

MARÍA PÍA CHIRINOS*

ANTROPOLOGIA DELLA DIPENDENZA:
IL LAVORO
E LA COSTITUZIONE DELL'ESSERE UMANO

SOMMARIO: 1. *L'espressione homo faber.* 2. *L'uomo degli umanesimi: considerazioni preliminari.* 3. *La dipendenza e la manifestazione dell'unità nell'uomo.* 4. *Il lavoro come categoria antropologica.* 5. *Razionalità e lavoro.* 6. *Il care e la sua presenza nella società tecnocratica.*

1. L'ESPRESSIONE *HOMO FABER*

ESISTE un'espressione ben nota che collega il lavoro e l'essere umano, di cui può essere interessante ricordare l'origine. È l'espressione latina *homo faber*. Dopo una ricerca veloce, si può affermare che compare per la prima volta nell'opera di Henry Bergson, *L'évolution créatrice*, pubblicata nel 1907 all'interno di un testo di sapore molto classico. *Homo faber* sarebbe colui che con la sua intelligenza può produrre strumenti, organi degli organi, indefinitamente.¹

Nel 1930, Adriano Tilgher pubblicò un libro dal titolo *Homo Faber*, e nel 1957, Max Frisch avrebbe adottato questa stessa espressione per intitolare un suo noto romanzo. Tuttavia, soltanto nell'opera di Hannah Arendt, *The Human Condition*, del 1959, il paradigma *homo faber* acquista delle caratteristiche ben definite, che avrò modo di esporre più avanti.²

Ciò nondimeno il concetto sembra anteriore. In effetti, anche se l'espressione *homo faber* non si trova nel *Capitale*, Karl Marx, nel capitolo VII, seguendo l'esempio di Benjamin Franklin senza però citarlo, definì l'uomo come fabbricatore di strumenti.³ Per questo motivo, non sono pochi quelli che indistinta-

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma.

¹ «Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et d'en varier indéfiniment la fabrication» (H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1996, cap. II, p. 140).

² Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1988².

³ Cfr. K. MARX, *Il Capitale: critica della economia politica*, Vol. I, UTET, Torino 1947.

mente attribuiscono a Marx e alla Arendt questa espressione negli stessi termini semantici. Ma nel farlo, non percepiscono le sfumature di questi due pensatori, che adesso vorrei sviluppare a modo di introduzione di questo studio.

Il libro della Arendt si è fatto strada nella filosofia come una posizione neoaristotelica che recupera l'interesse per tematiche classiche quale l'azione virtuosa e libera nell'ambito politico. Ciò spiega perché l'attenzione non sia stata rivolta alla differenza, solo apparentemente innocua e secondo la stessa Arendt proprio anti-marxista, fra *labour* e *work*, o – secondo la traduzione italiana – fra lavoro e opera. La esporrò brevemente.⁴

Per *lavoro* – *the labour of our body* – la Arendt intende quello proprio del nostro corpo, in relazione con le necessità vitali e con la conservazione tanto dell'individuo quanto della specie: alimentarsi e preparare alimenti, crescere, provvedere ai bisogni, curare le infermità, proteggersi dall'inclemenza del clima. Lavori che pertanto l'autrice identifica con quelli finalizzati al metabolismo della vita e che – a parte la vita stessa – non lasciano traccia di sé. Il loro prodotto – spiega sempre la Arendt – è consumato nell'istante stesso della sua produzione.

Con *opera* – *the work of our hands* –, al contrario, indica quella che viene chiamata mansione fabbricatrice o produttrice o, ugualmente, l'attività manuale scaturita dalla capacità immaginativa e creatrice dell'uomo, che produce strumenti che non vengono immediatamente consumati, ma che permangono, acquistando, per così dire, una dinamica propria, poiché servono e possono servire, a loro volta, come mezzi.

Questa distinzione troverebbe conferma secondo la Arendt nel semplice fatto che ogni lingua, antica e moderna, possiede due termini etimologicamente distinti per ciò che noi siamo portati a considerare una stessa attività, e mantiene tale distinzione nonostante essi siano usati persistentemente come sinonimi.⁵ La prima – lavoro – va dall'acquisizione dei prodotti fino al consumo degli stessi, e corrisponde alla proposta marxista secondo la quale il lavoratore, cioè, colui che lavora e consuma ciò che produce, procede seguendo regole metaboliche senza libertà rispetto alla dimensione materiale. Egli pertanto non è propriamente un uomo, ma un animale che lavora, un *animal laborans*. Il secondo termine – opera, che sarebbe la scoperta della Arendt –, fa riferimento ad un nuovo significato di lavoro, non presente in Marx, e che si riferisce alla produzione di «oggetti per l'uso» i quali «sono caratterizzati dalla durevolezza».⁶

Per *azione*, infine, intende ciò che i greci hanno definito come vita civile: il dialogare e il convivere tra uomini che si riconoscono liberi e che si propongono obiettivi e imprese che diano valore alla vita.

⁴ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., capitoli III, IV e V.

⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶ *Ibidem*, p. 97.

Quali conseguenze sono derivate da questa distinzione? La Arendt le espone come denunce:⁷ abbiamo vissuto in una società in cui è prevalso l'*animal laborans*. L'onnipresenza di questa attività, metabolica ed irrazionale, manifesta la netta vittoria del marxismo, con la sua visione economicista e materialistica del lavoro. Siamo davanti ad «un'alternativa piuttosto angosciata fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva»,⁸ dilemma da superare quanto prima.

Molto si è scritto sul metodo e sulle proposte della Arendt. Una buona parte della filosofia politica contemporanea non può fare a meno di riferirsi alla tesi sull'azione in senso aristotelico, per seguirla o per confutarla. Tuttavia, sulla comprensione o interpretazione che propone la Arendt dei concetti di opera e di lavoro, il dibattito è ben più esiguo. Tra le ragioni di questa mancanza d'interesse, se ne possono dare tre.

La prima: la Arendt non comprese correttamente la nozione di lavoro di Marx. Questa tesi fu esposta subito dopo la pubblicazione di *The Human Condition* da W. A. Suchting sulla rivista «Ethics» dell'Università di Chicago, nel 1962.⁹ I motivi che espone sono importanti e rinvio all'articolo che presenta inoltre un'ampia presentazione della nozione di lavoro di Marx.

