



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

L'uomo, l'agire lavorativo e il volere. Intorno e oltre i progetti di secolarizzazione dell'umanesimo del lavoro

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

L'uomo, l'agire lavorativo e il volere. Intorno e oltre i progetti di secolarizzazione dell'umanesimo del lavoro / Togni F.. - STAMPA. - (2019), pp. 107-132.

Availability:

This version is available at: 2158/1159101 since: 2019-06-26T15:02:20Z

Publisher:

Studium

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

FABIO TOGNI (ED.)

GIOVANNI GENTILE E L'UMANESIMO DEL LAVORO

• • •
Studium
edizioni

Tutti i volumi pubblicati nelle collane dell'editrice Studium "Cultura" ed "Universale" sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche, ci si avvale anche di professori esterni al Comitato scientifico, consultabile all'indirizzo web <http://www.edizionistudium.it/content/comitato-scientifico-0>.

Stampato con il contributo di Fondi Ministeriali per la Ricerca
Università degli Studi di Brescia

Copyright © 2019 by Edizioni Studium - Roma

ISSN della collana Cultura 2612-2774

ISBN 978-88-382-4388-2

www.edizionistudium.it

INDICE GENERALE

- I. Il lavoro nel paese di Utopia. Una raccolta di studi sull'umanesimo del lavoro, di *Fabio Togni* 7

RILETTURE

- II. L'attualismo e l'umanesimo del lavoro, di *Carmelo Vigna* 13
- III. Umanesimo del lavoro? Non solo! (Su Gentile e oltre), di *Francesco Totaro* 27
- IV. Attualismo filosofico e umanesimo del lavoro nella Carta della Scuola, di *Michel Ostenc* 41
- V. L'Esito dell'attualismo: l'Umanesimo del lavoro, di *Hervé A. Cavallera* 57
- VI. Genesi e struttura della società: alcune riflessioni pedagogiche, di *Giuseppe Spadafora* 75
- VII. Dall'uomo *per il* lavoro al lavoro *per* l'uomo, di *Raffaele Tumino* 91
- VIII. L'uomo, l'agire lavorativo e il volere. Intorno e oltre i progetti di secolarizzazione dell'Umanesimo del lavoro, di *Fabio Togni* 107
- IX. Umanità, pensiero, lavoro, di *Paolo Bettineschi* 133
- X. Politica e società nell'ultimo Gentile, di *Emilia Andri* 143

INTERSEZIONI

- XI. La prassi gramsciana come critica dell'astrattismo gentiliano, di *Riccardo Pagano* 155

| | |
|--|-----|
| XII. L'alternativa dimenticata: la pedagogia e la scuola del lavoro di Raffaele Resta, di <i>Giuseppe Zago</i> | 167 |
| XIII. Lavoro e giovani lavoratori alle civiche Scuole serali e festive di Milano fra fascismo e dopoguerra, di <i>Carla Ghizzoni</i> | 187 |
| XIV. Il lavoro manuale educativo nella scuola italiana dell'Ottocento alla prova dell' <i>officina</i> gentiliana, di <i>Fabio Pruneri</i> | 203 |
| XV. Giuseppe Bottai, «il problema di un umanesimo moderno» e la Carta della Scuola (1939), di <i>Marco Antonio D'Arcangeli</i> | 221 |
| XVI. La 'rettorica' del lavoro: Giovanni Gentile e Carlo Michelstaedter, di <i>Giorgio Brianese</i> | 230 |
| XVII. «Scuola Italiana Moderna» e l'umanesimo del lavoro negli anni del fascismo, di <i>Evelina Scaglia</i> | 243 |
| XVIII. Il corporativismo di Ugo Spirito e l'umanesimo del lavoro, di <i>Giovanni U. Cavallera</i> | 259 |
| XIX. Rivoluzione o conservazione? Il dialogo Gentile-Spirito intorno alla proposta corporativa, di <i>Amedeo Roncato</i> | 277 |
| Indice dei nomi | 286 |

VIII. L'UOMO, L'AGIRE LAVORATIVO E IL VOLERE
INTORNO E OLTRE I PROGETTI DI SECULARIZZAZIONE
DELL'UMANESIMO DEL LAVORO

FABIO TOGNI

1. *Secolarizzare l'agire (e il fare)*

La riflessione sociologica, con É. Durkheim e M. Weber, ha ampiamente dissertato intorno al concetto di secolarizzazione. In particolare si è interessata, con accenti diversi e intenti differenti, alla rilevanza – o al declino – del discorso religioso nel tessuto sociale. La singolarità di entrambi gli autori succitati sta nel fatto che tale riflessione sulla progressiva irrilevanza dei gradi sistemi del senso avvenga in corrispondenza del tema del lavoro.

Secondo Durkheim¹, infatti, la marginalizzazione della religione era in stretta relazione con la divisione del lavoro, la trasformazione industriale e il processo di inurbamento. Questi ultimi, infatti, sarebbero stati all'origine di un processo di erosione e individualizzazione che avrebbe minato alla radice non solo la prospettiva formale del cristianesimo, ma anche la sua proposta di organicità antro-po-cosmo-ontologica.

Nel celebre saggio dedicato all'etica calvinista², da parte sua, Weber aveva evidenziato come il processo di razionalizzazione, operato sul concetto di lavoro dall'etica protestante, contribuiva a rendere irrilevante qualunque pensiero provvidenziale e ultramondano. In questo modo si innescava un percorso di disincanto del mondo che apriva alla logica moderna del mercato.

Tuttavia la secolarizzazione, almeno, usando le categorie di Dobbelaere³, a livello macrosociale – quello, cioè, strutturale della società – e a livello

¹ É. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale* [1893], il Saggiatore, Milano 2016.

² M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [1904-1905], G. Galli ed., tr.it. A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1997.

³ K. DOBBELAERE, *Secularization. A multidimensional concept*, London 1981; ID. *Secularization: an analysis at three levels*, Bruxelles-New York 2002.

microsociale – quello, cioè, delle credenze individuali – ha radici ben più lontane nella cultura ed è strettamente connesso con la ricomprensione dell'individuo e del suo agire lavorativo (sebbene questa definizione fondata sulla connessione tra azione e lavoro sarà oggetto della nostra indagine critica), operata originariamente nella tradizione ebraico-cristiana e sottoposta a critica nell'umanesimo rinascimentale e nel disciplinamento delle dottrine protestanti⁴.

Ultimamente, come avremo modo di vedere – ma certamente, non di risolvere – la questione si intreccia con una dal piglio teorico più ampio e articolato, relativa alla coincidenza o meno del concetto di azione umana con quello di lavoro. Usando la terminologia aristotelica, si potrebbe articolare la questione sulla relazione intorno al problema dell'azione intesa come *poiesis* o come *praxis*, indagando le possibili relazioni tra le due.

1. *La tradizione giudaico-cristiana*

A questo riguardo, è utile riconoscere che la questione della relazione tra persona umana e agire lavorativo è antica e ha la sua gestazione nel contesto ebraico. Soprattutto la sapienza biblica, intesa come vero e proprio genere letterario che ha operato sulla redazione finale del testo e sul processo di attestazione⁵ del canone del Primo Testamento⁶, si è interessata di tratteggiare un'immagine universale del lavoro. Proprio in questo suo programma di lavoro, impegnato a sottolineare il “sempre” e il “per tutti” della relazione tra uomo e Dio, ha mostrato sia nelle parti più tipicamente sapienziali, sia nella revisione finale operata sui testi fondatori di Genesi, un'immagine complessa e dicotomica del lavoro. Per questo proprio nell'opera di riedizione operata nel periodo sapienziale (intorno al IV-III sec. a.C.) si incontrano le riflessioni più articolate intorno al ruolo dell'esperienza lavorativa nella vita umana.

⁴ Sul superamento dei concetti di Riforma e Controriforma e sulla loro sostituzione con il concetto di Disciplinamento, si veda A. CEREDI, *Il concetto di disciplinamento sociale. Dai trattati etico-religiosi alla teoria sociologica*, in «Studi di Sociologia», XXXII, 3, luglio-settembre 1994, pp. 299-311.

⁵ P. RICOEUR, *L'attestazione tra fenomenologia e ontologia* [1998], Morcelliana, Brescia 2003.

⁶ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura* [1990], Paideia, Milano 2000.

L'immagine sapienziale del lavoro va ben oltre la semplicistica lettura che nella critica letteraria aveva contrapposto la visione assolutamente positiva del Zoroastrismo diffusa nell'Antico Medio Oriente, secondo la quale il lavoro era assolutamente positivo e quella, presunta totalmente negativa, offerta in seno all'ebraismo, secondo il quale, almeno così sembra a una visione superficiale, all'origine dell'esperienza del lavoro si troverebbe il peccato. In questa visione dualistica, il lavoro sarebbe semplicemente una pena e una punizione, privando tale esperienza di qualunque valore positivo, trasformante e di edificazione personale.

Un'interpretazione di questo tipo, semplificante e parzialmente ideologica, – pur evidenziando, come vedremo, il nodo centrale ed intrinseco all'esperienza lavorativa, quella cioè del lavoro come *ponos* – non renderebbe pienamente conto della complessità della riflessione del lavoro in seno al Primo Testamento. Non a caso, autori importanti dell'inizio del secolo scorso cercarono di offrire una immagine complessa del lavoro biblico.

Così per Max Simon Nordau, cofondatore con Theodore Herzl del movimento sionista mondiale, autore diffuso nei primi decenni del '900 a tal punto che Lombroso a lui dedicò il suo best seller *L'uomo delinquente*, la Bibbia «rappresenta positivamente il lavoro come qualcosa di estraneo alla natura umana primitiva, come una tribolazione e un castigo per il peccato. L'osservazione è secolarmente profonda ma i rapporti tra gli errori e il lavoro sono rovesciati. Non è il lavoro che risulta dal peccato ma è il peccato la conseguenza del lavoro»⁷. Da parte sua, Charles Fourier, nel suo *Il nuovo mondo industriale e societario*, proponeva una interpretazione razionale in modo funzionale alla sua prospettiva utopistica, arrivando a descrivere il lavoro “biblico” come pena per lo schiavo e come gioia, nonostante le fatiche, per l'uomo libero⁸.

