

# THE VALUE OF MANUAL WORK

MARIA PIA CHIRINOS · MATTHEW B. CRAWFORD

MARCO D'AVENIA

**M**ATTHEW B. CRAWFORD, ricercatore presso l'*Institute for Advanced Studies in Culture* dell'Università della Virginia, è un filosofo e uno stimato meccanico, specializzato nella riparazione di motociclette. La riflessione filosofica sul proprio lavoro lo ha portato a scrivere un saggio sul lavoro manuale<sup>1</sup> e la possibilità di raggiungere in esso la pienezza della vita umana. Sicuramente un'opera suggestiva, che può essere letta da diverse angolature, come testimoniano i titoli delle traduzioni in lingua straniera.<sup>2</sup>

Questo Forum, curato da Marco D'Avenia, si articola in tre contributi: una valutazione etico-antropologica scritta dal curatore del Forum, una riflessione di Maria Pia Chirinos sul valore del lavoro manuale e un contributo dello stesso Matthew Crawford sul giudizio all'interno delle dinamiche interpersonali nell'ambito del lavoro manuale.<sup>3</sup>

“PENSARE CON LE MANI”

MARCO D'AVENIA<sup>4</sup>

La tesi centrale del libro di Matthew Crawford è che il lavoro manuale è una componente necessaria per comprendere ciò che è bene per l'uomo e per realizzarlo. Se questo è rimasto in ombra fino alla tarda modernità si deve a un'errata distinzione tra pensare e fare, interpretata persino come separazione radicale e supportata nel tempo sia a livello di teoria che di prassi (sociale, economica etc.). Al nocciolo di questo fraintendimento c'è una concezione

<sup>1</sup> *Shop Class as Soulcraft. An Inquiry into the Value of Work*, The Penguin Press, New York 2009, pp. 246; edizione italiana: *Il lavoro manuale come medicina dell'anima. Perché tornare a riparare le cose da sé può renderci felici*, Mondadori, Milano 2010; ed. spagnola: *Con las manos o con la mente: sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales*, Urano, Barcelona 2010).

<sup>2</sup> Oltre ai titoli riportati nella nota precedente, si segnalano tra gli altri quelli dell'edizione francese: *Éloge du carburateur: Essai sur le sens et la valeur du travail* (La Découverte, Paris 2011) e tedesca: *Ich schraube, also bin ich: Vom Glück, etwas mit den eigenen Händen zu schaffen* (Ullstein, Berlin 2011).

<sup>3</sup> I rimandi dei diversi contributi corrispondono sia al testo originale, sia alle traduzioni rispettivamente spagnola e italiana (riferimenti riportati tra parentesi).

<sup>4</sup> Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma; e-mail: davenia@pusc.it

riduzionistica dell'esperienza umana e del legame con la conoscenza teorica: l'esperienza del lavoro manuale non è mai semplicemente quella dell'osservatore, piuttosto quella di un soggetto che attivamente interagisce con il mondo; l'esperienza, infatti, non si esaurisce nel semplice vedere e di conseguenza non termina in una distaccata contemplazione, valorizza invece l'intero spettro di una sensibilità nella quale ha parte importante la componente tattile, in particolare l'uso delle mani:<sup>5</sup> di questo aveva già parlato Anassagora, che concepiva le mani come strumento indispensabile per l'*acquisizione* dell'intelligenza (Aristotele aveva – significativamente – criticato Anassagora, sostenendo al contrario che le mani sono strumento a disposizione di un essere *originariamente* intelligente). Stando così le cose, «senza l'opportunità di imparare con le mani, la realtà rimarrà astratta e distante, e la passione del sapere non avrà modo di svilupparsi».<sup>6</sup>

L'uomo che lavora, che interviene creativamente sul mondo, ne comprende le possibilità virtuali di compimento all'interno dei vincoli imposti dalla realtà; acquisisce modalità di giudizio adeguate a capire situazioni complesse, variabili e contingenti; modifica le proprie attitudini e il proprio carattere, nella misura in cui riconosce il giusto valore a ciascuna di queste componenti, educando le proprie inclinazioni, la propria sensibilità e misurando su questo insieme di fattori il proprio pensiero; sviluppa la consapevolezza di sé nella continua interazione con gli altri individui con i quali collabora nel proprio lavoro, instaurando relazioni di subordinazione, apprendistato o insegnamento, colleganza, etc.

All'opposto di questa visione sono ovviamente le concezioni tayloristiche del lavoro, nelle quali una ragione tecnicistica (che si autorappresenta come in sé sufficiente) elabora e applica modelli teorici per raggiungere efficacemente gli obiettivi di comune utilità in vista della produzione. Di conseguenza, nel lavoro manuale l'uomo si riduce a strumento all'interno di un sistema economico orientato al prodotto da realizzare.<sup>7</sup>

Il lettore può individuare facilmente nello svolgersi dell'argomentazione un armamentario teorico che attinge largamente alla tradizione aristotelica ma non solo. Per inciso Aristotele, nella misura in cui concepiva il lavoro manuale

<sup>5</sup> Questo punto era già stato rilevato tra gli altri, da Hans Jonas e da diversi esponenti della fenomenologia. Recenti studi di neurofisiologia confortano questa tesi, mostrando come proprio attraverso il tatto si acquisiscono o si completano essenzialmente esperienze fondamentali, come ad esempio quella della causalità.

