

CONVEGNO
QUALE ANIMA PER IL LAVORO PROFESSIONALE?
PUSC, 19-20 ottobre 2017

*Lavoro, persona e bene comune:
un confronto tra il materialismo marxista e l'umanesimo cristiano
(approccio antropologico-etico)*

Benedetta Giovanola
Università degli Studi di Macerata

1. Introduzione

Al centro di questo convegno vi è il tentativo di mettere a fuoco l'*anima del lavoro professionale*; di interrogarsi, cioè, sul senso e sul valore del lavoro, inteso come attività che perfeziona l'uomo, cooperando alla sua felicità e al progresso della società. Il lavoro, dunque, come attività che può e deve contribuire al bene della persona e della collettività.

Il lavoro assume oggi un'importanza fondamentale: si è passati da un vero e proprio "ostracismo" del lavoro, tipico dell'età antica¹, alla rivalutazione del lavoro – anche a opera del discorso filosofico della modernità – quale fondamentale dimensione di realizzazione umana, dal punto di vista sia individuale sia collettivo: il lavoro come dimensione, insomma, che può portare a piena espressione la realizzazione della persona e contribuire alla costruzione delle relazioni intersoggettive e, così facendo, alla realizzazione di tutti. Nella modernità si giunge all'idea di una società del lavoro, che è anche una società dei lavoratori, nella quale gli uomini acquisiscono un'esistenza e un'identità sociale, inserendosi in una rete di relazioni – mediate dal lavoro – in cui si misurano gli uni con gli altri². L'epoca contemporanea porta all'estremo il discorso filosofico della modernità, enfatizzando il ruolo centrale del lavoro dal punto di vista sia individuale sia collettivo, in ordine cioè alle istanze di autorealizzazione personale e riconoscimento sociale.

Questi temi, come sappiamo, ricoprono un ruolo centrale nel pensiero cristiano, dove il lavoro assurge a luogo e materia di santificazione e di compimento della missione della Chiesa nel mondo. Al contempo, il lavoro ha un ruolo fondamentale anche nel marxismo e in questo contesto è per lo più associato alle tesi del materialismo e al ruolo ricoperto dalla rivoluzione quale strumento di emancipazione del lavoratore e del lavoro stesso.

Ma qual è il rapporto tra queste due concezioni del lavoro, all'apparenza molto distanti l'una dall'altra? E come si configura, attraverso il confronto tra le due posizioni, il valore del lavoro, in ordine alla promozione dell'auto-realizzazione della persona e del bene comune? Porre queste domande significa interrogarsi su una questione fondamentale non solo dal punto di vista teorico, ma anche sotto il versante pratico, poiché dalla definizione del ruolo e del valore del lavoro dipende anche la definizione di quanto e quale lavoro promuovere nella società contemporanea.

In questo contesto, la riflessione filosofica e, in particolare, etico-antropologica, può offrire un contributo significativo, poiché ci consente di interrogarci criticamente sul *ruolo* e sul *valore* del lavoro e sul rapporto tra lavoro, persona e bene comune. Vediamo, dunque, come questo rapporto si declina nei due orizzonti teorici del marxismo e del cristianesimo.

¹ Basti pensare, al riguardo, al ruolo che il lavoro – e, con esso, la dimensione della *poiesis* – assume nel pensiero di Aristotele in rapporto alle sfere della *prassi* e della *teoresi*. Sull'ostracismo del lavoro in epoca antica e sulle sue trasformazioni in epoca moderna e contemporanea cfr. F. Totaro, *Non si solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999²; Cfr. anche Id., *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, cap. XII.

² Cfr. A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 17.

2. Lavoro e marxismo

Come ho anticipato, quando si pensa al ruolo e al valore del lavoro nel marxismo, li si innesta per lo più nella tesi del materialismo e nel contesto della rivoluzione quale strumento di emancipazione del lavoratore e del lavoro stesso. Tuttavia il marxismo, nell'elaborazione originaria a opera di Karl Marx mostra alcuni aspetti che sottraggono il lavoro a una interpretazione esclusivamente materialistica e ne mettono in luce, piuttosto, il sostrato etico-antropologico. Recuperare questi aspetti è di fondamentale importanza per cogliere appieno il senso del lavoro e il suo rapporto con il bene della persona e della collettività.

Il punto di partenza delle analisi di Marx è una riflessione sulle implicazioni che l'economia politica e l'assetto capitalistico hanno a livello antropologico, ovvero in riferimento alle condizioni di vita degli esseri umani e, a livello ancor più radicale, al senso della vita umana, della propria identità, e del rapporto con gli altri³. È questo lo sfondo nel quale vanno contestualizzate le riflessioni marxiane sulla disumanizzazione dell'uomo e sulla possibilità di una sua riumanizzazione, di una sua emancipazione e realizzazione.

