

Pier Paolo Bellini

Il mio posto

Sociologia della realizzazione

2. Le concezioni del lavoro

Il lavoro non ha goduto di buona reputazione.

«Maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (*Genesi* 3,17-19). Avremmo potuto cercare testimonianze anteriori, ma la rappresentazione biblica è sufficientemente valida per far emergere una delle due grandi tradizioni di pensiero che caratterizzeranno la cultura occidentale fino alle soglie della modernità: il lavoro è una condizione negativa legata a una distorsione introdotta dall'uomo in ciò che prima era ordinato, cioè obbediente. Se l'ordine cosmico, il paradiso, produceva tutto il necessario senza necessità di impegno da parte dell'uomo, con l'umana introduzione del disordine occorre invece sudare: ecco «inventato» il lavoro.

L'altra grande tradizione di pensiero che ha lasciato un marchio profondo nella concezione occidentale del lavoro è quella legata alla scuola filosofica greca (che riassume, occorre precisarlo, una tradizione di pratica e pensiero antecedente di migliaia di anni): anche da questo punto di vista, è difficile rintracciare una qualsivoglia traccia positiva in merito. Chi lavora è servo, chi invece è libero non lavora. Di qui un secondo terribile abbinamento: oltre a essere legato al peccato, il lavoro è l'antitesi della libertà. L'uomo è libero se è libero di non lavorare. Per Aristotele, infatti, come il corpo appartiene all'anima, e la bestia all'uomo, così il servo appartiene al padrone e rientra nel patrimonio familiare, insieme agli altri elementi (risorse naturali, animali domestici, attrezzi, casa, suppellettili ecc.): «Il servo è un oggetto animato di proprietà» (Tranquilli 1979, p. 53).

Come si può intuire, da una concezione del genere non può che derivare un'unica «aspirazione»: ogni sforzo deve essere teso a raggiungere la liberazione dal lavoro stesso (anziché dalla sua alienazione) come decisiva meta umana. Ancora in Marx (due millenni dopo) è possibile rintracciare un'oscillazione tra due posizioni: da una parte si deve per-

seguire un impegno per la liberazione «del» lavoro, dall'altra parte però si continua a far intendere che «l'uomo non è realmente libero se non al di fuori del lavoro» (Aron 1965, trad. it. 1972, p. 174).

E dire che, come ben sappiamo, tra Marx e la civiltà greca c'era stato in mezzo tutto il fiorire di una cultura, quella medievale cristiana, che aveva rivoluzionato, se non altro, il tipo di «relazione lavorativa» che s'instaura tra i soggetti: l'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio non ammette di considerarne alcuni inferiori, in quanto a dignità, rispetto ad altri. Non si può più ammettere, quindi, la schiavitù. Tuttavia, afferma Vittorio Tranquilli, neanche san Tommaso riesce ad assegnare al lavoro (né avrebbe potuto farlo) altro fine se non quello di garantire all'uomo la semplice sussistenza fisica: il lavoro, quindi, continua «a essere riferito non già al bisogno umano, ma solo ai bisogni di ordine corporeo» (Tranquilli 1979, p. 83). Detta in altri termini, il lavoro non serve alla «realizzazione» dell'umano, ma soltanto alla sua sopravvivenza. Forse un adeguato approfondimento della regola benedettina farebbe intravedere segni piuttosto interessanti di un nuovo modo di vivere il lavoro: sta di fatto che, nelle società semplici, «il lavoro non è un campo simbolico tematizzato in modo a se stante. Esso coincide con l'attività di sussistenza» (Donati 2001, p. 55).

Per comprendere una concezione lontana nel tempo e nella sensibilità è sempre necessario fare uno sforzo d'immedesimazione con la cultura del tempo, prima di arrivare a un giudizio affrettato, che non rispetta il contesto e i vincoli culturali all'interno dei quali è concesso operare e riflettere. Soltanto con il crescere della coscienza collettiva, infatti, che può richiedere secoli di piccoli progressi (ma anche improvvisi scivoloni all'indietro), è stato possibile arrivare a concepire il lavoro umano secondo una prospettiva più integrale che oggi ci sembra l'unica plausibile: per questo sentiamo più nostra una concezione che consideri l'attività lavorativa come un aspetto che riguarda l'integralità della persona, non semplicemente un mezzo per altro, ma sempre anche fine a se stessa. Per cui ci aspettiamo che il lavoro rappresenti un fattore di trasformazione del mondo (per farlo diventare una «dimora») e di umanizzazione dell'uomo e che permetta una crescita e non una distruzione delle relazioni umane (AA.VV. 2013). Il lavoro oggi non viene più visto «come mero strumento finalizzato a procacciarsi da vivere. Esso assume invece una funzione più profonda» (Venturelli Christensen 2000, p. 84).