La prospettiva non unilaterale del testo biblico è giustificata, al di là della correttezza delle esegesi, proprio dai testi sapienziali, in particolare da ciò che è esplicitato nei libri di Qoelet e di Giobbe⁹.

In questi ultimi, infatti, si sottolinea non solo la dimensione negativa e

⁷ M.S. NORDAU, *Il senso della storia* [1910], tr. R. Lovera, M&B Publishing, Milano 1999, p. 175.

⁸ CH. FOURIER, *Il nuovo mondo industriale e societario* [1829], ed. M. A. Sarti, Rizzoli, Milano 2005. Il testo è dedicato alla ricerca della natura attraente del lavoro.

⁹ Si veda quanto ricostruito da G. BERTAGNA, *Lavoro e formazione dei giovani*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 9 e ss.

“faticosa” dell’esperienza lavorativa, ma anche il loro valore “grazioso”¹⁰ e “umanizzante”¹¹. Tuttavia il lavoro rimane dono e grazia relativa, poiché ha sempre un attrito esistenziale¹². Esso può essere oggetto di redenzione, ma può divenire, nel suo eccesso ed abuso, fonte di dannazione¹³. Proprio in ragione di questo rischio il “lavoro biblico” è sempre associato al riposo che è “lavoro sul lavoro”, metodo per il governo dell’idolatria e l’autosufficienza del sé che il lavoro potrebbe generare¹⁴. Tesi, quest’ultima, cara anche al pensiero socialista e anticlericale.

Non a caso, Proudhon stesso, che con Saint-Simon e Fourier rappresenta uno dei fondatori della scuola socialista francese, partendo da questo assunto e facendo una originale – e discutibile nelle interpretazioni – esegesi dei testi del Primo Testamento, scrisse un libretto dal titolo inequivocabile *Dell'utilità di celebrare la domenica*¹⁵.

La medesima antinomia si ritrova nel Secondo Testamento che mostra

¹⁰ Qo 3,10 ricorda come il lavoro sia una grazia che distrae l’uomo dalle vanità, che sono l’oggetto di questo capitolo.

¹¹ Gb 5,7 sostiene che l’uomo sia fatto per il lavoro al pari degli uccelli per il volo. Lavorando l’uomo si umanizza, facendo ciò per cui è stato creato.

¹² Gn 4,19 si interroga sul senso della fatica del lavoro. I primi dodici capitoli della Genesi – eccezion fatta per alcuni testi di origine ‘sacerdotale’ nei primi due capitoli – è di origine sapienziale.

¹³ Pro 23,4 ricorda di allontanarsi dalla cupidigia del possesso che l’eccesso di lavoro a volte nasconde.

¹⁴ Qo 5,2; 7,16. Sal 60, 16, 3-4. Per non citare il testo fondatore della creazione biblica in cui Dio stesso si riposa e a cui le prescrizioni al nuovo popolo d’Israele di ispirano (cfr. Es 20,9-10; 23,12; Dt 5,13-14).

¹⁵ Al di fuori dell’ambito cristiano, il lavoro di Proudhon rappresenta il più importante saggio scritto sull’argomento in ambito laico. Basandosi su una ricostruzione, a tratti discrezionale e non filologica, dei testi della legislazione biblica, l’autore francese addiuvato a conclusioni originali. Proudhon afferma che i testi biblici hanno un fondo egualitario e rappresentano una prima proposta socialista. Infatti, il precetto di riposarsi per un giorno alla settimana è una sorta di antiprecetto: è legge del tiranno che elimina la tirannia. Esso ha valore per l’uomo, sebbene abbia come funzione eminente quella di preservare il potere sacerdotale. Per questo il massimo sviluppo della celebrazione della domenica è quello anticlericale e antiecclesiastico. Nell’introduzione al breve saggio presentato all’Accademia di Besançon: «tutti celebreranno la festa della domenica, ma nessuno andrà in chiesa. E così il popolo comprenderà come possa essere che una religione sia falsa, e pur tuttavia il contenuto di questa religione sia vero; come filosofare su di un dogma significa rinunciare alla fede; come trasformare una religione significa abolirla. I preti, con le loro tendenze scientifiche, debbono giungere a questa stessa conclusione fatale; che ci perdonino di averli sorpassati e non ci maledicano per esser arrivati alla tomba della religione» cit. in H. DE LUBAC, *Proudhon e il cristianesimo. L’uomo davanti a Dio* [1945], Sez. I, Vol III, Jaka Book, Milano 1985, pp. 115. Sulla figura di Proudhon si veda D. ANDREATTA, *Proudhon. Dall’anarchia alla federazione*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010.

un atteggiamento ambivalente nei confronti del lavoro. Basti citare il testo sinottico del Discorso della Montagna in cui Gesù offre l'esempio degli uccelli del cielo e dei gigli del campo che non "faticano" per la loro esistenza¹⁶, controbilanciato dai molti passi in cui egli stesso, con il "lavoro taumaturgico" o i suoi discepoli, su suo esplicito invito, violano il precetto sabbatico del riposo, per affermarne la relatività rispetto alla persona umana e al suo agire¹⁷. Così il lavoro salvifico – l'unico 'lavoro' veramente specifico dell'uomo – è contrario all'ozio, ma quest'ultimo, se vissuto come luogo di salvezza – e quindi come agire sensato –, ha valore.

In questa prospettiva, l'usuale separazione tra dimensione mistica e inoperosa (*otium*) e dimensione ascetica (*nec-otium*) viene superata in un'ottica antinomica e complessa. E, come noto, la tradizione monastica dei primi secoli, amplia e sviluppa questa complessità e la regola nell'esperienza del lavoro claustrale¹⁸.

San Tommaso opera la sistemazione razionale definitiva intorno all'idea di lavoro, mutuando quanto aveva già proposto Aristotele. Egli porta a una compenetrazione necessaria e inevitabile tra l'attività lavorativa e la persona umana. Così non è la mano che lavora, ma "l'uomo attraverso la mano" e il principale agente del lavoro è l'anima: ogni lavoro è espressione di un "io spirituale". L'imperativo del lavoro è quindi sia di origine divina sia di origine naturale, poiché l'ordine naturale e quello soprannaturale sono del tutto coerenti ed identici¹⁹.

Proprio questi sono i presupposti dai quali il Disciplinamento protestante muove le sue istanze critiche nei confronti del falso misticismo, ozioso e inoperoso. L'azione (nel senso di *ergon*) rappresenta il nuovo modello dell'elezione; le opere non procurano la salvezza, ma rappresentano la *ratio conoscendi* dell'elezione. Questo apre a una certa retorica dell'azione e del lavoro, che connette la tradizione secessionista – o eretica, a seconda dei casi – al capitalismo moderno e che, approfondendo le tesi di Weber, era stata segnalata ampiamente da Sombart nel suo *Capitale moderno*²⁰.

¹⁶ Tra tutti si veda Mc 5, 25-31. Ancora una volta viene ribadita la tentazione del possesso insita nel lavoro in contrapposizione alla verità dell'uomo. Si veda il passo della purificazione del tempo (Mt 11,12-13; Mc 11, 15-16; Lc 19, 15-16).

¹⁷ Mc 2, 27; Mt 12, 12; Lc 5,5; 14,3.

¹⁸ J. LE GOFF, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa* [2003], Laterza, Bari 2003, cap.5 (*L'ambigua valorizzazione del lavoro*). Edizione e-book.

¹⁹ S. TOMMASO, *Summae Theologiae*, II, II, q. 179-182; 187.

²⁰ L'autore cita come casi di studio i profughi inglesi giunti nel nord America e nell'Australia; gli esuli protestanti di Lucca e di Locarno che controllano l'industria tessile; gli ugo-

In termini generali, almeno all'apparenza, il protestantesimo innesco una sorta di secolarizzazione del concetto di lavoro. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di vedere, un processo di secolarizzazione è presente all'interno della riflessione biblica intorno al lavoro, sempre che si decida di adottare un concetto ampio di tale processo, intendendolo come 'recupero di una centralità dell'uomo nell'azione lavorativa'.

Tutto il pensiero giudaico-cristiano, soprattutto nei testi sapienziali, infatti, è teso a mostrare, a più riprese, che l'agire lavorativo può avere un valore intrinseco ed edificante la persona umana, andando ben oltre il suo valore di punizione. Esso, nonostante la fatica e l'attrito del suo esercizio, può garantire un legame con la divinità. In modo complementare, la tradizione teologica dell'inculturazione del lavoro soprattutto negli istituti monastici cercò sempre di prevenire, correggere e attenuare l'idolatria dell'*homo-solo-faber*.

Quest'ultimo, infatti, non realizzava la dimensione pratico-etica dell'uomo (essere *immagine Dei*), che era "immediata" solo nel Giardino dell'Eden in cui la sussistenza e l'immortalità erano pienamente donate e non conquistate con la fatica del lavoro. Il destino mortale trasformava in 'mediato' il rapporto con la Divinità imponendo la legge del sacrificio (*sacrum-facere*) inserendo il *poietico*, con tutti i suoi rischi, nel destino *pratico* dell'umanità.