Il problema della disumanizzazione dell'uomo e della possibilità di una sua riumanizzazione emerge fin dai primi scritti marxiani, basti pensare all'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, dove Marx formula il suo «imperativo categorico» di «rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è degradato, assoggettato, spregevole», proposizione giustificata «dal punto di vista della teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell' "uomo" [c.n.]»⁴. L'essenza dell'uomo, infatti, consiste nell'essere un fine assoluto e ogni relazione che inverte il rapporto mezzo-fine e fa dell'uomo qualcosa di strumentale, anziché un valore in sé, è un tradimento della sua essenza più profonda. L'uomo ridotto a mezzo è dunque un essere *disumano* proprio perché la sua natura, in realtà, non è affatto strumentale. Per questo è necessaria una «rivoluzione radicale» che restituisca all'uomo la sua essenza più vera, laddove «essere radicale – afferma Marx – vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso [c.n.]»⁵. La stessa rivoluzione, dunque, è in realtà uno strumento di riumanizzazione.

Com'è noto, la disumanizzazione dell'uomo, così come la possibilità di una sua riumanizzazione, passano attraverso la critica del capitalismo e, in particolare, del lavoro coercitivo, ovvero il lavoro estraniato o alienato. Tale critica viene svolta con grande efficacia a partire dai *Manoscritti economico-filosofici*, dove si può rintracciare anche la prima completa formulazione della teoria marxiana dell'alienazione⁶. In particolare, nella sezione conclusiva del primo manoscritto, dedicata appunto al *lavoro estraniato*, Marx mostra che «che l'operaio decade a merce, alla più misera delle merci, che la miseria dell'operaio sta in rapporto inverso con la potenza e la quantità della sua produzione [...] e tutta intera la società deve scindersi nelle due classi dei proprietari e degli operai senza proprietà»⁷.

La mercificazione dell'operaio è intrinsecamente connessa a un assetto sociale caratterizzato dalla centralità della *proprietà* e da una netta polarizzazione tra le due classi dei “proprietari” e degli “operai senza proprietà”. Tutto viene ridotto al senso della proprietà, che assurge a criterio di valore, con la conseguenza di generare da un lato un *impoverimento antropologico*, a causa del quale ogni dimensione che non sia rapportabile alla proprietà è priva di significato e viene quindi estromessa dall'umano (o assume un ruolo del tutto marginale); d'altro lato una vera e propria

³ Per ulteriori sviluppi e approfondimenti delle riflessioni che seguono mi permetto di rinviare a B. Giovanola, *Critica dell'uomo unilaterale. La ricchezza antropologica in K. Marx e F. Nietzsche*, EUM, Macerata 2007.

⁴ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, trad. it. in Marx-Engels, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1971², p. 64 s.

⁵ Ibidem.

⁶ I termini utilizzati da Marx per designare il fenomeno dell'alienazione sono *Entfremdung*, *Enttäusserung*, *Veräusserung*, che in italiano vengono tradotti sia con “alienazione” sia con “estraniazione”. Questi termini verranno quindi impiegati indifferentemente nel corso della trattazione che segue.

⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. Torino, Einaudi, 1949, p. 69 (corsivi nostri).

inversione antropologica, la quale trasforma un mero mezzo (la proprietà appunto) in un fine in sé, riduce l'uomo (che è un fine in sé) a strumento, e attribuisce valore a quelle dimensioni e attività che, in quanto immediatamente rapportabili al senso della proprietà e ad esso finalizzate, vengono perseguite in modo strumentale⁸.

La mercificazione e la disumanizzazione sono generati dal lavoro alienato. L'alienazione, però, avverte Marx, non si attua solo rispetto all'oggetto del lavoro (prima forma di alienazione) e rispetto all'attività lavorativa (seconda forma di alienazione), ma anche rispetto all'essere generico dell'uomo (terza forma di alienazione) e, quindi, assume anche la forma di un'estraniamento dell'uomo dall'altro uomo (quarta forma di alienazione)⁹. In particolare, l'alienazione da sé (autoalienazione) e l'alienazione dagli altri rappresentano, per Marx, le forme più perniciose di alienazione, poiché mettono a nudo gli esiti più funesti a cui conduce il processo di estraniamento del lavoro: quest'ultimo infatti, che per sua stessa natura dovrebbe essere realizzazione dell'uomo e intriso di una profonda dimensione socio-relazionale¹⁰, finisce per impedire tanto l'autorealizzazione individuale quanto le relazioni interpersonali.

L'esito è a una vera e propria *alienazione antropologica*, che culmina nella valorizzazione del mondo delle cose e nella svalorizzazione del mondo umano; una *riduzione dell'uomo a bestia*, in virtù della quale l'uomo «si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane» (come il lavoro appunto) e invece «si sente libero soltanto nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare»¹¹. Nel lavoro estraniato, insomma, l'uomo perde la sua dignità, «ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale»¹².