Eppure, come abbiamo già proposto, anche in questo caso riteniamo fondamentale che quanto acquisito *dopo* (le nuove funzioni del lavoro) non debba, né possa, comportare necessariamente una «svalorizzazione» delle conquiste di *prima* (le funzioni tradizionali) se non a scapito di singolari impoverimenti: ancora una volta, è un problema di *memoria sociale e individuale*, da conservare o da disperdere.

Ci spieghiamo con un'osservazione che ha del paradossale: se il lavoro è stato, nella tradizione, il modo essenziale per procurarsi il necessario per vivere, oggi esso è caricato anche di altre funzioni di carattere espressivo e identitario. Ma questo arricchimento dell'esperienza lavorativa diventa paradossalmente un impoverimento quando si dimentica (e ormai è diventata una dimenticanza collettiva) che «mangiare non è gratis»: la ricchezza capitalizzata nei paesi avanzati soprattutto nel secolo scorso, permette di investire il lavoro di altre aspettative rispetto alle semplici necessità vitali, ormai «garantite» (anzi, il problema spesso è piuttosto quello di una sovrapproduzione).

A partire da questa situazione, assolutamente nuova e sconosciuta fino alla modernità compresa, è sintomatico notare come soprattutto le giovani generazioni diano per acquisito che il sostentamento non dipenda dal lavoro, il quale serve invece ad altro, serve a realizzare la propria persona. Ormai la relazione «lavoro = mangiare» è psicologicamente e culturalmente improponibile, tanto che oggi se una persona ha bisogno di lavorare «per riuscire a mangiare» significa che vive una situazione di semi-indigenza, di cui, spesso, è portato a provare vergogna. E così, quando si affaccia una crisi economica inaspettata, come quella globale che stiamo vivendo da qualche anno, le società a economia avanzata si trovano impreparate a sostenere gli scombussolamenti sociali legati ai fenomeni della disoccupazione e della povertà: è come se non fossero provviste di strumenti culturali per ripensare il lavoro, come le contingenze obbligherebbero invece a fare.

I dati pubblicati da alcuni ricercatori belgi nel 2008 (prima quindi della grande crisi economica) documentano un allontanamento dei giovani dal concetto di lavoro come dovere, che viene sostituito da quello di lavoro «con amore» o lavoro come percorso di autorealizzazione. Se il lavoro viene considerato un dovere dal 38% degli intervistati, il 46% ritiene che esso sia necessario per evitare la vergogna di vivere fuori dal benessere, quota superata da coloro che considerano il lavoro una condizione necessaria per godere il tempo libero (48%),

mentre l'86% del campione lo considera la condizione fondamentale per l'autorealizzazione (Eicahrdus e Smits 2008, p. 254).

Tra pubblico e privato, tra strumentalità ed espressività

Approfondiamo queste diverse tematiche per far emergere come le attuali rappresentazioni sociali del lavoro abbiano subito negli ultimi decenni un cambiamento significativo rispetto alle generazioni precedenti: dal dopoguerra in poi, pensare il lavoro e, conseguentemente, le sue connessioni con i processi identitari e realizzativi dell'individuo è tutt'altra cosa rispetto alle generazioni precedenti e i dati andrebbero ulteriormente aggiornati alla nostra epoca, cioè l'epoca della crisi che sta provocando nuovi, velocissimi mutamenti di concezione.

La società moderna è caratterizzata da una frattura che i sociologi hanno definito la «scissione tra la sfera pubblica e la sfera privata della vita sociale» (Berger e Berger 1975, trad. it. 1995, p. 289) che ha contribuito ad accentuare fortemente le ambivalenze fra le componenti strumentali e quelle espressive del lavoro: le forti tensioni fra vita pubblica e privata separano ormai irrimediabilmente la teorica ricerca della valorizzazione e la pratica svalutazione dei suoi aspetti umani, moltiplicando le «contraddizioni fra lavoro come prestazione funzionale e lavoro come autorealizzazione del soggetto» (Donati 2001, p. 64).