2. *L'umanesimo e il lavoro*

Ciò nonostante, però, riteniamo che il sapere [*eidénai*] e l'intendere siano propri più della tecnica [*téchnē*] che dell'esperienza e supponiamo più esperti i tecnici degli empirici, convinti come siamo che, in ogni caso, la filosofia si accompagni al sapere [*eidénai*]. E ciò perché gli uni sanno la causa, gli altri no. Gli empirici, infatti, sanno solamente il *ché*, ma non sanno il *perché*; gli altri, invece, conoscono il perché e la causa. E anche per questa ragione noi riteniamo che gli architetti siano più degni di rispetto, possiedano maggior sapere e abbiano più conoscenze dei semplici manovali, perché sanno le cause di ciò che fanno, mentre i manovali fanno, ma senza sapere quel che fanno, proprio come certi essere inanimati, per esempio come fa il fuoco quando brucia [benché gli esseri inanimati agiscano secondo una certa naturale tendenza, mentre i manovali per abitudine]. Perciò consideriamo più esperti gli architetti non perché siano dei praticoni ma perché hanno la teoria e conoscono le cause.

notte che controllano l'industria serica e la produzione e il commercio enologico di molte zone della Francia. W. SOMBART, *Il capitalismo moderno* [1916], A. Cavalli ed., Ledizioni, Milano 2014.

In generale, la differenza tra chi sa e chi non sa è la capacità di insegnare, ed è questo il motivo per cui noi riteniamo che la tecnica, più che l'esperienza, possa accostarsi alla scienza. Chi sa, sa insegnare, chi non sa, non sa insegnare²¹.

Secondo Aristotele il lavoro esecutivo aveva un valore inferiore rispetto a quello progettuale poiché a quest'ultimo apparteneva la scienza delle cause. Il dominio del *perché* delle cose, tipico di coloro che avevano un'indole superiore, aveva un livello più alto della conoscenza delle procedure. In questo si differenziavano gli uomini *aurei* da quelli *argentei* e *ferrosi*, per citare le classificazioni umana della Repubblica Platonica.

Questo modo di intendere, in parte confermato anche dalla riflessione tommasiana, con l'avvento dell'Umanesimo e del Rinascimento cambiò. La modificazione degli assetti sociali antichi, operati lungo il medioevo, con il venir meno di un certo schiavismo²² e con l'affermarsi dell'artigianato e del commercio, da cui sarebbe nata e cresciuta la borghesia, contribuirono alla nascita di una nuova figura di transizione tra l'architetto e il manovale, nobilitando quest'ultimo all'interno del ruolo del *meccanico*. L'umanesimo e il Rinascimento portarono sulle scene della cultura la tecnologia: Archimede non lasciò traccia nei propri scritti delle numerose macchine costruite per la difesa di Siracusa²³, gli uomini rinascimentali, invece, trasformarono la tecnologia in oggetto di divulgazione e di cultura.

Ma non solo. Rebelais invitava i suoi Gargantua e Pantagruelle a visitare le fabbriche e le botteghe come luoghi di apprendimento, al pari delle lezioni teoriche sulla retorica e sulle altre discipline classiche della formazione²⁴. L'idea della subordinazione del lavoro manuale, grazie alle

²¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 981 a-b.

²² F. PANERO, *Schiavitù, servitù, servaggio e libera dipendenza. Prime considerazioni per una storia dei rapporti di subordinazione nell'Italia Medioevale*, in «Quaderni storici», XXIV, 71, agosto 1989, pp. 373-403.

²³ I famosi "specchi ustori", ad esempio, ci sono stati tramandati non da Archimede, ma da Luciano di Samosatra.

²⁴ «Ma, se capitava che l'aere fosse piovoso e rigido, tutto il tempo prima di colazione veniva impiegato come al solito, salvo che facevano accendere un bel fuoco chiaro per correggere le intemperie del clima. Ma, dopo colazione, invece di esercitarsi all'aria aperta, restavano in casa e, a scopo di apoterapia, si divertivano a far balle di fieno, spaccare o segare legna e battere il grano nel rustico; quindi si esercitava nell'arte della pittura e scultura, o richiamavano in uso l'antico gioco degli alioffi, come lo ha descritto Lascaris. [...] E andavano anche a vedere come si temperano i metalli, o come si fondono i pezzi d'artiglieria; o andavano a visitare i lapidari, orefici e incisori di gemme, o gli alchimisti e i monetari, o i tessitori di arazzi, di panni e di velluti, o gli orologiai, gli specchiai, gli stampatori, i fabbricanti di organi, i tintori e altri generi d'artigiani e, distribuendo sempre buone mance, ap-

dimostrazioni delle applicazioni pratiche della speculazione tecnologica, era superata, catalizzata da personalità del calibro di Leonardo da Vinci e Galileo Galilei²⁵. Questo fece sì che il lavoro, manuale o intellettuale, senza differenza alcuna, ritornasse sulla ribalta del dibattito pubblico e filosofico.

Giordano Bruno volendo colpire la contemplazione sterile e l'ozio accidioso che era pratica ormai comune all'interno della cultura tardo medioevale, nel suo *Spaccio* ricordava che solo il lavoro – industriale e manuale – allontanava l'uomo dalla bestia e lo avvicina a Dio. L'Ozio vantava la fortunata genesi del genere umano in cui non era necessario lavorare, ma Giove a lui rispondeva che era compito del genere umano quello di creare una 'seconda natura' attraverso il pensiero e le mani che a lui erano state donate per essere usate. E se l'età dell'oro era l'età nella quale regnava l'"oziosa stupidità" era solo perché, grazie ad essa, si era poi potuti arrivare allo sviluppo morale e intellettuale del genere umano²⁶.

Così lavoro manuale e lavoro intellettuale sono tra di loro uniti e connessi²⁷, spingendo Bruno a ipotizzare una sorta di spiritualizzazione del lavoro manuale che commenta l'antico detto toscano della "fatica senza la fatica"²⁸.

Bertrando Spaventa, commentando la tesi bruniana del lavoro, ricordava come ozio e attività fossero tra loro in relazione dialettica, mostrando come il lavoro avesse la sua negazione necessaria nell'ozio²⁹. Si invertiva, cioè, l'or-

prendeivano ed esaminavano l'industria e le invenzioni dei mestieri». F. REBELAIS, *Gargantua e Pantagruelle* [1532-1546], M. Bonfantini ed., Einaudi, Torino 2004⁴, p.80. L'opera vuole sottolineare la bontà originaria della natura umana, contrastando la speculazione di teologi e filosofi e attaccando certo ascetismo medioevale. Per fare ciò tratteggia un modello di uomo libero e tollerante che agisce all'insegna del «Fa' quello che vuoi». *Ibi*, p. 52.

²⁵ Si veda quanto intuito già a fine del XIX da H. HOFFDING, *Storia della filosofia moderna* [1894-1895], P. Martinetti ed., Vol. I-II, Fratelli Bocca, Milano 1906, pp. 272-285.

²⁶ G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante* [1584], in *Opere di Giordano Bruno*, A. Wagner ed., Weidman, Lipsia 1830, vol. II, p. 209-210. Le tesi del Nolano ricalcano in parte quanto Virgilio aveva esposto nelle sue *Georgiche*.

²⁷ «Non voglio che possi dividerti: perché se ti smembrerai, parte occupandoti all'opre de la mente, e parte a l'operazione del corpo, verrai ad essere defettuosa a l'una e l'altra parte; e se più addonarai all'uno, meno prevarrai nell'altro verso: se tutta inclinerai a cose materiali nulla vegni ad essere in cose intellettuali, e per l'incontro». *Ibi*, p. 203.

²⁸ Su questo motto, reso celebre dal D'Annunzio, ritorneremo più avanti quando citeremo la Costituzione del Carnaro che precedette e ispirò la Carta del Lavoro di Bottai.

²⁹ B. Spaventa mostra come le tesi di Bruno anticipino quelle formulate da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*. Infatti egli afferma che il lavoro in Giordano Bruno è il «processo per cui l'uomo attua la ricchezza di tutte le sue facoltà e nella varietà degli effetti che produce oprando liberamente e conforme alla legge, acquista la piena coscienza di se

dine dei fattori classici, ad esempio decantati da Esiodo, in cui l'*otium* era centrale nel modello etico dell'uomo libero, contrapposto alla sua negazione nel *nec-otium*, necessario al sostentamento e schiavizzante³⁰. Si procedeva a porre il lavoro nello spazio costitutivo e originario della natura umana.

Soprattutto in quelli che Arturo Labriola, stimolato dalle analisi di Benedetto Croce³¹, definiva i “romanzi comunistici del Rinascimento”³² si ritrovava una più compiuta riconduzione all'uomo della dimensione lavorativa³³. Ne la *Città del sole*, Tommaso Campanella poneva al centro dell'ordinamento sociale il lavoro in quanto elemento fondante e inverte la natura umana, senza distinzione di attività o di funzione. Ogni lavoro aveva, infatti, dignità ed era fonte di nobiltà. Così la Napoli del Cinquecento, dove lavorava un uomo su sette e costui aveva l'onere di mantenere gli altri sei, avrebbe potuto diventare una società più giusta ed equa se tutti avessero lavorato e, di conseguenza, ciascuno avesse lavorato meno³⁴. Il lavoro non era pena e nemmeno espiazione, era piuttosto una necessità naturale, al pari del riposo. Così nella città di *Utopia*, raccontata da Tommaso Moro, tutti avrebbero potuto scegliere il proprio lavoro – contrariamente a quanto Tommaso d'Aquino aveva affermato, dichiarando l'impossibilità di uscire dalla propria condizione professionale di origine –, lavorando tre ore al mattino, tre il pomeriggio e con due ore di pausa, trasformando l'esperienza del lavoro in una festa³⁵.

medesimo e si riconosce e si ritrova nella opera sua, è il lavoro in generale» B. SPAVENTA, *Dottrina della conoscenza in Giordano Bruno* (1865), in, ID., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Ghio, Napoli 1867, pp. 196-255 [243].

³⁰ «Gli uomini vivevano come dei, avendo il cuore tranquillo, liberi da fatiche e da sventure [...] tutti i beni erano per loro, la fertile terra dava spontaneamente molti e copiosi frutti ed essi tranquilli e contenti si godevano i loro beni tra molte gioie». ESiodo, *Le opere e i giorni* (fine VIII sec. a.C.), tr. it. L. Magugliati, Electa, Milano 2019, p.112

³¹ B. CROCE, *Il comunismo di Tommaso Campanella*, in ID., *Materialismo storico ed economia marxista*, Laterza, Bari 1900.