Affinché l'uomo possa tornare a essere tale e possa realizzarsi, è dunque necessario liberare il lavoro. Tuttavia, ciò non significa che, una volta raggiunta una condizione di lavoro libero, l'uomo si trovi automaticamente in una condizione di autorealizzazione integrale. Esiste, infatti, anche il problema dell'alienazione del tempo libero, che potrebbe a sua volta cadere vittima di logiche produttivistiche. Del resto, secondo Marx, la dimensione dell'essere persona non si esaurisce nell'essere lavoratore, nonostante l'importanza e l'incidenza totalizzante del lavoro sulla persona. La stessa assunzione del tempo di lavoro come «misura della ricchezza» viene criticata da Marx nei *Grundrisse* come un processo indebito, in virtù del quale «tutto il tempo di un individuo è posto come tempo di lavoro, e l'individuo viene degradato perciò a mero operaio, sussunto sotto il lavoro»¹³. L'importanza accordata da Marx al tema del tempo libero sembra da leggersi proprio nella direzione di una realizzazione degli uomini che comprenda sì la realizzazione *nel* lavoro, ma vada anche, al contempo, *oltre* il lavoro stesso. Il fatto poi, che «lo sviluppo pieno dell'individuo» retroagisca, a sua volta, sulla produttività del lavoro, non deve portarci a concludere frettolosamente che il tempo libero sia strumentale al tempo lavorativo e che le attività extra-lavorative trovino il loro criterio di valore ultimo nel lavoro stesso. Altrimenti andrebbe persa la caratteristica essenziale del tempo libero, ovvero il fatto che questo opera a livello *antropologico*, poiché possiede la

⁸ Qui si ravvisa un'influenza aristotelica sulla riflessione marxiana. Sul tema si veda. E. McCarthy (a cura di), *Marx and Aristotle*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1992 e Id., *Dialectics and Decadence. Echoes of Antiquity in Marx and Nietzsche*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, in particolare Parte Prima, Capitolo Primo, pp. 3-65.

⁹ Queste forme di alienazione vengono descritte da Marx nel frammento sul *Lavoro estraniato*. Si noti che l'espressione "prima forma di alienazione" (così come "seconda alienazione" o "seconda forma di alienazione" etc.) si riferisce esclusivamente allo svolgimento del discorso marxiano: "prima" forma di alienazione è, in questo senso, la prima alienazione di cui Marx parla. In realtà però, l'ordine dell'esposizione non coincide necessariamente con quello causale, tanto che la "seconda" forma di alienazione, ad esempio, si rivelerà essere la causa della "prima".

¹⁰ Il lavoro, infatti, per Marx è essenzialmente *oggettivazione* (*Vergegenständlichung*): quest'ultima – similmente a quanto avveniva già in Hegel – è la componente fondamentale del lavoro, in quanto realizza la capacità umana di trasformazione del mondo esterno sensibile, ossia l'appropriazione e la trasformazione della natura, da parte dell'uomo, attraverso la produzione di oggetti.

¹¹ Marx, *Manoscritti*, p. 75.

¹² Ibidem.

¹³ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1997³, vol. II, p. 406.

capacità di trasformare il suo possessore «in un soggetto diverso»¹⁴. Piuttosto, è importante mettere in luce che l'ampliamento delle capacità degli individui ha effetti positivi *anche* ai fini dello sviluppo produttivo rispetto, invece, all'impoverimento della vita umana a causa di una attività specializzata e unilaterale. Ma ancor più importante è rilevare che questo *ampliamento delle capacità e facoltà umane* sottrae gli individui a una condizione di disumanizzazione e di impoverimento antropologico¹⁵. Ciò significa che l'uomo, per raggiungere un'autorealizzazione onnilaterale, deve realizzarsi sia *nel* lavoro, sia *oltre* il lavoro. Nei *Grundrisse*, Marx arriva addirittura a sostenere che «non è più il tempo di lavoro, ma il tempo disponibile la misura della ricchezza»¹⁶.

Questa operazione concettuale di valorizzazione e, al contempo, relativizzazione del lavoro rimanda, in ultima istanza, al sostrato propriamente etico-antropologico del discorso marxiano e alla sua ridefinizione del concetto di ricchezza, che consente anche di evitare interpretazioni esclusivamente materialistiche del lavoro. Sia nei *Manoscritti*, sia nei *Grundrisse* Marx afferma che nel capitalismo il risultato del lavoro e dello sviluppo della produttività si presentano come *pauperismo*, come un ritorno all'«uomo *povero* e senza bisogni»¹⁷. Il vero significato della povertà, quindi, non è di tipo materiale, ma interiore, antropologico, e si mostra, innanzi tutto, come assenza di bisogni. Questa configurazione della povertà viene ribadita in un altro passo dei *Manoscritti*, laddove Marx, radicalizzando la sua critica della proprietà privata e riflettendo sulla forma in cui questa si manifesta nella condizione di produzione capitalistica, sostiene:

La proprietà privata ci ha resi così *ottusi ed unilaterali* [c.n.] che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo [...]. Al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*. L'essere umano doveva essere ridotto a questa *assoluta povertà* [c.n.], affinché potesse estrarre da sé la sua *ricchezza interiore* [c.n.]¹⁸.