<sup>6</sup> *Shop Class as Soulcraft*, p. 13 (*Il lavoro manuale*, p. 11): ho modificato in parte la traduzione.

<sup>7</sup> Beninteso, anche lui potrà essere beneficiario del benessere al quale si orienta il sistema, tuttavia il suo lavoro rimarrà confinato a una dimensione estrinseca alla sua vita; la quale si esplicherebbe in maniera "umana" solamente al di fuori del lavoro stesso, nell'ambito di un tempo libero che è pura liberazione dal lavoro.

come inevitabilmente legato ai bisogni animali dell'uomo, lo aveva affidato alla condizione inferiore dello schiavo, mentre la vera perfezione sarebbe stata libera dal bisogno e identificata con la vita contemplativa. Accorciando la distanza tra pensare e fare, è facile comprendere che quello di Aristotele è un pregiudizio che si smonta criticamente con i suoi stessi strumenti. Pertanto, l'uomo si realizza anche nel compimento di un lavoro manuale; la stessa vita intellettuale è essa pure una forma di lavoro.<sup>8</sup> Ancora di più, il lavoro manuale è una forma di contemplazione nell'azione, nella quale emergono e si precisano forme simboliche immaginative che innescano e incanalano inclinazioni, passioni, desideri e che qualificano le relazioni interpersonali della vita quotidiana.<sup>9</sup>

Vorrei soffermarmi in breve sul tipo particolare di lavoro manuale che Crawford considera nel suo saggio, cioè quello del meccanico, per dar ragione del titolo originario del saggio e indicare quella che (a mio parere) ne costituisce la suggestione più originale. Il meccanico (primariamente) *non crea* bensì *ri-crea*: si inserisce nella dimensione della *conservazione fedele*. Le sue mani non solamente trasformano ma *riparano*. La natura non viene solamente ampliata dalla *techne* umana<sup>10</sup> ma esige *anche* di essere "riparata", di essere continuamente "rimessa a nuovo": il meccanico affidabile sa misurarsi con una creazione "danneggiata", forse per qualche aspetto in maniera irrimediabile.

<sup>8</sup> Su questo si veda il fondamentale volume di A.D. SERTILLANGES, *Il lavoro intellettuale*, Studium, Roma 1998.

<sup>9</sup> Ogni artefatto è costruito e si comprende all'interno di una visione simbolica, è un'immagine concreta del proprio valore, dell'intenzione di chi l'ha realizzato e del contesto relazionale nel quale è stato realizzato; perché la pratica nella quale si realizza l'artefatto e l'interpretazione (individuale e condivisa) della vita buona che ne costituisce sempre l'orizzonte sono in continua sinergia. La dimensione simbolica consente poi di unificare sia colui che "inventa", progetta e dirige e chi collabora con lui ai diversi livelli del processo di realizzazione. Un esempio è l'opera dei costruttori delle cattedrali medievali che concepivano il loro compito come contributo alla Creazione e allo scopo della glorificazione di Dio; contributo magari nascosto, nondimeno autenticamente inventivo e pertanto mai alienante (cfr. J. GIMPEL, *I costruttori delle cattedrali*, Jaca Book, Milano 1983). Un altro esempio eloquente (che deve essere accuratamente distinto da diverse ambiguità) è quello della visione condivisa della realizzazione di oggetti funzionali ed esteticamente perfetti che anima ogni componente di quella particolare azienda che è la Apple di Steve Jobs e che dà senso ai compiti anche più prosaici, come si evince in molti passi della recente biografia di W. ISAACSON, *Steve Jobs*, Mondadori, Milano 2011 (in quest'ottica è interessante il paragone con la Microsoft di Bill Gates). Ma si potrebbe parlare anche di altre attività con un "brand" qualificante. All'interno di questa concezione, il lavoro viene innalzato a un livello superiore, che definirei con il termine di "professione" (termine che può sembrare forte se applicato per esempio al lavoro di un operaio, di una casalinga o di uno spazzino). Ma tutto questo richiederebbe una dettagliata argomentazione che non si può dare in uno spazio così breve; lascio questa nota come semplice suggestione.

<sup>10</sup> «È l'arte che imita la natura ed esiste per aiutarla e colmarne le deficienze» (ARISTOTELE, *Protrettico*, XI).

