

STUDIE SAGGI

ISSN 2704-6478 (PRINT) - ISSN 2704-5919 (ONLINE)

TEORIE, PRATICHE, STORIE DEL LAVORO E DELL'IDEA DI OZIO

Editor-in-Chief

Giovanni Mari, University of Florence, Italy

Associate editor

Tiziana Faitini, University of Trento, Italy

Federico Tomasello, University of Florence, Italy

Scientific Board

Giuseppe Berta, Bocconi University, Italy

Pietro Causarano, University of Florence, Italy

Stefano Musso, University of Turin, Italy

Enzo Rullani, Venice International University, Italy

International Scientific Board

Franca Alacevich, University of Florence, Italy

Cesare Annibaldi, FIAT, Italy

Vanna Boffo, University of Florence, Italy

Cristina Borderías Mondejar, University of Barcelona, Spain

Federico Butera, University of Milano-Bicocca, Italy

Carlo Callieri, Independent scholar, Italy

Francesco Carnevale, Società Italiana di Storia del Lavoro, Italy

Domenico Carrieri, Sapienza University of Rome, Italy

Gian Primo Cella, University of Milan, Italy

Alberto Cipriani, CISL, Confederazione Italiana Sindacati Lavoratori, Italy

Sante Cruciani, Tuscia University, Italy

Ubaldo Fadini, University of Florence, Italy

Tiziana Faitini, University of Trento, Italy

Paolo Federighi, University of Florence, Italy

Vincenzo Fortunato, University of Calabria, Italy

Paolo Giovannini, University of Florence, Italy

Alessio Gramolati, CGIL, Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Italy

Mauro Lombardi, University of Florence, Italy

Manuela Martini, University Lumière Lyon 2, France

Fausto Miguélez, Autonomous University of Barcelona, Spain

Luca Mori, University of Pisa, Italy

Marcelle Padovani, Le Nouvel Observateur, France

Marco Panara, La Repubblica, Italy

Jérôme Pélisse, CSO, Center for the Sociology of Organizations, France

Laura Pennacchi, Basso Foundation, Italy

Silvana Sciarra, University of Florence, Italy

Francesco Seghezzi, ADAPT-Association for International and Comparative Studies in Labour and Industrial Relations, Italy

Francesco Sinopoli, CGIL, Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Italy

Alain Supiot, Collège de France, France

Annalisa Tonarelli, University of Florence, Italy

Maria Luisa Vallauri, University of Florence, Italy

Xavier Vigna, Paris Nanterre University, France

Published Books

Bruno Trentin, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Iginio Ariemma, 2014

Alessio Gramolati, Giovanni Mari (a cura di), *Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*, 2016

Mauro Lombardi, *Fabbrica 4.0: I processi innovativi nel Multiverso fisico-digitale*, 2017

Alberto Cipriani, Alessio Gramolati, Giovanni Mari (a cura di), *Il lavoro 4.0. La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*, 2018

Alberto Cipriani (a cura di), *Partecipazione creativa dei lavoratori nella 'fabbrica intelligente'. Atti del Seminario di Roma, 13 ottobre 2017*, 2018

Alberto Cipriani, Anna Maria Ponzellini (a cura di), *Colletti bianchi. Una ricerca nell'industria e la discussione dei suoi risultati*, 2019

Francesco Ammannati, *Per filo e per segno. L'arte della lana a Firenze nel Cinquecento*, 2020

Bruno Trentin, *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale. Nuova edizione con pagine inedite dei Diari e altri scritti*, a cura di Sante Cruciani, 2021

Mauro Lombardi, *Transizione ecologica e universo fisico-cibernetico. Soggetti, strategie, lavoro*, 2021

Vincenzo Marasco, *Coworking. Senso ed esperienze di una forma di lavoro*, 2021

Riccardo Del Punta (a cura di), *Valori e tecniche nel diritto del lavoro*, 2022

Sante Cruciani, Maria Paola Del Rossi (a cura di), *Diritti, Europa, Federalismo. Bruno Trentin in prospettiva transnazionale (1988-2007)*, 2023

Riccardo Del Punta, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti sul diritto del lavoro*, volume I, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri, 2024

Riccardo Del Punta, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti di diritto del lavoro*, volume II, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri, 2024

Giustizia sostenibile

Paola Lucarelli (a cura di), *Sfide organizzative e tecnologiche per una nuova professionalità*, 2024

Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (a cura di), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, 2024

TOMO I

Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà

a cura di

Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi,
Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi,
Annalisa Tonarelli

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2024

Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà : tomo I / a cura di Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli. – Firenze : Firenze University Press, 2024.
(Studi e saggi ; 257)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221503197>

ISSN 2704-6478 (print)
ISSN 2704-5919 (online)
ISBN 979-12-215-0245-9 (Print)
ISBN 979-12-215-0319-7 (PDF)
ISBN 979-12-215-0320-3 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0321-0 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: © xxxxx

[Sample text sample text] This Book is published with the contribution of [Sample text sample text]

[logo]

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2024 Author(s)

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

In memoria di Riccardo Del Punta

Sommario

Lavoro individuale, lavoro sociale, nuovo senso del lavoro. Teologie del lavoro e cultura economica <i>Giovanni Mari</i>	1
PARTE PRIMA	
IL MONDO DEL LAVORO SERVILE E DELL'OZIO INTELLETTUALE <i>a cura di Arianna Fermani</i>	
Il mondo del lavoro e dell'ozio intellettuale: riflessioni introduttive <i>Arianna Fermani</i>	23
Utopie del lavoro manuale e ozio in Omero <i>Giovanni Mari</i>	31
Il lavoro come <i>aretè</i> di Esiodo <i>Giovanni Mari</i>	37
Lavoro, tecnica e società in Platone: uno sguardo d'insieme <i>Franco Ferrari</i>	43
Il lavoro in Senofonte tra tradizione e innovazione <i>Fabio Roscalla</i>	53
Attività lavorative e ozio intellettuale in Aristotele <i>Arianna Fermani</i>	61
Schiavitù, natura, barbarie e guerra nella <i>Politica</i> di Aristotele <i>Federica Piangerelli</i>	71

Dalla parsimonia al profitto: Plauto testimone delle trasformazioni economiche della sua epoca e dell'organizzazione del lavoro <i>Pasquale Rosafio</i>	79
Il lavoro utile e onesto secondo il <i>De officiis</i> di Cicerone <i>Enrico Piergiacomì</i>	85
Lucrezio e la fisica del lavoro <i>Enrico Piergiacomì</i>	91
Le relazioni del lavoro in Virgilio <i>Del A. Maticic</i>	97
Seneca: <i>otium</i> filosofico e mondo delle <i>occupationes</i> <i>Francesco Totaro</i>	105
Il lavoro agricolo tra ideologia e realtà: Columella <i>Jesper Carlsen</i>	115
Donne lavoratrici nell'antichità <i>Arianna Fermari</i>	125

PARTE SECONDA

LAVORO E OZIO NEL CANONE BIBLICO E NEL CRISTIANESIMO

a cura di Tiziana Faitini

Il lavoro nella tradizione ebraico-cristiana, tra valorizzazione ascetica e civilizzazione <i>Tiziana Faitini</i>	137
Le concezioni del lavoro nel <i>Tanakh</i> e nell'Antico Testamento <i>Massimo Giuliani</i>	151
Lavoro e riposo sabbatico come <i>imitatio Dei</i> secondo la tradizione ebraica <i>Massimo Giuliani</i>	159
Marta e Maria. Prospettive di genere su lavoro e ozio nella tradizione del primo cristianesimo <i>Maria dell'Isola</i>	167
Operosi e sabbatici. Lavoro e non-lavoro negli scrittori cristiani antichi <i>Emiliano Rubens Urciuoli</i>	177
Il lavoro dei monaci nelle regole monastiche latine (IV-IX sec.) <i>Roberto Alciati</i>	189
Arti liberali e meccaniche secondo Ugo di san Vittore <i>Amalia Salvestrini</i>	199
Lavoro, ozio e mendicizia: la disputa duecentesca tra Ordini mendicanti e clero secolare <i>Silvana Vecchio</i>	207

Lavoro, professione e ozio nei manuali per la confessione della prima età moderna (XVI-XVII sec.) <i>Giovanni Zampieri</i>	215
<i>Otium e otiosi</i> nella riflessione dei teologi-giuristi della prima modernità (XVI-XVII secolo) <i>Luisa Brunori</i>	225
Dalla libertà delle opere alla vocazione all'impegno diligente. Lavoro e professione in Martin Lutero <i>Tiziana Faitini</i>	233
Lavoro, vocazione, condivisione: itinerari nel calvinismo <i>Debora Spini</i>	241
Richard Baxter <i>Pietro De Marco</i>	251
Le trasformazioni nel mondo del lavoro come sfida per la giustizia. Prospettive e criteri dell'etica sociale cattolica <i>Markus Vogt</i>	263
Marie-Dominique Chenu e il mondo operaio. Un teologo cattolico alle prese con la Rivoluzione industriale <i>Xavier Debilly</i>	275

PARTE TERZA

LAVORI MANUALI E LAVORI INTELLETTUALI. SVILUPPO E APOGEO DELLE ARTI MECCANICHE TRA IL MEDIOEVO E L'ENCYCLOPÉDIE
a cura di Francesco Ammannati, Stefano Brogi

SEZIONE I. IL MEDIOEVO

a cura di Francesco Ammannati

Lavoro e società nel Medioevo: trasformazioni, contraddizioni e nuovi orizzonti <i>Francesco Ammannati</i>	289
Il lavoro nella letteratura medioevale di tecniche dell'arte <i>Sandro Baroni</i>	297
Il lavoro degli anacoreti e dei monaci in alcune fonti agiografiche e iconografiche <i>Laura Fenelli</i>	305
Classificazioni e paragone delle arti tra Medioevo e Rinascimento <i>Amalia Salvestrini</i>	317
La rappresentazione del lavoro nella letteratura medievale <i>Luca Ughetti</i>	327
Tra libertà e sottomissione. La contrattualità del lavoro e l'antropologia giuridica trecentesca <i>Paolo Passaniti</i>	341

