intende addentrarsi in tale opera di qualificazione, interrogandosi sul senso e sul valore del lavoro "per" la persona, intendendo quindi il lavoro come mezzo per la fioritura della persona e quest'ultima come fine che consente di indagare criticamente il lavoro stesso e le sue trasformazioni.

Per sviluppare queste riflessioni, il contributo sarà articolato in due parti fondamentali: una prima parte, di tipo descrittivo, volta a mettere a fuoco le principali trasformazioni del lavoro nell'epoca contemporanea e il loro impatto sia sull'esistenza delle persone concrete, sia sull'idea stessa di persona. A questa disamina "descrittiva" su come le cose sono, seguirà una seconda parte di tipo "etico-normativo", volta a interrogarsi su come le cose dovrebbero essere: qui verrà elaborato il sostrato propriamente antropologico della questione e ci si interrogherà sul valore delle trasformazioni in atto, assumendo la persona come criterio valoriale e, quindi, valutativo di riferimento.

¹ Questo testo riprende, con le opportune modifiche e integrazioni, alcune delle riflessioni contenute in B. GIOVANOLA, *L'impresa tra interesse individuale e bene comune: centralità della persona e fondamento etico della razionalità economica*, in H. ALFORD – G. RUSCONI – E. MONTI (a cura di), *Responsabilità sociale d'impresa e dottrina sociale della Chiesa cattolica*, Franco Angeli, Milano 2010, 53-68; EAD., *Lavoro, beni relazionali e ricchezza antropologica: una rilettura di Karl Marx*, in F. TOTARO (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, EUM, Macerata 2010, 365-390.

Prima di avviare il nostro discorso, va però fatta una premessa d'obbligo: il lavoro, infatti, non è sempre stato caratterizzato dall'importanza che assume ai giorni nostri. Anzi, guardando all'epoca antica, si può parlare di un vero e proprio "ostracismo" del lavoro, in virtù del quale il lavoro veniva subordinato alle altre sfere dell'umano – come l'agire e il contemplare – e ritenuto un'attività addirittura indegna per gli uomini liberi, in quanto meramente orientata alla produzione di oggetti². È al discorso filosofico della modernità che si deve la rivalutazione del lavoro, ritenuto ora la fondamentale dimensione di realizzazione umana, dal punto di vista sia individuale sia collettivo. Come ha messo in luce Hannah Arendt, infatti, il pensiero moderno si pone in profonda cesura con la concezione filosofica premoderna e, soprattutto, antica, che aveva escluso il lavoro dalle autentiche forme di esperienza dell'umano³; il lavoro si impone ora come una dimensione che può sia portare a piena espressione la realizzazione individuale, sia contribuire alla costruzione delle relazioni intersoggettive e, così facendo, alla realizzazione di tutti⁴. Si giunge così all'idea di una "società del lavoro", che è anche una "società dei lavoratori", nella quale gli uomini acquisiscono "un'esistenza e un'identità sociale", inserendosi in una rete di relazioni in cui si misurano con gli altri⁵. Di più: il nesso lavoro-soggettività e l'individuazione, nel lavoro, della dimensione in cui è possibile raggiungere l'autorealizzazione, rimandano in ultima istanza a una sottostante ideologia del progresso, in virtù della quale si ritiene che, proprio attraverso il lavoro, si possa promuovere l'emancipazione del genere umano. Siamo, quindi, di fronte a quella che, in certi casi, si è configurata come una vera e propria utopia produttivistica ed emancipatoria⁶.

Nonostante le attuali trasformazioni del lavoro rispetto alla sua configurazione in epoca moderna, l'epoca contemporanea porta all'estremo il discorso filosofico della modernità, enfatizzando il ruolo centrale del

² Basti pensare, al riguardo, al ruolo che il lavoro – e, con esso, la dimensione della *poiesis* – assume nel pensiero di Aristotele in rapporto alle sfere della "prassi" e della "teoresi". Sull'ostracismo del lavoro in epoca antica e sulle sue trasformazioni in epoca moderna e contemporanea cf. F. TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999²; Cf. anche Id., *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, cap. XII.

³ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. Bompiani, Milano 1994.

⁴ Cf. A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992, 17.

⁵ H. ARENDT, *Vita activa*, cit.

⁶ Su questi temi cf., tra gli altri, V. GIOIA – L. SCUCCIMARRA, *Soggetti al lavoro: la società dei produttori e le sue contraddizioni*, in F. TOTARO (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, EUM, Macerata 2009, 85-138.

lavoro dal punto di vista sia individuale sia collettivo, in ordine cioè alle istanze di autorealizzazione personale e riconoscimento sociale.

2. METAMORFOSI DEL LAVORO E IMPRENDITORIA DI SÈ

Che nell'epoca contemporanea siano in atto nuove «metamorfosi del lavoro»⁷ emerge da numerosi recenti studi, che analizzano le trasformazioni del lavoro soprattutto da un punto di vista socio-economico e ne ravvisano il connotato fondamentale nella sua componente “immateriale”: se il lavoro moderno consisteva nella produzione materiale, quello contemporaneo consiste invece per lo più nella produzione di elementi intangibili come le idee, il sapere, l'intelligenza⁸. Ciò peraltro si connette a una trasformazione dello stesso sistema capitalistico, non più centrato esclusivamente sul capitale materiale “fisso”, ma sulla valorizzazione di ciò che comunemente viene definito come “capitale immateriale”, “capitale umano”, “capitale cognitivo” o, ancora, “capitale intelligenza”. In virtù della sua importanza, il capitale immateriale diventa sempre più, al giorno d'oggi, elemento essenziale e strategico delle imprese, le quali ricercano nei loro collaboratori, più che specifiche competenze tecniche (le quali, comunque, rimangono importanti), una serie di qualità e talenti non definibili in modo univoco né ascrivibili ad un unico ambito. Questa crescente importanza della “produzione immateriale” e la sua “centralizzazione” nei luoghi strategici dell'impresa si associano inoltre a una decentralizzazione del processo di produzione materiale il quale, pur continuando a essere indispensabile per l'attività imprenditoriale, è giudicato meno “strategico” e viene quindi, non di rado, esternalizzato o delocalizzato in luoghi periferici.

Nonostante il ruolo fondamentale ormai assunto dall'immateriale nella configurazione del capitale e del lavoro, i suoi elementi costitutivi non sono facilmente misurabili né identificabili, proprio perché non sono direttamente “tangibili” né esclusivamente connessi all'attività lavorativa in quanto tale: dell'immateriale in senso lato, infatti, fanno parte tutte quelle attitudini e capacità che costituiscono un soggetto in quanto tale, anche prima della sua entrata nel mondo del lavoro e anche indipendentemente da essa. Ogni soggetto, cioè, si contraddistingue e si differenzia dagli altri per una serie di elementi specifici che lo configurano come

⁷ È questo il titolo della celebre analisi di Gorz, *Metamorfosi del lavoro*.

⁸ Su questi temi si vedano, tra gli altri, E. RULLANI, *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Carocci, Roma 2004 e M. LAZZARATO, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione della soggettività*, Ombre Corte, Verona 1997.

individuo e come soggetto in relazione, prima che come “lavoratore”, e che poi confluiscono nella stessa attività lavorativa: il punto cruciale tuttavia consiste nel capire se sia possibile e, soprattutto, auspicabile una totale coincidenza del soggetto con il lavoratore, o se, invece, non debbano essere cercate delle alternative alla “mobilitazione totale” delle capacità personali in direzione della produzione e del lavoro⁹.