³² Si veda L. BASILE, L. STEARDO (Edd.), *Antonio Labriola. Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione*, Bompiani, Milano 2014 (in particolare cap. VII).

³³ Si veda G. M. BARBUTO, *Gentile, Machiavelli e lo Stato etico di Campanella*, in «Laboratoire italien» [Online], 1/2001, (online il 07 giugno 2011), consultato il 28 febbraio 2019. URL: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/401> ; DOI : 10.4000/laboratoireitalien.401

³⁴ Curioso come questa tesi del “lavorare tutti, lavorare meno” sia oggetto di corsi e ricorsi storici, fino a giungere ai giorni nostri, creando inspiegabile stupore (cfr. I proclami del '77 di Autonomia operaia, oggetto anche di recenti proposte).

³⁵ I predicatori del “lavoro felice” hanno occupato tutta la riflessione moderna sul lavoro. Si veda quanto ricostruito sul profilo ordinamentale del lavoro in G. BERTAGNA, *Lavoro e formazione dei giovani*, cit., pp. 22-52.

Il lavoro, in questo modo, si era completamente secolarizzato. Non assumeva un ruolo ascetico e tanto meno espiativo. La fatica e l'attrito della materia non erano più un'esperienza degna di attenzione perché la loro connessione con il peccato era stata superata, tratteggiando i contorni di un paradiso non privo di lavoro, ma pieno di "lavoro felice". Era sottolineato il valore naturale e umanizzante del lavoro: tanto più l'uomo operava tanto più si sollevava dalla condizione animale e bestiale e si "faceva uomo, facendo". Per certi versi la filosofia del lavoro rinascimentale anticipava quelle istanze che si ritroveranno poi nell'idealismo del XIX secolo in cui la separazione tra *poiesis* e *praxis* si era dissolta, poiché il primo prodotto della *poiesis* era l'uomo stesso: l'uomo *etico-pratico* era "fatto" dall'uomo *economico-poietico*. *Homo faber* e *homo eticus* erano tra loro in relazione necessaria.

3. *L'umanesimo del lavoro*

Da questa breve ricostruzione del pensiero rinascimentale è evidente l'interesse che tali autori e tali tematiche potessero aver avuto nel programma di valorizzazione del pensiero italiano del neoidealismo del XX secolo. Soprattutto il progetto di evidenziare i prodromi italiani del pensiero idealista trovava in questo periodo storico la sua più piena corrispondenza³⁶.

Il Rinascimento era inteso come proemio della modernità, luogo di gestazione delle istanze portate a compimento dalla dialettica hegheliana riformata del neoidealismo³⁷. Nodale era la figura di Giordano Bruno che veniva individuato come il padre della modernità in virtù del suo immanentismo. Era tale la stima nei suoi confronti che la sua tragica morte veniva in-

³⁶ E. GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, in A. BELLEZZA (ed.), *Giovanni Gentile, la vita e le opere, vol I*, Sansoni Firenze 1948, p. 210.

³⁷ «Dietro al chiarore del Rinascimento, sullo sfondo dell'orizzonte, s'addensa ancora la nebbia medioevale; e la luce nascente s'imporpora dei riflessi fumiganti di quella nebbia, che il sole alto, splendente nel mezzo del cielo, spazzerà quando agli albori antelucani sarà successo il gran giorno dell'età moderna. In quella prima ora le vecchie idee sono morte; ma pur morte rimangono nel pensiero umano e l'impediscono e l'opprimono con la gravità di ciò che, estraneo alla vita, ne attraversa il cammino. Le idee nuove, quelle che sono anche oggi la sostanza del nostro spirito, vengono annunziate, anzi affermate con la vivacità impetuosa e fremente, con l'entusiasmo gioioso della giovinezza[...]. Ma la loro affermazione è per noi piuttosto un annunzio, manca lo sviluppo logico in cui è la vita concreta delle idee». G. GENTILE, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1963, p. 135.

serita nella ineluttabile e necessaria logica dello spirito³⁸. Ciò non avveniva solo nei confronti del Nolano, tutti i maggiori esponenti non solo filosofici del Rinascimento venivano esaltati come gli iniziatori della modernità e come figure compiute del filologismo dell'Umanesimo³⁹. Tra questi, oltre Telesio e Galileo Galilei, ritroviamo anche Marsilio da Padova, autore del *Defensor Pacis*, ritenuto, con Petrarca⁴⁰, una delle voci principali e più innovative dell'umanesimo. Proprio la scelta di questo autore mostrava come nell'architettura olistica e onnicomprensiva del neoidealismo, l'interesse quasi ossessivo nei confronti dell'Umanesimo e, poi, del Rinascimento nascondesse l'intento di mostrare come la forma compiuta della teoresi filosofica fosse la proposta pratico-poietica della politica e, nel caso di Giovanni

³⁸ Gentile si occupò tra il 1907 e il 1908 della riedizione completa delle opere di Bruno da cui nacquero una serie di saggi negli anni successivi. Il valore di discontinuità dell'autore rinascimentale è visto come anticipatorio rispetto alla discontinuità che il neoidealismo avrà nella filosofia neoscolastica imperante. Così Gentile, avvicinando a Galileo, ne traccia sinteticamente la figura: «Il filosofo medioevale diceva credo ut intelligam; Bruno vi dice chiaro e netto: non credo ut intelligam. E altrettanto ripeterà Galilei. Per intendere l'uno e l'altro ritengono indispensabile affidarsi non alla fede, ossia a una rivelazione che atto altrui e non nostro. Agli esperimenti e al discorso dirà Galileo; alla contemplazione dell'unità della natura, ha detto Bruno. Questa la nuova conoscenza scientifica che si accinge a guardare con occhio pur d'ogni nebbia. Questo l'inizio dell'età moderna per il pensiero filosofico». G. GENTILE, *Giordano Bruno*, in ID., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1968², p. 293.

³⁹ Sul ruolo fondamentale anche nella formazione gentiliana della filologia come metodo e come premessa alla speculazione filosofica si veda il nostro F. TOGNI, *Il riscatto dal tragico. Il giovane gentile e l'agire pedagogico (1875-1915)*, Studium, Roma 2013, pp. 13-23. Gentile in merito all'Umanesimo afferma che: «Spianta dagli animi quel concetto di trascendente [...] operando con il suo scetticismo una rivoluzione assai più radicale e profonda di quella a cui il misticismo germanico starà contento con la Riforma[...] questo chiudersi e lasciarsi assorbire nella conoscenza di un mondo sottratto alla giustizia degli inquisitori, oggetto di scienza libera e pura, è la prima instaurazione della libertà dello spirito moderno[...] attraverso lo scetticismo del letterato spunterà sempre la fede del filosofo: e spuntò nella nostra Rinascenza del Cinquecento, in un periodo di intera libertà spirituale, che soltanto l'Italia, dopo la lunga educazione umanistica, possedeva». G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, V. Bellezza ed., Sansoni, Firenze 1962³, p. 159-160. La filologia umanistica è però da superare attraverso la speculazione filosofica tanto che egli afferma che: «L'Umanesimo crea il letterato italiano[...], senza una fede, senza un contenuto morale, senza un orientamento nel mondo». *Ibi* p. 158. Dunque la filologia deve essere superata dalla speculazione che, ad esempio, Giordano Bruno rappresenta. Tale lettura della Storia della filosofia tradisce l'applicazione alla storia del processo dialettico in cui l'Umanesimo – letterario – (anticipato da Dante e soprattutto da Petrarca) diviene la posizione superata dalla sua negazione nel Rinascimento – filosofico –.

⁴⁰ Il Petrarca è considerato 'moderno' in quanto dissolutore della scolastica nel suo *De sui ipsius ac multorum ignorantia*. G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 132.

Gentile, della pedagogia. Quest'ultimo nella sua *Storia della filosofia* scriveva intorno all'autore padovano che:

L'altro mondo e Dio si possono mettere da parte. [...] L'essenza e il valore dello Stato vanno ricercati nello stesso spirito umano. È la prima affermazione teorica dell'umanesimo e la prima ribellione positiva alla trascendenza medioevale. L'uomo comincia ora ad avere coscienza filosofica della sua autonomia, praticamente già affermata in Italia nella vita dei liberi comuni⁴¹.

Il *politico* era, nel Marsilio da Padova riletto da Gentile, momento di primigenia secolarizzazione – o, con i termini gentiliani, immanentizzazione –, volto a evidenziare il primato del soggetto su ogni trascendenza. Questa dimensione, infatti, era momento attuale dell'*homo eticus*, che nell'assoluta libertà si poteva fare autonomo da ogni sistema di governo e controllo a lui esterno⁴². Così il Rinascimento, preparato dall'*Umanesimo della cultura* trovava il suo superamento – *politico* – nel Risorgimento⁴³, dove il progetto di autonomia e di autodeterminazione del soggetto si era concretizzato in modo compiuto e fattivo.

Proprio l'impresa risorgimentale, che si inseriva in un movimento molto più ampio dal punto di vista sociale, legato alla trasformazione industriale della società, segnava la transizione a un nuovo *Umanesimo*, quello del *lavoro*⁴⁴ in cui l'*etico* si attualizzava nel *politico*. Il *mondo di domani* era il presente (*passato attuato e futuro attuale*) in cui la nascita e lo sviluppo «della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia ha modificato il concetto moderno della cultura»⁴⁵.

La crisi della vecchia aristocrazia culturale e letteraria favorita dalle trasformazioni industriali portava a considerare ogni attività dell'uomo come attività culturale e quest'ultima era sempre riconducibile a lavoro poetico,

⁴¹ *Ibi*, p. 119-120.