L'agricoltura e il lavoro agricolo <i>Paolo Nanni</i>	351
'Artigiani' e 'salariati' nello specchio della società urbana dell'Italia tardo-medievale <i>Franco Franceschi</i>	361
Il lavoro nelle Corporazioni nell'Europa del Medioevo: tra identità di gruppo e ordine sociale <i>Francesco Ammannati</i>	373
Essere mercante: «governare lui et le sue mercantie et denari» (secoli XIV-XVI) <i>Angela Orlandi</i>	385
Tra diuturno affanno e consolazione: il tempo del non lavoro nel Basso Medioevo <i>Giampiero Nigro</i>	395
SEZIONE II. DAL RINASCIMENTO ALL'ILLUMINISMO <i>a cura di Stefano Brogi</i>	
Il lavoro dei moderni: antropologia, politica e sapere tra Rinascimento e Illuminismo <i>Stefano Brogi</i>	407
Ozio, attività e lavoro nei libri <i>De familia</i> di Alberti <i>Michel Paoli</i>	421
Il lavoro degli ingegneri rinascimentali tra realtà e immaginazione <i>Andrea Bernardoni</i>	429
Lavoro e vita in Benvenuto Cellini <i>Giovanni Mari</i>	439
Il lavoro pratico arriva alla letteratura <i>Paolo Cherchi</i>	445
La <i>Piazza universale</i> di Tomaso Garzoni: una svolta nella letteratura del lavoro <i>Paolo Cherchi</i>	453
Il tema del lavoro nell'utopia rinascimentale <i>Luigi Punzo</i>	461
Ozio e lavoro intellettuale tra Erasmo e la <i>République des Lettres</i> <i>Stefano Brogi</i>	469
Tecnica, lavoro, rivoluzione scientifica <i>Ferdinando Abbri</i>	481
Uno stato in salute: il lavoro in Hobbes e nel XVII secolo inglese come terapia per il benessere sociale e economico contro l'ozio <i>Fabio Mengali</i>	489

Lavoro e appropriazione in Locke <i>Giuliana Di Biase</i>	499
Schiavi per natura, schiavi per legge. Declinazioni del lavoro asservito <i>Luca Baccelli</i>	507
Dall'assolutismo al liberalismo. L'idea di lavoro in Colbert, Turgot e Ricardo <i>Antonio Magliulo</i>	515
Bernardino Ramazzini e il suo <i>De Morbis artificum diatriba</i> <i>Francesco Carnevale</i>	525
Razionalità economica, lavoro salariato e divisione del lavoro in Mandeville <i>Mauro Simonazzi</i>	533
La polemica sul lusso nel Settecento <i>Andrea Cegolon</i>	541
Jean-Jacques Rousseau e il lavoro <i>Andrea Cegolon</i>	551
Arti, tecniche e mestieri in Diderot e nell' <i>Encyclopédie</i> <i>Paolo Quintili</i>	559

PARTE QUARTA

LA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE, IL PROLETARIATO,
L'INVENZIONE DEL TEMPO LIBERO
a cura di Francesco Seghezzi

La rivoluzione del lavoro moderno <i>Francesco Seghezzi</i>	571
Non solo per profitto. L'idea del lavoro in Benjamin Franklin <i>Salvatore Cingari</i>	583
Il lavoro nella 'società commerciale' secondo David Hume e Adam Smith <i>Eugenio Lecalano</i>	591
Il legame tra libertà politica e lavoro dalla Rivoluzione francese al 1848 <i>Pablo Scotto</i>	607
La concezione del lavoro in Fichte <i>Gaetano Rametta</i>	615
Hegel: lavoro e autocoscienza <i>Gianluca Garelli</i>	625
Charles Fourier: <i>travail attrayant</i> , emancipazione, equità sociale <i>Laura Tundo Ferente</i>	635
Il lavoro 'educato' in Robert Owen <i>Lidia Bellina, Sauro Garzi</i>	645

Louis René Villermé: la nascita dell'inchiesta sul lavoro all'origine delle moderne scienze sociali <i>Federico Tomasello</i>	653
John Stuart Mill <i>Piergiorgio Donatelli</i>	661
Marx e la concezione del lavoro <i>Stefano Petrucciani</i>	667
Il lavoro <i>come arte</i> : William Morris e la riscoperta del lavoro artigiano <i>Matteo Colombo</i>	677
La riscoperta dell'ozio nella letteratura inglese di fine Ottocento: Robert Louis Stevenson, Jerome K. Jerome, Oscar Wilde <i>Federico Bellini</i>	685
La prospettiva di Nietzsche. Dal 'lavoro libero' dei Greci alla 'questione operaia' della tarda modernità <i>Riccardo Roni</i>	695
Tra la routine dell'automa e l'innovazione del genio: l'idea di lavoro nella psicologia economica di Gabriel Tarde <i>Annalisa Tonarelli</i>	707
Donne, cannibali e la fatica del lavoro: l'etologia economica di T. Veblen <i>Francesca Lidia Viano</i>	715
Émile Durkheim: il lavoro dell'ideale <i>Nicola Marcucci</i>	721
Lavoro e senso della vita in Max Weber <i>Dimitri D'Andrea</i>	731
Georg Simmel e la filosofia del lavoro <i>Andrea Borsari</i>	745
Lavoro e amore in Max Scheler. Per la reintegrazione del lavoro nell'intero dell'essere e della vita <i>Daniela Verducci</i>	757
Bergson di fronte alla seconda rivoluzione industriale: dalla divisione tecnica del lavoro al lavoro intelligente della <i>société ouverte</i> <i>Riccardo Roni</i>	765
Freud: Il 'lavoro' dell'inconscio e i suoi riverberi psicosociali <i>Mauro Fornaro</i>	775
L'inconscio nelle organizzazioni lavorative. Percorsi psicoanalitici <i>Mauro Fornaro</i>	783
Il fabianesimo. La causa del Minimum nazionale e le sue declinazioni <i>Claudio Palazzolo</i>	791

Tra taylorismo e fordismo: il lavoratore nella società industriale <i>Francesco Seghezzi</i>	799
Harry Braverman e l'analisi sulla degradazione del lavoro nel capitalismo monopolistico: dall'operaio di mestiere alle figure dell'industria, dei servizi e del commercio al dettaglio <i>Stefania Negri</i>	807
Il lavoro come progetto educativo nel pensiero di John Dewey <i>Maura Striano</i>	815
La centralità sociale del lavoro: Beveridge <i>Stefano Musso</i>	825
Oltre all'utilitarismo. La critica di Keynes dell'uomo economico benthamiano <i>Anna Maria Carabelli</i>	833
Karl Korsch <i>Giorgio Cesarale</i>	841
Il lavoro in Lukács <i>Antonino Infranca</i>	849
Il lavoro nella ricerca dell'antropologia filosofica: Gehlen e Plessner <i>Andrea Borsari</i>	855
Ernst Jünger: la Mobilitazione totale e il lavoro <i>Maurizio Guerri</i>	867
Friedrich Pollock e l'era dell'automazione <i>Nicola Emery</i>	873
Mounier. Lavoro, <i>otium</i> , sindacato <i>Franco Riva</i>	881
Simone Weil: lavoro operaio, tempo libero e attenzione <i>Wanda Tommasi</i>	889
«L'ozio è fatale soltanto ai mediocri». Tempo, lavoro, libertà in Albert Camus <i>Stefano Berni</i>	895
La sociologia francese tra fordismo e società postindustriale: Georges Friedmann, Pierre Naville e Alain Touraine <i>Pietro Causarano</i>	901
Hannah Arendt: l'impossibile redenzione del lavoro <i>Ferruccio Andolfi</i>	911
Georgescu-Roegen, entropia, lavoro, miti <i>Renato Cecchi</i>	917

Marcuse: il lavoro al di là della fatica <i>Antonio Del Vecchio, Raffaele Laudani</i>	925
Edward P. Thompson: lavoro orientato in base al compito e lavoro orientato in base al tempo <i>Angela Perulli</i>	933
Ágnes Heller. Il lavoro come espressione di libera individualità <i>Vittoria Franco</i>	941
PARTE QUINTA	
FINE DEL LAVORO FORDISTA, RIVOLUZIONE DIGITALE E RINASCITA DELL'IDEA DI OZIO	
<i>a cura di Annalisa Tonarelli</i>	
Premesse e promesse del postfordismo <i>Annalisa Tonarelli</i>	951
La lunga storia del capitale umano dall'origine ai <i>non cognitive skills</i> <i>Giorgio Vittadini</i>	963
Ralf Dahrendorf. Società dell'attività, lavoro e <i>chances</i> di vita <i>Laura Leonardi</i>	973
Le teorie della fine del lavoro, ideologie e provocazioni <i>Guido Cavalca, Enzo Mingione</i>	983
André Gorz. Il valore del 'sufficiente' <i>Ubaldo Fadini</i>	993
Habermas tra lavoro e interazione <i>Stefano Petrucciani</i>	1003
L'atto del lavoro secondo Robert Heilbroner <i>Giovanni Mari</i>	1009
Lavoro emotivo, lavoro emozionale e strutture sociali nel contributo di Arlie Hochschild <i>Alessandro Pratesi</i>	1017
Frédéric Lordon: il lavoro tra desiderio e servitù <i>Andrea Valzania</i>	1025
Michel Foucault e il lavoro. Tra assoggettamento e soggettivazione <i>Tiziana Faitini</i>	1031
Robert Castel. Lavoro, individualità e disaffiliazione sociale <i>Tiziana Faitini</i>	1039
Divenire attori del proprio sviluppo. Il lavoro nel pensiero di A. Sen <i>Silva Mocellin</i>	1045
Martha Nussbaum <i>Piergiorgio Donatelli</i>	1053

Robert Reich. Tecnologia, lavoro, distribuzione, e rappresentanza: la parabola di un liberal-radicale <i>Renato Giannetti</i>	1061
Richard Sennett: quando il capitale si fa impaziente <i>Paolo Giovannini</i>	1069
Il lavoro di cura alla base della riproduzione della società. La prospettiva critica femminista di Nancy Fraser <i>Giorgio Fazio</i>	1077
Axel Honneth: il lavoro come ambito di riconoscimento e di conflitto normativo <i>Eleonora Piromalli</i>	1087
A. Supiot: senso del lavoro e giustizia sociale <i>Annalisa Dordoni</i>	1093
Philippe Van Parijs <i>Corrado del Bò</i>	1103
Alienazione, patologie del lavoro e risonanza: prospettive di teoria critica <i>Vando Borghi</i>	1109
Regimi di giustificazione al lavoro <i>Vando Borghi</i>	1119
Riproduzione, natura, valore <i>Federica Giardini</i>	1127
Libero, liberato, liberatorio liberticida. I mutamenti del <i>leisure time</i> tra modernità e postmodernità <i>Fabio Massimo Lo Verde</i>	1133
Il lavoro dignitoso della Organizzazione Internazionale del Lavoro <i>Maria Paola Del Rossi</i>	1145
Oltre il taylorismo-fordismo, il toyotismo e il capitale: senza nostalgia <i>Ricardo Antunes</i>	1155
La schiavitù dei contemporanei <i>Luca Baccelli</i>	1163
La formazione continua negli ecosistemi d'apprendimento e il ruolo delle Academy <i>Massimiliano Costa</i>	1171
Lavoro e dinamica tecnologica: incubi, illusioni, aspettative <i>Mauro Lombardi, Marika Macchi</i>	1179
Lavoro, libertà e utopia nel dibattito francese contemporaneo <i>Enrico Donaggio</i>	1193

PARTE SESTA

UNO SGUARDO DALL'ITALIA E SULL'ITALIA

a cura di Giovanni Mari

Per una centralità del lavoro basata sulla persona 1205
Giovanni Mari

Neoidealismo e dintorni. La vita come 'lavoro' 1239
Luca Basile, Salvatore Cingari