La stessa definizione della società attuale come *knowledge society*, peraltro, non fa che evidenziare, a sua volta, la centralità delle componenti cognitive sia nel lavoro, sia e più in generale nel nostro tessuto socio-economico. La società e l'economia della conoscenza, come è noto, sono addirittura il pilastro della strategia di Lisbona – varata nel Consiglio Europeo di Lisbona del marzo 2000, rivisitata e rafforzata poi nel Consiglio di primavera del marzo 2005 – la quale era volta a rendere l'Europa, entro il 2010, la società basata sulla conoscenza più competitiva e dinamica del mondo, capace di crescita economica, progresso sociale e sostenibilità ambientale. E tale idea è stata recentemente ripresa e rafforzata nella strategia delineata da Europe 2020, che individua proprio nell'investimento in capitale cognitivo una delle caratteristiche distintive del modello di sviluppo europeo¹⁰.

In generale, come nota l'intellettuale francese André Gorz, la stessa espressione “economia della conoscenza” comporta profonde trasformazioni del sistema economico. Essa indica, infatti, che la conoscenza è diventata la principale forza produttiva, ma la conoscenza designa una grande varietà di “capacità eterogenee”, a loro volta messe in opera da “attività eterogenee”; questa eterogeneità delle attività di lavoro “cognitive”, dei prodotti immateriali che esse creano e, non da ultimo, delle capacità e dei saperi che esse implicano, rende impossibile la misurazione e la standardizzazione del valore delle forze-lavoro e di quello dei loro prodotti¹¹. In altri termini

la crisi della misura del lavoro comporta inevitabilmente la crisi della misura del valore. Quando il tempo socialmente necessario a una produzione diventa incerto, tale incertezza non può non ripercuotersi sul valore di scambio di ciò che è prodotto. Il carattere sempre più qualitativo, sempre meno misurabile del lavoro mette in crisi la pertinenza

⁹ Sul concetto di “mobilitazione totale” si veda l'interessante contributo di M. COMBES – B. ASPE, *Revenue garanti et bio-politique*, “Alice”, n. 1, 1998.

¹⁰ Nel documento, presentato dalla Commissione europea nel marzo 2010 e approvato dai capi di Stato e di governo dei paesi dell'UE nel giugno 2010, si parla infatti di sviluppo intelligente, sostenibile e solidale.

¹¹ A. GORZ, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003, 24 s.

delle nozioni di “pluslavoro” e di “plusvalore”. *La crisi della misura del valore mette in crisi la definizione dell'essenza del valore*¹².

C'è quindi, nel lavoro immateriale, un “valore intrinseco” che eccede il semplice valore di scambio e che fa appello alla totalità delle capacità e disposizioni personali.

Tuttavia – e così ci avviamo al versante più propriamente critico della nostra riflessione – questo valore intrinseco, che di per sé consente anche una più piena espressione del soggetto e una più ricca configurazione del lavoro, non è esente da rischi. Le imprese, infatti, come mette bene in luce Gorz, tendono ad appropriarsi di questo capitale umano che però, in realtà, è frutto di un processo al contempo individuale e sociale e, comunque, non ascrivibile all'impresa in modo prioritario né tanto meno esclusivo. I lavoratori della società della conoscenza, insomma, entrano nel processo di produzione con un variegato bagaglio culturale acquisito in vari modi e sviluppato per lo più nell'ambito di attività extralavorative. Questa acquisizione e questo sviluppo, quindi, sono innanzitutto parte integrante della formazione di sé come persone, prima che elementi del capitale umano di un'impresa e dipendono anche dall'inserimento del soggetto nella società e nella cultura di appartenenza. Tuttavia, proprio per il fatto che il lavoro immateriale tende a fare appello alle stesse capacità e disposizioni che un soggetto sviluppa nelle attività extralavorative, l'impresa tende ad appropriarsi di questo capitale e, in ultima istanza, anche della formazione di sé tanto che, in casi estremi, questa finisce per coincidere con il lavoro immateriale. Questa “sussunzione totale” della formazione di sé da parte del capitale si traduce, in ultima istanza, nella soppressione di qualsivoglia differenza tra il soggetto e l'impresa e nell'esigenza che la persona diventi in sé stessa un'impresa. Tale processo è alla base del concetto di “imprenditoria di se stessi”, con cui si indica «la messa al lavoro e la messa in valore di tutta la vita e di tutta la persona»¹³.

L'imprenditoria di se stessi quindi, pur nascendo da un processo potenzialmente positivo di libera espressione di sé nel lavoro, comporta in ultima istanza un pernicioso abbattimento della frontiera tra lavoro e non lavoro, che origina a sua volta un duplice effetto: da un lato la produzione di sé diviene un'attività da ricominciare sempre incessantemente, dall'altro essa perde la sua autonomia, restando subordinata all'economia e alla logica del capitale.

¹² Ivi, 25, corsivi nostri.

¹³ Ivi, 19 ss., qui 20. Sul tema cf. anche A. GORZ, *La persona diventa un'impresa*, tr. it. in A. CAILLÉ (a cura di), *Il lavoro dopo la “fine” del lavoro*, Città Aperta, Troina 2003, 45-55.

Di fronte a questa situazione dagli esiti potenzialmente depauperanti per l'uomo – lo stesso Gorz si chiede se stiamo andando verso una società più intelligente o verso una società post-umana –, l'unica via di uscita può essere rappresentata da una de-mercantilizzazione della cultura del lavoro e, in generale, dell'intera attività umana, parallelamente ad una rivalutazione dell'agire umano “anche” a prescindere dai suoi effetti sul piano produttivo o in rapporto al capitale delle imprese.

Solo grazie a tale operazione culturale infatti, si potrà pervenire ad una diversa concezione della “ricchezza” e degli scopi dell'attività umana¹⁴ e scoprire che

esistono *ricchezze intrinseche* e [...] queste stanno per essere distrutte da una economia che conosce solo il valore di mercato. L'economicizzazione di tutte le attività e di tutte le ricchezze diventa distruttrice di senso, impoverisce i rapporti sociali, degrada l'ambiente urbano e quello naturale, genera esternalità negative di cui il sistema non può né vuole valutare il costo. [...] *La ricchezza diventa una nozione da ridefinire e da sottrarre all'egemonia delle categorie economiche*¹⁵.

3. IL LAVORO PER LA PERSONA E LA PROMOZIONE DELLA RICCHEZZA ANTROPOLOGICA

In questo contesto, un contributo significativo può essere offerto dalla riflessione filosofica¹⁶, alla quale spetta il compito di interrogarsi criticamente sul “valore” delle metamorfosi del lavoro e, soprattutto, sulle conseguenze che esse hanno per la persona: detto sinteticamente, interrogarsi criticamente sul “nuovo” statuto del lavoro significa, da un punto di vista filosofico, riflettere sulla possibilità di valorizzare il lavoro stesso in un contesto di realizzazione della persona e alla luce di una diversa concezione della “ricchezza”. Tocchiamo così il versante propriamente etico-normativo della nostra riflessione che, nelle pagine seguenti, cercheremo di sviluppare attraverso il riferimento a due paradigmi i quali, pur facendo appello a un diverso sostrato teorico e culturale, con-

¹⁴ Sul fronte di una ridefinizione della ricchezza rimane fondamentale il contributo del *capability approach* e, in particolare, dell'opera di Amartya Sen (su questi temi mi permetto di rimandare a B. GIOVANOLA, *Personhood and Human Richness. Good and Well-Being in the Capability Approach and Beyond*, “Review of Social Economy”, vol. 63, n. 2/2005, 249-267). Cf. anche D. MÉDA, *Qu'est-ce que la richesse?*, Aubier, Paris 1999 e P. VIVERET, *Reconsidérer la richesse*, Paris 2001.

¹⁵ A. GORZ, *L'immateriale*, cit., 61.

¹⁶ Tra i più interessanti studi sul lavoro da un punto di vista filosofico cf. D. MÉDA, *Società senza lavoro*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1997 e F. TOTARO, *Non di solo lavoro*.

tribuiscono al recupero della centralità della persona e all'articolazione di un nuovo concetto di ricchezza: la Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) e il pensiero marxiano.