Proprio nel misurarsi con un “oggetto danneggiato” si definisce la sua abilità e creatività: egli deve essere attento, capace di leggere la situazione, paziente nell'affrontarla e nell'accettare di strappare creativamente qualcosa a un limite con il quale deve sempre, inevitabilmente fare i conti.

Attraverso la propria esperienza, il meccanico svela una dimensione propria (non esclusiva certo ma imprescindibile) di ogni altro lavoro, quella dell'accettazione del limite, di un difetto certe volte incolmabile. E questa consapevolezza riverbera anche nell'opera di miglioramento della propria personalità e del proprio carattere: nell'accettazione e la negoziazione del limite, l'uomo “ripara” continuamente se stesso e le sue relazioni con gli altri.<sup>11</sup> Chi realizza un lavoro manuale (e chi realizza ogni lavoro per quello che lo definisce tale) si prende cura di esso, di sé, degli altri. Serve, con volontà attiva e appassionata. In questo senso preciso, il lavoro è “medicina per l'anima” e fonte di “ricreazione”; è *compimento creativo* che si completa necessariamente nel *riposo* che gli si accompagna. Insomma, una felicità che consegue a riparare le cose e a riparare se stessi e gli altri.

Ci si può quindi domandare che mondo sia quello ove la natura e gli uomini in relazione esistono in questa modalità radicalmente contingente. Ma qui siamo già ampiamente e consapevolmente oltre *Il lavoro manuale*.

#### JUICIOS Y PREJUICIOS EN TORNO AL TRABAJO MANUAL

MARÍA PÍA CHIRINOS MONTALBETTI<sup>12</sup>

No es casual el interés por un tema tan poco filosófico como el trabajo manual en este comienzo del s. XXI con títulos como el de Matthew Crawford. Tampoco lo es la conmemoración en 2011 del centenario de la obra de Frederick Taylor, *The Principles of Scientific Management* y sus tesis sobre el trabajo en cadena. En efecto, desde hace 100 años, el trabajador manual o *blue-collar* empezó a ser sinónimo de rutina, de ausencia de conocimiento, y su trabajo fue disminuyendo en valor humano o social. La filosofía no vio en estas tesis especial dificultad. Botón de muestra, una obra de especial sabor aristotélico: *The Human Condition* de Hannah Arendt. Si a esto se une el feminismo de Betty Friedan, con sus críticas a la mujer en el hogar, entonces la segunda mitad del s. XX refleja la caída del trabajo manual en el más hondo desprestigio.

<sup>11</sup> A dover esser “riparato” certe volte deve essere lo stesso lavoro. È un'illusione pensare che il lavoro, specialmente quello dipendente, corrisponda sempre ai talenti e alle aspirazioni di chi deve svolgerlo. Spesso necessità familiari o condizioni indipendenti dalla propria volontà oppure conseguenti a scelte sbagliate richiedono di modificare, almeno in parte, la visione che dà senso alla propria opera. Allo stesso tempo però si deve operare per cambiare questa situazione.

<sup>12</sup> Universidad de Piura, Facultad de Humanidades, Av. Ramón Mugica 131, Urb. San Eduardo, Piura (Perù); e-mail: mariapia.chirinos@udep.pe

Sin embargo, la obra de Crawford nos ayuda a superar estas posiciones. En primer lugar y frente a las de Taylor, Arendt y Friedan, se propone descubrir la “riqueza intrínseca del trabajo manual”, tanto cognitiva como social, sin olvidar su “atractivo psicológico más amplio”.<sup>13</sup> Riqueza que revela una relación directa (no inversa ni excluyente) entre trabajo y antropología, y más en concreto entre trabajo manual y ser humano con todas sus notas: racionalidad, libertad, corporeidad, etc. Por eso, en estas líneas afrontaré tres frecuentes prejuicios sobre este trabajo: su irracionalidad, su monotonía y su escasa relevancia humana y social.

*Desafiando la irracionalidad...* La conocida dicotomía entre *white-collar* y *blue-collar* no hizo más que reflejar la antigua separación entre acción y producción, y una más moderna que contrapone lo mental a lo manual.<sup>14</sup> Por debajo persiste una separación menos sospechosa, pero más insidiosa: la dicotomía cartesiana entre sensible y racional, con su “ego” abstracto. Por eso, para desafiar la irracionalidad, la batalla hay que plantearla mucho antes: en la relación entre sensibilidad y racionalidad.

Empecemos por un asombro: la escasa atención de la filosofía al sentido del tacto. En efecto, lejos de ser secundario respecto a la vista y al oído, el tacto – en su materialidad – comparte con la razón algo de su universalidad. Ya lo decía un filósofo nada sospechoso de materialismo como Tomás de Aquino: además de ser el fundante de los demás sentidos, el tacto es el que mejor refleja la realidad corpóreo-espiritual humana. El tacto no se encuentra unido a un órgano determinado sino que se halla en todo el cuerpo, a través de la sensibilidad de la piel; a diferencia del resto de sentidos, su objeto se encuentra entre varios pares de contrarios: frío-calor, húmedo-seco, suave-duro, etc. Esta apertura a opuestos lo asemeja a la infinitud del alma, abierta también a todas las cosas. Por esto, también Tomás nos sorprende con una audaz afirmación: “entre los mismos hombres, aquéllos que tienen mejor tacto, son los más inteligentes”.