La dimensione «strumentale» del lavoro (cioè la sua concezione come strumento per procacciarsi i beni) è stata certamente la prima, in ordine temporale, a essere attribuita al lavoro: l'uomo ha bisogni e agisce, cioè lavora. Occorre però osservare che tale funzione è stata sistematizzata e radicalizzata nella modernità fino a riassumere tutte le altre. Per precisare meglio, il lavoro sociale (quello degli scambi interpersonali, quello pubblico) è tenuto a seguire esclusivamente dinamiche strumentali e a darsi regolamentazioni conseguenti: per tutto il resto, c'è lo spazio privato (anche nella sua dimensione *intima*). Così il riferimento unico del lavoro sociale diventa la nuova invenzione della modernità, cioè il *mercato*, realtà che si autoregola e che, secondo Adam Smith (suo massimo teorizzatore), «favorisce, grazie a una mano invisibile, il progresso materiale di tutta la società» (Colozzi 1998, p. 208): in questo modo «le relazioni umane nell'industria, come le relazioni fra industrie e fra industria e società nel suo complesso, sembrano guidate dalla co-

operazione anonima prodotta dalla “mano invisibile”» (Riesman 1950, trad. it. 1973, p. 137).

In realtà, la metafora della mano, mentre insinua e favoleggia una concezione del mercato dalle caratteristiche umane, o se non altro *antropomorfe*, è costruita per dissimulare «il rapporto più impersonale in cui sia dato a esseri umani di entrare. L'assoluta impersonalità contrasta con ogni forma spontanea di rapporto umano» (Poggi 1984, p. 45). La strumentalità del mercato non si limita agli aspetti finalistici, cioè agli obiettivi del lavoro, ma integra anche tutte le dimensioni rimanenti, compresa quella della relazionalità umana, che pure, del lavoro, è parte essenziale. La grande, recente e improvvisa, esplosione del fattore tecnologico ha contribuito poi ad assicurare «il primato culturale alla ragione strumentale, rendendo lo stesso soggetto umano sempre più parte integrata del suo sistema, suo mezzo o addirittura suo oggetto di produzione» (AA. VV. 2013, p. 3).

Conseguenza di questa progressiva e olistica concezione strumentale dell'attività lavorativa è il livellamento o, addirittura, il rovesciamento della tradizionale gerarchia fra lavori «umili» e «nobili»: la parola d'ordine, l'unica vera competenza richiesta (lo vedremo in Durkheim) è la *specializzazione*. La postmodernità, dopo aver azzerato le ideologie che ancora sostenevano e poi puntellavano l'economia di mercato, non ha fatto altro che amplificare e istituzionalizzare il fossato tra i sistemi produttivi (che si autoproducono) e le urgenze umane (che sopravvivono nell'intimo dei «cuori»). Valutando certi segnali ormai appariscenti («demotivazione» al lavoro, «allergia» al lavoro, «rifiuto» del lavoro, Donati 2001) è oggi plausibile ravvisare nell'organizzazione neoliberale del lavoro un percorso quasi inevitabile verso lo stato anomico, in cui le condizioni mentali del soggetto sono state spinte verso nuove forme di patologie: da un lato, si vogliono garantire opzioni di autorealizzazione illimitate per i singoli e, dall'altro lato, si fissano le dinamiche del *riconoscimento personale* a condizioni di mercato, «trasformando l'individuo in un levriero che insegue il coniglio senza mai ricevere il riconoscimento sufficiente per il chilometro veloce» (Willig 2009, p. 351).

A questo processo «reificante» del lavoro e delle relazioni in esso implicate, si oppone (spesso in maniera schizofrenica) l'odierna cultura della realizzazione: nella convinzione che «*tout travail travaille à faire un homme en même temps qu'une chose*», cioè che «lavorare è fa-

re un uomo al tempo stesso che una cosa», secondo un celebre aforisma di Emmanuel Mounier; il «lavoro ha smesso di essere visto come una condanna, per divenire elemento attorno al quale costruire un'immagine soddisfacente di sé» (Venturelli Christensen 2000, p. 84). In effetti, ribaltando radicalmente la visione negativa e punitiva dell'epoca classica, il lavoro è stato oggi posizionato «al centro della costruzione e della trasformazione delle identità nel mondo moderno» (Dubar 1996, trad. it. 2004, p. 151) e il ruolo professionale è diventato uno dei principali elementi intorno ai quali si costruisce la personalità individuale. In un'indagine sui giovani italiani, il 71% degli intervistati ha dichiarato che lavorare è necessario per realizzare pienamente le proprie potenzialità: è attraverso il lavoro, infatti, che può concretizzarsi il «contributo del soggetto nei confronti della collettività sui quali si fondano le sue pretese di assistenza da parte degli altri» (Venturelli Christensen 2000, p. 91), un contributo, cioè, che «restituisca al soggetto la dignità della realizzazione oggettiva di qualcosa di valido» (Abbruzzese 2010, p. 175).