3.1. La Dottrina Sociale della Chiesa

Il lavoro, come è noto, è un tema centrale della DSC, basti pensare che nella *Laborem Exercens* viene ritenuto addirittura la «chiave della questione sociale»¹⁷. In tale sede, inoltre, sostenendo la priorità del lavoro sul capitale, si sottolinea l'importanza di creare posti di lavoro degni dell'essere umano, proprio in virtù del principio secondo cui «il lavoro esiste per l'uomo; l'uomo non è un servitore del lavoro»¹⁸: di qui anche la sottolineatura della necessità di pagare un salario adeguato al lavoratore («diritto al giusto salario») e il sostegno al ruolo del sindacato, non solo come strumento di contrattazione, ma anche come espressione del diritto inalienabile a creare associazioni professionali e, quindi, come luogo di espressione della personalità dei lavoratori, atto a promuovere una partecipazione «pienamente umana» alla vita dell'azienda¹⁹.

Nella *Laborem Exercens*, inoltre, sono contenute delle feconde indicazioni per riflettere sul ruolo dell'impresa, che emergono dalla trattazione del lavoro. La centralità del lavoro come attività caratterizzata da intrinseca dignità, infatti, richiede la presenza di organizzazioni atte ad assicurare che il lavoro, nelle concrete pratiche in cui esso si svolge, sia effettivamente dignitoso e, quindi, capace di promuovere la dignità dell'uomo-lavoratore. Tra queste organizzazioni l'impresa riveste un ruolo centrale, in quanto fondamentale (anche se non unica) organizzazione economica della società, che crea posti di lavoro e può operare proprio grazie al lavoro di chi la compone. Sicuramente anche il governo è un «datore indiretto» di lavoro, perché «crea le condizioni giuridiche e macroeconomiche nelle quali il lavoro è svolto, e quindi influisce sulle possibilità per le imprese di creare sufficienti posti di lavoro e sulle condizioni e la qualità di questi posti»²⁰. Ma, stante questo contesto generale, la scelta circa “quanto” e “quale” lavoro creare non può prescindere dalle decisioni delle singole imprese, che incidono direttamente sulla qualità

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Laborem Exercens*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, n. 11.

¹⁸ Ivi, n. 27.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, n. 15.

²⁰ H. J. ALFORD, *La CSR nella Dottrina Sociale della Chiesa e nel Pensiero cristiano europeo*, in L. SACCONI (a cura di), *Guida critica alla responsabilità sociale e al governo d'impresa*, Bancaria Editrice, Roma 2005, 311-318, qui 313.

del luogo di lavoro, sul livello dei salari, sulla motivazione dei lavoratori, etc. Ecco perché parlare del lavoro chiama necessariamente in causa una riflessione sul ruolo delle imprese.

I due concetti fondamentali della DSC, sui quali articolare anche la riflessione sul lavoro (e sul ruolo dell'impresa) sono il "bene comune" e il bene della "persona umana". Il "bene comune" è il bene di una comunità (e, al livello più alto, dell'umanità intera), che non deriva dalla somma dei beni dei singoli individui, ma è creato attraverso il vivere, il lavorare e l'agire insieme delle persone che costituiscono tale comunità: ecco perché è necessario che «ogni settore della vita sociale, non escluso quello economico, contribuisca a promuoverlo, pur nel rispetto della giusta autonomia di ciascuno di essi»²¹. La "persona umana" rappresenta un valore in sé²², perno della DSC, tanto che, nella *Centesimus Annus*, si legge che «dalla concezione cristiana della persona consegue necessariamente un visione giusta della società»²³. È questo perché, nella concezione antropologica propria della DSC, il concetto di persona non si riduce a quello, pur importante, di «soggettività dell'individuo»²⁴, ma è intriso di una dimensione profondamente relazionale, data dal rapporto con gli altri.

Questa interrelazione di bene comune e bene della persona orienta profondamente la trattazione del lavoro, declinandosi in alcune riflessioni che assumono grande importanza anche in riferimento al tema dell'impresa. Nel nostro tempo infatti – afferma Giovanni Paolo II – «diventa sempre più rilevante *il ruolo del lavoro umano*, come fattore produttivo delle ricchezze immateriali e materiali; diventa, inoltre, evidente, come il lavoro di un uomo si intrecci naturalmente con quello di altri uomini». Di qui la conclusione: «Oggi più che mai lavorare è un *lavorare con gli altri* e un *lavorare per gli altri*»²⁵.

Queste affermazioni vengono sviluppate per legittimare la proprietà privata (vista originariamente come appropriazione della terra da parte dell'uomo, attraverso il suo lavoro), della quale viene però messa in luce anche la «funzione sociale», che si fonda sulla legge della «universale

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, n. 11.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, n. 13.

²⁴ Questa dimensione emerge in tutta la sua importanza soprattutto quando, nell'Enciclica, Giovanni Paolo II critica il socialismo per il suo «errore fondamentale» «di carattere antropologico», che consisterebbe proprio nel considerare il singolo uomo come «un semplice elemento ed una molecola dell'organismo sociale», riducendolo «a una serie di relazioni sociali» e facendo così scomparire «il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale» (*ibidem*).

²⁵ *Ivi*, n. 31.

destinazione dei beni della terra»: in altri termini, poiché Dio ha creato la terra e l'uomo, e poiché ha dato la terra a tutto il genere umano, l'uomo mediante il suo lavoro può appropriarsi della terra e godere dei suoi frutti, ma ha anche la responsabilità di non impedire che altri uomini possano beneficiare dei doni di Dio. Di qui, appunto, la legittimazione della proprietà privata, che deve però essere utilizzata per fini compatibili con il bene comune. Tale concezione della proprietà privata come «mutuo sociale» viene poi estesa da Giovanni Paolo II dai beni materiali, come la terra, ai beni immateriali, fino a sottolineare l'importanza di «un'altra forma di proprietà», sulla quale si fonderebbe oggi la ricchezza delle nazioni industrializzate, ovvero «*la proprietà della conoscenza, della tecnica e del sapere*»²⁶. In altri termini il lavoro umano è intriso sia di una dimensione socio-relazionale, in considerazione della destinazione universale dei beni materiali, sia di una dimensione cognitiva e creativa, peraltro collegata alle «capacità di iniziativa e di imprenditorialità», a sua volta definita come «parte essenziale» del lavoro stesso. Ecco qui le parole di Giovanni Paolo II:

La principale risorsa dell'uomo insieme con la terra è *l'uomo stesso*. È la sua *intelligenza* [corsivo nostro] che fa scoprire le potenzialità produttive della terra e le multiformi modalità con cui i bisogni umani possono essere soddisfatti. È il suo disciplinato lavoro, *in solidale collaborazione* [corsivo nostro], che consente la creazione di *comunità di lavoro* sempre più affidabili per operare la trasformazione dell'ambiente naturale e dello stesso ambiente umano. [...] Se un tempo il fattore decisivo della produzione era *la terra* e più tardi *il capitale*, inteso come massa di macchinari e di beni strumentali, oggi il fattore decisivo è sempre più *l'uomo stesso*, e cioè *la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante il sapere scientifico, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro* [corsivo nostro]²⁷.

In questo passo emerge peraltro l'importanza della dimensione cognitiva e relazionale che, oggi più che mai, connota i processi economici e produttivi. Ma nella prospettiva della DSC proprio il valore dell'essere umano come «singolo in relazione» costituisce il criterio in base al quale valutare la qualità del lavoro e l'attività dell'impresa, così come il crescente peso assunto dalla componente immateriale: in altri termini, il lavoro, per essere dignitoso, dovrà rispettare e promuovere l'espressione della libera soggettività del lavoratore e l'impresa, a sua volta, dovrà impegnarsi a garantire le condizioni di tale espressione, evitando che gli

²⁶ Ivi, n. 32.