⁴² Commentando la posizione filosofica di Marsilio, Gentile sottolineò come «Condizione della legge è che chi vi deve obbedire, l'abbia fatta: la libertà. Sicché, se la legge è l'essenza dello Stato, la libertà è l'essenza vera di questo». *Ibi*, p. 120. Si vedono in questa lettura i temi anticipatori di quanto il filosofo siciliano svilupperà in *Genesi e struttura della società*. G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, p. 141.

⁴³ Sulla questione del ruolo del Risorgimento nel pensiero gentiliano, tra gli altri si veda, F. CAMBI, *Giovanni Gentile: il nazionalismo, il fascismo e l'educazione*, in G. SPADAFORA (ed.), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Armando, Roma 1997, pp. 175-202, in particolare pp. 195 e ss.

⁴⁴ G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946, p.111.

⁴⁵ *Ibidem*.

favorendo la dissoluzione della differenza tra lavoro intellettuale e lavoro manuale.

Pur permanendo una differenza tra i due – il primo assolutamente *etico*, il secondo assolutamente *economico*⁴⁶–, essendo l'uomo «*faber fortunae suae*, anzi *faber sui ipsum*»⁴⁷, nel lavoro *poietico-economico*, si realizzava, conosceva e pensava. L'*atto-puro-del-soggetto* e il *soggetto-puro-atto* era, in qualunque suo agire, 'energetica' (*ergon*) smaterializzazione della materia mediante un'azione formativa (ovvero di plasmazione della materia nella forma), sempre possibile e necessaria.

In questo modo il realismo 'ingenuo', così lo avrebbe definito Gentile⁴⁸, veniva sconfitto, poiché tale processo non era al di fuori del soggetto: la natura era interna al processo e non vedeva l'uomo mero spettatore di una dimensione a lui eccentrica ed estranea; essa si formava nel lavoro dell'uomo. Ciò avveniva in modo complesso, poiché la vita dello Spirito era fatica, non destinata a essere anestetizzata e, tanto meno, assorbita dall'architettura del processo dello Spirito.

Per questo la dialettica hegheliana non era sufficiente a descrivere la natura storica⁴⁹. Essa doveva essere oggetto di una riforma in cui alla calma della conoscenza semplicemente pensante descritta da Hegel, veniva sostituita la complessa, dinamica e inquieta relazione dialettica tra *essere* e *pensiero*⁵⁰ e tra *natura* e *cultura*.

⁴⁶ ID., *Fascismo e cultura*, in ID., *La riforma dell'educazione*, H. Cavallera ed., Le Lettere, Firenze 2003, pp. 16-37.

⁴⁷ ID., *Genesi e struttura*, cit., p. 112.

⁴⁸ ID., *I pregiudizi del realismo*, in ID., *La riforma dell'educazione*, cit., p. 104 e ss.

⁴⁹ Gentile riferisce che tale irrequietezza è meglio sottolineata nell'idealismo di Bertrando Spaventa che, non casualmente, disserta sulla "favola" dell'età dell'oro hegheliana, usando passi di Giordano Bruno in cui si sottolineava il rapporto con la materia/natura come un rapporto belligerante e continuamente conflittuale. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegheliana*, Sansoni, Firenze 1954³.

⁵⁰ Diversamente dalla critica di matrice cattolica (si vedano le considerazioni critiche esposte da padre Chiocchetti, incaricato da padre Gemelli di analizzare il pensiero gentiliano, in E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1922 in cui si sottolineava come la prospettiva attualista avesse come esito quello di annullare l'essere nel pensiero predicandone una perfetta coincidenza e dissolvendo qualunque differenza nell'atto), Antimo Negri rileva come proprio intorno alla questione del lavoro di veda in atto l'irrequietezza del processo dialettico dello spirito. In questo modo, egli affermava che: «Fornito di questo spirito, l'idealismo attualistico non può non irridere alla "leggenda" accennata che lo fa vivere dell'illusione dell'identità perfetta; data, in partenza e a tutto danno del secondo termine, del pensiero e dell'essere. Cade contemporaneamente, la "leggenda" di un idealismo attualistico ispiratore programmatico di una scuola umanistica come scuola

La Natura infatti era intesa come fuoco che si accendeva solo nella coscienza dell'uomo nell'atto della sua umanizzazione. Ecco perché la scienza era da intendere come la prima forma della realizzazione del *regno degli uomini* e il primo dei lavori possibili⁵¹. La natura, “negata” dall'azione teorica e pratica dell'uomo si faceva cultura e la scienza cedeva il passo alla filosofia⁵², poiché la prima era scienza del *particolare* (molteplice), la seconda del *generale* (Uno-spirituale)⁵³; la prima era un momento della filosofia; quest'ultima era l'*atto puro* della scienza particolare⁵⁴.

Per questo ogni lavoro, nel *regno nuovo dei moderni* era da considerare e da configurare come filosofico, poiché solo la scienza filosofica era in grado di liberare l'uomo dalla logica del particolare, di cui la suddivisione del lavoro taylorista e fordista era una delle configurazioni storiche. Perdendo la sua fisionomia di lavoratore specialista, uscendo, cioè, dalla sua solitudine solipsistica e rendendo reale lo “*Stato del lavoratore*”, l'uomo usciva dalla logica regionale e privata per entrare in quella assoluta e pubblica dello spirito⁵⁵.

Il progetto gentiliano decretava il definitivo superamento della distinzione aristotelica tra l'architetto e il manovale, aprendo a quest'ultimo la possibilità della filosofia. L'attività manuale, infatti, era culturale tanto quanto quella intellettuale. Essa negava la natura, realizzando il “regno degli uomini” preconizzato da Bacone⁵⁶.

Ma quale era il ruolo e la posizione della “fatica” (*ponos*) di tale trasformazione nell'ottimista posizione gentiliana? Era l'uomo-lavoratore gentiliano la “pura” perché “attuale” incarnazione del motto ripreso da

di *élite*, incapace di inserirsi attivamente ed efficacemente nel ruolo che oggi, in un tempo di accensione massima della fede dell'“uomo moderno”, le compete». A. NEGRI, *Filosofia del lavoro*, Vol VII, Marzorati, Milano 1980-1981, p. 43. Particolarmente interessante la seconda considerazione a cui giunge Negri che permette di sfatare il mito diffuso a livello di *mainstream* pedagogico e scolastico di una scuola della cultura separata da una scuola del lavoro nell'azione riformatrice gentiliana. Come noto tale divaricazione fu propiziata dagli aggiustamenti operati dal successore di Gentile alla Minerva, Bottai, il quale impose un modello fascista e poco ‘gentiliano’ alla scuola italiana. La riforma Gentile, etichettata come la ‘più fascista delle riforme, infatti, non venne mai applicata nella sua versione originaria.

⁵¹ G. GENTILE, *La moralità della scienza*, in ID., *Educazione e scuola laica*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 78 e ss.

⁵² ID., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Le lettere, Firenze 2003³, cit., pp. 10-11.

⁵³ ID., *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1938, vol. I, p. 17 e ss.

⁵⁴ ID., *Scienza e filosofia*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952², p. 177.

⁵⁵ ID., *Genesi e struttura*, cit., pp. 112-113.

⁵⁶ ID., *Scienza e filosofia*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 182.

Baratono⁵⁷ e dalla Costituzione del Carnaro della *fatica senza la fatica*⁵⁸?

Certamente errore, dolore, fatica – ovvero il profilo *tragico* della dimensione *pratico-poietica* – non trovavano spazio nell'attualismo gentiliano. Egli non le nega, ma certamente non le valorizzava. La predilezione del profilo gnoseologico rispetto a quello etico dell'antropologia neoidealista, operato sin dagli esordi della produzione gentiliana, faceva sì che il problema del volere e la questione del *tragico*, connesso all'esercizio pratico della libertà, fosse messa in secondo piano.

Il progetto *gnoseocentrico* di Gentile anestetizzava la questione della fatica, del dolore e del sacrificio dell'azione lavorativa ed era coerente con il suo progetto di *secolarizzazione-immanentizzazione*. Affermare la consistenza "pratica" del negativo, infatti, avrebbe significato aprire lo spazio a una dimensione "religiosa", ultramondana, trascendente e non-immanente nel soggetto⁵⁹.

⁵⁷ A. BARATONO, *Fatica senza fatica*, Lattes, Torino-Genova 1923. Il volume si occupa di proporre un rinnovamento estetico delle condizioni di lavoro, cercando di incarnare l'ideale del lavoro piacevole già proposta da Fourier. Ad esso Benedetto Croce dedica una recensione sulla Critica e a lui ricorda: «Senonché, si tratta di rinnovamento estetico o non piuttosto etico? "Fatica senza fatica" sta bene; ma aggiungi: "e con fatica". Non vedo come si possa compiere opera alcuna senza il momento della fatica, dello sforzo, della pena, che, tradotto in linguaggio spirituale, è il momento del dovere». B. Croce, *Recensione*, in Critica, 20 gennaio 1923, p. 49. L'autore, pur volendo sottolineare una coincidenza tra lavoro manuale e intellettuale, attribuisce una certa superiorità a quest'ultimo. Sulla stessa linea anche A. TILGHER, *Homo Faber*, Roma 1929 e R. RESTA, *Il lavoro e la scuola del lavoro*, Milano 1928. Questo li avvicinerrebbe alle prospettive teoriche del pragmatismo deweyano, come sottolineato in A. BAUSOLA, *Tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 210 e ss.