Il lavoro come storia. Il contributo marxista di Antonio Labriola 1253
Luca Basile

Libertà, giustizia, lavoro nel socialismo liberale 1259
Marina Calloni

Attragente, piacevole e senza pena: la concezione del lavoro in 1267
Camillo Berneri
Edmondo Montali, Mattia Gambilonghi

Gramsci e la 'civiltà del lavoro' 1275
Guido Liguori

L'idea di lavoro nella Costituzione italiana 1283
Lorenzo Zoppoli

Lavoro e CGIL: dall'endiadi ai dilemmi 1295
Mimmo Carrieri

Il lavoro in momenti e figure del cristianesimo sociale della metà del 1305
XX secolo: bilancio e prospettive
Francesco Totaro

La cultura sindacale e del lavoro della CISL: tratti originari, 1319
peculiarità e successivi sviluppi
Francesco Lauria

Il lavoro secondo Adriano Olivetti 1331
Bruno Lamborghini, Federico Butera

I molti mestieri di (e in) Primo Levi 1343
Giovanni Falaschi

F. Rossi-Landi: il lavoro del linguaggio 1351
Angelo Nizza

Italo Calvino 1357
Giovanni Falaschi

Il lavoro nell'operaismo italiano 1365
Sandro Mezzadra

L'idea di lavoro di Gino Giugni nello Statuto dei lavoratori 1373
Valerio Speciale

Orizzonte comunista e critica del capitalismo: Pietro Ingrao e il tempo 'liberato' dal lavoro <i>Maria Paola Del Rossi</i>	1383
Lavoro e salute dei lavoratori in Italia <i>Francesco Carnevale</i>	1391
Bruno Trentin: nel lavoro la libertà viene prima <i>Giovanni Mari</i>	1405
Il lavoro intraprendente nell'economia della conoscenza e della complessità <i>Enzo Rullani</i>	1413
Ezio Tarantelli: il lavoro come partecipazione <i>Leonello Tronti</i>	1433
Lavoro, impresa e globalizzazione nell'opera di Luciano Gallino <i>Paolo Ceri</i>	1443
Massimo D'Antona e l'idea di soggetto nel diritto del lavoro <i>Bruno Caruso</i>	1453
Marco Biagi e un progetto per la regolazione del lavoro che cambia <i>Michele Tiraboschi</i>	1467
Il diritto del lavoro e il lavoro post-fordista <i>Riccardo Del Punta</i>	1475
Il lavoro flessibile nelle transizioni ecologica e digitale <i>Tiziano Treu</i>	1483
Impresa 4.0 e 5.0 e la nuova idea di lavoro <i>Federico Butera</i>	1501
Piattaforme di lavoro (e di lotta) <i>Riccardo Staglianò</i>	1519
Artigianato e Made in Italy <i>Sonia Sbolzani</i>	1525
Artigianato digitale <i>Andrea Granelli</i>	1533
Lavoro pubblico come lavoro diverso <i>Giuseppe Della Rocca, Pierluigi Mastrogiuseppe</i>	1541
Dal lavoro agile alla <i>new way of working</i> <i>Federico Butera</i>	1551
In fuga dall'ufficio. Ovvero il valore rimosso del luogo di lavoro <i>Anna Maria Ponzellini</i>	1565

Sudate carte. Uno sguardo alla letteratura del lavoro <i>Stefano Bartolini</i>	1577
Il lavoro del reddito di base <i>Federico Chicchi</i>	1587
Lavoro intelligente e potenza digitale <i>Alberto Cipriani</i>	1595
Lavoro e dinamica tecnologica: <i>great reshuffle, great upgrade, work-life balance</i> <i>Mauro Lombardi, Marika Macchi</i>	1607
Le donne e il lavoro. Casa <i>versus</i> lavoro <i>Sandra Burchi</i>	1615
Lavoro giusto e lavoro decente: la sfida del terzo settore <i>Stefano Zamagni</i>	1627
Il valore politico del lavoro <i>Sandro Antoniazzi</i>	1639
Lavoro e <i>welfare</i> oltre la distinzione tra ‘politiche economiche’ e ‘politiche sociali’ <i>Laura Pennacchi</i>	1649
Il lavoro e l’Intelligenza Artificiale generativa <i>Giovanni Mari</i>	1659
Lavoro, ozio, festa: riequilibrare l’umano <i>Francesco Totaro</i>	1675
La trasformazione del ‘tempo libero’ in ozio <i>Giovanni Mari</i>	1689
Indice dei nomi	1701

Lavoro individuale, lavoro sociale, nuovo senso del lavoro. Teologie del lavoro e cultura economica

Giovanni Mari

1. *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà* è suddiviso in sei sezioni, ognuna delle quali presenta delle introduzioni, anzi una sezione ne presenta due. L'autore della presente introduzione generale innanzitutto ringrazia A. Fermani, T. Faitini, F. Ammannati, S. Brogi, F. Seghezzi e A. Tonarelli per il coordinamento scientifico e editoriale delle sezioni che hanno seguito e per le introduzioni composte, alle quali la presente si allinea. Nelle introduzioni vengono citati e considerati i singoli contributi che compongono le sei parti e questo mi permette di non soffermarmi su tali contributi, i quali, tra l'altro, essendo numerosi, avrebbero richiesto una selezione, sempre imbarazzante e discutibile. Preferisco quindi presentare come introduzione una interpretazione della vicenda culturale e storica del lavoro intercorsa nei circa 2500 anni coperti dal libro la quale, ovviamente, offre solo una possibile chiave di lettura di tale storia, cercando anche di gettare luce sulle trasformazioni che attualmente attraversano il lavoro. Perché solo riuscendo a comparare le differenze del passato al presente, queste fanno emergere l'autonomo significato delle questioni attuali – che è ciò che andiamo ricercando. Questo, in ultima analisi, è il principale vantaggio della storia delle idee rispetto ad altre conoscenze storiografiche.

In ogni caso la tesi, che naturalmente va anticipata, si basa sull'idea che il lavoratore, in linea di principio, cerca il senso del proprio lavoro nel *controllo* della propria attività e nella ideazione, creazione e gestione autonoma dello *scopo* di essa, che egli aspira a conformare a tale scopo. Nel quadro della cultura prein-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giovanni Mari, *Lavoro individuale, lavoro sociale, nuovo senso del lavoro. Teologie del lavoro e cultura economica*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 1-19, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

dustriale, in cui prevale il senso *individuale* del lavoro manuale e intellettuale, il capitalismo introduce una *frattura*, organizzando la produzione attraverso quello che Karl Marx chiama il «lavoratore complessivo» (*Gesamtarbeiter*). Cioè mediante la «cooperazione» di un numero elevato di operai che erogano ciascuno del lavoro *astratto individuale* («forza-lavoro») sotto la *direzione* «dispotica» del capitale. In questa organizzazione della produzione il tradizionale senso del lavoro (manuale, artigianale) entra in crisi di fronte alla maggiore produttività del lavoro collettivo, senza che un *nuovo senso sociale* del lavoro venga creato. Infatti, come vedremo, il *Gesamtarbeiter* è un «operaio collettivo» *astratto* che fa venir meno il senso individuale del lavoro senza sostituirlo con un nuovo senso. Tutto ciò determina una situazione di transizione che, iniziata con la rivoluzione industriale settecentesca, non si è ancora conclusa, e quindi attraversa anche le attuali trasformazioni del lavoro. La tesi che presentiamo è che soltanto l'affermazione di un nuovo senso *sociale* del lavoro, sostenuto dalla realizzazione di nuove condizioni materiali di lavoro sociale che vadano oltre l'astrattezza del *Gesamtarbeiter*, può permettere, sia di superare tale transizione, sia di recuperare un nuovo e più ricco senso *individuale* del lavoro, da cui nessun lavoratore può prescindere nello svolgimento della propria attività.

Alla determinazione del senso personale del lavoro concorrono, congiuntamente, l'attività e il risultato del lavoro, la *libertà* nella attività e il valore *individuale* e *sociale* dello scopo, in una fase, la nostra, in cui il lato della socialità del risultato appare cruciale («sostenibilità») per la realizzazione di tale senso. Il rapporto del lavoratore con il risultato è mutato nel passaggio dall'utensile alla macchina – in cui il lavoratore ha trasferito prima il corpo e poi il pensiero 'predittivo' (AI) – quando è entrato in crisi il processo classico (artigianale) di *oggettivazione* del lavoro manuale (Hegel 1972 Autocoscienza, A e Hegel 1965, 187; Marx 1964, vol. I, 5), che legava in maniera diretta la coscienza del lavoratore (anche per la sua crescita) alla trasformazione della materia prima sulla base dello scopo pensato. L'innovazione digitale, dal lato dell'attività, ha posto la questione di un risultato che è l'oggettivazione di una comunicazione che avviene tra uomini, tra uomini e macchine e tra macchine e macchine (Mari 2019, cap. 1), in un processo produttivo in cui il lavoratore è *separato* da ciò che costituisce il risultato della trasformazione, e che riduce, dal punto di vista soggettivo, l'oggettivazione ad una trasformazione simbolica comando alla macchina che fabbrica. Mentre, dal lato del risultato, la stessa innovazione è in grado di legare in maniera inedita consumo e produzione, mercato e risultato offerto, sollevando, in termini di sostenibilità ambientale e sociale, il problema di una responsabilità proattiva dell'impresa. A partire dalla fine del XIX secolo il modello di sviluppo neoliberale conosce una crisi che si coagula nella caduta di senso e di motivazione dell'idea borghese di lavoro introdotta dalle rivoluzioni industriale e politica settecentesche che avevano fondato sul *prodotto* il senso del lavoro, il suo valore sociale e la sua dignità personale (Foucault 1967, vol. II, 2). Nella società industriale otto- -novecentesca la vita individuale e sociale è costruita sul prodotto, a spese di una attività lavorativa coercitiva, degradante e noiosa priva di reale socialità nel lavoro. L'estensione accelerata dei lavori cognitivi, insieme

a quelli rivolti alla persona (Reich 2003, 203-11), pone all'ordine del giorno, in maniera non utopica, l'affermazione di un lavoro socialmente e creativamente più ricco, organizzato sulla comunicazione e i rapporti personali, distante dalla fatica, coercizione e noiosità delle attività lavorative otto-novecentesche, che può essere, sia socialmente ricomposto nei processi materiali di produzione, sia nel senso soggettivo del per che cosa si lavora, a partire dalla conquista di libertà e partecipazione *nel* lavoro.