Del tacto a la razón parece haber un paso, pero puede ser un paso en falso si la razón encubre el *ego* desencarnado del dualismo cartesiano. Fernando Inciarte, nos brinda algunas tesis para desmantelarlo partiendo de un dato de experiencia: las acciones como la nutrición que tanto las plantas y animales como los hombres comparten. Detengámonos en la nutrición, que se sirve de órganos específicos para el intercambio con el ambiente. Las plantas se nutren con las raíces, los animales con el pico, el hocico o con órganos análogos; el hombre, con la boca y un aparato digestivo único. Otro ejemplo es el movimiento local, propio de animales y del hombre: éste utiliza sus pies, mientras que aquéllos despliegan una mayor diversidad corporal (las patas de

<sup>13</sup> *Shop Class as Soulcraft*, p. 27 (*Con las manos o con la mente*, p. 38).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 25 (p. 31).

los animales terrestres, las alas de las aves, las aletas de muchos peces y otras variedades difíciles de distinguir en serpientes, moluscos, etc.). El alma, principio activo, se manifiesta en la función, pero para su realización concreta, se sirve de órganos corporales, que, a diferencia de la función, son plurales y particulares. Función y órganos se necesitan, como se exigen alma y cuerpo y constituyen todo el ser viviente. Y las funciones más básicas en el hombre, aún en estado vegetativo, son asumidas por su alma racional: en el hombre ésta vivifica todos los órganos humanos y permite que distintas funciones corpóreas participen de esta racionalidad.

¿Qué añade la racionalidad al comer, al moverse, al conocer sensible? Obviamente, la dimensión universal propia y, con ella, la no determinación de muchos de sus actos corporales que los convierten en actos libres. La libertad no es propiedad exclusiva del alma. Hay libertad y creatividad en las necesidades corpóreas y en su satisfacción. Aparece una racionalidad diversa que da lugar a un sentido de cultura más amplio, menos intelectual, más “democrático”. Entramos en el terreno de la razón práctica.

*Desafiando la monotonía...* Es ya casi un tópico, por un lado, la identificación de lo repetitivo o monótono con el ámbito de lo mecánico e irracional, y, por otro, de lo creativo y libre con el arte y el genio. Técnica y arte, que en el mundo griego eran sinónimos, con la modernidad comenzaron caminos distintos, hoy antagónicos: el progreso técnico reemplazó a la monotonía y la razón teórica pasó a ser considerada «como si fuera la totalidad del saber [sin tener] en cuenta en absoluto la corporeidad y la voluntariedad». <sup>15</sup>

Sin embargo, ya Martin Heidegger salió en defensa de la razón práctica: el mejor modo de conocer un martillo no es contemplarlo sino agarrarlo del mango para golpear el clavo “martillando”. Pensar no es una prerrogativa exclusiva de la abstracción: también lo es del hacer y concretamente de lo que ya Aristóteles denomina razón práctica. ¿Cuál es la característica de esta razón? Referirse no a lo universal y necesario, sino a lo particular y contingente y, sobre todo, su naturaleza correctiva: la recta razón es corregible y corregida, y, por eso, conoce también en el error y en el hacer repetitivo hasta dar “con el blanco”. Mientras la teoría se refiere a la verdad o a la falsedad del juicio, la razón práctica busca esa verdad en el mismo hacer, sin reglas, <sup>16</sup> y la repetición no es contraria a esta racionalidad.

El nuevo feminismo lo ha visto también. La vida cotidiana muchas veces se entiende como gris y rutinaria. Sin embargo, quienes esto afirman han tenido un contacto falso con esta realidad porque la entienden como una especie de camisa de fuerza que coacciona nuestras vidas. No es así. La rutina disciplinada es un valioso requisito para todo trabajo: incluso aquellas acciones cotidianas repetidas por placer (el trato con los vecinos, oír la misma música, comer

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 163 (p. 173).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 165 (p. 175).

platos conocidos, etc.) ordenan nuestra subjetividad, la enriquecen y ponen las bases para un sentimiento subconsciente de autonomía y control. Muchas veces su valor recién se descubre cuando no pueden llevarse a cabo.

*Desafiando el elitismo...* Pero respecto del trabajo manual quedan otros prejuicios tan antiguos como la filosofía clásica: quienes a ellos se dedican, representan una existencia de segunda categoría, porque no cultivan ni el espíritu ni las virtudes más altas... Y por eso, este párrafo pretende rebatir un elitismo intelectual revalorizando la razón práctica y su hacer repetitivo. En efecto, a veces, la repetición se entiende como un movimiento en aparente vacío, propio de una también aparente e infructífera circularidad. Sin embargo, para Lourdes Flamarique, la circularidad de la razón práctica es la propia de los principios: cuando algo es evidente, entonces no es posible demostrarlo. Llega un momento en que esa repetición comienza a ser creativa. Por eso, no es una simple repetición: es una circularidad que crea hábitos. Pero ¿qué hábitos?