⁵⁸ L'antico motto toscano era riportato nella cosiddetta Santa Lampa, conservata nel Santuario Civico di Fiume, in rappresentanza della decima corporazione. La vicenda fiumana rappresenta un modello di realizzazione degli ideali. Dell'interventismo di sinistra e del sindacalismo corporativo i cui massimi esponenti furono Filippo Corridoni, Vittorio Picelli e Alceste de Ambris. A quest'ultimo si deve la stesura, poi rielaborata da Gabriele d'Annunzio, della Costituzione della Reggenza del Carnaro, promulgata l'8 settembre 1920 a Fiume. Il testo rappresentò il modello della Carta del Lavoro, proposta da Giuseppe Bottai e promulgata dal Gran Consiglio il 21 aprile 1927. Quest'ultima ne aveva però salvaguardato gli aspetti corporativistici, ma aveva espunto tutti gli elementi libertari, autonomistici e democratici, ritenendo che la vicenda fiumana rappresentasse un unicum irripetibile. Oltre a ribadire l'appartenenza italiana del territorio istriano (premesse), la Costituzione del Carnaro, dichiarava la democrazia diretta come forma di governo, basata sul lavoro produttivo, come criterio organico la salvaguardia della più ampia autonomia, della sovranità individuale, oltre ogni differenza di sesso, razza, lingua, classe e religione, nonché il decentramento amministrativo (art 2). Inseriva poi le tutele dei lavoratori, che sarebbero state riprese dalla Carta del Lavoro fascista (art 5).

⁵⁹ Sul tema dell'errore, del male e del negativo si veda G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998; soprattutto si veda ID., *L'atto, il tempo, la morte*,

Benedetto Croce, in continuità con la riflessione gentiliana, era impegnato nel combattere la mitologia di un lavoro solo penoso, amministrato e imposto da poteri e sistemi eccentrici rispetto all'uomo⁶⁰. Al contempo, egli sottolineava come la dinamica della storia si concretizzasse in un *opus perfectum*, in una azione di continuo perfezionamento⁶¹, dando alla storia un andamento drammatico, se non addirittura tragico. Proprio a questo livello il suo umanesimo prendeva le distanze da quello gentiliano.

Quest'intuizione tragica, ereditata dal maestro Labriola, si manifestava compiutamente nel lavoro che era «forza del cooperare e operare», che mostrava una sorta di insoddisfazione costante e sempre presente dell'uomo nei confronti della passività. Così il lavoratore:

possiede nel suo petto e nella sua mente la fucina nella quale si foggia l'opera e in cui quel che è male, che è falso, che è brutto, che è irrazionale si converte in nuova bontà, nuova verità, nuova bellezza, in migliore razionalità. In questa conversione e trasfigurazione incessante egli attinge gioia e pace, e superando il mondo nel mondo stesso, non già volgendogli le spalle e distaccandosene, ma di volta in volta assoggettandolo e unendolo a sé. A un sol patto: che egli conosca e senta di non potersi in quella gioia e pace giammai fermare, che quel godere è non più che un divino respiro di riposo, al quale seguiranno nuove forme di male, di falso, di brutto, di irrazionale, che richiederanno nuovo lavoro; e così *ad infinitum* per l'umanità e *ad finitum* per lui individuo, dalle cui mani cadrà la face della vita dopo averne accese altre, ed egli si riposerà del solo riposo che è scevro di fatica e che appunto per questo solo metaforicamente si chiama riposo⁶².

La vita non poteva essere perfetta in modo attuato; essa era “svolgimento” e “contrasto”.

Così il lavoro non poteva essere pura attrazione naturale, felicità piena e spontanea. Questa idea utopica espressa dall'anarchia di Fourier era per Croce fallace poiché raccontava la favola di una società lavorativa senza pena.

in AA.VV., *Filosofia e Idealismo*. Vol. II. Giovanni Gentile, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 92-93. Sulle motivazioni bio-bibliografiche dell'assorbimento del profilo tragico nel sistema attualistico si veda il nostro F. TOGNI, *Il riscatto del tragico*, cit. pp. 53-57.

⁶⁰ B. CROCE, *Lavoro e pena*, in ID., *Etica e politica*, Laterza Bari 1956, pp. 75-78.

⁶¹ Essenziale è sentire «lo stimolo della perfezione, che è lo stimolo stesso del fare, del fare conseguendo il fine, del perficere; ma folle chi vuol prendere l'assicurazione dell'impossibile. Cioè che il fine sarà conseguito a pieno in ogni quisquilìa e converte una benefica e feconda sentenza, e un alto imperativo, in una sterile malinconia e fissazione, in una paralisi della vita, nella imperfezione della imperfettissima perfezione». ID., *La perfezione e l'imperfezione*, in ID., *Etica e politica*, cit. p.113.

⁶² *Ibi*, p. 382-383.

Allo stesso modo era fallace l'ipotesi – mitologica, la definiva Croce – comunista con la sua soluzione *comunitaria* alla tragedia trasformativa del lavoro⁶³: in essa l'affabulazione riguardava il racconto di una società umana senza lavoro.

Solo a livello individuale si poteva trovare una soluzione, poiché era al livello dell'individuo che si poteva ritrovare la chiamata vocazionale (la vera *Beruf*⁶⁴) alla vita, nella connessione transitiva tra lavoro-vita-storia voluta dal suo progetto filosofico.

Inoltre egli riconosceva, in chiave anticomunista, che il problema della penosità del lavoro non si poteva porre a livello *economico* – o, come vedremo in seguito, a livello del “*poietico*” –, bensì a livello morale – al di là della differenza tra morale ed etico⁶⁵, rispetto alla nostra opzione terminologica, potremmo dire del “*pratico*” –. Pur ribadendo la necessaria correlazione dialettica⁶⁶ tra il momento etico e quello economico egli era consapevole che la questione del *ponos* non era una immediata conseguenza della questione del prodotto. Per questo la prospettiva crociana aveva un profilo maggiormente “religioso” rispetto a quella gentiliana, in conseguenza della centralità della dimensione storica che il filosofo napoletano aveva scelto per il suo neoidealismo.

Proprio quest'ultimo tema, quello cioè che pone la questione del ‘lavoro come *ponos*’ a livello etico-pratico ci pare promettente rispetto al nostro percorso. Per approfondire è necessario che la questione venga posta a livello del volere piuttosto che al livello del pensare. Ciò implica la messa in discussione del progetto di umanizzazione del lavoro: la volontà di secolarizzazione o soggettivizzazione assoluta dell'agire lavorativo, infatti, porta con sé un'idea di soggetto autocentrico, simile alle monadi laibniziane. L'attualismo gentiliano, dissolvendo il problema del *negativo e dell'attrito dell'esperienza pratico-poietica* nell'architettura del puro attualismo dell'i-

⁶³ Id., *Hegel e Marx*, in Id., *Indagini su Hegel*, p. 119.

⁶⁴ Il termine ha avuto ampia storia a partire dalle interpretazioni che di esso ne ha dato Hegel nella sua Fenomenologia dello Spirito. La questione è quella della relazione tra vocazione intesa come destino e come predisposizione naturale e quella che è l'attuazione storica di tale dimensione vocazionale nella professione. Croce consapevole della complessità di questo termine e del dibattito scaturito intorno ad esso (quello della relazione soggetto e storicità attuale e attuante), riconosce che solo a livello individuale e non sociale o utopico – quindi eccentrico, ndr – è possibile una ‘soluzione’ della questione.

⁶⁵ Si veda la posizione di P. RICOEUR, *Volontario e involontario. Filosofia della volontà* 1 [1962], Marietti, Genova 1990.

⁶⁶ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1957, p. 239.

persoggetto pensante, affida l'uomo ad un destino solipsistico. Lo storicismo crociano, pur intraprendendo il sentiero dell'etico-pratico come luogo più proprio della comprensione dell'ambiguità dell'azione lavorativa, pare non disporre di strumenti per fondare in modo razionale la questione. Così la fatica del lavoro rimane solo un problema individuale la cui soluzione e comprensione non è chiara se non in termini psicologicisti e autoconsolatori.

4. *L'uomo, il lavoro e il suo volere*

Il programma di valorizzazione dell'umanesimo del lavoro ha avuto il merito di mostrare come l'attività lavorativa abbia un ruolo centrale nella vita del soggetto, indipendentemente dalle sue forme concrete. Ha cioè aiutato a superare una distinzione intellettualistica tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Questa è certamente un'intuizione di grande valore, anche per le sue implicazioni di natura educativa e formativa⁶⁷.

Tuttavia, ciò che l'attualismo gentiliano non è riuscito a scoprire, proprio grazie a una riflessione intorno al tema del lavoro, è che lo stesso pensiero ha a che fare con l'agire, concludendo, come faranno altri autori adjuvati dalla strumentazione offerta dalla Fenomenologica e dall'Ermeneutica, che lo stesso pensiero possa essere considerato una forma di azione⁶⁸.

Data questa premessa sulla quale torneremo in conclusione di questo saggio, è necessario preventivamente rispondere ad alcune questioni che risultano essere centrali per comprendere l'agire lavorativo.

Ci si può chiedere, infatti: come comprendere il ruolo e la morfologia dell'azione lavorativa? È, cioè, il lavoro un'azione vera e propria? Si può, come vorrebbe Hannah Arendt, sostenere l'esistenza di un limite invalicabile tra l'*animal laborans*, dedicato al lavoro, l'*homo faber*, dedicato alla fabbricazione e l'*homo politicus*, impegnato nell'azione vera e propria⁶⁹?

⁶⁷ G. BERTAGNA, *Pensiero manuale. La scommessa di un sistema educativo di istruzione e di formazione di pari dignità*, Ed. Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006.

⁶⁸ Si veda la separazione che permane in B. CROCE, *La storia come pensiero e azione*, Laterza, Bari 1938.

⁶⁹ Si vedano le conclusioni alle quali giunge H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* [1958], Bompiani, Milano 2000 in cui viene separata la vita attiva del lavoro, della fabbricazione e dell'azione politica da quella contemplativa. Quest'ultima è solitaria, come possono essere solitari il lavoro e la fabbricazione. Nel volume l'a. denuncia la sparizione

Può, piuttosto, il lavoro uscire dalla dimensione strettamente economica e scoprire un fondo radicalmente e originariamente etico? Può, cioè, l'agire lavorativo avere un ruolo nella costituzione del soggetto?