Quanto all'ozio, quale attività distinta dal riposo, esso è sempre esistito in tensione col lavoro, e quindi va approfondito innanzitutto in relazione con questo, in una concezione dell'autonomia dell'*azione* rispetto all'autonomia della *contemplazione*, e della vita buona come *equilibrio* tra queste due dimensioni e le loro articolazioni (cfr. Ingrao 2017). La frattura ricordata introdotta dal *Gesamtarbeiter* non instaura solo un lavoro collettivo astratto, ma anche un tempo di non lavoro astratto, cioè non connesso col lavoro concreto (capacità, libertà, creatività ecc. individuale e sociale), il cosiddetto *tempo libero*, in cui la separazione dal lavoro (astratto) avrebbe dovuto far ritrovare se stessi. La produttività del lavoro frantumato ha comunque determinato un aumento dell'esperienza del tempo di non lavoro, anche se la 'libertà' di questo tempo è prefigurata dalle offerte dell'industria e dalle identità che fuoriescono dalla socialità astratta del lavoro. Su questo piano si pone dunque il problema del superamento del 'tempo libero', della conquista di una nuova socialità e di una nuova creatività nel tempo di non lavoro in relazione alla socialità e creatività conquistate nel lavoro. Processi che trasformano profondamente i reciproci rapporti tra lavoro e ozio, rendendo il lavoro «meccanico e ripetitivo più vicino al *non lavoro*» di quanto non lo sia un «hobby praticato con impegno e creatività» (Trentin 1985)¹.

2. La presenza costante del tema del lavoro in tutta la cultura della nostra civiltà è provata dalla mera lettura dell'indice della presente opera. Contadini, artigiani, operai, poeti, narratori, biografi, filosofi, teologi, giuristi, economisti, sociologi, psicologi, sindacalisti, politici, ed altre figure, hanno ininterrottamente espresso le loro idee sul lavoro nel corso dei più che 2500 anni di cui il libro si

¹ Siccome la citazione di Trentin è tratta da una pagina inedita dei *Quaderni di appunti*, riportiamo l'intero testo per informazione del lettore: «Il lavoro e i suoi contenuti, come i suoi *confini*, sempre complessi e ambigui: il lavoro è una *attività*, un impegno attivo, uno spazio fisico e psichico (in proporzioni varie) volto a produrre determinati *effetti* (merci, servizi, opere, apprendimento) per sé e per gli altri. In tutti i lavori vi è una *aspirazione-tensione* verso l'autogoverno del proprio tempo, l'aumento degli spazi di decisione e la creatività, l'invenzione, la soluzione originale di problemi. Il lavoro diventa così un bisogno e per questo diventa un bisogno e un fattore di identità. Solo il tempo libero *passivo* (trasporto, tv, l'immobilità fisica nel riposo) è non lavoro. Tramonta la separazione di Hannah Arendt fra lavoro, opera, attività. In ogni lavoro come in ogni attività c'è aspirazione all'opera – alla creazione, al 'bricolaggio' (anche nella lettura *impegnata* di un libro o in uno sport praticato con impegno). Paradossalmente il lavoro meccanico e ripetitivo è più vicino al *non lavoro*, perché *fatica disimpegnata*, di quanto non lo sia un'attività creativa fuori da un rapporto di subordinazione o da un hobby praticato con impegno e creatività».

occupa. Al punto che è possibile affermare che tali idee, nelle loro diversità, sono *costitutive del carattere di questa civiltà*. E se incrociamo queste constatazioni con l'affermazione che le due principali fratture della nostra storia sono rappresentate dalla «Rivoluzione agricola» neolitica e dalla «Rivoluzione industriale» settecentesca (Cipolla 2019), e quindi dall'affermazione del lavoro agricolo e dell'allevamento e, con la seconda, dalla invenzione di un lavoro organizzato in maniera cooperativa in grado di moltiplicare la produzione della ricchezza, dobbiamo concludere che le due fratture hanno coinciso con rivolgimenti nel modo di produrre e di vivere il lavoro che hanno essenzialmente contribuito a costruire quella storia. E se dalla rivoluzione industriale passiamo all'altra rivoluzione settecentesca, quella politica, che ha abbattuto il privilegio di poter vivere a spese del lavoro altrui (Seyes 2020), l'era moderna si apre con l'idea del lavoro quale moltiplicatore di *ricchezza* e criterio di *uguaglianza* politica. Sappiamo quanta sofferenza ed esclusione sociale, insieme alla crescita economica ed elevazione delle condizioni generali di vita, abbia prodotto la società borghese uscita da tali rivoluzioni, una società, in ogni caso da riconoscere, che «tra i molti tentativi compiuti dal genere umano per organizzare la vita [...] resta una [...] delle meglio "riuscite"» (Groethuysen 2017, 12).

Le profonde trasformazioni nel modo di organizzare la produzione e di lavorare che stiamo attraversando mettono in gioco lo stesso significato del lavoro. È impossibile prevedere se stiamo andando verso una frattura della nostra storia del tipo di quelle ricordate. In ogni caso le incessanti innovazioni condurranno il lavoro a nuovi traguardi produttivi e ad un incremento, ancorché non uniforme, delle attività creative e linguistiche del lavoro, oggettivamente in contraddizione con le concezioni organizzative ancora prevalenti.

Il volume illustra e approfondisce in massima parte idee *generali* di lavoro, anche quando, dopo la prima rivoluzione industriale, alla cultura si presenta il problematico protagonismo del *lavoro subalterno* che per la prima volta nella storia, a parte singoli episodi, rende socialmente trasparente e culturalmente inaggrirabile la dialettica tra dominio e sottomissione cui è perennemente sottoposto il lavoro non autonomo (Bodei 2019). Ma anche l'idea del lavoro dipendente non è affrontabile indipendentemente dal lavoro in generale, di cui quello subalterno è una versione (Marx 1964, vol. I, 5). Quindi, la cultura del lavoro in generale tende a rappresentare una visione unitaria della società al di là delle profonde divisioni, ed anche le versioni critiche del lavoro subalterno affidano la soluzione dei problemi ad una visione d'insieme dei processi sociali. Parallela a questa dimensione sociale, rimane naturalmente la centralità della dimensione personale del lavoro, il rapporto del lavoratore con la propria attività, in dialettica con le forme della divisione sociale e della integrazione collettiva del lavoro connesse al valore del risultato.

In questo quadro, in cui ho già richiamato la doppia frattura delle rivoluzioni neolitica e industriale, è possibile sottolineare una frattura più specificatamente culturale, rilevando che l'avvento della moderna società industriale coincide, per quanto riguarda la cultura del lavoro, con la fine dell'egemonia delle *teologie del lavoro*, prima pagana e poi biblica e cristiana. Il fatto che quest'ultima, a co-

minciare dalla fine dell'Ottocento con la *Rerum Novarum* (1891) (Leone XIII 2010), abbia profondamente rinnovato la propria riflessione nel quadro di una risposta autonoma alle questioni sollevate dal socialismo, conferma la crisi di tale egemonia, nelle due versioni cattolica e protestante. Il cristianesimo ha contribuito alla costruzione della nostra civiltà introducendo un'idea della *necessità* e della *libertà* del lavoro che ha promosso una concezione del lavoro come *mezzo* e come *bisogno* della vita e dell'identità umane; della necessità come una dimensione a cui dare senso e non semplicemente da accettare; e della libertà esistente solo di fronte ad un limite a lei esterno. Una complessa costruzione articolata attorno al lavoro, e alla contemplazione come attività fondamentale dell'essere umano, che vive ancora in forme variamente secolarizzate.

A partire dal Settecento il lavoro diviene oggetto dell'economia politica che subentra alla teologia quale cultura egemone del suo problema. In questa cultura il lavoro, dopo essere stato inizialmente trattato in connessione con la proprietà privata e la libertà individuali (Locke 2004), viene studiato essenzialmente in relazione al *risultato*, quindi come fattore economico, oggetto del mercato del lavoro e, dal punto di vista dei lavoratori, come problema di un diritto al lavoro e all'occupazione. La caduta della motivazione religiosa del lavoro determinata dalla rivoluzione industriale lascia il lavoro senza il suo tradizionale senso al cui posto viene riveniamo una ricerca «egoistica» della ricchezza in grado di convertirsi «nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri» (Hegel 1965, par. 199). In questa maniera l'universale dimensione umana del lavoro non è più incardinata nella maniera in cui il mondo e l'umanità sono stati creati, ma nel funzionamento dello scambio.

In questo quadro di trasformazioni culturali e di drammatici problemi sociali sollevati dalla rivoluzione industriale, e nel clima della rivoluzione politica del 1789, il lavoro, quale principale posta delle trasformazioni sociali, acquista un *inedito significato politico*. Prima, tra sette e ottocento nel cosiddetto socialismo utopico e poi nel marxismo e nel comunismo. In queste culture il lavoro si afferma come una nuova soggettività sociale e politica: il «terzo stato» si pone realmente la questione di essere, da «nulla», «tutto» in modo da promuovere una nuova e più giusta società.

Sulla scia dell'economia politica si sviluppano le altre scienze sociali, tra le quali emergono la politica e la sociologia, indispensabili strumenti per il governo della società investita dalla questione dirompente del lavoro salariato. Insieme a queste si affermano la scienza dell'organizzazione del lavoro e la tecnica, le cui continue innovazioni si presentano come la nuova dimensione della necessità lasciata vuota dalla teologia (Iacci e Galimberti 2021).

3. Per approfondire la linea rossa che abbiamo cercato di delineare nei due paragrafi precedenti considereremo, molto sinteticamente, i seguenti autori, tutti scrittori di attività lavorative svolte in prima persona: Esiodo, Aristotele, Benvenuto Cellini, Henry Ford, Harry Braverman. Nei testi di questi autori – un contadino (poeta), un filosofo, un artigiano, un imprenditore, un operaio metalmeccanico – mi sembra possibile rinvenire delle testimonianze ed autoco-

scienze del lavoro svolto nella nostra civiltà non prive di un senso a partire dal quale sia possibile considerare le attuali trasformazioni del lavoro.

In Esiodo rinveniamo tutti gli elementi essenziali che costituiscono l'idea del lavoro manuale libero e individuale nell'epoca dell'egemonia della teologia, oltretutto un modello di lavoro autonomo ancora largamente vivo. La necessità del lavoro è una conseguenza delle decisioni degli dei: l'uomo lavora non per sua scelta. E l'uomo può lavorare solo in base ad un patto con la divinità secondo cui Zeus garantisce la giustizia (*dike*) nel mondo, senza la quale chi lavora potrà essere rapinato della ricchezza prodotta da parte di chi non lavora, come è accaduto a Esiodo derubato dal fratello Serse. Il lavoro si afferma in tensione con la volontà di non lavorare grazie alla «buona» competizione (*Eris*) che «anche l'indolente sveglia ugualmente all'azione» (*Opere e giorni*, v. 20). Ma per lavorare non occorre solo la giustizia occorrono anche abilità, conoscenze e concentrazione, che il poeta elenca minuziosamente come da chi ben le conosce. Giustizia, capacità, resistenza, competizione, oltretutto ovviamente il possesso dei mezzi di lavoro, fanno del lavoro una fonte di soddisfazione e di sicurezza, contro la natura e la miseria, e così il duro lavoro dei campi permette di trascorrere tra la vegetazione in compagnia ore gioiose. Non solo, ma il lavoro non impedisce, ad Esiodo cui è toccata in sorte la fortuna di incontrare le Muse alle pendici del monte sacro Elicona, di cantare il lavoro stesso. In questo caso il lavoro non si alternerà solo al riposo e alla compagnia conviviale nella serenità del benessere materiale, ma anche alla composizione poetica, un'attività che presuppone la sospensione dell'attività di contadino. La poesia è la forma più alta del tempo di non lavoro contadino di Esiodo, una sorta di ozio di chi lavora manualmente, un ozio attivo non separato o contrapposto al lavoro dei campi. Il paradigma del lavoro di Esiodo si presenta completo in maniera straordinaria: il lavoro che è una necessità diviene *aretè* (*Opere e giorni*, 274-382), virtù, fatica in sé soddisfacente e dal risultato utile, «prosperità», ed insieme oggetto della poesia dell'attività di ozio, in un quadro di giustizia cosmologica. È difficile aggiungere qualcosa all'*equilibrio* di questa idea di lavoro, che l'umanità conquista dopo la fine del neolitico, come autoconsapevolezza ed elaborazione culturale della condizione lavorativa della nuova vita agricola sedentaria.