«Por lo general, pensamos que la virtud intelectual y la virtud moral son dos cosas muy distintas, pero yo creo que no es así», afirma Crawford.<sup>17</sup> Todo trabajador, más aún si su quehacer es correctivo (el mecánico que descubre un desperfecto para arreglarlo; o el médico que cura una enfermedad), necesita hábitos cognoscitivos como la ciencia; prácticos como el arte o técnica; e incluso morales como la honradez y humildad.<sup>18</sup>

Esta afirmación contradice las tesis clásicas que recluyen al trabajador manual en el ámbito de la *oikia*, identificándolo con el esclavo o la mujer. Según éstas, ni el trabajo de la *oikia* es racional porque no es teórico (no es ocio, sino *nec-ocio*), ni es fuente de virtudes porque el ámbito de éstas es la *polis* donde se vive la vida buena. Nos encontramos con un humanismo aristocrático todavía presente en nuestra cultura post-marxista y neo-capitalista.

La propuesta de Crawford es precisamente superar esta dicotomía entre trabajo manual y virtud, y abrir lo práctico-moral al ámbito de lo práctico-poiético. Con ello, la *polis* abandona su carácter de “coto cerrado” para las virtudes y éstas adquieren una función “adverbial”: acompañan la actividad laboral y mantienen, sin confundirse con el trabajo, sus notas de hábitos operativos que perfeccionan al sujeto en cuanto hombre o mujer. Un pescador, un carpintero, un maestro pueden adquirir virtudes (o vicios) mientras trabajan y llegar a ser buenos (o moralmente malos). Cae el elitismo que asociaba la plena humanización a la racionalidad abstracta en la ciudad y se establece un nuevo puente entre, por un lado, la vida moral y política y, por otro, la actividad laboral y la vida en la *oikia* que empieza a entenderse también como vida buena, es decir, vida humana y libre.

Todo trabajo puede ser descrito como una actividad humana coherente que requiere de ejercicios técnicos y de la posesión de una sensibilidad y habili-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 106 (p. 95).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 100 (p. 110).

dades propias para que ese trabajo, siguiendo a MacIntyre, adquiera bienes internos. Éste parece el *quid*: la capacidad de adquirir no sólo bienes externos (dinero, fama, etc.), sino principalmente bienes internos, también en forma de hábitos. De ahí que los hábitos intelectuales y morales no deban entenderse como algo contrapuesto: aunque el ejercicio de la técnica no asegure de suyo el fin al que ésta se dirige, porque su objetivo se abre a contrarios, sí que necesita de un poder racional práctico y moral que, sin confundirse, le conduzca a adquirir bienes genuinamente buenos.

El trabajo manual así entendido fomenta actitudes últimamente olvidadas: reconoce los logros de otros que comparten el mismo oficio; admite errores en su quehacer para rectificarlos<sup>19</sup> y, al enfrentar al trabajador con la realidad, hace difícil la excusa o la elaboración de una falsa teoría para justificar o encubrir el fallo cometido al trabajar. Por esto, Crawford afirma que el trabajo manual puede ser un buen camino para empezar a dudar del relativismo cultural imperante, que sólo admite un mundo subjetivo.<sup>20</sup> Es más, el trabajo entendido como oficio fomenta la fidelidad, porque el espíritu del verdadero artesano es mejorar su quehacer y buscar esos bienes intrínsecos al oficio, sin ceder ante las dificultades.

Estas notas no son ajenas a los trabajos intelectuales que comparten, según la conocida expresión de MacIntyre, las notas de los oficios artesanales, porque todo trabajo humano, también el que parece moverse en ámbitos abstractos, participa de nuestra condición corpórea: exige esfuerzo, produce cansancio, se basa en actos repetitivos. La investigación pura tiene mucho de esto: no es una actividad propia de espíritus, como bien lo sabe quien a ella se dedica. Tal y como afirma MacIntyre, es, al igual que el trabajo manual, un *craft*.

*Desafiando la negación de la dimensión social...* Queda ahora pendiente profundizar en la relevancia social de los trabajos manuales y Crawford lo hace atacando un punto muy conocido del marxismo, a saber, la alienación del trabajador que pierde su identidad cuando el fruto de su trabajo es vendido por el capitalista. Pero su argumentación es ciertamente original: si soy un fabricante de sillas, ¿qué voy a hacer con 100 de ellas? ¿Cómo puedo pretender quedármelas? Mi intención al fabricarlas es precisamente que se usen, que ayuden a otros: eso es lo que completa o perfecciona mi trabajo, porque me hace sentir que contribuyo al bien común.<sup>21</sup>

El carácter social del trabajo manual no es un añadido: es intrínseco a él, no sólo por esa relación con el bien común sino también por la que surge entre quienes comparten el oficio.<sup>22</sup> Todo trabajador sabe que su quehacer se perfecciona cuando descubre su inserción en una comunidad de trabajadores que

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 203-205 (pp. 214-215).