Solo con la soppressione della proprietà privata e la liberazione del lavoro, sarà possibile sviluppare quei «*sensi* capaci di un godimento umano», nei quali si può ravvisare la «*ricchezza dell'essere umano*»¹⁹. Se, dunque, l'emancipazione degli uomini porta all'espressione della loro ricchezza interiore, allora si può sostenere, a ragione, che la nozione di *ricchezza antropologica* costituisce il valore normativo principale di tutto il discorso marxiano.

È la ricchezza antropologica, quale «valore per eccellenza» da realizzare concretamente, a costituire l'ancoraggio etico-antropologico del discorso marxiano; ed è la povertà antropologica quale condizione dell'umanità alienata a rappresentare il punto di partenza delle sue analisi. Il binomio povertà-ricchezza costituisce allora il quadro di riferimento delle riflessioni di Marx; il suo pensiero, in questo senso, potrebbe essere sintetizzato nei termini di un tentativo di restituzione, all'uomo, della sua umanità e della pienezza della sua ricchezza costitutiva. Le categorie di povertà

¹⁴ Ivi, vol. I, p. 410.

¹⁵ Il tema marxiano delle capacità e del loro ampliamento è stato sviluppato dal *capability approach*, i cui esponenti principali ammettono esplicitamente l'influenza esercitata da Marx, tra gli altri, sul loro pensiero. Cfr., ad esempio, M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2002 e Ead., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, tr. it. Bologna, il Mulino, 2001.

¹⁶ Marx, *Lineamenti*, vol. II, p. 405. Questo tema viene ripreso da Marx anche nella *Critica del programma di Gotha*, dove egli pensa ad una organizzazione sociale resa possibile dallo sviluppo della scienza e della produzione e capace di consentire agli individui una libera espressione nel lavoro. Il lavoro diventa così il «primo bisogno vitale», oltre ad essere mezzo di riproduzione della società: è questo, a detta di Marx, il senso più alto che possa essere assegnato alla «produzione sociale» e l'unico modo in cui è possibile raggiungere un ricongiungimento di lavoro e godimento (K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 32).

¹⁷ Marx, *Manoscritti*, p. 109.

¹⁸ Ivi, p. 116 s.

¹⁹ Ivi, p. 119 (il secondo corsivo è nostro).

e ricchezza, insomma, dotano di valore etico le analisi sull'alienazione e sull'emancipazione e, più in generale, sul lavoro, orientano l'autorealizzazione e lo sviluppo di tutti gli uomini.

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

Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* come le considera l'economia politica, subentri l'*uomo ricco* e la ricchezza dei bisogni umani. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo *che ha bisogno* di una *totalità di manifestazioni di vita umane* [c.n.], l'uomo in cui *la propria realizzazione esiste come necessità interna* [c.n.], come *bisogno*²⁰.

In questo passo la ricchezza si configura, innanzi tutto, come ricchezza dei bisogni umani e l'uomo ricco come l'uomo che ha bisogno di «una totalità di manifestazioni umane»: la ricchezza antropologica si contrappone dunque all'unilateralità dello sviluppo personale e testimonia la poliedricità dell'umano, la pluralità delle sue manifestazioni e funzioni. La ricchezza, inoltre, si ricollega al tema dell'autorealizzazione, anzi alla *necessità* dell'autorealizzazione: quest'ultima, infatti, deve essere avvertita dall'uomo come necessità interna quindi – così Marx – come bisogno²¹.

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

non soltanto la *ricchezza*, ma anche la *povertà* dell'uomo riceve in egual misura un significato *umano* e *quindi sociale* [c.n.]. È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo *come bisogno la più grande delle ricchezze, l'altro uomo* [c.n.]²².

L'uomo ricco, allora, non è solo l'uomo che ha bisogno di una totalità di manifestazioni di vita umane, ma anche l'uomo che ha bisogno dell'*altro uomo*, poiché l'altro uomo è la più grande ricchezza che possa esistere per lui. In realtà, Marx lascia addirittura intendere che l'uomo può meritare per sé tale nome, solo allorché si concepisca in relazione all'altro uomo, cioè come essere sociale: in altri termini, se manca la dimensione della socialità, l'uomo non è tale, è una creatura

²⁰ Ivi, p. 123. In realtà, come vedremo nel paragrafo successivo, la ridefinizione antropologica della ricchezza non termina qui, ma si conclude con l'indicazione, da parte di Marx, di quella che è «la più grande delle ricchezze». Parimenti, la riumanizzazione della povertà non culmina esclusivamente nel suo «significato umano» (inteso come riduzione della multilateralità dell'umano), ma si estende anche al suo «significato sociale».