²⁷ *Ibidem*.

uomini, “che costituiscono il patrimonio più prezioso dell’azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità”²⁸.

Ma quale è allora lo scopo dell’impresa?

Scopo dell’impresa [...] non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l’esistenza stessa dell’impresa come *comunità di uomini* che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell’intera società. Il profitto è un regolatore della vita dell’azienda, ma non l’unico; ad esso va aggiunta la considerazione di *altri fattori umani e morali* che, a lungo periodo, sono almeno ugualmente essenziali per la vita d’impresa (Giovanni Paolo II, 1991, n. 35).

Arriviamo così al fulcro della riflessione sull’impresa contenuta nella *Centesimus Annus*. Da un lato Giovanni Paolo II riconosce sia la legittimità, sia la «giusta funzione» del profitto, dall’altro lato però, ne relativizza il valore, affermando che esso è un «regolatore» della vita dell’azienda, ma non l’unico. Il profitto, si potrebbe dire, è necessario, ma non sufficiente ai fini del buon funzionamento dell’impresa: è necessario, perché è indice di un adeguato impiego dei fattori produttivi e di un soddisfacimento dei bisogni umani; non è tuttavia sufficiente, poiché «è possibile che i conti economici siano in ordine e insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell’impresa, siano umiliati e offesi nella loro dignità»²⁹. La persona umana, quindi, si ribadisce nell’Enciclica, è il criterio ultimo sulla cui base valutare la “bontà” dell’andamento dell’impresa, non solo dal punto di vista morale – in virtù cioè della rivendicazione del valore morale di ogni essere umano – ma anche dal punto di vista economico, poiché offendere la dignità dei lavoratori «non può non avere in prospettiva riflessi negativi anche per l’efficienza economica dell’azienda»³⁰.

Ma, oltre alla relativizzazione della centralità del profitto, nel passo sopra citato emerge anche un altro elemento di fondamentale importanza, ovvero una visione dell’impresa come *comunità di uomini*. Se cerchiamo ora di rispondere alla domanda che ci siamo posti sopra, possiamo affermare che, secondo la DSC, lo scopo dell’impresa consiste nel contribuire alla promozione del bene comune (l’impresa, si dice, è al servizio dell’intera società), rispettando la dignità e la centralità della persona umana, e ciò è possibile solo se l’impresa stessa si sviluppa e agisce come comunità di uomini.

²⁸ Ivi, n. 35.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

Si capisce, allora, perché, se da un lato è riconosciuto il «ruolo fondamentale e positivo» dell'impresa e del mercato, dall'altro lato si esprime anche la necessità di inquadrare la dimensione economica all'interno della «libertà umana integrale»³¹, ovvero di orientarla al bene comune³². La «liberazione integrale della persona» o, detto in altri termini, l'«integrale sviluppo della persona umana» è lo scopo dell'attività d'impresa, a sua volta resa possibile dalla sua dimensione intrinsecamente sociale (impresa come «società di persone») o comunitaria (impresa come «comunità di uomini»).

La natura non finalistica, ma strumentale, del profitto, così come la rivendicazione del nesso che lega mercato e perseguimento del bene comune sono centrali anche nella recente Enciclica di Benedetto XVI *Caritas in Veritate*, dove si argomenta la necessità di una vera e propria «civiltà dell'economia», realizzabile attraverso una radicale modifica del modo di intendere l'impresa³³. In particolare in questa Enciclica si legge che, poiché il termine imprenditorialità è polivalente e, soprattutto, ha un significato umano prima ancora che professionale, esistono vari tipi di imprese «per rispondere alle esigenze e alla dignità di chi lavora», ognuna delle quali richiede ed esprime una capacità imprenditoriale specifica³⁴. Ed è proprio la pluralità delle forme istituzionali di impresa a generare «un mercato più civile e al tempo stesso più competitivo»³⁵, orientato al fine di uno sviluppo umano integrale, capace di contemperare obiettivi economici e istanze di giustizia sociale.

Il criterio in base al quale giudicare la «bontà» dell'impresa e del lavoro, allora, trascende l'impresa e il lavoro stessi e, più in generale, la sfera economica, e mostra un saldo ancoraggio in una dimensione etico-antropologica, ovvero nella ricchezza complessiva della persona.

3.2. Il pensiero Marxiano

La ridefinizione del concetto di ricchezza e la messa in luce della sua dimensione costitutivamente antropologica sono centrali nel pensiero di Karl Marx e risultano feconde proprio in ordine a una disamina critica sul valore del lavoro per la persona.

Il punto di partenza delle analisi di Marx, infatti, è una riflessione sulle implicazioni che l'economia politica e l'assetto capitalistico hanno

³¹ Ivi, n. 42.

³² Ivi, n. 43 e 52.

³³ BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 38 e n. 39.

³⁴ Ivi, n. 41.

³⁵ Ivi, n. 46.

a livello antropologico, ovvero in riferimento alle condizioni di vita degli esseri umani e, a livello ancor più radicale, al senso della vita umana, della propria identità, e del rapporto con gli altri³⁶. Si tratta, in altri termini, del tema della disumanizzazione dell'uomo e della possibilità di una sua ri-umanizzazione, della sua emancipazione e realizzazione, del suo arricchimento antropologico di contro agli esiti di penuria nei quali egli – a detta di Marx – è attanagliato.

Il problema della “disumanizzazione” dell'uomo e della possibilità di una sua “riumanizzazione” emerge fin dai primi scritti marxiani, basti pensare all'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, dove Marx formula il suo «imperativo categorico» di «rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è degradato, assoggettato, spregevole», proposizione giustificata «dal punto di vista della teoria che proclama *l'uomo la più alta essenza dell'“uomo”* [c.n.]»³⁷. L'essenza dell'uomo, infatti, consiste nell'essere un fine assoluto e ogni rapporto che inverte il rapporto mezzo-fine e fa dell'uomo qualcosa di strumentale, anziché un valore in sé, è un tradimento della sua essenza più profonda. L'uomo ridotto a mezzo è dunque un essere spregevole, addirittura *disumano* proprio perché la sua natura, in realtà, non è affatto strumentale. Per questo è necessaria una «rivoluzione radicale» che restituisca all'uomo la sua essenza più vera, laddove «essere radicale – afferma Marx – vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma *la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso* [c.n.]»³⁸.

Come è noto, la disumanizzazione dell'uomo, così come la possibilità di una sua ri-umanizzazione, passano attraverso la critica del capitalismo e, in particolare, del lavoro coercitivo, ovvero il lavoro estraniato o alienato. Tale critica viene svolta con grande efficacia a partire dai *Manoscritti*, dove si può rintracciare anche la prima completa formulazione della te-

³⁶ Di contro alla tesi della «rottura epistemologica» tra gli scritti “giovanili” e quelli della “maturità” – che risale all'interpretazione di L. ALTHUSSER, *Per Marx*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1967 – la riflessione sviluppata nelle pagine che seguono muove dall'intento di cogliere alcuni nodi tematici costanti della riflessione marxiana, che orientano le sue ricerche e analisi e che permangono al di là di ogni oscillazione o ambiguità del suo pensiero. Con questo non si intende negare una maturazione della posizione di Marx, né sottacere uno spostamento del campo d'indagine nel corso della sua riflessione e delle sue opere. Si tratta piuttosto di vedere come, al di là delle oscillazioni, ci sia in Marx una coerenza interna che permette di leggere in modo organico le sue opere, pur nel rispetto delle differenze e della evoluzione del suo pensiero. Per ulteriori sviluppi di questa prospettiva e per ulteriori approfondimenti delle riflessioni che seguono mi permetto di rinviare a B. GIOVANOLA, *Critica dell'uomo unilaterale. La ricchezza antropologica in K. Marx e F. Nietzsche*, EUM, Macerata 2007.

³⁷ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, trad. it. in K. MARX – F. ENGELS, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1971², 64 s.