Anche l'enfasi sull'aspetto espressivo del lavoro può, tuttavia, dimostrare la sua debolezza interna, una debolezza che spesso diventa occasione per lo sfruttamento demagogico dell'emotività, particolarmente di quella giovanile: stimolare i giovani, infatti, a prendere il sé (piuttosto che i ruoli) come punto di riferimento e a sentire il lavoro sempre meno una questione di dovere e sempre più una ricerca di autorealizzazione, può portare a ufficializzare «il declino dell'etica del dovere e la nascita dell'etica della realizzazione di sé» (Eichardus e Smits 2008, p. 244). E questo può avere, come vedremo, esiti fortemente problematici o anche negativi: è ancora adeguato, per esempio, parlare di disoccupazione quando la persona rifiuta una specifica offerta perché non trova il lavoro che la valorizzi? L'esperienza lavorativa è capace di farsi carico di queste attese di cui viene fatta oggetto?

In effetti, il fenomeno della disoccupazione (oggi al limite della sopportabilità sociale) pone interrogativi radicali circa la plausibilità di entrambe le concezioni del lavoro esaminate, quella strumentale e quella espressiva, e solleva il problema di un paradigma interpretativo più comprensivo. Se nella società moderna il lavoro costituisce il fattore principale d'integrazione sociale, la perdita del lavoro, al contrario, oltre a rendere più fragile il tessuto sociale, costituisce anche una sofferenza dell'identità. Le persone private del lavoro sono conseguentemente «rese fragili per la labilità del loro tessuto relazionale, per cui

per molte di loro si profila un rischio non solamente di pauperizzazione ma anche di “esclusione”, cioè di rottura del legame sociale» (Colozzi 1998, p. 237).

È interessante notare che la disoccupazione è un prodotto della modernità: anche in senso tecnico, il termine appare solo alla fine del secolo XIX. Questo perché la mancanza di lavoro non è un «dato naturale», ma una costruzione sociale: «L'essere umano è *naturaliter* portato a svolgere attività da cui trarre i sostegni necessari per la sua esistenza. Se non lo può fare, ciò accade perché gli altri esseri umani, lo impediscono, appropriandosi delle risorse o creando vincoli e barriere sociali» (Donati 2001, p. 31). Com'è possibile allora combattere la disoccupazione? «Liberando il lavoro dalle concezioni reificanti proprie delle culture antiche e moderne, nonché dalle concezioni estetizzanti, relativistiche e soggettivistiche proprie delle culture cosiddette postmoderne» (*Ibidem*, p. 205). Lo stesso Beck riporta l'opinione largamente condivisa che il lavoro, di per sé, non possa in alcun modo «esaurirsi». «Il lavoro è infinito», se non ci si lascia imbrigliare in concezioni restrittive che considerano lavoro soltanto l'opera retribuita, se, cioè, al contrario, si comprende «la sterminata quantità di possibili attività creative e socialmente necessarie» (Beck 1999, p. 92).

Paradossalmente entrambe le riduzioni prese in esame (quella «strumentale» e quella «espressiva»), a lungo andare, hanno come esito la diminuzione o anche la perdita totale di motivazioni a un impegno nell'esperienza lavorativa in una prospettiva unitaria e unificante: e così, se l'attesa del «proprio posto» assume spesso caratteri «salvifici» da parte di chi il posto non ce l'ha, o non ha ancora trovato il «suo», succede sempre più spesso che, una volta trovato il proprio posto, ci si accorga che «il lavoro non serve più, se non in pochissimi casi, a realizzare le aspirazioni personali» (Berger e Berger 1975, trad. it. 1995, p. 288). E tuttavia queste fondamentali esigenze realizzative dell'uomo devono essere comunque soddisfatte, se non dentro, fuori dall'attività lavorativa: ecco allora che all'individuo «è stata data la libertà di impiegare una gran parte del suo tempo libero secondo i propri desideri o, se si preferisce, è stato condannato a farlo» (*Ibidem*, p. 289): e così le fiorenti industrie dell'intrattenimento «forniscono l'assistenza per realizzarsi privatamente e trovare un'autoidentificazione. Il tempo non lavorativo è divenuto estremamente importante come settore di consumo» (*Ibidem*, p. 290).