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*, p. 218 (p. 206).

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 186 (pp. 196-197).

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 207-208 (pp. 218-219).



comparten sus descubrimientos, sus repeticiones, sus fracasos. Además, todo oficio despliega una cierta solidaridad manifestada en el tiempo. Con la comunidad anterior: hay un aprecio por las tradiciones recibidas; y con la comunidad futura: entre los que pertenecen a mi oficio y contribuyen a mejorarlo, surge una conciencia de crear cultura.

Acabo con una última mención a un oficio, cuya dimensión social sea quizá la más relevante: el que incide directamente en la familia. Frente a una concepción del hombre y de la mujer como seres racionales, autónomos e independientes, recientes corrientes del feminismo abogan por una revolución social y de pensamiento para revalorizar el cuidado. En efecto, la *ética del cuidado* se esfuerza por difundir el valor de trabajos principalmente manuales que se ocupan de nuestra frágil corporalidad: ahí donde aparece una carencia – y nos referimos a carencias corporales y cotidianas –, ahí cabe una respuesta no sólo emocional sino también profesional, que acompañe a la, a veces fría, respuesta de la técnica. En este contexto, el hogar y la casa, se constituyen en fuente de humanización de todo ser humano, porque en ellos se realiza un servicio directo a la persona en su dimensión corporal, cultural e incluso espiritual.

Quedan en el tintero abundantes temas de investigación en torno a esta realidad tan profundamente humana como el trabajo manual. Un primer intento de valorizarlo debía enfrentarse con su escasa reputación. La obra de Matthew Crawford, positivamente acogida por la comunidad intelectual, aporta una serie de juicios que rechazan no pocos prejuicios.

#### WORK AND SELF-KNOWLEDGE

MATTHEW B. CRAWFORD<sup>23</sup>

According to a line of thought in Hegel, one knows oneself by one's deeds. And deeds are inherently social: they come to be what they are only as they are taken up by others. The problem of self-knowledge is in large part the problem of how we can make ourselves intelligible to others through our actions, and thereby receive back a reflected view of ourselves.

The worry that guides this train of thought would seem to be a worry about solipsism; it is Hegel's corrective to the exaggerated ideal of autonomy offered by Kant. According to that ideal, true freedom is realized in the "unconditioned" operation of individual will. Hegel finds such an unfettered self prone to self-deluded inwardness. For him, the problem of self-knowledge is intimately bound up with the social conditions that make genuine agency possible. In his recent book on Hegel, Robert Pippin writes, «You have not

<sup>23</sup> University of Virginia, Institute for Advanced Studies in Culture, Watson Manor, 3 University Circe, Charlottesville, VA 22903; e-mail: [iasc@virginia.edu](mailto:iasc@virginia.edu)

executed an intention successfully unless others attribute to you the deed and intention you attribute to yourself».<sup>24</sup>

The Hegelian account of agency elaborated by Pippin puts one in mind of economics. In economics, when we speak of the *value* of something, we are referring to an assignation of worth that must be shared in order to be determinate. This is what it means for something to have a price. This resemblance is suggestive, and I believe it may be fruitful to bring the Hegelian train of thought to bear on one area in economics in particular: pay for services rendered. Doing so sheds light on the ethics of a microeconomic exchange, but also reveals difficulties with the Hegelian account.

Consider the case of a motorcycle mechanic. In handing a labor bill to a customer, I make a claim for the value of what I have done, and put it to him in the most direct way possible. I have to steel myself for this moment; it feels like a confrontation. The point of having a posted labor rate, and hours billed in tenths on the service ticket, is to create the impression of calculation, and appeal to the authority of an institution with established rules. But this is a thin and fragile pretense observed by me and my customer (it is hard to pose as an institution when you run a one-man operation), and in fact the bill I present is never a straightforward account of hours worked. It always involves a prior dialectic in which I try to put myself in the shoes of the other and imagine what he might find reasonable.

This lack of straightforward determinateness in valuing the work is due to the fact the work is subject to chance and mishap, as well as many diagnostic obscurities. Like medicine, it is what Aristotle calls a “stochastic” art. Especially when working on older bikes, in trying to solve one problem, I may create another. How should I bill for work done to solve a problem of my own making? Should I attribute this new problem to chance, or to a culpable lack of foresight on my part? This question has to be answered when I write the service ticket, and in doing so I find that I compose little justificatory narratives.