La seconda ragione dello scarso interesse si deve al fatto che *il lavoro* nel senso arendtiano è, come dire, un'attività metabolica e irrazionale che ruota intorno alle necessità fondamentali dell'essere umano. Pertanto, non risultò eccessivamente scomoda in una società sempre più tecnocratica, che nel giro di pochi anni avrebbe mandato sulla Luna i primi astronauti con una dieta a base di pillole, che sembravano essere la soluzione del futuro per molti dei suoi problemi: la scarsità di alimenti, l'aumento della popolazione, la svalutazione dei lavori domestici facilmente rimpiazzabili dalle macchine, i cibi congelati o in pillole, e tutta la produzione «usa e getta», che inondò progressivamente il mercato della casa nei paesi sviluppati, con una sempre maggiore occupazione della donna in lavori remunerati e, ovviamente, fuori casa. In sostanza, il lavoro si poteva ben identificare con tutto ciò e ricevere una critica come quella della Arendt.

La terza ragione, che forse sarà la più interessante, è che finalmente diede un significato al lavoro strettamente economico e materialista, frutto della società del consumismo e del capitalismo, che potrebbe essere il perfetto capro espiatorio tanto degli anti-marxisti come degli anti-capitalisti. In effetti, il lavoro presentava elementi di irrazionalità, così come di consumismo e di piacere, propri dell'*animal laborans*. In definitiva, era lo stesso che fosse o no marxista: l'importante era che rendesse l'uomo e la donna animali, perché era diretto

⁷ Cfr. *ibidem*, cit., pp. 62 ss e 68 ss.

⁸ *Ibidem*, cit., p. 74.

⁹ Cfr. W. A. SUCHTING, *Marx and Hannah Arendt's The Human Condition*, «Ethics», 73/1 (1962), pp. 47-57.

a coprire le loro necessità fondamentali, che per gli esseri corporei erano le meno rappresentative.

Dominique Méda, che segue molto da vicino il pensiero della Arendt, aggiunge in una pubblicazione recente: «In questa società di lavoratori, dove la vita viene trascorsa nel riprodurre le condizioni di vita, noi siamo privati di ciò che costituisce l'essenza dell'uomo: il pensiero, l'azione, l'opera, l'arte. L'uomo si è mutilato in questa storia fino a perdersi. Il risultato è un'umanità degradata, in cui la dignità dell'uomo non viene salvaguardata e in ogni caso è infinitamente lontana dalla *humanitas* autentica». ¹⁰ Méda propone di disincantare il mondo del lavoro o *smettere di sacralizzarlo*, poiché serve soltanto alla distribuzione di ricchezze. Invece, è giusto che l'uomo si dedichi all'*otium*, al tempo libero – libero per belle azioni –, alla contemplazione della verità, alla cultura che umanizza l'uomo. Il lavoro al contrario dis-umanizza l'essere umano.

Ma qui siamo arrivati al *punctum dolens* della questione del lavoro, poiché, come ha scritto Alejandro Llano, il problema e la soluzione della sua concezione economicista sarà risolto soltanto «nella linea di un'interpretazione antropologica del lavoro», ¹¹ negata sistematicamente fin dal tempo dei Greci; interpretazione che ciò nonostante può essere approfondita secondo percorsi diversi. Il primo lo chiamo soluzione «anti-marxista», sviluppato per esempio da Rocco Buttiglione secondo i suggerimenti dell'Enciclica *Laborem Exercens*. ¹²

¹⁰ D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1997, p. 121.

¹¹ A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Madrid 1999, p. 138. Ho sviluppato in maniera estesa questo tema in IDEM, *Un'antropologia del lavoro. Il domestico come categoria*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

¹² Cfr. R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e il lavoro: riflessioni sull'Enciclica "Laborem Exercens"*, CSEO, Bologna 1984. Come è noto, quest'Enciclica promulgata nel 1981 rappresenta una pietra miliare nel dibattito contemporaneo con il marxismo. Scritta da un Papa filosofo e polacco, che proveniva precisamente da un paese dove l'ideologia marxista aveva cercato di realizzarsi, fu molto incisiva nella sua risposta a questa ideologia. Giovanni Paolo II propose la distinzione tra lavoro oggettivo e soggettivo: il primo corrisponde alle oggettivazioni che il lavoro va accumulando nel corso della storia. Allo stesso tempo, questo significato di lavoro si trova in stretta correlazione con il suo soggetto, che è l'uomo, la persona, che trascende il processo e si realizza in quanto persona anche attraverso il lavoro. Non sono realtà distinte, bensì due aspetti di una stessa realtà – il lavoro – nel suo svolgimento storico. Però senza essere distinte, di fatto possono scindersi e possono anche invertire la gerarchia che mostrano naturalmente. In altre parole, il lavoro oggettivo può erigersi nel primario e disumanizzare l'uomo, la cultura e la società. Allo stesso tempo, quando si dà una giusta relazione allora «il primo fondamento del valore del lavoro è l'uomo stesso, suo soggetto» (cfr. n. 6). Si può trovare una corretta interpretazione di tutta la questione del lavoro nella teologia in J. L. ILLANES, *Trabajo*, in C. IZQUIERDO, J. BURGRAFF, F. M. AROCENA (eds.), *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, pp. 961-970.

Una seconda interpretazione di origine diversa e in un certo senso nuova, può sviluppare un'antropologia del lavoro sulla base della soluzione di Alasdair MacIntyre, chiamata «antropologia della dipendenza».¹³

2. L'UOMO DEGLI UMANESIMI: CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Parlare di antropologia del lavoro non è qualcosa di evidente. Méda ribadisce per esempio che «il lavoro non è una categoria antropologica [...]. Per noi, il lavoro è una categoria omogenea, anche se non disponiamo – e non ne abbiamo bisogno – di alcuna analisi approfondita ed esplicita dei suoi diversi significati. Lo sappiamo intuitivamente e racchiudiamo nella sua espressione nozioni diverse: quella di sforzo e quella di soddisfazione».¹⁴

Tra l'altro, parlare dell'uomo oggi è un argomento anche abbastanza difficile. Per esempio, nella sua opera *Le parole e le cose*, Michel Foucault scrisse: «Prima della conclusione del secolo XVIII l'uomo non è esistito. Poiché, come l'archeologia del nostro pensiero mostra senza difficoltà, l'uomo è un'invenzione recente. Un'invenzione che forse si avvicina alla sua fine».¹⁵ La verità di queste parole – volendo lanciare una provocazione – non sembra impossibile. Anzi, forse adesso, all'alba del XXI secolo, non soltanto quell'uomo del XVIII secolo è morto, ma anche il lavoro come tale, perché la tecnica ha finito di sradicare ciò che restava dell'essere umano che lavorava nella società. La società prima divenne antropocentrica ed in seguito lavoro-centrica. Ma proprio adesso che l'uomo e il lavoro sembra che siano spariti, si potrebbe pensare alla comparsa di un uomo nuovo, cioè all'immagine antropologica completa e autentica di coloro che abitano sulla terra.