Riassumiamo, il lavoro in Esiodo è: *condizione* di un patto diretto con la divinità, cui si richiede giustizia in cambio della difesa della verità circa il nesso tra lavoro e vita che il poeta canterà («Zeus [...] porgimi orecchio [...] dirigi secondo giustizia le leggi, tu; io, per parte mia, comunicherò a Perse cose vere» (*Opere e giorni*, 9-10); *occasione* di ozio creativo come composizione poetica che ha per oggetto il lavoro manuale di chi compone la poesia; *idea* di lavoro in quanto, fatica «sudore» che conduce all'*aretè*, cioè al valore e alla prosperità umana (*Opere e giorni*, 289) a fronte di cui occorre condannare l'inoperosità; *utilità* in quanto benessere cui esso conduce; *conoscenza* della natura, delle stagioni e del mestiere necessaria per il successo grazie a cui si vince la battaglia con la natura e si vive in sicurezza; infine *ricompensa sociale*, ricavata dal lavoro ed intessuta di esso, quando d'estate la «cicala canora il suo canto riversa» ed «è bello avere una roccia ombrosa» e una «focaccia», «quando il vino è migliore, le donne più

ardenti», sedere all'ombra, con la «faccia volta incontro al veloce Zefiro (*Opere e giorni*, 582-94). Un equilibrio tra lavoro, vita, ozio, valori universali e perenni che la nostra civiltà non ha mai più ritrovato nella stessa maniera.

Il lavoro intellettuale di Aristotele (*bios theoretikos*) (Aristotele 2001, X) non ha l'equilibrio di materialità e spiritualità di Esiodo. Ha una unilateralità quasi drammatica e forse potremmo dire mistica. È frutto di una decisione di allontanamento dal mondo e dalla sua *ascholia* (*negotium*, fastidi e affari quotidiani), al fine di conquistare la tranquillità e la concentrazione d'animo necessari alla conoscenza del mondo delle idee. La verità richiede la negazione del mondo quotidiano per essere conquistata e offerta al mondo per il raggiungimento del senso più elevato della vita. Se Esiodo trovava la sicurezza e l'*areté* nella trasformazione della terra, Aristotele trova la vera felicità (*eudaimonia*) nella trasformazione simbolico linguistica che egli ritiene avvicini l'uomo alla divinità. Se Esiodo non si allontana dal lavoro manuale neppure quando lo trasforma in oggetto del linguaggio poetico, ed il lavoro lo unisce alla natura, alle stagioni e, nella giustizia e competizione, agli altri, in una dialettica di trasformazione e ricompensa, Aristotele ritiene necessario allontanarsi dal mondo quotidiano per educare alla vita della *polis*. Perché è nel mondo *separato* della scuola che il lavoro intellettuale riviene la dimensione più adatta ed efficace al suo esercizio. In fondo due idee di conoscenza, quelle di Esiodo e di Aristotele, che dovremmo sapere non essere alternative. Invece in Aristotele il lavoro intellettuale è anche fondato su una separazione *naturale* tra umanità destinata alla manualità e umanità destinata all'intellettualità. La quale rinviene nella comunità linguistica dei saggi una forma di socialità fondata sull'ozio (*scholè*), in cui superare l'unilateralità della felicità teoretica e contemplativa. Aristotele sfugge alla necessità del lavoro manuale pensando *la necessità e la collegialità della contemplazione*. Opposti per tanti aspetti, Esiodo e Aristotele elaborano un'idea di vita ugualmente centrata su una attività trasformatrice fondata sulla libertà: per il primo si tratta della libertà garantita dalla giustizia, dalla abilità e dal possesso dei mezzi di produzione materiali e spirituali; per il secondo di quella garantita dalla separazione dal mondo e dal possesso dei mezzi di conoscenza indispensabili per la trasformazione simbolico-linguistica. Diversa infine l'esperienza della felicità che ciascuno di essi rinviene nell'esercizio del proprio lavoro: sostanzialmente individuale ma non individualistica quella di Esiodo, individuale ma fortemente comunitaria, ancorché socialmente separata, ma non a-politica, quella di Aristotele. Ovvero improntata ad una ricerca individuale aperta all'universalità discorsiva.

4. Quanto all'altra area del lavoro indipendente, quella delle attività artigianali, sin dall'antichità abbiamo testimonianze che sottolineano il suo costante progresso, anche se non ne ignorano le contraddizioni: ad esempio quella di Lucrezio, quando sottolinea che gli uomini «con le arti raggiunsero la vetta suprema» (Lucrezio, *La natura delle cose* V, 1457), ancorché privi della verità della filosofia (Epicuro); o di Seneca, secondo cui qualsiasi cosa, anche non necessaria e di «lusso», quindi senza «sapienza», possiamo ottenere attraverso le «molti e

difficili arti» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, 695). È una forma di lavoro che possiamo approfondire attraverso la *Vita* di Benvenuto Cellini, orafo e scultore del Cinquecento. Un secolo in cui l'artigianato, dopo l'accelerazione iniziata nel XIII secolo, perviene alla piena consapevolezza del significato della propria attività, prima di declinare rapidamente nei due secoli successivi (Kristeller 2005). La *Vita*, che Cellini scrive tra il 1558 e il 1567, rimane inedita fino al 1728. Goethe ne ha conoscenza alla fine del secolo e ne farà, nel 1796, una traduzione in tedesco scrivendo che Cellini «potrebbe a buon diritto essere eletto a rappresentante del suo secolo e forse dell'intera umanità» (Goethe 1994, 74).

La *Vita* può essere letta da diversi punti di vista (cfr. Mari 2019, 85 sgg.). A noi interessa quello del lavoro, precisamente dell'amore per il lavoro che Cellini dimostra di possedere nei confronti della propria attività: «quella mia bella arte di gioielliere»; oppure, «con grandissima sollecitudine giorno e notte non restavo mai di lavorare»; o, «risposi a sua Maestà [Francesco I] che subito io mi ammalerei se io non lavorassi» (Cellini 1999, 129, 442-43). Questa passione per il lavoro è strettamente legata alla *libertà* nel concepire e realizzare l'idea degli oggetti da fabbricare. In questo senso Cellini rappresenta un esempio particolarmente evidente dell'*autorealizzazione* ottenuta nel lavoro attraverso l'*oggettivazione* di un'idea liberamente progettata, in questo caso ben disegnata. Perché «chi disegnava bene e non poteva operar mai male» (che è anche una confutazione della estraneità del fine della *poiesis* sostenuta da Aristotele). Al punto che Cellini non ha mai accettato di realizzare oggetti disegnati da altri. Si tratta di un paradigma lavorativo ben chiaro e nei suoi termini anche 'puro'. Il committente esprime un desiderio, ma solo colui che lo realizza lo interpreta e progetta, per cui il lavoro realizza l'idea del fabbricatore. Come è libertà del maestro artigiano scegliere l'organizzazione del proprio lavoro, e in gran parte anche i materiali da trasformare. Un'idea ben precisa di attività libera, di oggetto da produrre concepito autonomamente, del valore economico dei risultati incassati dal produttore. Con un *limite* assai forte, tipico del lavoro artigiano, non solo artistico. Il carattere fortemente *individualistico* del lavoro cui è possibile connettere la sua *unilateralità* nei confronti della vita dello stesso artigiano. Cellini nella *Vita* appare vivere in massima parte per il lavoro. Tempo libero, amicizie, relazioni e conoscenze sociali, amori, avventure sessuali e sociali, collocazione sociale, sapere, tutto è strettamente connesso all'attività del lavoro. Il quale amato, e non vissuto come una condanna o mera necessità, finisce per occupare uno spazio eccessivo nella vita di Benvenuto. Perché il lavoro è l'attività di gran lunga ritenuta più interessante, e le altre dimensioni della vita non riescono ad appassionarlo altrettanto. È con questo tipo di lavoro che il *Gesamtarbeiter* del capitalista dovrà fare i conti.

5. Cellini è un cattolico e il rapporto tra il suo lavoro e la sua religiosità rientra nel paradigma dell'uomo che si ispira al Dio creatore, e quindi dell'artigiano come imitatore del 'Dio vasaio' che ha creato l'uomo dando forma alla terra. Nella *Genesi* rinveniamo altri due paradigmi, quello dell'uomo che domina il mondo a «immagine di Dio», il quale «è una persona [...] capace di agire in

modo programmato e razionale, capace di decidere di sé e tendere a realizzare se stesso» (Giovanni Paolo II 2010, 491-92), cioè un uomo libero. E quello del lavoro come condanna per il peccato originale commesso. Nel medioevo l'artigiano è creatore come lo è stato Dio. Scrive a questo proposito Teofilo Monaco, orafo monaco benedettino del XII secolo, che i discendenti di Adamo hanno avuto dal Signore, in cambio della perdita dell'immortalità e «quasi per diritto ereditario», la capacità di «ogni arte e talento»; e l'uomo deve imparare «quanto sia dolce e dilettevole operare nelle diverse e utili arti» con cui proclamare il Creatore «meraviglioso nelle sue opere» (Teofilo 2000, cfr. i tre prologhi).

Rispetto a questi tre paradigmi Gesù, ne introduce un *quarto* secondo il quale, il lavoro, che pure richiede concentrazione e dedizione volontaria, non deve assorbire oltre un certo limite, ovvero la *coscienza* del credente deve – diversamente da Aristotele – sapersi liberare dal lavoro *senza negarlo*, al fine di dedicarsi al Signore *nel mondo*:

Che mangeremo? Che berremo? Oppure: Di che ci vestiremo? [...] Il Padre vostro celeste sa che avete bisogno di tutte queste cose. Cercate *prima* (*primum*) [sott. mia] il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste altre cose vi saranno date in sovrappiù (*adicientur vobis*) (Mt 6, 31-3).