When a customer comes to pick up his bike, I usually go over the work with him in detail, and I often find myself delaying the presentation of the dollar amount, because I fear that my valuation isn’t justified. But all my fretting about the bill has to get condensed into a definite assertion on my own behalf. Whatever conversation may ensue, in the end the work achieves a valuation that is determinate: a certain amount of money changes hands. As he loads his bike onto the back of a pickup truck, I want to feel that the customer feels he has gotten a square deal; I want to come away feeling justified in the claim I made for the value of what I did.

Here, in a microeconomic exchange, lies the kernel of ethics altogether,

<sup>24</sup> R. PIPPIN, *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 173.

perhaps. In presenting the labor bill, I am owning my actions. I am standing behind them retrospectively. And this requires making my actions intelligible to the customer. The Hegelian suggestion seems true to me – namely, that it is in the confrontation between the self and the world beyond one's skull that one acquires a sharpened picture of each, under the sign of responsibility.

As Pippin writes, what distinguishes human acts from mere events, and from animal doings, is that we are concerned with justification. Our deeds don't simply enact our desires. Rather, in acting we make a tacit normative claim for ourselves – for the legitimacy of the act, and indeed the worthiness of its end.<sup>25</sup> Crucially, Hegel (following Fichte) suggests that this normative moment arises in a certain kind of encounter with another person: it occurs only if I am *challenged* by another, or anticipate being challenged by another, who doesn't merely stand in my way as an impediment, but *rejects* my claim. It is in rising to this challenge that one becomes a reflexive being, adopting an evaluative stance toward one's own ends or desires. This is a necessary condition for me to be able to own my deeds; for me to be able to stand behind them and identify with them as my own.

Work, then, is a mode of acting in the world that carries the possibility of justification through pay. When the claim I make for the value of what I have done prevails in a meeting with another free agent, and I succeed in getting paid, I take this as a validation of my own take on my doings.<sup>26</sup> The absence of such experiences may help us to understand why the long-term unemployed often suffer self-doubt, as do the idle adult children of wealthy parents.

But consider also that this validation through pay is a function of the prevailing political economy. As Talbot Brewer put it to me in conversation, the politico-economic regime may reflect back a distorted view of oneself. It may confer an inflated salary and corollary self-regard on some professions while placing a slight value on others, being indifferent or oblivious to the excellences these latter demand of their practitioners.<sup>27</sup> Because we are social crea-

<sup>25</sup> Charles Taylor has emphasized this latter issue of distinctions of worth (taking up Harry Frankfurt's distinction of first and second-order desires) as being the crux of distinctly human agency (*Philosophical Papers*, vol. 1: *Human Agency and Language*).

<sup>26</sup> But note that, even in a "free market," my customer and I do not come to the exchange on a footing of equality; I have superior information. This asymmetry tempts me to be dishonest. Only to the extent I resist this temptation can I take the customer's payment of the full bill as validation of the claim I have made for myself. Even if I am completely honest, however, this satisfaction is of a lower order than, or at any rate different from, that which I would receive from another mechanic who recognizes the work as being well done.

<sup>27</sup> The salaries of corporate CEOs might seem preposterous to an un-acclimated visitor from another planet who looks only at the daily activities of said CEOs and assesses their demands. Having had a chance to read the newspaper and watch CNBC, however, the visitor would learn that the pay structure is girded about with a justificatory framework that renders it right and proper in the minds of its participants. Such justifications are ut-

tures and refer ourselves to others for justification, such obliviousness in the larger society may infect a man's own experience in such a way as to make it illegible to himself.

Every regime has such blind spots and exaggerated valuations with regard to the range of human possibilities. They have a political character to them, shaping souls and forming the young in the image of the regime. Imagine a high-achieving university student who understands that he is supposed to want to be an investment banker, but is left cold by the picture of his future that comes into view when he imagines such a life. He would really rather be building houses, having gotten a taste of that life while working in construction one summer. But he finds it difficult to articulate what he finds valuable about this activity and to justify it as a choice of livelihood in the terms prevailing in the public discourse, or the expectations of his social milieu. So he brackets as best he can these unsanctioned intimations of what a good life for himself would look like, and with the help of a little medication they whither, like a limb that has been tied off to prevent an infection from spreading.

On the Hegelian position explicated by Pippin, there would seem to be little room for dissent from the mainstream. To be an agent in the full-fledged sense is to be well-adjusted to social norms, because these provide the only possible justificatory framework for one's deeds. Absent the public framework, one is at sea without a compass or keel, listing badly toward fantasy. The fate especially to be avoided is that of Don Quixote, who takes himself to be a knight engaged in acts of chivalry but inhabits a social world in which such roles and deeds are not possible. That is, they are not recognized; not intelligible to others.

One can take due notice of the conformist tendencies of this line of thought, even while affirming Hegel's central insight into the social character of genuine agency (and corollary worry about solipsism).