³⁸ *Ibidem*.

oria marxiana dell'alienazione³⁹. In particolare, nella sezione conclusiva del primo manoscritto, dedicata appunto al *lavoro estraniato*, Marx mostra che «che l'operaio decade a merce, alla più misera delle merci, che la miseria dell'operaio sta in rapporto inverso con la potenza e la quantità della sua produzione [...] e tutta intera la società deve scindersi nelle due classi dei *proprietari* e degli *operai senza proprietà*»⁴⁰.

Il soggetto del lavoro, dunque, viene ridotto a una merce che, come tutte le altre merci, ha un suo prezzo; per di più questo prezzo, ovvero il salario, è sottodimensionato rispetto all'effettiva quantità e qualità del lavoro svolto, poiché viene stabilito a vantaggio del profitto che il capitalista vuole ricavare. La mercificazione dell'operaio, inoltre, è intrinsecamente connessa a un assetto sociale caratterizzato dalla centralità della *proprietà* e da una netta polarizzazione tra le due classi dei "proprietari" e dei "senza proprietà". In altri termini tutto viene ridotto al senso della proprietà, che diventa il tratto distintivo anche a livello antropologico: l'operaio, infatti, è, innanzi tutto, il «senza proprietà», la sua condizione antropologica fondamentale si caratterizza non per pienezza, e quindi per possesso di determinate caratteristiche o facoltà, ma per mancanza.

La priorità della proprietà quale criterio di valore comporta, insomma, che ogni dimensione dell'umano venga ridotta al senso della proprietà o, meglio, ad esso commisurata, con una duplice implicazione: da un lato, si assiste ad un "impoverimento antropologico", a causa del quale ogni dimensione che non sia rapportabile alla proprietà è priva di significato e viene quindi estromessa dall'umano (o assume un ruolo del tutto marginale); d'altro lato si origina una vera e propria "inversione antropologica", la quale trasforma un mero mezzo (la proprietà appunto) in un fine in sé, riduce l'uomo (che è un fine in sé) a strumento, e attribuisce valore a quelle dimensioni e attività che, in quanto immediatamente rapportabili al senso della proprietà e ad esso finalizzate, vengono perseguite in modo strumentale⁴¹.

³⁹ I termini utilizzati da Marx per designare il fenomeno dell'alienazione sono *Entfremdung*, *Enttäusserung*, *Veräusserung*, che in italiano vengono tradotti sia con "alienazione" sia con "estraniazione". Questi termini verranno quindi impiegati indifferentemente nel corso della trattazione che segue.

⁴⁰ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. Einaudi, Torino 1949, 69 (corsi nostri).

⁴¹ In realtà la denuncia marxiana della trasformazione della proprietà privata da mezzo a fine potrebbe essere collegata a certe considerazioni aristoteliche: lo Stagirita infatti, nella *Politica*, denunciava già l'inversione della proprietà da mezzo a fine (cf. ARISTOTELE, *Politica*, I, 8-9-10) e vi ravvisava la connotazione antropologicamente abnorme della crematistica. Come è noto, Marx, che si confrontava con Aristotele fin dai tempi dei *Manoscritti*, è fortemente debitore della riflessione dello Stagirita, come si evince anche dal riferimento alla distinzione aristotelica tra *oikonomia* e *chrematistike* contenuto nel *Capitale* (cf. K. MARX, *Il Capitale*.

Inoltre, a differenza dell'economia politica che partirebbe dal «fatto» della proprietà privata, assumendolo senza spiegarlo, Marx intende coglierne il processo materiale quale si rivela nella realtà. A tal proposito, egli dichiara di voler partire da un «fatto *presente*», che sintetizza così: «L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce», «tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce»⁴². Questa proporzionalità inversa tra ricchezza prodotta e ricchezza posseduta trova la sua causa proprio nella centralità della proprietà: l'operaio, infatti, pur producendo un oggetto, non è proprietario del prodotto del suo lavoro, poiché questo appartiene non a lui, ma al capitalista. Si genera così una prima forma di alienazione, "l'alienazione del prodotto" del lavoro, radicalizzata dal fatto che il prodotto stesso non solo assume una importanza esagerata ma, proprio in virtù del suo potere, si contrappone al lavoratore stesso come un «*essere estraneo*», una «*potenza indipendente*» da colui che lo produce.

L'alienazione, però, non si attua solo rispetto all'oggetto del lavoro (prima forma di alienazione), ma anche riguardo alla stessa attività lavorativa (seconda forma di alienazione), all'essere generico dell'uomo (terza forma di alienazione) e, quindi, assume anche la forma di una estraniamento dell'uomo dall'altro uomo (quarta forma di alienazione)⁴³. In particolare, l'alienazione da sé (autoalienazione) e l'alienazione dagli altri rappresentano, per Marx, le forme più perniciose di alienazione, poiché mettono a nudo gli esiti più funesti a cui conduce il processo di estraniamento del lavoro: quest'ultimo infatti, che per sua stessa natura dovrebbe essere realizzazione dell'uomo e intriso di una profonda dimensione socio-relazionale⁴⁴, finisce per impedire tanto l'autorealizzazione individuale quanto le relazioni interpersonali.

Critica dell'economia politica, trad. it. (a cura di) D. CANTIMORI, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1951-52, 185, nota 6). L'influenza del pensiero aristotelico (soprattutto della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea*) sulla critica marxiana dell'economia politica è stata tematizzata ampiamente da G. E. MCCARTHY (a cura di), *Marx and Aristotle*, Rowmann & Littlefield, Lanham 1992 e ID., *Dialectics and Decadence. Echoes of Antiquity in Marx and Nietzsche*, Rowmann & Littlefield, Lanham 1994, in particolare Parte Prima, Capitolo Primo, 3-65.

⁴² K. MARX, *Manoscritti*, 71.

⁴³ Queste forme di alienazione vengono descritte da Marx nel frammento sul *Lavoro estraniato*. Si noti che l'espressione "prima forma di alienazione" (così come "seconda alienazione" o "seconda forma di alienazione" etc.) si riferisce esclusivamente allo svolgimento del discorso marxiano: "prima" forma di alienazione è, in questo senso, la prima alienazione di cui Marx parla. In realtà però, l'ordine dell'esposizione non coincide necessariamente con quello causale, tanto che la "seconda" forma di alienazione, ad esempio, si rivelerà essere la causa della "prima".

⁴⁴ Il lavoro, infatti, per Marx è essenzialmente "oggettivazione" (*Vergegenständlichung*): quest'ultima infatti – similmente a quanto avveniva già in Hegel – è la componente fondamentale del lavoro, in quanto realizza la capacità umana di trasformazione del mondo esterno

L'alienazione, nelle sue varie forme, conduce alla mercificazione dell'operaio. Dire che «*l'operaio decade a merce, alla più misera delle merci*»⁴⁵ equivale a dire che il prodotto dell'intero movimento della produzione capitalistica è «l'uomo come *operaio*, come *merce*»⁴⁶, il quale «esiste come operaio solo là dove un *capitale* esiste *per lui*»⁴⁷. In sintesi

la produzione produce l'uomo non soltanto come una *merce*, la *merce umana*, l'uomo in funzione di *merce*; ma lo produce, corrispondentemente a questa funzione, come un essere tanto *spiritualmente* che fisicamente *disumanizzato*⁴⁸.

Mercificazione dell'uomo e sua disumanizzazione vengono quindi presentati come due lati della stessa medaglia. La riduzione dell'uomo a merce porta a compimento quella inversione antropologica che espropria l'umano delle sue caratteristiche più peculiari e lo rende simile all'animale, sia spiritualmente sia fisicamente "disumanizzato".