²¹ Ciò non significa che tale necessità sia da intendere in termini deterministici: la necessità non si configura come una categoria esterna all'uomo, che lo sovrasta rendendolo infine impotente, quanto piuttosto come una componente interna (Marx parla esplicitamente di «necessità interna»), che come tale deve esistere *nell'uomo* ed esistervi come bisogno. Dall'altro lato, lo stesso tema del bisogno non viene ridotto a una semplice necessità fisica di appagamento: Marx sta parlando del bisogno *umano*, di quel bisogno cioè che, tanto per il contenuto quanto per la modalità della sua espressione e del suo soddisfacimento, è *eminentemente* umano. Nonostante l'attenzione sia qui sui *Manoscritti*, va sottolineato che l'importanza di questi temi non rimane confinata negli scritti giovanili: importanti richiami alla ricchezza antropologica si hanno anche nelle opere successive ai *Manoscritti* e, in particolare, pervadono i *Grundrisse*. Qui la ricchezza si configura innanzi tutto come *universalità* delle facoltà degli individui, ovvero dei loro bisogni, delle loro capacità, dei loro godimenti; in secondo luogo come pieno sviluppo degli uomini e oggettivazione della natura (in senso lato); in terzo luogo come estrinsecazione assoluta delle doti creative umane che a) dota di finalità intrinseca lo sviluppo di tutte le forze umane come tali, ossia la *totalità* dello sviluppo e nel quale b) l'uomo produce la propria *totalità* (cfr. Marx, *Lineamenti*, vol. II, p. 112). Per ulteriori sviluppi cfr. Giovanola, *Critica dell'uomo unilaterale*, cit., soprattutto cap. II, § 3.

²² Marx, *Manoscritti*, p. 123.

disumana o, comunque, non pienamente umana²³. In particolare, egli realizza solo il suo essere individualistico, ma non le sue possibilità come essere appartenente alla specie; siccome però l'uomo è tanto individuo particolare quanto membro di una specie in rapporto con altri individui, egli, non realizzando la parte sociale di sé, in senso proprio non realizza neanche se stesso²⁴.

La capacità di dare espressione a una totalità di manifestazioni di vita umane (prima caratteristica della ricchezza) è strettamente connessa alla capacità, per l'uomo, di sentire come bisogno l'altro uomo, ovvero, alla ricchezza delle relazioni umane (seconda caratteristica della ricchezza). In altri termini l'uomo è tale se è 1) capace di realizzarsi in una pluralità di attività e 2) è capace di relazioni autentiche con gli altri, ovvero, è uomo sociale. A questo proposito, in un passo dei *Grundrisse*, Marx parla della «coltivazione di tutte le qualità dell'uomo sociale» e della «sua produzione come uomo per quanto possibile ricco di bisogni, perché ricco di qualità e di relazioni»²⁵.

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

L'affermazione secondo cui l'uomo è il più alto valore per l'uomo (espressa nell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*) e quella secondo cui la ricchezza più grande, per l'uomo, è l'altro uomo (sviluppata nei *Manoscritti*) mostrano come Marx, pur partendo da un contesto di "produzione" dell'identità che gli deriva anche da un retaggio hegeliano, fornisca le coordinate per il superamento della logica meramente produttivistica, arrivando addirittura a pensare a un *divenire reciproco*, in cui gli uomini *diventano* tali attraverso la ricchezza delle relazioni interpersonali.

In conclusione, dal pensiero marxiano possiamo trarre l'indicazione che il lavoro è il luogo fondamentale (anche se non esclusivo) di espressione della ricchezza antropologica. Quest'ultima, a sua volta, consente di mettere in luce il ruolo del lavoro in ordine alla promozione della realizzazione della persona, e di relazioni interpersonali di valore: il bene della persona, dunque, non cozza contro il bene della collettività e nel lavoro possono esprimersi sia la dimensione più propriamente individuale dell'autorealizzazione, sia la dimensione sociale e relazionale della persona. Il lavoro liberato è al centro di una società che promuove il bene di ciascuno secondo le proprie capacità. Queste capacità, inoltre, non sono solo capacità lavorative, poiché Marx riconosce anche l'importanza fondamentale della dimensione dell'*otium*²⁶, inteso come attività speculativa o contemplativa, non completamente sussumibile dal lavoro, e che agisce a livello antropologico, consentendo la fioritura della persona.

²³ In proposito Marx parla di «uomo come essere *sociale*, cioè umano» (cfr. *ivi*, p. 111).