Per fare ciò è utile centrare l'attenzione sul tema dell'azione che, inaugurato da Aristotele, percorre tutto il pensiero occidentale e, passando attraverso Tommaso, prima e Kant, poi, giunge fino alle riflessioni contemporanee.

Per motivi di plasticità scegliamo di rivolgerci a uno studio coevo al neoidealismo, di matrice e radici culturali differenti, ma con intenti convergenti.

L'action di Maurice Blondel, composto alla fine del XIX secolo⁷⁰, infatti, rappresenta un manifesto dell'antipositivismo e si pone in modo critico contro certo scientismo allora imperante. Come noto entrambe queste correnti sono avversate anche nella riflessione gentiliana e crociana. Inoltre, lo sfondo modernista, corrente intenta a decostruire l'intellettualismo della Neoscolastica cattolica – con funzione antinicianiana, hanno sottolineato alcuni –⁷¹, è gradita al neoidealismo che, a più riprese, ha manifestato interesse per la difesa dell'immanenza proposta da molti suoi esponenti⁷². Certamente la posizione spiritualista di Blondel non riscuote, invece, consenso. Nel quadro del recupero soggettivo del pensiero, le posizioni spiritualiste sono intese come volontarismi privi di rigore.

Venendo a Blondel, nel suo volume, egli si interroga, sulla questione del perché l'uomo sia spinto ad agire ovvero quale sia la volontà che lo muove all'azione.

Egli si occupa nella prima parte del suo lavoro di dissertare contro coloro che ritengono irrilevante la vita. Questi ultimi possono essere esteti – coloro che vogliono provare tutto, senza provare nulla – o dilettanti – coloro che rifiutano di prendere sul serio qualunque realtà. Entrambi non riescono a mettere in scacco la questione della volontà e del suo ruolo nell'azione. Essi piuttosto orientano la loro volontà verso loro stessi, condannandosi in

della forma eccellente dell'agire (presente in forma compiuta solo tra i greci) nella società contemporanea e individua in questo la causa della nascita dei totalitarismi.

⁷⁰ M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica* [1893], San Paolo, Cinisello Balsamo 1993. Si noti come la prima edizione italiana fosse stata curata da Ernesto Codignola per i tipi di Valecchi Firenze nel 1921.

⁷¹ F. DE GIORGI, *Il medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, La scuola, Brescia 2009.

⁷² Si veda il nostro F. TOGNI, *Il riscatto dal tragico*, cit., pp. 126-129.

questo modo alla dissipazione e alla dispersione. Così, essi volendo togliere il valore etico all'azione, decretandone l'irrilevanza e la vanità, finiscono per affermarlo pienamente, poiché non riescono a fare a meno di agire⁷³. Questo perché l'azione è l'unico modo per affermare se stessi.

A questo punto, nella seconda parte de *L'azione*, egli si interroga sulla possibilità di una soluzione negativa alla questione dell'azione. Si chiede cioè se l'affermazione del *nulla* possa essere considerata come la fine – e il fine – dell'esperienza umana. Egli ravviserebbe tale tensione in certa decostruzione operata dalla scienza contemporanea, volta a orientare la propria impresa conoscitiva all'indagine del nulla. Secondo Blondel tale programma sarebbe impossibile poiché l'orientamento dell'azione sarebbe sempre mosso da una volontà verso qualcosa. Anche nel caso in cui ci si volesse orientare alla nientificazione, lo si farebbe in ragione di una negazione della Totalità. Così quest'ultima, in modo paradossale, ma logicamente fondato, sarebbe ciò che realmente vorrebbero coloro che affermano di volere il nulla⁷⁴. Infatti, egli così si esprime:

che cosa significa credere e aspirare al nulla di ogni oggetto di pensiero e di desiderio? Significa ammettere questo Grande Tutto con una testimonianza e un atto di fede spontanei che trascendono la scienza, con una decisione originale che manifesta l'iniziativa della volontà⁷⁵.

La volontà si orienta sempre verso la Totalità, anche nel caso dell'esplicita dichiarazione del suo orientamento verso il nulla – quello che Blondel definisce “suicidio metafisico”. E sempre, nel caso positivo come nel caso negativo, quando l'uomo vuole il Tutto attraverso il tutto o quando vuole il Tutto attraverso il niente, ha dentro di sé una dialettica intima, contraddittoria e contrastante: da un lato muove da un volere profondo di *essere*, che nessun fenomeno o esperienza storica riesce ad esaurire, dall'altro vuole il tutto, attraverso qualcosa, aderendo ai fenomeni, alla storicità e alle sue forme date. In questo modo la volontà si descrive in modo dicotomico e dialetrico come *volontà volente* e *volontà voluta*. A livello della volontà Blondel

⁷³ M. BLONDEL, *L'azione*, cit., p. 104.

⁷⁴ Si veda a questo riguardo la parabola della Psicoanalisi che con Lacan giunge alla sua decostruzione più alta, nella figura dell'assente come fondante il desiderio umano. Cfr in nostro A. POTESTIO, F. TOGNI, *Bisogno di cura e desiderio di educazione*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 135-144.

⁷⁵ M. BLONDEL, *L'azione*, cit., p. 122.

scopre la *differenza* e tale differenza è fondamento dell'azione. Esiste cioè una tensione effettiva e non solo teorica tra condizione di possibilità del volere (*volontà volente*) e attuazione storica di tale condizione di possibilità (*volontà voluta*). Questa tensione produce l'azione e fa dell'azione, essendo connessa al volere, un'esperienza radicalmente umana.

Blondel, nella terza parte del suo saggio, orienta la sua attenzione sulla dimensione fenomenica: cerca, cioè, di capire se l'analisi dell'esperienza storica e fattuale possa essere rivelativa della *volontà volente* che pare essere la cifra distintiva dell'uomo. In altri termini, egli vuole capire se le azioni storicamente poste portino con sé il loro significato e siano in grado di spiegare la natura desiderante – e quindi trascendente – della persona umana. A questo punto potrebbe essere utile rivolgersi alle scienze positive che, con la loro pretesa di controllo della verità, potrebbero essere in grado di indagare il fondo dell'azione, sciogliendo l'aporia del desiderio umano. Ma l'ipotesi viene messa da parte dimostrando che la pura teoria e il puro pensiero risultano essere astratti e incapaci di spiegare la dialettica intima della volontà. Alle medesime conclusioni negative egli perviene interrogandosi sulle possibilità esplicative del mistero del desiderio offerte dalle scienze della natura e dalle scienze sociali. In nessuno di questi campi disciplinari ed epistemologici egli ritrova una descrizione compiuta e una giustificazione definitiva della natura volente della volontà. Così, in coerenza con il pensiero di Pascal egli ritiene che nessuno, nemmeno il soggetto stesso, riesca a spiegare pienamente se stesso, rendendo ragione delle motivazioni della propria azione e del “perché egli voglia”. La volontà dell'uomo è dunque un mistero, necessario, ma impraticabile⁷⁶, che per essere fondato richiede una spiegazione eccentrica che lo spinge verso l'Assoluto⁷⁷.

⁷⁶ *Ibi*, p. 420.

⁷⁷ «Con la sua azione volontaria l'uomo trascende i fenomeni; egli non può adeguare le sue stesse esigenze; possiede in sé più di quanto non possa utilizzare da solo; con le sole sue forze non riesce a mettere nella sua azione voluta tutto quello che è all'origine della sua attività volontaria. Pertanto, anche se presume di fare a meno di qualsiasi religione o di crearsene una a suo piacimento, nondimeno non esorbita il suo diritto, e tantomeno appaga il suo bisogno necessario o le esigenze della sua volontà. Tutti i tentativi di portare a compimento l'azione umana falliscono. Ed è impossibile che l'azione umana non cerchi di portare a compimento se stessa e di essere sufficiente a se stessa. Questo le è indispensabile ma non lo può. Da una parte c'è la necessità di fare piazza pulita di tutte le invenzioni che, partendo dall'uomo e procedendo dal santuario più intimo del suo cuore, hanno come obiettivo ridicolo e patetico di monopolizzare il divino. Dall'altra il sentimento dell'impotenza e del bisogno che l'uomo ha di un compimento infinito rimane insanabile. Perciò, tanto artificiale è ogni religione naturale, altrettanto naturale è l'attesa di una religione». *Ibi*, pp. 421-422.

Se le scienze non sono in grado di rendere ragione della natura desiderante dell'uomo, egli prova, prima di riprendere sinteticamente il suo pensiero (parte quinta), a prendere in considerazione gli aspetti fenomenici della volontà e il suo esercizio effettivo. Così, dopo essersi occupato della *volontà volente*, Blondel volge la sua attenzione alla *volontà voluta*. Dall'analisi fenomenologica, egli sottolinea che quest'ultima è messa in crisi dall'esperienza della morte che pare vanificare qualunque storicizzazione del desiderio. Infatti, di fronte alla morte, l'uomo è lecito si chieda perché valga la pena continuare a volere qualcosa, dato che ogni cosa voluta sarà poi persa. Egli dimostra come l'uomo, sebbene frustrato dalla sua percezione mortale, non riesca a smettere di spingersi fuori da sé per cercare e volere qualcosa che dia senso al suo volere, nonostante il suo itinerario di mortale lo affidi all'inconsistenza e al non senso. Questo perché l'uomo non può esimersi dalla decisione della libertà – l'atto del volere che lo incarna nella storia – per poter avere quella Totalità (la *volontà volente*) che lo tormenta e lo spinge in ogni suo desiderio terreno e immanente (la *volontà voluta*). Egli non può fare a meno dell'Assoluto, ponendosi o contro di lui, identificandosi con esso, o con lui, sottomettendosi ad esso⁷⁸.