The question I would like to pose is this: to *whom* does one look for a check on one's own subjective take? To "the public," or to the *competent* within some concrete community of practice? There are many such communities, corresponding to diverse niche-ecologies of human excellence, while the public is undifferentiated blob. Some of these niches correspond to occupations.<sup>28</sup>

tered in the most responsible-sounding language of public reason (though with a curious Austrian accent) — the language of the neoliberal consensus that posits the existence of a mysterious quality called executive "talent", which the labor market is able to discern and price appropriately.

<sup>28</sup> Some readers may recognize here an echo of the famous quarrel between Alexandre Kojève and Leo Strauss. One point at issue in that quarrel was the question, how does the philosopher know he is not insane? He spends his time huddling with a few choice interlocutors, and it certainly feels to them like they are making progress in understanding; seeing through the illusions that everyone else suffers, etc. But how do they know it isn't some crazy little sect that they have formed? Kojève says, essentially, that the philosopher has to

For Hegel, the “who” with reference to whom one justifies one’s actions are those who are similarly habituated within a *Sittlichkeit*, a form of ethical life that is historically constituted. In such a life world, deeds have a revelatory power. They speak for themselves, and this is because they are addressed to, or potentially taken up by, others who inhabit the same culture, within which deeds have somewhat fixed meanings. Sacrificing a lamb is intelligible (as a sacrifice rather than, say, as performance art) only if a whole set of cultural enabling conditions are in place.

But this means that in times of cultural flux and aporia, when it is not clear what “our rules” are, there is a basic difficulty for individual agency understood socially, *à la* Hegel (and I think this Hegelian understanding is basically correct). One is thrown back into oneself, with little reference beyond the movements of one’s own will and solitary judgment.

Under such conditions, material practices that are oriented toward basic utility take on special significance. Their meaning does not depend on fragile cultural conditions and shifting articulations; if we are dealing with concrete stuff together, our actions are likely to achieve the mutual intelligibility that is required for genuine agency. As Matthew Feeney put it to me in conversation, “the nature that is providing for and vexing me is the same nature that is providing for and vexing everyone.”

Note that this is true of nature only in a trivial sense if the “everyone” is not further specified – in that case we are limited to such banalities as “what goes up must come down.” Nature provides a meaningful ground for mutual intelligibility only within a community of practice. Within such a community, competence rests on an apprehension of real features of the world, as refracted through some set of technological practices. These features may be easy to grasp, as when a master plumber shows his apprentice that he has to vent a drain pipe in a certain way so that sewage gases don’t seep up through the toilet and make a house stink. Or it may be something requiring discernment, as when a better motorcyclist than I explains, from a rider’s point of view, why

make his thought actual in the world so that it achieves a kind of facticity, an “intersubjective certainty.” The problem, Strauss says, is that this is what tempts the intellectual to ally with the tyrant, so he can put his theory into effect and see it realized in history; see it validated. Strauss suggests that this is why intellectuals get involved with politics more generally -- it’s usually an attempt to rationalize everything. He showed the tyrannical tendencies of Kojève’s position. But he didn’t answer Kojève’s point about the craziness problem, not really. Here is my contribution: material practices, unlike disengaged theorizing, offer an external check on craziness. With such a check in place, the intersubjective field of the philosopher’s thought doesn’t have to be on the largest scale – the scale of politics – in order to ease the worry about sectarianism. Of course, mechanics are not generally philosophers. But the problem of self-enclosure, or rather enclosure in little narcissistic echo chambers of opinion, is a problem for all of us, not just theoreticians.

it would be good to decrease the damping in the front suspension of his motorcycle. There is a progressive character to these apprehensions – something about the world is coming into clearer view, and your own judgments are becoming truer. Or rather, you are becoming more discerning, seeing things about which you had no judgments previously. Getting outside your head in this way, you have the experience of joining a world that is independent of your self, usually with the help of another person who is further along.

The epistemology of a skilled practice is, I think, intimately bound up with the visceral concern for excellence that comes with being initiated into the skill, and a corollary contempt for the shoddy. Affect is joined to judgment, and our perception becomes evaluative: the functional ends served by the practice illuminate our activity, casting deep shadows wherever our performance fails to live up to them. Usually these functional ends are graspable by anyone; they are “public” in that sense. But they may also be under-determining of the practice that realizes them, leaving room for a kind of freedom and individuality in the practitioner.

A carpenter faces the accusation of his level. Such standards have a universal validity. Yet the discriminations made by practitioners of an art respond also to subtleties that may not be visible to the bystander. Only a fellow journeyman is entitled to say “nicely done.” In doing the job nicely, the tradesman puts his own stamp on it. His individuality is thus expressed in an activity that, in answering to a shared world, connects him to others: the customers he serves and other practitioners of his art, who are competent to recognize the peculiar excellence of his work.

Such a sociable individuality contrasts both with the self-enclosure that is implicit in the idea of “autonomy”, and with the evaporation of the individual who lives under an imperative of publicity, internalizing the judgment of “all and sundry.”