²⁴ Del resto abbiamo visto che la stessa critica marxiana dell'alienazione e, in particolare, dell'autoalienazione, si svolge su un duplice versante: da un lato, l'estraniamento dell'uomo dal proprio io, dall'altro, l'estraniamento dell'uomo dalla propria specie e dagli altri uomini; ciò comporta dunque che l'emancipazione dell'uomo e la sua realizzazione debbano attestarsi anch'esse su un duplice livello, quello individuale (uomo rispetto a se stesso) e quello socio-relazionale (uomo rispetto alla propria specie e agli altri uomini).

²⁵ *Ivi*, p. 10.

²⁶ Marx, *Lineamenti*, cit., vol. II, p. 410.

3. Lavoro e cristianesimo

Passiamo ora all'analisi del lavoro nel cristianesimo. Il lavoro, com'è noto, è un tema centrale sia nel protestantesimo, sia nel cattolicesimo. Per ragioni di tempo mi concentrerò sul secondo versante. Ciò non significa che il primo sia meno rilevante: basti pensare, ad esempio, alle riflessioni di Max Weber, che connettono l'etica vocazionale e l'etica professionale (*Berufsethik*) e, soffermandosi sull'"organizzazione capitalista razionale del lavoro (formalmente) libero"²⁷, mettono in luce l'ascesa di un particolare tipo razionale di personalità, quella della "persona di vocazione" (*Berufsmensch*).

Quanto al cattolicesimo, un punto di riferimento fondamentale è, naturalmente, la dottrina sociale della Chiesa (DSC), ed è su questo ambito che mi soffermerò. Già nella *Laborem Exercens* il lavoro viene ritenuto la «chiave della questione sociale»²⁸. In tale sede, inoltre, sostenendo la priorità del lavoro sul capitale, si sottolinea l'importanza di creare posti di lavoro degni dell'essere umano, proprio in virtù del principio secondo cui «il lavoro esiste per l'uomo; l'uomo non è un servitore del lavoro»²⁹: di qui anche la sottolineatura del lavoro come luogo di espressione della personalità, di partecipazione «pienamente umana» alla vita dell'azienda³⁰.

Nella *Laborem Exercens*, inoltre, sono contenute delle feconde indicazioni per riflettere sul ruolo dell'impresa, che emergono dalla trattazione del lavoro. La centralità del lavoro come attività caratterizzata da intrinseca dignità, infatti, richiede la presenza di organizzazioni atte ad assicurare che il lavoro, nelle concrete pratiche in cui esso si svolge, sia effettivamente dignitoso e, quindi, capace di promuovere la dignità dell'uomo-lavoratore. Tra queste organizzazioni l'impresa riveste un ruolo centrale, in quanto fondamentale (anche se non unica) organizzazione economica della società, che crea posti di lavoro e può operare proprio grazie al lavoro di chi la compone.

I due concetti fondamentali della DSC, sui quali articolare anche la riflessione sul lavoro (e sul ruolo dell'impresa) sono il *bene comune* e il bene della *persona umana*. Il *bene comune* è il bene di una comunità (e, al livello più alto, dell'umanità intera), che non deriva dalla somma dei beni dei singoli individui, ma è creato attraverso il vivere, il lavorare e l'agire insieme delle persone che costituiscono tale comunità: ecco perché è necessario che «ogni settore della vita sociale, non escluso quello economico, contribuisca a promuoverlo, pur nel rispetto della giusta autonomia di ciascuno di essi»³¹. La *persona umana* rappresenta un valore in sé³², perno della DSC, tanto che, nella *Centesimus Annus*, si legge che «dalla concezione cristiana della persona consegue necessariamente un visione giusta della società»³³. E questo perché, nella concezione antropologica propria della DSC, il concetto di persona non si riduce a quello, pur importante, di «soggettività dell'individuo»³⁴, ma è intriso di una dimensione profondamente relazionale, data dal rapporto con gli altri.

Questa interrelazione di bene comune e bene della persona orienta profondamente la trattazione del lavoro, declinandosi in alcune riflessioni che assumono grande importanza anche in riferimento al tema dell'impresa. Nel nostro tempo infatti – si legge nella *Centesimus Annus* – «diventa sempre più rilevante il ruolo del lavoro umano, come fattore produttivo delle ricchezze immateriali e materiali; diventa, inoltre, evidente come il lavoro di un uomo si intrecci naturalmente

²⁷ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. Marietti, Milano 1991, p. 41.

²⁸ Giovanni Paolo II, *Laborem Exercens*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, n. 11.

²⁹ Ivi, n. 27.

³⁰ Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, n. 15.

³¹ Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, n. 11.

³² Ibidem.

³³ Ivi, n. 13.

³⁴ Ibidem.

con quello di altri uomini». Di qui la conclusione: «oggi più che mai lavorare è un *lavorare con gli altri* e un *lavorare per gli altri*»³⁵.