5. *L'agire lavorativo*

Contrariamente all'impresa idealistica – e neoidealistica, soprattutto – che fonda la sua teoresi sul principio di *identità assoluta* tra la realtà e il pensiero – Gentile, nella sua *Teoria Generale dello Spirito come atto puro*, parlava di identità tra *pensiero pensante* e *pensiero pensato* –, la proposta 'spiritualista' blondeliana sceglie di fondare la questione dell'agire sulla *differenza radicale* tra le attuazioni storiche e la dimensione umana originaria. Questa differenza non è una dichiarazione della distanza assoluta tra l'uomo e la storicità: è piuttosto la presa in carico della dinamica costitutiva, del legame inscindibile e necessario tra l'uomo nel suo profilo ontologico e la sua attuazione concreta nella storicità.

Rispetto al nostro percorso, infatti, la riflessione che ci viene offerta ne

⁷⁸ «In ultima analisi non è la libertà ad essere assorbita nel determinismo, ma è il determinismo globale della vita umana a dipendere da questa alternativa ultimativa: o escludere da noi qualsiasi altra volontà diversa dalla nostra, o affidarsi all'essere altro da noi come l'unico che ci salva. L'uomo aspira a fare il dio. Il dilemma è: essere dio senza Dio e contro Dio, o essere dio per mezzo di Dio e con Dio». *Ibi*, p. 458.

L'*action*, è utile a comprendere come non sia possibile operare una distinzione netta tra il momento etico-pratico dell'azione – ovvero quello del profilo eccedente la persona umana della *volontà volente* – e le forme storiche e fattuali del poietico – ovvero quello del profilo storico della libertà che è sempre decisione nei confronti di qualcosa di concreto della *volontà voluta*. Inoltre tale *fenomenologia del volere* interno all'azione, assume un valore ontologico, chiarendo la natura della 'soggettività' della persona umana.

L'azione ha sempre un prodotto, così come ogni sua finalità ha sempre un fine concreto e storicamente attestato. Essa non esiste senza un prodotto. In questo la lettura idealistica del lavoro offerta da Hegel era corretta. Il momento etico si compenetra in quello economico e viceversa, questo perché l'uomo sa di essere tale quando produce qualcosa fuori da sé, quando cioè crea qualcos'altro da sé. Questo atto creativo dell'azione è fondante l'attore dell'azione. Queste considerazioni ci portano a pensare che non sia possibile dichiarare una separazione nella *vita activa* tra lavoro, fabbricazione e azione vera e propria.

A partire dall'assunto del lavoro come azione è necessario approfondire la sua natura pratico-poietica. Separare la dimensione economica dell'azione lavorativa da quella etica⁷⁹ non è impresa semplice: ciò sarebbe semplice se ogni azione lavorativa fosse azione artistica in cui il lavoratore produce con intenzione piena. Nel lavoro seriale e fordista è ben più complesso, poiché il prodotto è rarefatto dalla separazione scientifica dei gesti e assorbito nella tecnologia dell'azione lavorativa. La critica alla dimensione economicistica e dispoticamente capitalista del lavoro appare quindi ragionevole e doverosa. Separare il prodotto dal produttore, rendere anonimo il prodotto, dando ad esso un valore indipendente dal suo legame con il soggetto che lo ha prodotto (in termini di tempo, fatica, sforzo, creatività ecc.) e "prezzandolo" in base a criteri esterni come il mercato, significa disumanizzarlo.

Tuttavia, nonostante i rischi della capitalizzazione del lavoro, ci pare che non sia corretto rinvenire il *ponos* dell'azione lavorativa al solo livello economico dell'azione.

⁷⁹ Basti pensare che l'etimologia dei due termini "etico" ed "economico" è molto affine. Il primo verrebbe dalla crasi dei due termini greci "ta" e "oikia" e descriverebbe "il volgersi e muoversi verso casa". Quindi l'etica altro non sarebbe che l'itinerario che l'uomo compie verso la propria casa ovvero, in senso figurato, verso se stesso. Il secondo riguarderebbe "oikos" "nomos", ovvero le regole di questa casa, legate cioè ai dispositivi utili al governo e alla conduzione – sempre in senso figurato – di se stesso.

C'è qualcosa di più radicale e più profondo che non può essere ridotto alla mera percezione psicologica dell'insensatezza del lavoro di produzione seriale e che determina radicalmente la fatica dell'azione lavorativa.

Blondel mostra come il problema stia proprio nella necessità di agire che invoca una spiegazione eccentrica all'uomo.

Innanzitutto l'uomo nel suo agire pratico-poietico crea e si scopre *differenza*⁸⁰. Pone cioè qualcosa fuori da sé e di fronte a sé in cui egli si possa rispecchiare e al contempo si possa negare. Il lavoro contribuisce quindi a *nientificare* non solo la natura – come vorrebbe Giovanni Gentile – ma il soggetto stesso, che producendo qualcosa afferma la propria non-assolutezza. Potremmo anche dire che il lavoro-azione appare come un dispositivo del desiderio umano, della sua natura *differenziale*⁸¹. Lavorando l'uomo si nega nella sua assolutezza e autosufficienza.

Così, criticando la prospettiva gentiliana, potremmo affermare che la natura (una delle forme storiche dell'alterità) non sta di fronte alla soggettività assoluta dell'uomo, ma, piuttosto, gli sta alle spalle e lo ingloba. Tanto più l'uomo nientifica (o *differenzia*) se stesso nell'agire e trasforma la natura, tanto più trova il suo senso, rinunciando alla sua assolutezza.

Il *ponos* del lavoro è strettamente connesso a questa azione di *differenziazione* che diviene cifra distintiva tanto dell'etico quanto dell'economico, del pratico come del poietico, del soggetto come dell'Assoluto. È azione formativa, nel senso etimologico del termine. Non solo l'agire lavorativo dà forma storica all'uomo nella creazione/trasformazione/invenzione, lo incarna e lo 'attesta', differenziandolo da se stesso. Soprattutto l'agire lavorativo rivela la sua dimensione costitutiva, la sua condizione originaria di essere differenziato. Il lavoro è via pratico-poietica che rivela l'alterità che l'uomo ha/è in se stesso⁸².

⁸⁰ Sulla questione della differenza si vedano le molte riflessioni della filosofia francese degli ultimi decenni. In particolare J. Derrida e E. Levinas. Di quest'ultimo segnaliamo E. LEVINAS, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità* [1961], Jaka Book, Milano 1977. Si veda soprattutto la parte dedicata a *Metafisica e trascendenza* in cui supera l'idea di trascendenza come negatività/negazione (pp. 31-51) e il paragrafo *Il lavoro, il corpo, la coscienza*, pp. 166-171.

⁸¹ Qui si pone una delle questioni più radicali del soggetto: la natura di dispositivo del lavoro è una delle questioni che, a nostro avviso, lo rende interessante dal punto di vista concettuale e al contempo lo rende nodale dal punto di vista della 'costituzione' soggettiva. Sul problema del dispositivo si veda G. BERTAGNA, *Dall'educazione alla pedagogia*, La scuola, Brescia 2010, pp. 290-296.

⁸² Sul tema dell'alterità, oltre ai già cita, si veda P. RICOEUR, *Sè come un altro* [1990], Jaka Book, Milano 1996.

A nostro avviso questa è la vera umanizzazione del lavoro. L'umanesimo del lavoro gentiliano aveva colto nel segno quando aveva intuito che il lavoro 'fa' il soggetto, ma in ragione del suo presupposto identitario e assoluto, non aveva intuito che il farsi del soggetto è *differenziazione*.

Resta un'ultima questione da chiarire. Infatti, se dovessimo radicalizzare la tesi della differenza come cuore del soggetto lavoratore, dovremmo anche affermare che nell'agire lavorativo l'uomo dichiara la propria *differenza* da quell'Alterità assoluta che lo precede, che lo pone nella necessità di volere e quindi di agire. L'uomo cercherebbe, per certi versi, di secolarizzarsi, prendendo tra le mani se stesso mediante il proprio lavoro.

Su questo la Sapienza biblica ha più volte offerto le sue riflessioni in chiave iconica e simbolica. Basterebbe citare l'episodio della Torre di Babele, in cui il dispositivo lavorativo è utilizzato come strumento di emancipazione dall'Assoluto. Quest'ultimo sarebbe visto come dispotico e degno di sospetto, creatore di dispositivi per non mettere a repentaglio la propria differenza radicale dall'uomo. Tra questi ultimi ci sarebbe proprio il lavoro, percepito come punizione e pena.

La soluzione della sapienza biblica è interessante e va al cuore del problema della *differenza dell'uomo in se stesso e dell'uomo con l'assoluto*. La questione è posta al livello della libertà. È l'esercizio – per altro necessario, in quanto costitutivo – della libertà che è intrinsecamente *ergon* e *ponos*. La presa in carico dell'alterità (di sé e dell'Altro fuori da sé) è rivelativa di ciò che si è, "decisione/recisione" di sé, tanto per l'uomo – che per la propria decisione lavora con fatica – tanto per l'Assoluto – che per la propria decisione lavora con fatica.

Solo il riposo, infine, aiuta a prendere le distanze da questo processo e aiuta nell'individuare – potremmo dire *benporre* – il senso del dispositivo che è l'agire lavorativo⁸³.

A conclusione di questo breve itinerario, consapevoli del valore evocativo e non esaustivo di molte nostre affermazioni, ci pare ovvio ed evidente sottolineare come queste considerazioni diventino imperativi educativi e fonte di percorsi formativi che vedano il lavoro non solo utile dal punto di vista strumentale ed economico per la formazione individuale, ma centrale dal punto di vista etico-ontologico. Il lavoro avrebbe cioè il valore di

⁸³ Sulla questione del "ben-porre" il "dis-positivo" si veda G. BERTAGNA, *Dall'educazione alla pedagogia*, cit., pp. 296-325.

realizzare, inventare e attuare – nel senso etimologico di ciascuno di questi termini – la persona umana.

Per questo pedagogia del lavoro e pedagogia generale si compenetrano fino a giungere ad identità in ragione del profilo dell'azione lavorativa che abbiamo cercato di tracciare.