I cosiddetti umanesimi – oltre a subire una sorta di svalutazione a causa dell'abuso fatto del termine – ci hanno sommerso di proposte non soltanto diverse, ma persino contraddittorie, anche se tutte caratterizzate dallo stesso filo conduttore. Per i Greci, l'autentico essere umano si identificava con l'anima che contempla la verità e gode delle sue virtù: è un umanesimo aristocratico che esalta a suo modo la ragione. Con i moderni, la ragione acquistò ancora maggior protagonismo: diventò illimitata e gradualmente si vide trasformata in ragione scientifica, piena di potere tecnico che domina il mondo, e spinge il progresso. La natura corporea rimane isolata e diviene oggetto astratto per la fisica: le coordinate cartesiane di spazio e tempo, prima; e dopo le forme della sensibilità kantiana sono la migliore espressione del meccanicismo moderno che nega ogni finalità. L'uomo non è più corpo e anima. È coscienza,

¹³ Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it. di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001.

¹⁴ D. MÉDA, *Società senza lavoro*, cit., p. 24.

¹⁵ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1977, p. 422.

ragione, spirito puro, *ego*. Nel Novecento, l'umanesimo abbandona questa spiritualizzazione e non esita a proporre un'immagine di uomo come pura materia (Darwin, Marx), per poi, con Nietzsche, ridurre ogni relazione con Dio, che ormai è morto. In tutte queste proposte, il filo conduttore è l'ideale di un uomo fuori misura, capace di tutto, senza limiti e destinato ad un'esistenza straordinaria e plenipotenziaria.

Quello che si intravede, nonostante tutte queste sovrapposizioni, è la mancanza del vero uomo o della vera donna, con le loro caratteristiche minori ma reali: uomini e donne che soffrono, che hanno dei sentimenti, che sono «di carne ed ossa». Né infra-umani come la scimmia, né divini come il super-uomo. Esseri forse troppo normali, con un'esistenza immersa nella quotidianità, vulnerabili e bisognosi. Uomini e donne dipendenti, con una dipendenza derivata dalla loro corporalità. Questa sembra chiaramente la sfida che abbiamo davanti: dobbiamo far posto al corpo, alla materia, come ad una dimensione essenziale della vita umana, della nostra esistenza. Perciò, una materia viva che è in connessione con la nostra razionalità non come un'appendice, ma come parte integrante, con tutte le conseguenze che questa impostazione richiede.

Ciò non vuol dire che la materia non sia mai stata rilevante nella filosofia. Jacques Maritain, nella sua opera *Humanisme intégrale*, parlava della rivincita della materia apparsa con il marxismo. Ma neanche questo sembra esatto. Un secolo prima, la sua ombra era già presente nel capitalismo di Adam Smith e la sua versione economicista del lavoro. Ma prima ancora, non soltanto la ragione moderna con la sua proposta astratta della materia, ma la stessa filosofia greca sarebbe la responsabile del suo scarso protagonismo. Il suo disprezzo verso la dimensione corporale è stato la diretta conseguenza del suo apprezzamento verso la contemplazione: la materia, il corpo, le attività riguardanti tali dimensioni, non potevano che impedire la contemplazione.

È questo il nucleo dell'umanesimo fino ad oggi. Come indica correttamente MacIntyre, «Aristotele ha preceduto Adam Smith, così come molti altri, nell'introdurre in filosofia morale il punto di vista di coloro che sono considerati superiori per la loro autosufficienza». ¹⁶ Per questo motivo, le tesi di Dominique Méda sono così economiciste e moderne nel disprezzare il lavoro nella sua versione materialista, come aristoteliche sono le sue ispirazioni: «confondere cultura e lavoro – scrive –, significa dimenticare che la vita è anche azione e non soltanto produzione, significa far correre il rischio alle nostre società di concepire la vita umana solo come un consumo di sé». ¹⁷

La mia intenzione di sviluppare un'antropologia del lavoro basata sulla dipendenza umana, e più precisamente corporale, che si allontani dal modello

¹⁶ A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit., p. 22.

¹⁷ D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, cit., p. 233.

antropologico dominante del magnanimo, si fonda su quattro tesi. Nella loro giustificazione non posso fare diversamente da MacIntyre, che afferma senza dubbi che «sarà necessario usare Aristotele contro lo stesso Aristotele, a volte con l'aiuto di San Tommaso». ¹⁸

Prima tesi: è necessario recuperare la nozione di materia nelle sue due realizzazioni, vale a dire, come co-principio metafisico della sostanza e potenzialità pura, e come materia viva e organica che con l'anima, ci consente di parlare di funzioni e di organi nei diversi livelli di vita. Entrambi i significati sono assolutamente necessari per confutare quel fantasma della filosofia moderna che è il meccanicismo, privo di finalità e troppo astratto per spiegare la vita.

Seconda tesi: proporre con MacIntyre (cioè non recuperare, perché non sembra mai esistito) un modello d'umanesimo in cui la corporeità, la dipendenza e la vulnerabilità siano valori positivi e, senza MacIntyre, dove la quotidianità abbia una presenza più netta.

Terza tesi: presentare la nozione di lavoro come categoria antropologica, cioè, come funzione propria dell'essere umano in grado di rivelare la specificità dell'uomo: la sua capacità razionale teorica e pratica, la sua potenza per trasformare la realtà; perciò il lavoro è un mezzo per l'acquisizione di virtù e per generare cultura.

Quarta tesi: verificare se questa nozione di lavoro è presente in tutti i livelli dell'azione umana e più precisamente nei lavori che Hannah Arendt (e con lei praticamente tutta la filosofia) considera come meno rappresentativi dell'uomo o della donna, cioè i lavori materiali e manuali che servono alle necessità corporali e quotidiane dell'essere umano.

Nell'ultima parte di questo articolo, svilupperò brevemente alcune di queste idee.