Queste affermazioni vengono sviluppate anche per mettere in luce che la proprietà privata deve essere utilizzata per fini compatibili con il bene comune. Tale concezione della proprietà privata come «mutuo sociale» viene poi estesa dai beni materiali, come la terra, ai beni immateriali, fino a sottolineare l'importanza di «un'altra forma di proprietà», sulla quale si fonderebbe oggi la ricchezza delle nazioni industrializzate, ovvero «*la proprietà della conoscenza, della tecnica e del sapere*»³⁶. In altri termini il lavoro umano è intriso sia di una dimensione socio-relazionale, in considerazione della destinazione universale dei beni materiali, sia di una dimensione cognitiva e creativa, peraltro collegata alle «capacità di iniziativa e di imprenditorialità», a sua volta definita come «parte essenziale» del lavoro stesso. Ecco qui le parole di Giovanni Paolo II:

La principale risorsa dell'uomo insieme con la terra è *l'uomo stesso*. È la sua *intelligenza* [*corsivo nostro*] che fa scoprire le potenzialità produttive della terra e le multiformi modalità con cui i bisogni umani possono essere soddisfatti. È il suo disciplinato lavoro, *in solidale collaborazione* [*corsivo nostro*], che consente la creazione di *comunità di lavoro* sempre più affidabili per operare la trasformazione dell'ambiente naturale e dello stesso ambiente umano. [...] Se un tempo il fattore decisivo della produzione era *la terra* e più tardi *il capitale*, inteso come massa di macchinari e di beni strumentali, oggi il fattore decisivo è sempre più *l'uomo stesso*, e cioè *la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante il sapere scientifico, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro* [*corsivo nostro*]³⁷.

In questo passo emerge l'importanza della dimensione cognitiva e relazionale che, oggi più che mai, connota i processi economici e produttivi. Emergono, inoltre, la dimensione propriamente sociale del lavoro e la dimensione comunitaria dell'impresa. Del resto, nella prospettiva della DSC, proprio il valore dell'essere umano come “singolo in relazione” costituisce il criterio in base al quale valutare la qualità del lavoro e l'attività dell'impresa, così come il crescente peso assunto dalla componente immateriale: in altri termini, il lavoro, per rispettare la dignità delle persone, dovrà rispettare e promuovere l'espressione della libera soggettività del lavoratore, e l'impresa, a sua volta, dovrà impegnarsi a garantire le condizioni di tale espressione, evitando che gli uomini, «che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità»³⁸.

Ma quale è allora lo scopo dell'impresa?

Scopo dell'impresa [...] non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa come *comunità di uomini* che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società. Il profitto è un regolatore della vita dell'azienda, ma non l'unico; ad esso va aggiunta la considerazione di *altri fattori umani e morali* che, nel lungo periodo, sono almeno ugualmente essenziali per la vita d'impresa³⁹.

Arriviamo così al fulcro della riflessione sull'impresa contenuta nella *Centesimus Annus*, che è di grande importanza anche per articolare ulteriormente il rapporto tra lavoro, persona e bene comune.

³⁵ Ivi, n. 31.

³⁶ Ivi, n. 32.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ivi, n. 35.

³⁹ Ibidem.

Da un lato viene riconosciuta sia la legittimità, sia la «giusta funzione» del profitto, dall'altro lato però, ne viene relativizzato il valore, affermando che esso è un «regolatore» della vita dell'azienda, ma non l'unico. Il profitto, si potrebbe dire, è necessario ma non sufficiente ai fini del buon funzionamento dell'impresa: è necessario, perché è indice di un adeguato impiego dei fattori produttivi e di un soddisfacimento dei bisogni umani; non è tuttavia sufficiente, poiché «è possibile che i conti economici siano in ordine e insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'impresa, siano umiliati e offesi nella loro dignità»⁴⁰. La persona umana, quindi, si ribadisce nell'Enciclica, è il criterio ultimo sulla cui base valutare la “bontà” dell'andamento dell'impresa, non solo dal punto di vista morale – in virtù cioè della rivendicazione del valore morale di ogni essere umano – ma anche dal punto di vista economico, poiché offendere la dignità dei lavoratori «non può non avere in prospettiva riflessi negativi anche per l'efficienza economica dell'azienda»⁴¹.

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

Si capisce, allora, perché, se da un lato è riconosciuto il «ruolo fondamentale e positivo» dell'impresa e del mercato, dall'altro lato si esprime anche la necessità di inquadrare la dimensione economica all'interno della «libertà umana integrale»⁴², ovvero di orientarla al bene comune⁴³. La «liberazione integrale della persona» o, detto in altri termini, l'«integrale sviluppo della persona umana» è lo scopo dell'attività d'impresa, a sua volta resa possibile dalla sua dimensione intrinsecamente sociale e comunitaria (impresa come «comunità di uomini»).