Questa intuizione della libertà di coscienza *nel lavoro in atto* è sviluppata da Martin Lutero in cui il *Beruf* costituisce, sia la vocazione secolare per un lavoro e per lo stato sociale in cui esso viene svolto, sia la grazia della chiamata di Dio per la felicità eterna. In questo modo ogni lavoro, che coincide col *Beruf*, è insieme un'attività libera, *nella coscienza*, e una attività compiuta in nome e per la gloria di Dio, *in un mondo* di cui contribuisce a mantenere l'*ordine*. Mentre in Cellini la *libertà* nel lavoro è la condizione per una creazione di cui gloriarsi davanti a Dio, chiamato a riconoscere, e anche ad aiutare l'artigiano nel successo (Cellini 2015, XLI), in un mondo in cui valgono solo le capacità individuali; in Lutero il lavoro è espressione *prima* del *Beruf* che della libertà individuale, ed il suo successo è una conseguenza di tale grazia. In entrambi il prodotto del lavoro è in gloria di Dio, ma in Cellini grazie alla libertà *umana* e in Lutero grazie alla libertà della *grazia*. Anche la rivalutazione e la spiritualizzazione dell'attività del lavoro operata dal calvinismo, che trasforma il significato della natura del lavoro da mero *mezzo* per la necessità della via ad *attività apprezzabile in sé* (McGrath 2009, 275), nel lavoro esalta la *servitù* dell'uomo nei confronti di Dio piuttosto che la *libertà* del soggetto. Finché la secolarizzata «teologia della prosperità» puritana porrà l'accento sul risultato (l'utile) anziché sull'attività (McGrath 2009, 283; Weber 2002).

6. Con le corporazioni l'artigianato costruisce un mondo sociale e politico centrato e organizzato sul lavoro. Un mondo che la borghesia dovrà cancellare per poter trionfare. Nelle corporazione non rinveniamo solo il mondo del lavoro manuale ma anche quelli delle professioni liberali e dei mercanti. Questi ultimi, soprattutto a partire dal XIV secolo, rappresentano un ceto sociale particolarmente attivo e moderno che romperà con la cultura religiosa di condanna del

guadagno senza smarrire il senso di appartenenza, anche religioso, con la comunità di origine: esemplare la vicenda del mercante di Prato Francesco Datini (Nigro 2010). Più in generale, tra il XIV e il XVIII secolo si realizza una congiuntura sociale e culturale che approderà ad un'idea realistica e utilitarista di individuo i cui «vizi», in determinate circostanze, divengono «virtù» sociali (Mandeville 1987). In questa congiuntura confluiscano una serie di elementi che favoriscono l'accelerazione e la valorizzazione dell'attivismo personale e delle capacità di innovazione sul piano delle attività lavorative ed economiche, tra i quali rinveniamo: la crisi dell'aristotelismo, determinata dalla nuova filosofia e scienza sperimentale; le scoperte meccaniche (stampo, polvere da sparo, bussola); le navigazioni e i commerci indotti dalle scoperte geografiche; lo sviluppo dell'«arte di mercatura» e poi del mercantilismo; un nuovo dinamismo delle attività favorito dall'idea che il lavoro sia una «merce» («Anche il lavoro umano è una merce (*commodity*) scambiabile con un beneficio, così come qualsiasi altra cosa», Hobbes 2006, 171; Macpherson 1982, 3, 4); l'avvento di ceti imprenditoriali portatori di nuove forme di organizzazione e razionalizzazione del lavoro. Il tutto sorretto da una cultura, anche economica, in cui l'utile *sociale* viene interpretato in chiave di interesse *individuale* collegandosi direttamente alla rivoluzione industriale (proverbiale la citazione dell'egoismo come molla dello sviluppo sociale di Adam Smith 1996, vol. I, 2).

Di questa cultura interessa sottolineare l'apologia del lavoro, inteso utilitaristicamente come il mezzo con cui procurare la ricchezza necessaria al benessere sociale e al successo personale, alla felicità mondana socialmente apprezzabile. Una cultura utilitarista che supera, anche con l'ausilio del protestantesimo, i vincoli cristiani nei confronti della ricchezza e che costruisce una società organizzata sempre di più sulla crescita economica e non sulle ricchezze semplicemente ereditarie e terriere (Groethuysen 2017). In questo quadro la dimensione sociale è tutelata, in linea di principio, attraverso il mercato che dovrebbe distribuire spontaneamente la ricchezza prodotta. (Smith 1996, vol. I e 583-84). Massimo teorico dell'utilitarismo liberale è Jeremy Bentham per il quale il sentimento della «benevolenza» – l'unico sentimento «riferito ad altri» in maniera positiva, cioè non solo «a se stessi», né in «malevolenza» – non presuppone alcuna *azione* nei confronti «degli altri», ma solo la «simpatia», ovvero la «*vista* [sott. mia] di piaceri che si suppone siano goduti da quelli che possono essere oggetti di benevolenza» (Bentham 1998, 129 e 135). Una concezione in cui il lavoro, dal punto di vista personale, viene fortemente rivalutato, ma nello stesso tempo *ristretto* a fattore della «condizione pecuniaria» di ciascuno, indipendentemente dal tipo e dalla qualità dell'attività: «Il lavoro può essere principalmente fisico o principalmente mentale, o entrambi indifferentemente, e non importa in qual modo o in quale campo venga applicato così da produrre profitto» (Bentham 1988, 147).

7. Per Marx il successo della borghesia è dipeso essenzialmente dalla originale *organizzazione del lavoro* che essa ha saputo promuovere, non tanto dalla ricchezza, dal potere politico, dalla tecnologia o da altri elementi. Questa organizza-

zione ha un nome: *Gesamtarbeiter* («lavoratore complessivo»). Essa costituisce la nuova socialità realizzata nei processi di produzione che il capitale mette in campo nella società individualistica e utilitaristica che si sta affermando. Una socialità in cui tuttavia i soggetti non entrano in autentici rapporti personali:

La produzione capitalistica comincia realmente [...] solo quando *il medesimo* capitale individuale impiega allo stesso tempo un numero piuttosto considerevole di operai [...] *La forma del lavoro di molte persone* che lavorano l'una accanto all'altra e l'una assieme all'altra secondo un piano [...] si chiama *cooperazione* [...] L'operaio combinato o *operaio complessivo* (*Gesamtarbeiter*) ha occhi e mani davanti e di dietro, e possiede fino a un certo punto la dote dell'ubiquità, [...] Ora l'ordine del capitalista sul luogo di produzione diventa indispensabile come l'ordine del generale sul campo di battaglia [...] Questa funzione di direzione, sorveglianza, coordinamento, diventa funzione del capitale appena il lavoro ad esso subordinato diventa cooperativo [...] quanto alla forma è *dispotico* [...] Come persone indipendenti gli operai sono dei *singoli* i quali entrano in rapporto con lo stesso capitale, ma *non in rapporto reciproco fra di loro* [sott. mia]. La loro cooperazione comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo hanno già cessato d'appartenere a se stessi [...] sono essi stessi soltanto un modo particolare d'esistenza del capitale» (Marx 1964, 364, 367, 368, 372-74).

In questa socialità cooperativa, che potremmo chiamare *astratta* perché composta di lavoro astratto e non di persone – le quali, prive di libertà, come iniziano a lavorare sotto il dispotismo del capitale «hanno già cessato di appartenere a se stesse» – Marx individua anche un fatto altamente positivo: «Nella cooperazione pianificata con altri l'operaio si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa la facoltà della sua specie» (Marx 1964, 371). Quindi una socialità astratta che rompe con i «limiti individuali» del lavoro artigiano, anche se per Marx solo nel comunismo questa potenzialità potrà pienamente svilupparsi, sino a fare del lavoro «il primo bisogno della vita» (Marx 2008, 53).

In questo modo Marx rileva una *contraddizione originaria* del nuovo modo di produzione e di lavorare del capitalismo. Una *contraddizione organizzativa*, non propriamente economica né tecnologica, che è alla base del successo storico del capitalismo: la negazione della crescita umana del lavoratore nella decisione stessa che realizza la possibilità di tale crescita. Il *Gesamtarbeiter* rappresenta un superamento dei limiti del lavoro individuale, ma la negazione della persona che lavora, ridotta a forza lavoro astratta, impedisce la costituzione del soggetto che dovrebbe attivare e accumulare di tale crescita.

Quindi, indipendentemente dalla soluzione comunista, e indipendentemente dall'idea, direi di origine hegeliana, che l'imposizione di una astrattezza sociale possa prefigurare un avanzamento spirituale della persona, rimane la questione che Marx ci lascia in eredità: l'organizzazione cooperativa del lavoro capitalista, da un lato, non supera i «limiti individuali» del lavoro – i quali anzi si accordano con l'atomismo utilitaristico –, perché per funzionare deve negare la persona nel lavoro collettivo; ma, dall'altro, tale organizzazione pone la questione

del superamento dei «limiti individuali» del lavoro che potrebbero essere realizzata nel *Gesamtarbeiter*. Mi sembra che il superamento della contraddizione non possa che essere pensato attraverso la trasformazione della socialità astratta della «cooperazione» in una *solidarietà concreta nel lavoro*. Questo richiede di scartare l'interpretazione del *Gesamtarbeiter* quale «classe operaia», come il leninismo, e talvolta lo stesso Marx (Marx 1964, 269), hanno inteso. Secondo cui una socialità concreta, ma *esterna* al processo produttivo, avrebbe dovuto riscattare politicamente il lavoro, mantenendo il lavoro astratto, prima e dopo la presa del potere, per quello che è: un lavoro subordinato. Conosciamo il risultato di questa strategia: l'espropriazione da parte delle élites politiche e sociali della ricchezza prodotta dal lavoro subalterno. Rimane quindi il problema della costituzione di una *socialità reale nel lavoro*, che parta dal senso *personale* del lavoro, capace di costruire un proprio protagonismo *sociale*.

8. Che la questione del rapporto tra capitale e lavoro si svolga crucialmente su questo terreno è compreso da Henry Ford. Il quale, accettato il piano di confronto esterno alla produzione proposto dalla «classe», avanza una soluzione della contraddizione tra socialità astratta nel lavoro (la catena di montaggio) e potenzialità emancipativa del lavoro collettivo, proponendo una socialità dei consumi e del tempo libero promossa da un'occupazione *certa* e da un *salario più equo*. Cose in sé ovviamente molto positive, ma che mantengono la totale subalternità dell'operaio nel lavoro. Più precisamente, facendo di questa socialità esterna un mercato della produzione del lavoro astratto, Ford elabora una strategia complessiva e durevole: «Le persone che consumano la massa delle merci – scrive Ford – sono le stesse che le hanno fabbricate. Questo è un fatto che non dobbiamo mai scordare – è il segreto del nostro successo» (Ford 2018, 678-79). La costruzione di questa socialità *fuori* dalla fabbrica in grado di compensare l'assenza di socialità e di crescita personale del *Gesamtarbeiter* fordista *in* fabbrica, si chiama, come sappiamo, società industriale. In questa, dopo la seconda guerra mondiale, anche per iniziativa del liberalismo democratico (Beveridge 1948), il lavoro astratto conquista una centralità, in cui l'astrattezza del lavoro, da un lato, si traduce in conflittualità, e, dall'altro, in conquista di diritti e Welfare. Conquiste essenziali ed inedite, ma che non cambiano i termini essenziali della subalternità nel lavoro sancita dalla cooperazione astratta svolta sotto il comando militaresco del capitale. Successi socio economici del lavoro e sconfitte politiche strategiche che, come sappiamo, hanno reso fragili e revocabili anche i primi.