3. LA DIPENDENZA E LA MANIFESTAZIONE DELL'UNITÀ NELL'UOMO

Tradizionalmente l'interesse intorno alle definizioni aristoteliche dell'uomo – *zoon logikón*, *zoon politikón* – si è indirizzato verso la cosiddetta differenza specifica – nel primo caso la razionalità, e nel secondo la socialità –, nonostante l'innegabile presenza del genere, cioè dell'animalità. Così facendo si è però

¹⁸ A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit., p. 22. È vera l'osservazione che mi ha fatto presente il Prof. Stephen L. Brock, riguardo al fatto che le tesi di MacIntyre sul magnanimo di Aristotele risultano alquanto esagerate e negative: ciò nonostante è anche vero che MacIntyre ammette in questa citazione che in Aristotele possono aversi le tesi contrarie. In altre parole, sebbene l'umanesimo aristotelico sia stato qualificato come aristocratico e sia indubbia la sua svalutazione rispetto alle attività corporee, c'è anche da dire che esso ammette che la felicità umana si ottiene con l'ausilio di beni esterni e di amici e parenti (cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, tr. it. a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, 1099 a31-1099 b6).

lasciato al margine un fatto decisivo: «colui che parla è un essere vivo e non una pianta, ma proprio un animale, il quale ha più somiglianze che dissomiglianze con alcuni animali non umani». ¹⁹

Questa animalità sembra essere stata «la pietra di scandalo» che impedì di ammettere sia alla filosofia classica, sia a quella contemporanea, che ci fosse una corporalità con note propriamente umane, vale a dire, atti corporei liberi e razionali. Il motivo lo abbiamo già detto, ma lo ripetiamo: fin dal tempo dei Greci, l'ideale umanista si identificava con l'*autarchia*, con l'*autonomia*, con l'*autosufficienza*. Parlare di limitazione o di dipendenza, ancor di più se si trattava di una limitazione corporale, era far riferimento agli schiavi e ai servi, ad una ragione immatura o non ancora maggiorenne o, purtroppo ancor oggi si pensa così, a vite in ultima analisi prive di senso.

Tuttavia, un'accettazione corretta dell'animalità non significa una sottovalutazione. «Gli esseri umani – scrive MacIntyre – sono vulnerabili rispetto ad una grande quantità di affezioni varie [...]. È molto frequente che l'individuo dipenda interamente dagli altri per la sua sopravvivenza, non diciamo per la sua fioritura». ²⁰ Anzi, come ha pure indicato Martha Nussbaum, la vita umana è specialmente vulnerabile e dipendente «dai beni esterni» fino al punto di considerare questi beni come «parte della vita eccellente». ²¹ Per tale motivo, l'assenza di beni materiali o esterni toglie alla persona la possibilità di vivere bene, o di godere di quel benessere necessario per sviluppare le virtù.

A mio parere, Fernando Inciarte offre una spiegazione abbastanza convincente del rapporto corpo-anima. Il suo punto di partenza è un dato di esperienza molto semplice: il fatto che in tutte le scale della vita ci siano alcune caratteristiche comuni. ²² Un esempio: alimentarsi implica uno scambio con l'ambiente e richiede organi speciali e differenziati. Nelle piante, sono le radici; in alcuni animali, il muso; e nell'uomo, la bocca. Un altro esempio è il movimento: i piedi, le zampe, le ali e le pinne sono organi differenti che rendono possibile all'uomo, ai quadrupedi, agli uccelli ed ai pesci di spostarsi sulla terra, in aria o nell'acqua.

Gli organi e le funzioni, o anche se si vuole, il corpo e l'anima, costituiscono tutto l'essere vivente. Gli organi rendono nota la possibilità o la potenzialità della dimensione corporea. Le funzioni fanno riferimento all'ambito dell'ani-

¹⁹ A. LLANO, *Humanismo cívico*, cit., p. 175.

²⁰ A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit., p. 15.

²¹ M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 33-34.

²² Cfr. F. INCIARTE, *Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht, pro manuscrito*, p. 3. La datazione di questo manoscritto non è in mio possesso. Ciò nonostante, si sa che Inciarte pubblicò tre articoli in relazione con questo studio, il primo dei quali s'intitola *Die Seele aus begriffsanalytischer Sicht*, in H. SEEBAB (editore), «Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980», Aschendorf, Münster 1979, pp. 47-70.

ma, cioè all'ambito dell'attualità. Più specificamente, il mangiare rivela una funzione universale perché presente nelle piante, negli animali e negli esseri umani. Questo tipo di universalità viene denominata da Aristotele *l'universale fisico*,²³ opposto a quello logico, che sarebbe l'astratto.

Ma questa universalità è univoca? Cioè, dobbiamo pensare che l'atto del mangiare umano si svolga come quello dell'animale? San Tommaso, nel commento al *De anima*, scrive che «nell'uomo, la stessa anima sensibile (*ipsa anima sensibilis*) è razionale».²⁴ In altre parole, quando l'uomo si alimenta, lo fa con delle risposte che non sono sempre le stesse e che implicano la ragione, vale a dire conoscenza ed elezione, o l'intervento dell'intelligenza e della libertà. L'uomo impara a fabbricare lance e armi per uccidere gli animali; scopre che può coltivare ed assicurarsi cibo ciclicamente; è capace di conservare ed elaborare gli alimenti in modi differenti. La casa è un altro fenomeno esclusivamente umano: l'uomo trasforma il suo ambiente e lo personalizza. Non si limita ad occupare una caverna per difendersi dalle condizioni climatiche: la decora, la adatta e perfino la lascia in cerca di altre possibilità migliori.

Tutto questo ci permette di ribadire che, nell'uomo, la maggior parte degli atti corporei – non tutti perché ci sono quelli strettamente metabolici –, mostrano una natura diversa. Questo indica che lo stato puro della natura umana non esiste. La nostra natura è sempre permeata dalla ragione e dalla libertà: pertanto, tutti gli atti naturali sono sempre anche culturali. La cultura non è esclusiva della razionalità: compare anche nell'essere umano in quanto corporeo. Non c'è opposizione o esclusione fra vulnerabilità e dipendenza del corpo, e razionalità e cultura. La dipendenza non significa assenza di libertà e neanche di creatività. L'essere umano mostra risposte varie e imprevedibili di fronte alla dipendenza, anche quando quella dipendenza si riferisce ai beni esterni²⁵ o ad altri esseri umani.²⁶ Tutte queste risposte sono le espressioni della cultura nella sua varietà e ricchezza e vale la pena studiarle.

4. IL LAVORO COME CATEGORIA ANTROPOLOGICA

Una risposta umana importante – non è l'unica – che si dirige a risolvere questa condizione di dipendenza è, senza dubbi, il lavoro. Ma tale risposta è diventata una nozione troppo ampia e perfino fonte di equivoci e sospetti. «Il termine «lavoro» ormai significa troppo e non ci è più utile», afferma Méda.²⁷

²³ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, VII, 8, 1033 b 32.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, Marietti, Torino 1959, art. 11, ad 19.

²⁵ Cfr. J. BALLESTEROS, *Ecologismo Personalista*, Tecnos, Madrid 1995, pp. 34 ss.

²⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit., cap. 8.

²⁷ D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, cit., p. 233.

C'è anche un neologismo inglese – *workaholism* o dipendenza dal lavoro – che risponde all'espressione di Joseph Pieper sulla nostra «società *laborocentrica*». Come si sa, dal tutto al niente c'è poca strada: come ogni idolatria, anche questa lascia molte domande aperte. Quella più inquietante sarebbe la seguente: è realmente possibile purificare la nozione di lavoro dalle sue connotazioni irrazionali e materialistiche? Come ottenere un significato antropologico che lo distingua dalla pura tecnica?