Si assiste così a una vera e propria "alienazione antropologica", che culmina nella valorizzazione del mondo delle cose e nella svalorizzazione del mondo umano; una "riduzione dell'uomo a bestia", in virtù della quale l'uomo «si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane» (come il lavoro appunto) e invece «si sente libero soltanto nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare»⁴⁹. Nel lavoro estraniato, insomma, l'uomo perde la sua dignità, «ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale»⁵⁰.

Tuttavia, dobbiamo chiederci: come si configurerebbe il lavoro una volta abolita la proprietà privata ed eliminato il lavoro coercitivo? Con la soppressione della proprietà privata si produrrebbe *eo ipso* la liberazione "del" lavoro e si porrebbe fine a ogni alienazione? In altri termini, la liberazione del lavoro comporta di per sé una realizzazione dell'uomo o, invece, questa presuppone, oltre al lavoro libero, anche una pluralità di dimensioni "oltre" il lavoro?

Al riguardo, pur non sottacendo le oscillazioni marxiane, si può tentare di coerentizzare il suo discorso, sostenendo che il lavoro, da un lato, non esaurisce la totalità dell'umano, ma, dall'altro lato, pur non coincidendo con la totalità dell'umano, conserva sempre una incidenza totale,

sensibile, ossia l'appropriazione e la trasformazione della natura, da parte dell'uomo, attraverso la produzione di oggetti.

⁴⁵ K. MARX, *Manoscritti*, 69 (corsivi nostri).

⁴⁶ Ivi, 89.

⁴⁷ Ivi, 89 s.

⁴⁸ Ivi, 90.

⁴⁹ Ivi, 75.

⁵⁰ *Ibidem*.

sia in “positivo” (in quanto chiamato a essere autorealizzazione integrale), sia in “negativo” (poiché l’alienazione nel lavoro si ripercuote nelle altre dimensioni dell’umano). In altri termini, la realizzazione nel lavoro è “necessaria ma non sufficiente” ai fini di una realizzazione complessiva dell’umano. Il lavoro è, potenzialmente, «attività positiva, creativa» e tale deve diventare secondo Marx. È innegabile dunque che egli pensi a una realizzazione di sé nel lavoro: il «lavoro attraente» e «realmente libero»⁵¹ di cui si parla nei *Grundrisse* ne esprime proprio l’essenza più profonda. Questo significa che la liberazione “del” lavoro è una condizione necessaria all’autorealizzazione dell’uomo. Non necessariamente, però, anche una condizione sufficiente. Lo stesso riferimento alla categoria di tempo libero (o disponibile) – richiamata a più riprese nei *Grundrisse* – lascia intendere che, ai fini di una piena realizzazione dell’uomo, è necessaria anche una “ulteriorità”, un “oltre” rispetto al lavoro (liberato). In sintesi, nel pensare al lavoro liberato e alla sua connessione con la realizzazione umana, Marx dilata il concetto stesso di lavoro in quello di «un fare umano, capace di divenire un bisogno, a cui conferisce una connotazione positivo-realizzante»⁵².

Tuttavia non è chiaro fino a che punto questa dilatazione possa essere interpretata come una nuova accezione del significato del lavoro e a partire da quale punto, invece, contribuisca a inserire il lavoro in un orizzonte più ampio, quello della prassi umana. Si tratta di una questione fondamentale e cruciale anche al giorno d’oggi in cui, a causa del crescente statuto di immaterialità assunto dal lavoro, ogni dimensione di ulteriorità rispetto ad esso rischia di venire inglobata dal lavoro stesso: quest’ultimo, insomma, viene dilatato al punto da comprendere in sé ogni sviluppo di conoscenze, competenze, talenti, che in realtà avrebbero valore in sé, ma di fatto assumono valore solo in quanto possono essere messi al servizio del lavoro.

Nel pensiero di Marx sembrano esserci elementi, seppur non compiutamente sviluppati, che consentono di andare oltre una “antropologia del lavoro”. Il fatto che il lavoro sia il momento del ricambio organico con la natura e che, attraverso il lavoro, si producano non solo oggetti, ma anche relazioni interpersonali, non significa che la prassi sia solo lavoro e che, una volta raggiunta una condizione di lavoro libero, l’uomo si trovi automaticamente in una condizione di autorealizzazione integrale. La stessa assunzione del tempo di lavoro come «misura della ricchezza» viene criticata da Marx come un processo indebito, in virtù del quale

⁵¹ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1997³, vol. II, 278.

⁵² Cf. F. ANDOLFI, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Harendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004, 76.

«tutto il tempo di un individuo è posto come tempo di lavoro, e *l'individuo viene degradato perciò a mero operaio, sussunto sotto il lavoro*»⁵³. L'individuo quindi non è solamente operaio, non è esclusivamente un lavoratore. L'importanza accordata da Marx al tema del tempo libero sembra da leggersi proprio nella direzione di una realizzazione degli uomini che comprenda sì la realizzazione “nel” lavoro, ma vada anche, al contempo, “oltre” il lavoro stesso. Il fatto poi, che «lo sviluppo pieno dell'individuo» reagisca, a sua volta, sulla produttività del lavoro, non deve portarci a concludere frettolosamente che il tempo libero sia strumentale al tempo lavorativo e che le attività extra-lavorative trovino il loro criterio di valore ultimo nel lavoro stesso. Altrimenti andrebbe persa la caratteristica essenziale del tempo libero, ovvero il fatto che questo opera a livello “antropologico”, poiché possiede la capacità di trasformare il suo possessore «in un soggetto diverso»⁵⁴. Piuttosto, è importante mettere in luce che l'ampliamento delle capacità degli individui ha effetti positivi “anche” ai fini dello sviluppo produttivo rispetto, invece, all'impoverimento della loro vita umana a causa di un'attività specializzata e unilaterale. Ma ancor più importante è rilevare che questo “ampliamento delle capacità e facoltà umane” sottrae gli individui a una condizione di disumanizzazione e di impoverimento antropologico⁵⁵.

Ciò significa che l'uomo, per raggiungere una autorealizzazione onilaterale, deve realizzarsi sia “nel” lavoro, sia “oltre” il lavoro. Nei *Grundrisse*, Marx arriva addirittura a sostenere che «non è più il tempo di lavoro, ma il tempo disponibile la misura della ricchezza»⁵⁶. Accogliendo quindi le punte più alte della riflessione marxiana e volendole tutelare

⁵³ K. MARX, *Lineamenti*, vol. II, 406.

⁵⁴ Ivi, vol. I, 410.

⁵⁵ Il tema marxiano delle capacità e del loro ampliamento è stato sviluppato dal *capability approach*, i cui esponenti principali ammettono esplicitamente l'influenza esercitata da Marx, tra gli altri, sul loro pensiero. Cf., ad esempio, M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2002 e EAD., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2001.

⁵⁶ K. MARX, *Lineamenti*, vol. II, 405. Questo tema viene ripreso da Marx anche nella *Critica del programma di Gotha*, dove egli pensa ad una organizzazione sociale resa possibile dallo sviluppo della scienza e della produzione e capace di consentire agli individui una libera espressione nel lavoro. Il lavoro diventa così il «primo bisogno vitale», oltre ad essere mezzo di riproduzione della società: è questo, a detta di Marx, il senso più alto che possa essere assegnato alla «produzione sociale» e l'unico modo in cui è possibile raggiungere un ricongiungimento di lavoro e godimento (K. MARX, *Critica del programma di Gotha*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1976, 32). Tuttavia qui, nonostante lo sforzo di Marx, il godimento rimane involupato nella nozione e nella pratica del lavoro. In realtà, come osserva Andolfi, questa «utopia del lavoro liberato» era stata formulata originariamente da Moses Hess negli anni Quaranta in polemica con la concezione riduttiva di una società di lavoratori *à la* Weitling, che esponeva il comunismo alle critiche dei suoi oppositori liberali (cf. F. ANDOLFI, *Lavoro e libertà*, 135).

da una ricaduta nel produttivismo strumentale, se ne può radicalizzare la portata antropologica sviluppando i germi di una relativizzazione dell'*homo laborans* da Marx (in parte) indicata, ma non completamente perseguita: in questa radicalizzazione, peraltro coerente con il discorso marxiano, l'appello a una "misura" del tempo di lavoro sfocia nell'esigenza di una misura dello stesso significato del lavoro per l'uomo, ovvero in una relativizzazione delle sue pretese di "totalità" nei confronti della vita umana.