9. La questione posta da Marx viene direttamente approfondita da Harry Braverman (1920-1976), che nelle ultime pagine di *Lavoro e capitale monopolistico* (1974) propone una soluzione relativa all'astrattezza del *Gesamtarbeiter* la cui attuazione, secondo Braverman, avrebbe rappresentato un significativo passo in avanti nella socializzazione reale del lavoro. Braverman è stato un operaio metalmeccanico nel periodo d'oro del taylorismo-fordismo e ha sperimentato personalmente il carattere astratto della socialità alla catena di montaggio. Egli

scrive che un «nuovo e autentico modo di produzione collettivo» può accadere soltanto se vengono «superati gli antagonismi nel processo lavorativo fra chi controlla e chi lavora, fra ideazione ed esecuzione, fra lavoro intellettuale e lavoro manuale». Cioè, se si supera il «dispotismo» (Marx) della direzione capitalistica che impedisce ai lavoratori di appartenere, nel lavoro, «a se stessi», e quindi anche, come persone, ad una dimensione sociale. Nel lavoro subalterno, la coercizione non impedisce solo l'autorealizzazione, ma anche la socialità. Qualora tali «antagonismi» venissero superati – essenzialmente attraverso il «recupero della necessaria conoscenza tecnica da parte della massa dei lavoratori e la ristrutturazione dell'organizzazione del lavoro» – allora, nota Braverman, il «processo lavorativo» risulterebbe «unito nel corpo collettivo che lo compie». Accadrebbe cioè che il *Gesamtarbeiter* – l'«operaio complessivo» che compie il «processo lavorativo» astratto – si trasformerebbe in concreto «corpo» vivo e collettivo dei lavoratori che producono (Braverman 1978, 448-49 e nota 2).

10. Nel 1942, in piena guerra mondiale oltreché in pieno fordismo, il dominicano Marie-Dominique Chenu pubblica *Pour être heureux travaillons ensemble*, in cui, gettando per così dire il cuore oltre l'ostacolo del *Gesamtarbeiter*, ed evitando di parlare di «classe» («Noi non abbiamo pronunziato la parola *classe*», Chenu 1942 51), pone la questione della «socialità» e della «fraternità» del lavoro:

Lavorare insieme: espressione banale di una esperienza del tutto banale [...] Vantaggi, dispute, sconfitte ci invitano, oggi più di sempre, ad osservare attentamente la legge interiore di questa comunione del lavoro; perché il lavoro è divenuto per le nostre generazioni uno dei punti di aggregazione più rappresentativi ed efficaci di una solidarietà umana senza la quale ognuno perirebbe (Chenu 1942, 3).

La concezione aristotelica del lavoro – il lavoro

è solo uno strumento dell'uomo, perché l'uomo è fatto, in quanto tale, per conoscere e amare [...] la contemplazione è più degna che l'azione; è un bene assoluto, il bene per eccellenza e la felicità dell'uomo; l'azione è a suo servizio (Chenu 1942, 32-4) –

impedisce a Chenu di rilevare la crucialità, per la socialità del lavoro, della sua *autonomia*. L'autonomia è solo nella contemplazione, per cui il *Gesamtarbeiter*, non potendo limitare ciò che non sussisterebbe, costituisce già una effettiva esperienza di socialità. Per la «fraternità» non c'è bisogno di un'ulteriore libertà nel lavoro. La libertà, la felicità, l'eccellenza umana, sono in senso «assoluto», cioè esclusivo, realizzabili nella contemplazione e nell'amore, non nel lavoro.

Vedendo già nell'«operaio complessivo» (ancorché senza la persona negata dal fordismo) una socialità realizzata, Chenu può sostenere una importante *tesi generale*, dal valore politico, sul rapporto tra lavoro e società. Egli scrive che nella socialità del lavoro risiede uno dei momenti «più efficaci e potenti per la crescita della vita collettiva dell'umanità» e per il «suo equilibrio», «un principio di crescita della coesione sociale, un valore di comunione» (Chenu 1942,

37). Nella socialità del lavoro confluiscono essenziali valori personali e politici della condizione umana:

Gioia del lavoro ben fatto, gioia della natura dominata, gioia della creazione continua, gioia della disciplina e della rinuncia: sì, tutto questo; ma tutto ciò acquista concretezza e valore solo attraverso le due risorse che costituiscono il clima di questa rinuncia, di questa disciplina, di questa creazione, di questa intensa produzione: la libertà e la fraternità [...] l'impegno del lavoratore si realizza in una amicizia sociale, in cui i legami sono personali, in cui l'altro è tanto più amato quanto è più autonomo, in cui la comunione si realizza nell'indipendenza irriducibile dei partner [...] Fraternità, libertà: come sempre la vocazione della Francia [...] valori universali della condizione umana (Chenu 1942, 63-4).

Insomma una indicazione netta del carattere emancipativo, per la persona e la società, del lavoro, del suo valore collettivo («fraternità») e personale («gioia del lavoro») per una vita che sappia intrecciare azione e contemplazione².

11. La crisi del fordismo, cioè della forma più avanzata del *Gesamtarbeiter*, ha messo in moto processi di costruzione di una *nuova* socialità *nel* lavoro, una transizione, iniziata negli ultimi due decenni del XX secolo, di cui non è possibile prevedere gli esiti. La crisi del *Gesamtarbeiter* – determinata prima di tutto dal fatto che la produzione ha sempre di più bisogno di lavoro *concreto* –, coincide con la «crisi della società del lavoro» (Dahrendorf 1988, cap. 11). La situazione attuale si caratterizza, cioè, per la contemporanea crisi della socialità *astratta* nei luoghi di lavoro e dell'organizzazione della società industriale costruita nel sull'«operaio complessivo» e la sua cosiddetta centralità. Questa situazione, anche per l'identificazione del *Gesamtarbeiter* con la classe operaia, è stata interpretata come un *mero* arretramento rispetto alla conquiste novecentesche – oltretutto come la crisi della centralità, se non con la 'fine', del lavoro. E non, *anche*, come un'occasione e una sfida per conquistare, dopo il fordismo, una nuova e concreta libertà e quindi una socialità reale *nel* lavoro, a partire dalle quali pensare a un nuovo *Welfare*, a nuovi diritti e in generale ad un nuovo nesso tra socialità reale nel lavoro e organizzazione sociale e politica della società. Un nesso che precedentemente, come si è visto, era stato realizzato in termini di consumo e di tempo libero, oppure, criticamente, pensato in termini ideologici.

Rispetto al *Gesamtarbeiter* del fordismo, l'atomismo sociale, l'individualismo neoliberista, i processi di «individualizzazione» di Ulrich Beck (2000, vol. IV, 8), non sono semplicemente fatti negativi. Rappresentano anche un rifiuto della passività (Sen 2001) da parte di una soggettività pure incapace di costruire nuove forme di socialità. Della quale, comunque, dopo la crisi delle grandi ideologie e la secolarizzazione spinta della collettività occidentale, in nessun luogo sociale esiste un modello dalle chance egemoniche. Quindi una soggettività in ritardo rispetto agli stessi sviluppi, pure insoddisfacenti, della libertà nel lavoro.

² Su questi temi, più recentemente Sennet 2019 e Fadini 2023.

In altre parole e con tutti questi limiti, è possibile sostenere che la crisi del fordismo e l'affermarsi del lavoro concreto, rendano attuale l'intuizione di Marx che nella produzione compiuta dall'«operaio complessivo» il singolo lavoratore «si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa la facoltà della sua specie»? Che ai lavoratori sia data l'occasione di superare *nel lavoro*, non ideologicamente, ma positivamente, l'astrattezza della cooperazione tra soggetti che «non appartengono a sé stessi»? Ed in quali termini è possibile pensare questi processi in maniera da coniugare la *solidarietà* con i nuovi livelli di affermazione della *soggettività* personale che certamente non possono essere costretti in forme comunitarie ormai improponibili?

12. È noto l'impegno teorico e sindacale profuso da Bruno Trentin per accreditare l'idea che la crisi del fordismo, e il nuovo intreccio tra lavoro e conoscenza richiesto dal lavoro concreto, hanno aperto inediti e percorribili spazi alla libertà nel lavoro (Trentin 2002). Si tratta di una posizione fondata essenzialmente su quattro idee.

Prima, nei luoghi di lavoro il dipendente deve essere messo in grado di co-determinare l'organizzazione dell'attività e di conoscere le finalità della produzione. Attraverso questa duplice forma di partecipazione egli realizza una forma di *democrazia industriale* che contrasta la subordinazione fordista realizzando i diritti di cittadinanza anche nel lavoro. La crisi del fordismo apre nuovi spazi e opportunità per questa democrazia negata nel lavoro parcellizzato.

Seconda, le trasformazioni di cui stiamo parlando ripropongono la *persona* nelle attività lavorative. Se il fordismo era una negazione della persona, dell'autonomia e libertà del lavoratore, che doveva solo ubbidire e sottomettersi ai parametri prestabiliti della performance lavorativa, ora assistiamo all'«entrata in campo non della classe o della massa ma della persona, quella che lavora sotto altri» (Trentin 2021, 227). Se nel lavoro dipendente ricompare la persona questo costituisce la premessa perché il lavoro «cooperativo» che contraddistingue il capitalismo divenga effettivamente un lavoro sociale. Finché il lavoratore è forza lavoro astratta la cooperazione non realizzerà una reale collaborazione. I lavoratori superano astrattamente, cioè senza alternativa, l'unilateralità del lavoro artigiano rimanendo dei «singoli» che non entrano «in rapporto reciproco fra loro». La persona costituisce la soggettività che può affermare la libertà nel lavoro e realizzare una socialità, che presuppone democrazia e lavoro concreto.

Terzo, la democrazia e la libertà nel lavoro, cioè la trasformazione post-fordista dell'attività astratta in lavoro concreto svolto da una persona, attestano l'idea del lavoro come attività creativa e responsabile, cioè come un «bisogno» e «un fattore di identità», in confronto a cui - come già menzionato - il lavoro «meccanico e ripetitivo» noioso del fordismo risulta «più vicino al non lavoro» di quanto non lo sia un «hobby praticato con impegno e creatività» (Trentin 1985).