Recentemente Matthew B. Crawford ha esposto in un eccellente studio, che la «degradazione del lavoro si riduce ad una questione di conoscenza». ²⁸ Cioè, lì dove il lavoro si può sostituire con una macchina o con una tecnica, allora, è bene togliergli qualsiasi valore, depennarlo dalla lista delle professioni, fino al punto che non solo il lavoro manuale ed i colletti blu (gli operai), ma anche i colletti bianchi (gli impiegati) sono considerati oggetto di degradazione e monotonia.

Sempre più, si tende a pensare che ci sia lavoro solo laddove c'è conoscenza, e a questo va aggiunto il fatto che si ammette solo la conoscenza o scienza in settori professionali sempre più ridotti: alta finanza, tecnologie avanzate e servizi sofisticati. In definitiva, solo sembra che ci sia lavoro quando c'è innovazione, novità, scoperte. La «novità» è ciò che premia: il vecchio deve essere sostituito dalla tecnica. Non importa, né vale la pena approfondire. Tutto ciò, aggiunge Crawford con senso dello humor, spiega perché con il passare degli anni diventiamo sempre più stupidi. ²⁹

La questione conoscitiva si rivela come una chiave per accettare questa idea oppure per recuperare un diverso senso del lavoro. Il punto più interessante, a mio parere, è chiarire se realmente possiamo accettare l'impostazione appena descritta o, al contrario, dobbiamo dimostrare che la conoscenza non si riduce alla sua dimensione teorica. Cioè, torniamo alla vecchia nozione aristotelica dell'analogia, che nel caso della conoscenza, si traduce nell'ammettere che, oltre alla scienza, alla speculazione teorica, alla finanza, ecc... ci sono altri modi di conoscere la realtà, di ragionare, di esercitare questa capacità e, pertanto, di aprirci ad una nuova concezione della conoscenza più sfumata, più ampia e, in fondo, più fedele all'essere umano.

5. RAZIONALITÀ E LAVORO

La tesi che intendo formulare è la seguente. Se la degradazione del lavoro si riduce ad una questione di conoscenza, la sua rivalutazione dovrebbe accettare questa sfida e proporre una soluzione. Non solo, dovremmo applicarla al suo esempio più emblematico e anche più problematico: quello dei lavori manuali.

²⁸ M. B. CRAWFORD, *Shop Class as Soulcraft*, «The New Atlantis», 13 (2006), p. 18.

²⁹ Cfr. *ibidem*.

Anche Crawford la pensa così. Citando Mike Rose, scrive: «la nostra attenzione verso i lavori manuali è spesso più concentrata sui prodotti che realizzano piuttosto che sulle idee che richiedono». ³⁰ In effetti, i lavori manuali implicano un incontro sistematico con il mondo materiale, che offre inoltre un buon supporto alle scienze naturali: di fatto, quando ci sono lavori manuali specialmente ben sviluppati, la tecnologia che da loro scaturisce permette avanzamenti scientifici importanti e non il contrario. ³¹ Il lavoro manuale richiede un tipo di giudizio che solo compare con l'esperienza: intuizioni più che regole (*hunches rather than rules...*). ³²

È curioso come questa prima intuizione di Crawford su una conoscenza "esperienziale", basata su un altro tipo di intuizione – quella della conoscenza del lavoro manuale – coincida con la dottrina aristotelica della ragione pratica o retta ragione. Nel Libro IV dell'*Etica Nicomachea*, come si sa, Aristotele inizia con un'analisi delle parti da cui è formata l'anima umana, contrapponendo la nozione di *práxis* alla *teoresi* nel modo seguente. In senso generale, la *teoresi* è la conoscenza con la quale contempliamo quelle cose i cui principi non possono essere diversamente, cioè, l'universale e il necessario. La *práxis*, al contrario e anche in senso generale, ci permette di far riferimento a ciò che certamente presenta questa possibilità, vale a dire al contingente e al particolare. Entrambi sono atti o operazioni dell'anima razionale: della sua parte «scientifica» e della sua parte «calcolatrice». ³³ Lo Stagirita esemplifica la distinzione segnalando che «il falegname e il geometra ricercano entrambi l'angolo retto, ma in maniera diversa. Il primo lo ricerca per quel tanto che è utile alla sua opera, il secondo ne ricerca l'essenza o la differenza specifica, poiché è un uomo che contempla la verità». ³⁴

All'interno della ragion pratica, dunque, che si riferisce al particolare e al contingente, Aristotele introduce un'ulteriore distinzione di non poca rilevanza: «Ciò che può essere diverso da com'è, può essere sia oggetto di produzione, sia oggetto d'azione; altro è la produzione e altro l'azione. Così anche la disposizione ragionata all'azione è altro dalla disposizione ragionata alla produzione [...], in effetti, né l'azione è produzione, né la produzione è azione». ³⁵ Il particolare e il contingente, pertanto, risultato di una produzione – vale a dire la produzione di un manufatto, a partire dalla materia – sono propri della

³⁰ *Ibidem*, p. 12.

³¹ *Ibidem*, p. 13. Pertanto non si tratta di rifiutare la tecnica o di opporla sistematicamente al lavoro manuale: c'è una corrispondenza e, anzi, una specie di "feed back" tra le due. Questo forse non si apprezza oggi, però all'epoca fu assolutamente essenziale per lo sviluppo della tecnica. Ringrazio il Prof. Sanguineti per le sue osservazioni al riguardo, che mi servirono per chiarire questa sfumatura positiva. ³² *Ibidem*, p. 15.

³³ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., Libro IV, 1139 a 3-14.

³⁴ *Ibidem*, Libro I, 1098 a 30-33.

³⁵ *Ibidem*, Libro VI, 1139 b 38-1140 a 5-7.

ragione pratica, che riceve l'appellativo di *poietica*. È tuttavia possibile anche operare in modo che il soggetto stesso, la sua azione particolare e contingente, ne sia coinvolto: ci troviamo in presenza di un'azione morale che, *eo ipso*, ritorna su se stessa e inclina verso il bene – virtù – o verso il male – vizio.

La teoresi e la prassi-morale sono, quindi, atti immanenti, vale a dire, perfezionano il soggetto che le pratica e, più in concreto, perfezionano la facoltà che è stata principio dell'operazione. La *prassi-poietica*, al contrario, è un atto transitivo: il suo punto d'arrivo è la trasformazione della realtà materiale, particolare e contingente e, inoltre, mira ad ottenere un manufatto, un prodotto, con una realtà *a sé*, indipendente dall'azione del produrre. In questo, per Aristotele, consiste il lavoro: è l'azione della ragione *poietica* che, servendosi del corpo – in concreto attraverso le mani –, trasforma la materia. Una prima finalità – mediata o immediata – di quest'azione si ha nel soddisfare le necessità della vita.