Tale operazione concettuale di valorizzazione e, al contempo, relativizzazione del lavoro rimanda, in ultima istanza, al sostrato propriamente etico-antropologico del discorso marxiano e alla sua ridefinizione del concetto di ricchezza.

Abbiamo visto che, fin dai *Manoscritti*, Marx critica i processi di disumanizzazione e di alienazione, in virtù dei quali l'essere umano viene equiparato alla più vile delle merci, addirittura a una bestia. Nella «produzione basata sul capitale», come egli dirà nei *Grundrisse*, il risultato del lavoro e dello sviluppo della produttività si presenta come "pauperismo", come un ritorno all'«uomo *povero* e senza bisogni»⁵⁷. Il vero significato della povertà, quindi, non è di tipo materiale, ma interiore, spirituale, antropologico e si mostra, innanzi tutto, come assenza di bisogni. Questa configurazione della povertà viene ribadita in un altro passo dei *Manoscritti*, laddove Marx, radicalizzando la sua critica della proprietà privata e riflettendo sulla forma in cui questa si manifesta nella condizione di produzione capitalistica, sostiene:

La proprietà privata ci ha resi così *ottusi ed unilaterali* [c.n.] che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo [...]. Al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*. L'essere umano doveva essere ridotto a questa *assoluta povertà* [c.n.], affinché potesse estrarre da sé la sua *ricchezza interiore* [c.n.]⁵⁸.

Il motivo dell'impoverimento, dunque, che riduce gli uomini a esseri ottusi e unilaterali, va ravvisato nel fatto che, al posto di tutti i sensi fisici e spirituali, è subentrato il senso dell'avere il quale, a sua volta, può essere definito come l'alienazione di tutti i sensi. Solo con la soppressione della proprietà privata, e del senso dell'avere a essa connesso, tutti i sensi e gli attributi dell'uomo possono emanciparsi e diventare "umani"⁵⁹. E solo così sarà possibile sviluppare quei «*sensi* capaci di un godimento

⁵⁷ K. MARX, *Manoscritti*, 109.

⁵⁸ Ivi, 116 s.

⁵⁹ Ivi, 117.

umano», nei quali si può ravvisare la «*ricchezza* dell'essere umano»⁶⁰. Se, dunque, l'emancipazione degli uomini porta all'espressione della loro ricchezza interiore, allora si può sostenere, a ragione, che la nozione di «ricchezza antropologica» costituisce il valore normativo principale di tutto il discorso marxiano.

È la ricchezza antropologica, quale «valore per eccellenza» da realizzare concretamente, a costituire l'ancoraggio etico-antropologico del discorso marxiano; ed è la povertà antropologica quale condizione dell'umanità alienata a rappresentare il punto di partenza delle sue analisi. Il binomio povertà-ricchezza costituisce allora il quadro di riferimento normativo in Marx, che orienta tutte le sue riflessioni oltre che dotarle di una coerenza interna; il suo pensiero, in questo senso, potrebbe essere sintetizzato nei termini di un tentativo di restituzione, all'uomo, della sua umanità e della pienezza della sua ricchezza costitutiva. Le categorie di povertà e ricchezza, insomma, dotano di valore etico le analisi sull'alienazione e sull'emancipazione, orientano l'autorealizzazione e lo sviluppo di tutti gli uomini.

In una delle più note definizioni di «ricchezza» e miseria, che si trova nella sezione del Terzo Manoscritto dedicata a proprietà privata e comunismo, si legge:

Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* come le considera l'economia politica, subentri l'*uomo ricco* e la ricchezza dei bisogni umani. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo *che ha bisogno* di una *totalità di manifestazioni di vita umane* [c.n.], l'uomo in cui *la propria realizzazione esiste come necessità interna* [c.n.], come *bisogno*⁶¹.

In questo passo la ricchezza si configura, innanzi tutto, come ricchezza dei bisogni umani e l'uomo ricco come l'uomo che ha bisogno di «una totalità di manifestazioni umane»: la ricchezza antropologica si contrappone dunque all'unilateralità dello sviluppo personale e testimonia la poliedricità dell'umano, la pluralità delle sue manifestazioni e funzioni.

In secondo luogo, la ricchezza si ricollega al tema dell'autorealizzazione, anzi alla «necessità» dell'autorealizzazione: quest'ultima, infatti, deve essere avvertita dall'uomo come necessità interna quindi – così Marx – come bisogno. Ciò non significa che tale necessità sia da intendere in termini deterministici: la necessità non si configura come una

⁶⁰ Ivi, 119 (il secondo corsivo è nostro).

⁶¹ Ivi, 123. In realtà, come vedremo nel paragrafo successivo, la ridefinizione antropologica della ricchezza non termina qui, ma si conclude con l'indicazione, da parte di Marx, di quella che è «la più grande delle ricchezze». Parimenti, la ri-umanizzazione della povertà non culmina esclusivamente nel suo «significato umano» (inteso come riduzione della multilateralità dell'umano), ma si estende anche al suo «significato sociale».

categoria esterna all'uomo, che lo sovrasta rendendolo infine impotente, quanto piuttosto come una componente interna (Marx parla esplicitamente di «necessità interna»), che come tale deve esistere “nell”uomo ed esistervi come bisogno. Dall'altro lato, lo stesso tema del bisogno non viene ridotto a una semplice necessità fisica di appagamento: Marx sta parlando del bisogno “umano”, di quel bisogno cioè che, tanto per il contenuto quanto per la modalità della sua espressione e del suo soddisfacimento, è “eminentemente” umano⁶².

Accanto alla capacità di dare espressione a una «totalità di manifestazioni di vita umane», esiste però una seconda caratteristica costitutiva della categoria di ricchezza umana, che lo stesso Marx evidenzia esplicitamente. Il passo sopra citato, infatti, continua così:

Non soltanto la *ricchezza*, ma anche la *povertà* dell'uomo riceve in egual misura un significato *umano* e *quindi sociale* [c.n.]. È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo *come bisogno la più grande delle ricchezze, l'altro uomo* [c.n.]⁶³.

Poco prima egli aveva sostenuto che il bisogno dell'uomo diventa un bisogno umano quando «l'altro uomo in quanto uomo» diventa per lui un bisogno⁶⁴. L'uomo ricco, allora, non è solo l'uomo che ha bisogno di una totalità di manifestazioni di vita umane, ma anche l'uomo che ha bisogno dell'“altro uomo”, poiché l'altro uomo è la più grande ricchezza che possa esistere per lui. In realtà, Marx lascia addirittura intendere che l'uomo può meritare per sé tale nome, solo allorché si concepisca in relazione all'altro uomo, cioè come essere sociale: in altri termini, se manca la dimensione della socialità, l'uomo non è tale, è una creatura disumana o, comunque, non pienamente umana⁶⁵. In particolare, egli realizza solo il suo essere individualistico, ma non le sue possibilità come essere appartenente alla specie; siccome però l'uomo è tanto individuo particolare quanto membro di una specie in rapporto con altri individui,

⁶² Nonostante l'attenzione sia qui sui *Manoscritti*, va sottolineato che l'importanza di questi temi non rimane confinata negli scritti giovanili: importanti richiami alla ricchezza antropologica si hanno anche nelle opere successive ai *Manoscritti* e, in particolare, pervadono i *Grundrisse*. Qui la ricchezza si configura innanzi tutto come “universalità” delle facoltà degli individui, ovvero dei loro bisogni, delle loro capacità, dei loro godimenti; in secondo luogo come pieno sviluppo degli uomini e oggettivazione della natura (in senso lato); in terzo luogo come estrinsecazione assoluta delle doti creative umane che a) dota di finalità intrinseca lo sviluppo di tutte le forze umane come tali, ossia la “totalità” dello sviluppo e nel quale b) l'uomo produce la propria “totalità” (cf. K. MARX, *Lineamenti*, vol. II, 112). Per ulteriori sviluppi cf. B. GIOVANOLA, *Critica dell'uomo unilaterale*, cit., soprattutto cap. II, § 3.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, 110.