La natura non finalistica, ma strumentale, del profitto, così come la rivendicazione del nesso che lega mercato e perseguimento del bene comune sono centrali anche nella Enciclica di Benedetto XVI *Caritas in Veritate*, dove si argomenta la necessità di una vera e propria “civilizzazione dell'economia”, realizzabile attraverso una radicale modifica del modo di intendere l'impresa⁴⁴. In particolare in questa Enciclica si legge che, poiché il termine imprenditorialità è polivalente e, soprattutto, ha un significato umano prima ancora che professionale, esistono vari tipi di imprese «per rispondere alle esigenze e alla dignità di chi lavora», ognuna delle quali richiede ed esprime una capacità imprenditoriale specifica⁴⁵. Ed è proprio la pluralità delle forme istituzionali di impresa a generare «un mercato più civile e al tempo stesso più competitivo»⁴⁶, orientato al fine di uno sviluppo umano integrale, capace di contemperare obiettivi economici e istanze di giustizia sociale. Il criterio in base al quale giudicare la “bontà” dell'impresa e del lavoro, allora, trascende l'impresa e il lavoro stessi e, più in generale, la sfera economica, e mostra un saldo ancoraggio in una dimensione etico-antropologica, ovvero nella ricchezza complessiva della persona.

Da ultimo, l'enciclica di Papa Francesco *Laudato si'* si sofferma sulla necessità di difendere il lavoro e ne sottolinea il valore e il ruolo anche in ordine alla promozione di “relazioni adeguate dell'essere umano con il mondo che lo circonda”⁴⁷: “qualsiasi forma di lavoro – si legge – presuppone un'idea sulla relazione che l'essere umano può o deve stabilire con l'altro da sé”⁴⁸. Il

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ivi, n. 42.

⁴³ Ivi, n. 43 e 52.

⁴⁴ Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 38 e n. 39.

⁴⁵ Ivi, n. 41.

⁴⁶ Ivi, n. 46.

⁴⁷ Francesco, *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, n. 125.

⁴⁸ Ibidem.

lavoro dovrebbe essere l'ambito di "un multiforme sviluppo personale, dove si mettono in gioco molte dimensioni della vita"⁴⁹ e, potremmo dire, l'uomo può esprimere la ricchezza che lo caratterizza in quanto uomo, ovvero la sua ricchezza antropologica. Inoltre le relazioni che l'uomo intesse con il lavoro non riguardano solo gli altri uomini, ma anche la natura.

In conclusione, dal pensiero cristiano, nella sua declinazione nella DSC, possiamo trarre l'indicazione che il lavoro è luogo fondamentale di sviluppo della persona e di espressione della sua dignità; il lavoro, inoltre, è connotato da una dimensione socio-relazionale e comunitaria, orientata alla promozione del bene comune. Al centro del lavoro vi è la persona, non la produzione, né il profitto: questi sono sì elementi importanti, ma pur sempre mezzi orientati al bene della persona e della collettività.

4. Conclusioni

Concludendo, possiamo affermare che sia il marxismo – nei termini indicati da Marx – sia il cristianesimo – così come emerge dalla DSC –, pur nelle differenze, sono entrambi connotati da un umanesimo di fondo che rimanda, in ultima istanza, alla dimensione della ricchezza antropologica. Quest'ultima, a sua volta, assume una rilevanza etica che dà valore al lavoro e che consente di cogliere appieno il rapporto tra lavoro, persona e bene comune. Il significato umano del lavoro è un elemento centrale sia nel marxismo sia nel cristianesimo, così come lo è la rivendicazione dell'importanza della dignità umana e, dunque, della dignità del lavoratore, che risulta centrale nella DSC, ed emerge pure nella costante critica di Marx alla disumanizzazione generata dal lavoro alienato.

Certo, in Marx manca la dimensione propriamente spirituale del lavoro. Ciò nonostante la sua posizione, per le ragioni sopra evidenziate, non può essere ridotta al puro materialismo, come abbiamo mostrato, proprio in virtù della centralità ricoperta dalla ricchezza antropologica. Il lavoro, nell'ottica di Marx, non è una azione esclusivamente produttiva, e neppure un'azione strumentale; è orientato alla realizzazione della persona e va collocato all'interno di strutture sociali di riconoscimento, poiché esso stesso è vettore di riconoscimento sociale, oltre che di realizzazione personale.

Tuttavia va rilevato che l'impostazione marxiana risente ancora del retaggio hegeliano che vede nel lavoro il momento di appropriazione, da parte dell'uomo, della natura. Rispetto a questo limite, il cristianesimo ci ricorda invece che la natura è la nostra "casa comune" e che dunque il lavoro deve includere ed esprimere non solo la dimensione del rispetto per gli uomini, ma anche la dimensione del rispetto per la natura⁵⁰. È, questa, un'ulteriore – e però fondamentale – dimensione del bene comune, che la riflessione cristiana sul lavoro ci aiuta a cogliere appieno.

⁴⁹ Ivi, n. 127.

⁵⁰ Francesco, *Laudato si'*.