Sulla base di tali affermazioni, lo Stagirita distingue nell'anima tre tipi di *rationes*, di saperi o *lógoi*, ciascuno con un oggetto specifico: la *teoresi*, che ha come oggetto realtà universali e necessarie; la *práxis*, che perfeziona moralmente il soggetto e che può consistere in un operare virtuoso o vizioso (in latino viene tradotto col termine *agere, actio*); e la *poíesis*, che sta a significare il produrre o il fare in senso materiale (in latino *facere* o *factio*) e che è all'origine della *tékhne*, termine che si traduce con *ars* in latino e che in italiano corrisponde indistintamente alla tecnica e all'arte.

Ora, dunque, tenendo conto di tutto questo, che possiamo dire dello statuto epistemologico della *poíesis*? La prima cosa che bisogna dire è che la ragione pratica si delinea grazie ad un intrinseco carattere correttivo che F. Inciarte definisce come sua caratteristica più peculiare.³⁶ È ciò che si è chiamato «*recta ratio*»: ragione pratica che corregge ed è corretta, senza che la correzione richiami un errore.

L'attività lavorativa può anche definirsi come un dialogo rispettoso, attento, tra le mani intelligenti della donna, o dell'uomo, e la natura; un accordo tra quello che si fa, come si fa e l'idea astratta – e senza valore reale – di ciò che si vuole fare, dove l'importante è il come. Neanche l'arte ha regole determinate, anzi, le costruisce gradualmente: «quello che bisogna imparare per saper fare, bisogna prima farlo che saperlo».³⁷ In questo modo si perviene ad un risultato che è oggetto di una deliberazione che perdura tutto il tempo dell'azione. Insistiamo: non si tratta di una conoscenza teoretica immediata e simultanea, come se fosse una fotografia, e neanche di dar corpo ad un'idea trasferibile per «inserirla» ad ogni costo nella realtà. Quello che si intende realizzare non è predefinito perché deve far i conti con l'indeterminazione e con la resistenza

³⁶ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, pp. 210-211.

³⁷ IDEM, *Breve teoría de la España moderna*, EUNSA, Pamplona, p. 114; cfr. pp. 116 e ss. per ciò che si riferisce alle regole.

della materia e anche con la «tensione tra l'universale e il particolare, tra la vita oggettivata, le forme della cultura e la convivenza reale» proprie del mondo umano.³⁸ Per questo, l'opera manuale è sempre una novità: assomiglia ad un seme «che lotta per venir espresso in un modo sensibile».³⁹

Alla ragione pratica corrisponde, quindi, una verità pratica, affermazione che introduce una distinzione di grande interesse gnoseologico e che induce a chiedersi il posto di questa verità. Infatti, questo aspetto correttivo la distingue apertamente dalla verità logica, il cui luogo proprio è il giudizio, o atto della mente che compone o separa, e che è misurato dalla realtà.⁴⁰ In effetti, nella ragione poetica, la verità non si dà propriamente: questa appare invece nella cosa realizzata. La relazione di misura è, dunque, inversa: è l'intelletto poetico che misura la realtà *facendo* o *costruendo* la verità.⁴¹

Il fatto poi che ci siano conoscenze pratiche, con verità pratiche, non comporta l'esclusione di quelle teoriche. Non esistono scienze pratiche pure. «Il conseguimento di una pratica perfetta (nel senso di *poiesis*) implica l'acquisizione – nel suo seno – di un insieme articolato di concetti e immagini senza i quali la pratica stessa sarebbe impossibile o, per lo meno, si ridurrebbe al ripetersi di un comportamento di pura *routine* del quale sono capaci anche certi animali»,⁴² e soprattutto le macchine. Per questo, si può anche affermare, come fa Crawford nell'articolo già citato, che qualsiasi lavoro manuale produce un piacere intrinseco, possiede anch'esso una ricchezza⁴³ e inoltre, quando si esegue con alta perfezione, dà luogo a ciò che nell'ambiente anglosassone prende il nome di «virtuosity», cioè, una capacità di conoscenza e di originalità che va al di là della *routine* ed è all'origine dell'arte.⁴⁴

Ma c'è qualche relazione tra la tecnica e la ragione pratico-etica? A questo scopo, ci possono servire alcuni suggerimenti di Higinio Marín⁴⁵ sull'intenzionalità. È interessante osservare come la ragione teorica si esprima sempre

³⁸ L. FLAMARIQUE, *Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la hermenéutica*, «Themata. Revista de Filosofía», 28 (2002), pp. 215-230.

³⁹ M. A. LABRADA, *Estética*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 143.

⁴⁰ «*Dicitur tamen aliqua res vera vel falsa per comparisonem ad intellectum nostrum, non essentialiter ver formaliter, sed effective, in quantum scilicet nata est facere de se vera vel falsam estimationem; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum*» (TOMMASO D'AQUINO, *Expositio Libri Peryermeneias*, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1989², I, 3, 118-132).

⁴¹ «*Conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam*», TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Marietti, Roma 1952, III, q. 78, a. 5.

⁴² A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, p. 21.

⁴³ Cfr. M. B. CRAWFORD, *Shop Class as Soulcraft*, cit., pp. 8 e 15.

⁴⁴ Cfr. G. GLASSMAN, *Fundamentals, Virtuosity, and Mastery. An Open Letter to CrossFit Trainers*, «CrossFit Journal», August 2005. Il paragone tra il contenuto di questo articolo e i lavori manuali mi è stato suggerito dal Prof. Robert Gahl.

⁴⁵ Cfr. H. MARÍN, *Estudio histórico-sistemático del humanismo*, «Cuadernos Empresa y Humanismo», n. 33, Pamplona, pp. 21 ss.

con i verbi transitivi di conoscenza: vedere, capire, giudicare. D'altra parte, l'intenzionalità tecnica o artistica di *per se* si dirige alla cosa prodotta e *per accidens* o obliquamente all'abitudine tecnica. L'espressione che la caratterizza è l'artefatto, che sarebbe il prodotto di azioni con verbi concreti (costruire, dipingere, cucinare) con cui si nominano i mestieri (costruttore, pittore, cuoco). Non accade lo stesso con la razionalità pratico-morale: la sua intenzionalità *non* viene espressa tramite verbi specifici. Prudenza, giustizia, forza o moderazione, non corrispondono ad azioni puramente prudenti, giuste, forti o moderate. Anzi, sempre li troviamo accanto ad altri: si compra qualcosa con giustizia o con sobrietà; si istruisce qualcuno saggiamente o con forza; si cura un paziente con professionalità, diligenza e rispetto, ecc.