⁶⁵ In proposito Marx parla di «uomo come essere *sociale*, cioè umano» (cf. *ivi*, 111).

e siccome la realizzazione individuale non può essere separata dalla realizzazione universale, l'uomo, non realizzando la parte sociale di sé, in senso proprio non realizza neanche se stesso⁶⁶.

La capacità di dare espressione a una totalità di manifestazioni di vita umane (prima caratteristica della ricchezza) è assolutamente inscindibile dalla capacità, per l'uomo, di sentire come bisogno l'altro uomo, ovvero, dalla ricchezza di relazioni umane (seconda caratteristica della ricchezza). In altri termini l'uomo è tale solo in quanto 1) capace di realizzarsi in una pluralità di attività e 2) capace di relazioni autentiche con gli altri, ovvero, in quanto uomo sociale. A questo proposito, in un passo dei *Grundrisse*, Marx parla della «coltivazione di tutte le qualità dell'uomo sociale» e della «sua produzione come uomo per quanto possibile ricco di bisogni, perché ricco di qualità e di relazioni»⁶⁷.

Questa dimensione socio-relazionale dell'essere umano, è importante sottolinearlo, non è strumentale alla "produzione" dell'uomo in quanto individuo: piuttosto Marx intende dire che la relazione è un bene in sé, non strumentalizzabile. La relazione, in altri termini, configura un "bene relazionale", ovvero un bene costituito dalla stessa relazione. Questa ricchezza relazionale, a sua volta, retroagisce sulla costituzione della propria identità, ma non nei termini di un rapporto mezzo-fine. Ecco perché Marx parla di un essere umano «ricco di qualità e di relazioni» o, ancora, di un individuo sociale: tale è l'uomo caratterizzato, al contempo, da molteplicità delle qualità e delle relazioni interpersonali, i due caratteri fondamentali alla radice dell'uomo come fine in sé.

Al contempo l'importanza della dimensione socio-relazionale non comporta assolutamente una soppressione dell'individualità: in primo luogo, come si evince dal passo citato precedentemente, la ricchezza di relazioni è posta sullo stesso livello della ricchezza di qualità personali, appannaggio quindi di "ogni" singolo individuo; in secondo luogo, il fatto che l'individuo sia sempre radicato in un determinato contesto sociale e si arricchisca attraverso le relazioni interpersonali, non significa che le differenze individuali scompaiano, né che la categoria di individualità venga meno⁶⁸: del resto la stessa società non è un'entità astratta che ri-

⁶⁶ Del resto abbiamo visto che la stessa critica marxiana dell'alienazione e, in particolare, dell'autoalienazione, si svolge su un duplice versante: da un lato, l'estraniamento dell'uomo dal proprio io, dall'altro, l'estraniamento dell'uomo dalla propria specie e dagli altri uomini; ciò comporta dunque che l'emancipazione dell'uomo e la sua realizzazione debbano attestarsi anch'esse su un duplice livello, quello individuale (uomo rispetto a se stesso) e quello socio-relazionale (uomo rispetto alla propria specie e agli altri uomini).

⁶⁷ Ivi, 10.

⁶⁸ Per esprimere lo stretto connubio, nell'antropologia marxiana, tra dimensione dell'individualità e della socialità, Balibar ha coniato l'efficace espressione "transindividuale". Con

vendica le sue ragioni opprimendo l'individuo e chiedendone il sacrificio, ma è essa stessa composta da una pluralità di individui. Come hanno messo in luce sia A. Heller sia H. Lefebvre, infatti, l'"egalitarismo" ha in Marx un nemico esasperato poiché astrae dall'unicità dell'individuo e quantifica il qualitativamente diverso senza promuovere il valore fondamentale, ossia la "ricchezza dell'individualità"⁶⁹; al contrario, Marx ha di mira una riabilitazione della categoria di ricchezza e "non un livellamento depauperizzante" che socializzi la miseria⁷⁰.

Sviluppando ulteriormente queste considerazioni, possiamo spingerci ad affermare che l'individuo stesso non è qualcosa di già dato e immutabile, ma una realtà "potenziale", che va realizzata⁷¹. Tale carattere di tensione al raggiungimento dell'individualità mette in evidenza un terzo tratto distintivo dell'ideale antropologico marxiano: la dimensione "dinamica" che, accanto alla dimensione della multidimensionalità e della relazionalità rappresenta un elemento chiave della categoria di ricchezza antropologica. Tale dimensione dinamica appare evidente anche nel discorso marxiano sull'uomo onnilaterale e ricco di bisogni che non è ancora attuale ma, certo, attuabile in futuro e rappresenta proprio il modello dell'autorealizzazione umana. L'affermazione secondo cui l'uomo è il più alto valore per l'uomo (espressa nell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*) e quella secondo cui la ricchezza più grande, per l'uomo, è l'altro uomo (sviluppata nei *Manoscritti*) mostrano come Marx, pur partendo da un contesto di "produzione" dell'identità che gli deriva anche da un retaggio hegeliano, fornisca le coordinate per il superamento della logica meramente produttivistica, arrivando addirittura a pensare a un "divenire reciproco", in cui gli uomini "diventano" tali attraverso la ricchezza delle relazioni interpersonali.

questo termine, infatti, egli intende mettere in luce che Marx rifiuta tanto un punto di vista individualistico – che afferma il primato dell'individuo – quanto uno organicistico o olistico, che postula il primato della società e vede negli individui solo i suoi i membri funzionali (E. BALIBAR, *La filosofia di Marx*, trad. it. Manifestolibri, Roma 1994, 46 ss.).

⁶⁹ Cf. A. HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1974, 134 s.

⁷⁰ Cf. H. LEFEBVRE, *Critica della vita quotidiana*, trad. it. Dedalo, Bari 1977, (4 voll.) qui vol. I, 167 s. È interessante rilevare che la concezione lefebvrina della ricchezza come segno della grandezza del genere umano trova un fondamento anche in una suggestione nietzscheana presente in Lefebvre (in proposito cf. H. LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Casterman, Paris et Tornai 1975).

⁷¹ Sul rapporto tra individuo e società in Marx e sullo statuto dinamico della personalità, non scevro da una dimensione teleologica, si veda in particolare S. MULHALL, *Species-Being, Teleology and Individuality*, "Angelaki" vol. 3, n. 1, 1998, Part I: *Marx on Species-Being*, 9-27; Part II: *Kant on Human Nature*, 49-58; Part III: *Alienation and Self Realisation. The Physiognomy of the Human*, 89-101.

In conclusione, si può sostenere che la nozione di ricchezza antropologica rappresenta il sostrato del discorso marxiano sul ruolo del lavoro in ordine al pieno sviluppo della persona. In particolare la sua triplice articolazione, che si dispiega nella dimensione della “relazionalità intrapersonale” (ricchezza di bisogni e facoltà, e multidimensionalità dell’umano), della “relazionalità interpersonale” (dimensione socio-relazionale) e del “dinamismo”, consente di sviluppare una riflessione sul nesso lavoro-soggettività e, a livello ancor più radicale, sul sostrato etico-antropologico del lavoro, il quale può rappresentare un punto di riferimento anche per giudicare le metamorfosi del lavoro contemporaneo e il loro valore per l’umano.