Il senso del lavoro

Se è vero che il lavoro, come «fatto sociale», implica rilevanti dimensioni economiche, politiche e giuridiche, è anche vero che esso «non è ridicibile ad alcuna di esse, in quanto appartiene a un ordine di realtà *sui generis* che sta “fra” queste dimensioni e tutte le collega e vivifica» (Donati 2001, p. 27). La teoria del lavoro come relazione sociale cerca di colmare il vuoto delle analisi sociologiche tradizionali, proponendo tre nuove prospettive di indagine: il lavoro come intensa relazione umana con i colleghi, come base essenziale della coesione sociale, come effetto di «scambietà», cioè effetto emergente a carattere sovralfunzionale e rigeneratore dei legami sociali fra i membri della rete di produzione-consumo (Donati 2001).

La necessità di introdurre nuove categorie euristiche per un inquadramento adeguato delle attuali attività lavorative è risultata evidente da quando il modo tecnico-economico di trattare il problema del lavoro si è dimostrato insufficiente e incapace di tener conto del complessificarsi dei motivi e delle condizioni socio-culturali della domanda e dell’offerta: i mutamenti delle condizioni e delle concezioni del lavoro hanno fatto emergere, in maniera spesso dirompente, un insieme di fenomeni magmatici, in cui i confini tra lavoro e non-lavoro perdono i contorni definiti: «I lavori atipici crescono continuamente a rimpiazzare quelli ancora ufficialmente considerati tipici. “Tutto è lavoro e niente lavoro”: questo potrebbe essere lo slogan delle economie avanzate» (*Ibidem*, p. 24). È in atto un processo di precarizzazione del lavoro e nessuna occupazione sembra ormai essere immune dall’incertezza e dall’instabilità: tutto ciò è dovuto a dinamiche connesse ai rapidi cambiamenti delle competenze, e alle sempre più stringenti condizioni di crescente concorrenza.

Anche per quanto riguarda il lavoro (esattamente come per l’identità) risulta quindi sempre più necessaria una riflessione capace di individuare il senso originario, per intuire possibili interventi capaci di risolverlo dalle pericolose secche odierne: nella teoria relazionale si parte dall’osservazione secondo la quale il lavoro, privato di significati che trascendono la mera attività, perde la capacità di produrre senso, mentre invece l’identità necessita di un agire sensato. Per questo motivo, quando si parla di processi di «personalizzazione del lavoro», occorre chiedersi con attenzione a cosa ci si riferisce: se è innegabile, infatti,

che oggi è possibile rivendicare e mettere in campo maggiori aspettative di soddisfazione personale sia da parte del lavoratore, sia da parte del committente, è giusto chiedersi se questo sia sufficiente a garantire una «nuova umanizzazione del lavoro».

Perché (si deve) lavorare? Perché (si deve) «fare bene» il proprio lavoro? «Solo se le risposte, teoriche e pratiche, a queste domande sono realmente finalizzate a uno scopo della persona umana adeguato alla sua natura relazionale, si può dire di trovarsi di fronte a processi di autentica personalizzazione e umanizzazione» (*Ibidem*, p. 107), perché «il lavoro risponde a bisogni che, lungi dall'essere "privati", sono sempre più relazionali» (*Ibidem*, p. 172).

Infine, dentro una visione integrale delle funzioni differenziate del lavoro occorre inserire anche quella per la quale «la salvezza può essere ricercata nel lavoro come luogo di incontro fra il senso umano e il senso trascendente» (*Ibidem*, p. 81).

Come più volte ricordato, è importante considerare anche questa dimensione per almeno due ragioni: la prima (che abbiamo analizzato qui sopra) è che senza trascendenza anche l'attività lavorativa rischia di ridursi a meccanica prestazione incapace di valorizzare l'umano, portando (al contrario) al suo deperimento. La seconda ragione (che andiamo a documentare di seguito) è che, storicamente, la trascendenza, nelle sue traduzioni normative, rituali e liturgiche che chiamiamo religioni, ha influenzato in maniera decisiva e irreversibile il modo di concepire e di vivere il lavoro, lasciando nella coscienza collettiva concezioni e prassi ancora oggi sensibilmente operanti, nonostante i numerosi processi di ibridazione e mutazione subiti nello svolgersi delle vicende storiche.