Ciò ci consente di descrivere la funzione delle virtù come quella di un *avverbio*, cioè, come una funzione che modifica un'azione diversa – conoscitiva o produttiva o di un altro tipo (per es., camminare, mangiare o riposarsi) – e anche irriducibile. La produzione "è governata" dall'azione ed entrambe raggiungono i loro fini senza confonderli. E così nell'atto *poietico* di lavorare non solo si verifica la trasformazione della materia e si acquista una certa abilità, ma anche quello stesso atto di produzione si orienta verso un fine morale. La virtù – afferma Polo – è «come un beneficio aggiunto all'esercitazione corretta»⁴⁶ e Robert Spaemann ricapitola questa tematica così: «tutta la *poiesis* si inserisce, di fatto, in una *praxis*».⁴⁷

Dunque, il lavoro, qualsiasi lavoro, diventa un'occasione di sviluppo per l'uomo. Rivela un'attività immanente secondo tre prospettive: quella del mestiere stesso – perché si sviluppa una tecnica o un'abilità artistica più perfetta –, quella etica – perché diventa occasione per l'esercizio delle virtù (la forza, la pazienza, ecc., secondo il tipo di lavoro) – e quella della conoscenza, il cui contributo, quale guida di qualsiasi attività pratica, oggi è fuori questione.

Ogni lavoro deve ripartire da queste caratteristiche, che lo distinguono dalla pura tecnica e lo convertono in un'attività umana, dove intervengono tutti gli usi della ragione. Anche il lavoro intellettuale,⁴⁸ dal momento che «tutta la conoscenza umana ha molto di mestiere, di "fai da te", di *know how*».⁴⁹

6. IL CARE E LA SUA PRESENZA NELLA SOCIETÀ TECNOCRATICA

Oggi nessuno nega la necessità di un atteggiamento più umano nelle stesse relazioni umane. Una manifestazione evidente che questa verità è condivisa da

⁴⁶ L. POLO, *Tener y dar*, in AA.VV., *Estudios sobre la Enc. Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987, p. 220.

⁴⁷ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 254.

⁴⁸ Compresa «l'attività filosofica» come spiegava F. Inciarte: questo lo ha anche esposto in maniera corretta L. Flamarique in un articolo dedicato a questo filosofo: cfr. L. FLAMARIQUE, *Fernando Inciarte, de oficio filósofo*, «Nuestro Tiempo», 573 (marzo 2000), pp. 103-109.

⁴⁹ Cfr. A. LLANO, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 196.

molti, la si può constatare verificando le risposte che provocano fenomeni come lo *Tsunami*, il maremoto accaduto nel Sudest Asiatico o l'uragano *Katrina* negli Stati Uniti, o anche i movimenti solidali verso popolazioni meno sviluppate economicamente. MacIntyre intravede in queste reazioni la presenza della virtù della misericordia, assente nell'etica aristotelica del magnanimo.⁵⁰ Di fronte a situazioni urgenti ed estreme, che tante volte sono segno della vulnerabilità umana, la misericordia ci spinge ad agire in favore degli altri e ad aiutarli. Nessuno si arresta o si ferma davanti a digressioni teoriche sul valore di tutte quelle vite. Quando appaiono la necessità e la malattia, emerge anche tutta la dignità dell'essere umano e la vera solidarietà si manifesta spesso nella forma di cura, di *care*. Nessuno si illuda: gli aiuti umanitari più preziosi non sono gli aerei pieni di materiali, ma le persone che si recano sul posto del bisogno e prestano le cure che soltanto le persone (e non le macchine) possono dare. Alla proposta di MacIntyre, tuttavia, mi permetto di aggiungere qualche suggerimento.

A volte questi movimenti solidali – certamente non tutti – possono rivelare una necessità nascosta che si traduce nel tranquillizzare la coscienza attraverso sforzi straordinari, ma spesso discontinui. È una solidarietà certamente necessaria, ma che si dirige a risolvere situazioni di emergenza fuori norma.⁵¹ Al contrario, la sfida della nostra società postmoderna – e, pertanto, di un nuovo umanesimo – consiste nel conferire il suo valore ad una dimensione ancora più umile, più nascosta, e meno spettacolare, «che non fa notizia». La solidarietà ha monopolizzato l'attenzione perché spesso rivela l'infra-umano. Tuttavia, vale la pena di riflettere su quelle situazioni *troppo umane*, quelle che agli occhi della modernità appaiono sempre più come qualcosa di debole, di inferiore, di misero e perfino di arcaico. Ci vuole coraggio per ammettere che a questo livello della vita quotidiana si è perso il senso dell'umano, vale a dire, che servono delle azioni e dei lavori che offrano di nuovo all'uomo i beni necessari alla sua condizione corporale e dipendente, non quando ha bisogno di cure straordinarie, ma soprattutto nella vita di ogni giorno.

Come ha scritto Pierpaolo Donati, «l'umanizzazione è il prodotto di una specifica "relazione di cura" di cui sono capaci solo gli esseri umani. È questa relazione che distingue l'umano quando chi agisce lo fa come tale. Prendersi cura non solo dell'altro come persona, ma anche delle cose e degli altri esseri viventi, è solo dell'Uomo, quando si comporta come tale».⁵² Questo sarebbe

⁵⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit., cap. 10. Si veda, TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, cit., II-II, qq. 30 e 31.

⁵¹ Viroli e Bobbio, pensatori laicisti, mantengono un atteggiamento di perplessità davanti alle forme di solidarietà o volontariato che denominano precisamente "laiciste", perché prive di radici religiose e in quanto non risolvono a fondo i problemi umani: cfr. *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001, cap. 6.

⁵² P. DONATI, *Il problema dell'umanizzazione nell'era della globalizzazione tecnologica*, in P.

il compito del cosiddetto settore del *care*, dei servizi, quello che include tutta una gamma di mestieri anche manuali, che si identificano con il lavoro in senso arendtiano. In effetti, sono attività che rivelano la dipendenza nella vita quotidiana, che non lasciano niente dietro di sé, ma che non per questo vanno considerate prive della libertà o della razionalità. La dipendenza corporale è – come abbiamo visto – una dimensione positiva e umana. Richiede quindi anche una risposta umana – prendersi cura –, il cui valore non è quasi riconosciuto nella nostra società tecnocratica ed efficiente.

Leonardo Polo, con un'espressione audace, afferma che «la famiglia è possibile per la mano». ⁵³ Alejandro Llano denomina tutto l'insieme dei rapporti familiari e dei lavori che si svolgono in famiglia, «la prima solidarietà». ⁵⁴ In famiglia si imparano le virtù della dipendenza riconosciuta, descritte da MacIntyre come *condizione indispensabile* della vita pubblica ed indipendente del cittadino. ⁵⁵ La famiglia secondo Pierpaolo Donati sarebbe il punto di unione con la *pólis*, ponte tra la vita privata e la pubblica. ⁵⁶ La famiglia è la parte principale e fondante della società.

Concretamente, e in contrasto con la ragione dominante della modernità, il lavoro manuale che soddisfa le necessità quotidiane e si svolge come *mestiere* o *craft*, rappresenta un atteggiamento più umile e realistico, più rispettoso e forse anche più razionale verso la natura. Più razionale perché riconosce il suo ordine e il suo ritmo, e rilancia così una valutazione non meccanicistica né astratta della realtà umana e anche della natura. In contrasto con l'individualismo della filosofia politica, questa nozione di lavoro si apre ad una solidarietà che si svolge nella quotidianità, che richiede esperienza, conoscenza, spirito di servizio e che si impara principalmente nell'ambito familiare.

MacIntyre ribadisce che Aristotele «ha capito molto bene l'importanza di determinate forme di esperienza per la pratica razionale (ha scritto: «è possibile vedere che coloro che possiedono l'esperienza sono più efficaci di quelli che sono provvisti di ragione, ma non hanno l'esperienza»: *Metaf.* A 981 – 14-15)». Tuttavia, non tenne conto dell'esperienza «di coloro che hanno sofferto le affezioni e la dipendenza: le donne, gli schiavi e i servi, che hanno lavorato nei cantieri di produzione, così come i coltivatori, i pescatori e gli operai», ⁵⁷ e

G. Palla, S. Grossi Gondi (a cura di), *Prendersi cura dell'uomo nella società tecnologica*, Edizioni della AsRui, Roma 2000, p. 59.

⁵³ L. POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991, p. 72.

⁵⁴ Cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1988 e IDEM, *El diablo es conservador*, cit., cap. 7: *La familia ante la nueva sensibilidad*.

⁵⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit., cap. 10.

⁵⁶ P. DONATI, *Famiglia*, in E. SCABINI, P. DONATI (a cura di), *Nuovo lessico familiare*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 29.

⁵⁷ A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit., p. 21.

ciò ha privato l'uomo antico e moderno di una ricca fonte di conoscenza per poter diventare «esperto in umanità».

In effetti, con parole di Alejandro Llano, «chi domina un mestiere ha una specie di empatia con la realtà su cui lavora, così che può immediatamente distinguere l'essenziale dall'accidentale, ed è in grado di individuare rapidamente il *quid* della questione, quello che gli Anglo-Sassoni denominano *the point*». ⁵⁸ Questa capacità di discernimento assomiglia molto ad una conoscenza pratica e allo stesso tempo sapienziale, ad un'*occupazione contemplativa*, ⁵⁹ che scopre l'essere umano in tutta la sua profondità attraverso il contatto con quella materia, o quel corpo vivo, che sia i greci, sia i moderni, hanno preferito dimenticare.

Dunque, il lavoro nel senso arendtiano, cioè il lavoro che rende possibile la vita umana vista dal prisma delle sue necessità, della sua fragilità e dipendenza, non sembra un'attività priva di ragione, di libertà, di creatività o di cultura. Anzi, questo lavoro di cura recupera una chiave ermeneutica dimenticata dalla modernità, quella dell'umanizzazione dell'uomo. Chiave ermeneutica perché ci rende possibile interpretare più facilmente, a partire dalle circostanze più ordinarie della vita e della cultura odierna, la nostra condizione di creature, e conseguentemente anche la nostra dipendenza dal Creatore. «La forma più perfetta della relazione di cura si ha quando essa si traduce in una relazione di amore nella quale la dipendenza dell'Uomo dall'Uomo viene inscritta in una relazione di ordine superiore – quella con Dio – che ne elimina i condizionamenti negativi ed esalta le libertà autentiche dei soggetti in relazione». ⁶⁰

Tutto questo ci porta ad una nozione di umanesimo, o di cultura antropocentrica, dove l'uomo e la donna possono perfettamente occupare il posto principale, senza però le prerogative straordinarie che la filosofia ha preteso per loro fino ai nostri giorni. Si tratta di proporre un'umanità più umana, e una centralità reale grazie alla quale l'uomo smetta di essere un superuomo, per mostrare una vulnerabilità che lo trasforma in un essere capace di ricevere e di donare nelle circostanze quotidiane. Per questo, la rivalutazione dei lavori manuali, con le loro virtualità conoscitive ed etiche, e con tutte le loro

⁵⁸ A. LLANO, *El diablo es conservador*, cit., p. 198.

⁵⁹ Anche se dalla filosofia non ci sono state formulazioni su questa linea, rinvio ad una fonte extra-filosofica, che mi è servita per ispirarmi per questa tesi: gli insegnamenti di san Josemaría Escrivá sulla santificazione del lavoro professionale e delle circostanze della vita quotidiana. «Noi cristiani» – scrisse in una sua opera – «riconosciamo Dio non solo nello spettacolo della natura, ma anche nell'esperienza del nostro lavoro, del nostro "sforzo" e per questo dall'esercizio del nostro sapere più astratto fino alle abilità artigianali, tutto può e deve ricondurre a Dio» (J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2003⁷, n. 48).

⁶⁰ P. DONATI, *Il problema dell'umanizzazione nell'era della globalizzazione tecnologica*, cit., p. 59. Qui Donati cita Borghello.

variabili, anche con quella volta a soddisfare le necessità vitali, gioca una carta fondamentale per spiegare in modo convincente questo nuovo umanesimo.

ABSTRACT: Starting with the modern notion of homo faber in different authors, the article criticizes the economist definition of labor and the figure of animal laborans developed by Hannah Arendt and followed by Dominique Meda. Work here becomes understood without any anthropological dimension. Alternatively, the article offers a notion of work rooted in man, but one that is far from that of the modern humanists, because it starts with the anthropology of dependence, which according to Alasdair MacIntyre, reveals a non-autocratic man, one that is vulnerable and in need of treatment. At the same time, this condition demands all the range of corporeal activity – manual labor –, which is intrinsically human because it manifests reason and liberty. The work is here defined as Aristotelian poiesis, not as an isolated dimension but in connection with theoretical reason and with virtue. Work reveals a practical rationality. Among different works, those manual and also those domestic can restore to a technological society a more human face; because of the care that characterizes them, they enrich interpersonal relations.