Quarto, occorre riscoprire e rinnovare gli ideali di fraternità, di rapporto tra libertà e uguaglianza, affermati dalla rivoluzione francese sostenendo, contro l'individualismo neoliberale, una «solidarietà delle diversità» (Trentin 2017, anno 1989 e Venerdì 4 ottobre 1991), capace di arricchire l'individualità e la socialità della persona, fuoriuscendo dalla contrapposizione, composta di sotto-

missione ed esclusioni sociali, tra individuo e collettività astratta inaugurata dal capitalismo. Una contrapposizione, che è anche una contraddizione, rinvenibile alla base dell'incapacità storica della nostra società di permettere alle persone di realizzare le proprie capacità (Nussbaum e Sen 1993).

13. Ma questi processi di liberazione e socializzazione del lavoro aperti dalla crisi del fordismo sono effettivamente andati avanti nella direzione auspicata da Trentin? Il lavoro ha potuto e saputo rinnovare la propria azione e sfruttare le nuove *opportunità* offerte da una produzione che ha bisogno di impiegare professionalità elevate, formate di continuo, persone creative e concentrate nel lavoro, di organizzare il lavoro senza gerarchie dispotiche e mediante team e «comunità di lavoro» (Butera 2023), nuclei importanti di socialità concreta, di valorizzare i processi che hanno abbattuto le separazioni tradizionali tra lavoro manuale e intellettuale e portato un numero sempre maggiore di lavori al livello di attività linguistica e di collaborazione tra uomini, uomini e macchine e macchine e macchine, in una socialità interagente e di connessioni a rete, fino a mettere in discussione non solo il disegno dell'impresa ma anche quello della città ecc.? E le imprese hanno saputo, impiegando quella che Ford definiva una «visione larga dei problemi», valorizzare sotto tutti i punti di vista, queste opportunità (cfr. Hamel 2007)? O, invece, la produzione tende a ripiegarsi su una nuova forma di «operaio complessivo», fatto di una socialità concreta ma a 'macchie di leopardo', mettendo in atto una nuova separazione, governata digitalmente, tra 'cervello', parti (filiera) e dipendenti dell'azienda? Magari con una direzione d'impresa che risponde in termini di meri tassi di rendimento, meri flussi elettronici di dati, del capitale investito a proprietari lontani e soggettivamente anonimi?

A questi interrogativi è evidentemente impossibile fornire qualsiasi risposta univoca, sia per la transizione e trasformazione continua in cui ci troviamo, sia per le differenziazioni tra le aree di produzione e dei servizi, nonché dei corrispettivi mercati del lavoro, scomponibili in due o tre grandi aree secondo l'oggetto della produzione o le forme dei contratti di lavoro (Reich 2003; Caruso, Del Punta, e Treu 2020).

Una situazione in cui il lavoro di fronte, come mai nella storia, alla *manca*za di una idea di lavoro per cui lavorare reagisce alla conseguente *caduta di senso* con una serie di atti e di richieste sacrosanti da cui però è difficile capire se scaturirà mai una nuova idea ed un nuovo lavoro: le 'grandi dimissioni', il *quiet quitting*, la richiesta di riduzione dell'orario, una maggiore flessibilità della prestazione, un maggiore equilibrio tra vita e lavoro, l'abbattimento delle disuguaglianze di genere e di età, una maggiore qualità dell'attività, salari più equi, e altro, richieste che l'attuale organizzazione delle attività è in grado di soddisfare in minima parte, sollevando quindi la questione di un «nuovo disegno dell'Italia» (Butera 2023). Ma senza un'idea strategica, pensando che il lavoro sia solo un mezzo per avere un salario, si alimenta il circolo vizioso tra non senso e caduta di produttività, in una economia che ha sempre più bisogno di lavoro concreto, di inclusione e di crescita, questioni cui occorrerà rispondere con una nuova organizzazione delle attività e non semplicemente, in un'ottica polarizzante, con

l'impiego delle AI, da una parte, e con strategie sociali illiberali finalizzate ad accrescere la necessità del lavoro, dall'altra.

14. Detto tutto questo mi sembra possibile porre una questione, che potrebbe essere assunta anche come un criterio di giudizio (e di azione). Il lavoro è sempre un'*attività* che produce determinati *risultati*. Occorre mantenere la distinzione tra questi due momenti, ma evitando la loro separazione. A causa della quale l'attività diviene astratta e il risultato estraniato. L'artigiano realizza l'unità di un lavoro individuale. Perché il lavoro collettivo abbia senso, la libertà non può arrestarsi all'attività (*codeterminazione*, come lavorare), deve coinvolgere anche il risultato (*partecipazione*, che cosa produrre). Questa *coniugazione* può essere pensata, sia, dal lato dell'*attività*, intendendo la libertà e creatività della *persona* che lavora come premessa di una *socialità* nel lavoro in grado di porre *anche* la questione dello scopo dell'attività stessa, come suggeriscono Braverman e Trentin, quando pongono la questione della partecipazione a partire dall'impresa. Sia dal lato del *risultato*, grazie ad una socialità che dia senso all'attività della persona attraverso una *diretta* socializzazione degli scopi, in cui affermare i bisogni sociali, innanzitutto quelli connessi alla sostenibilità ecologica. Una coniugazione in cui viene anche approfondito e generalizzato, modulandone i necessari termini economici, il *sensu* del lavoro di cura, del volontariato e del terzo settore.

Ma l'idea di questa *nuova* coniugazione tra attività e risultato del lavoro, in grado di connettere senso personale e sociale del lavoro, e quindi di riformulare il significato del lavoro rispondendo alla sua attuale caduta di senso, è utopistica o concreta? La risposta dipende, ovviamente, dai diversi punti di vista, però alla crisi del fordismo e della società industriale non si può rispondere ripensando solo l'*attività* del lavoro, occorre rispondere con un'altra idea di società che difficilmente potrà essere ricercata senza porsi la questione della *legittimità sociale* dei *prodotti* del lavoro. Una legittimità che il lavoro, per la sua parte, deve contribuire a costituire, a cominciare dai luoghi in cui si lavora, per rinvenire anche il *sensu personale* della propria attività.

Un'idea che permetterebbe, se non utopica, di superare l'esclusività del lavoro di Aristotele conservandone la passione intellettuale, l'unilateralità di quello di Cellini conservandone l'amore per la creazione e, soprattutto, di rinnovare l'equilibrio del lavoro di Esiodo. Un'idea anche per affermare un nuovo valore *politico* del lavoro, indispensabile a colmare il vuoto di senso determinatosi con la fine delle teologie e del comunismo. Un vuoto che il capitalismo dimostra ogni giorno di non essere in grado, o di non volere, superare, determinando l'affacciarsi di una società «non sociale» (Touraine 2012) di fronte ad un lavoro che invece crea socialità.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 2001. *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza.
 Beck, U. 2000. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*. Torino: Einaudi.
 Bentham, J. 1998. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. Torino: UTET.
 Beveridge, W. H. 1948. *L'impiego integrale del lavoro*. Torino: Einaudi.

- Bodei, R. 2019. *Dominio e sottomissione*. Bologna: il Mulino.
- Braverman, H. 1978. *Lavoro e capitale monopolistico*. Torino: Einaudi.
- Butera, F. 2023. *Disegnare l'Italia*. Milano: Egea.
- Caruso, B., Del Punta, R., e T. Treu. 2020. "Manifesto per un diritto del lavoro sostenibile." *Lavoro, Diritti, Europa*, 20 Ottobre.
- Cellini, B. 1999. *Vita*. Milano: Rizzoli.
- Chenu, M.-D. 1942. *Pour être heureux travaillons ensemble*. Paris: P.U.F.
- Chenu, M.-D. 1964. *Per una teologia del lavoro*. Torino: Borla.
- Cipolla, C. M. 2019. *Uomini, tecniche, economie*. Milano: Feltrinelli.
- Dahrendorf, R., 1988, *Per un nuovo liberalismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Esiodo. 2009. *Le opere e giorni*. In *Tutte le opere e i frammenti. Con la prima traduzione degli scolii*, Milano: Bompiani.
- Fadini, U. 2023. "Accrescere le possibilità di scelta per un agire differente." In U. Fadini, e A. Zanini, *Postfordismo e oltre*, pp. Firenze: Clinamen.
- Fadini, U., e A. Zanini. 2023. *Postfordismo e oltre*. Firenze: Clinamen.
- Ford, H. 1918. "Moving Forward." In *Henry Ford Collection*, edited by S. Crowther, and F. L. Faurote, pp. s.l.: CreateSpace Independent P. P.
- Foucault, M. 1967. *Le Parole e le cose*. Milano: Rizzoli.
- Giovanni Paolo II. 2010. "Laborem exercens." In *Le encicliche sociali*. Milano: Paoline.
- Goethe, J. W. 1994. *Vita di Benvenuto Cellini*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Groethuysen, B. 2017. *Le origini dello spirito borghese in Francia*. Milano: Res Gestae.
- Hamel, G. 2007. *The future of management*. Boston (MS): Harvard B. S. P.
- Hegel, G. W. F. 1965. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- Hegel, G. W. F. 1972. *Fenomenologia dello spirito, I: Autocoscienza*, A. Firenze: La Nuova Italia.
- Hobbes, T. 2006. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iacci, P., e U. Galimberti. 2021. *Dialogo sul lavoro e la felicità*. Milano: Egea.
- Ingrao, P. 2017. *Il valore della contemplazione*. Roma: Castelveccchi Editore.
- Kristeller, P. O. 2005. *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*. Roma: Donzelli.
- Leone XIII. 2010. *Le encicliche sociali*. Torino: Edizioni Paoline.
- Locke, J. 2004. *Il secondo trattato sul governo*. Milano: Rizzoli.
- Lucrezio. 2021. *La natura delle cose*. Milano: Rizzoli.
- Macpherson, C. B. 1982. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*. Milano: Mondadori.
- Mandeville, B. 1987. *La favola delle api*. Roma-Bari: Laterza.
- Mari, G. 2019. *Libertà nel lavoro*. Bologna: il Mulino.
- Marx, K. 1964. *Il capitale*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. 2008. *Critica al programma di Gotha*. Bolsena: Massari.
- McGrath, A. E. 2009. *Giovanni Calvino*. Torino: Claudiana.
- Nigro, G. 2010. *Francesco di Marco Datini. L'uomo il mercante*. Firenze: Firenze University Press.
- Nussbaum, M., and A. Sen. 1993, *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Reich, R. 2003. *L'economia delle nazioni*. Milano: il Sole24 ore.
- Sen Nussbaum
- Sen, A. 2001. *Lo sviluppo è libertà*. Milano: Mondadori.
- Seneca, L. A. 2009. *Lettere a Lucilio*. Milano: Rizzoli.
- Sennet, R. 2019...
- Sennett, R. 2012. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*. Milano: Feltrinelli.

- Seyes, E.-J. 2020. *Che cos'è il terzo stato?* Roma: Editori Riuniti.
- Smith, A. 1996. *La ricchezza delle nazioni*. Torino: UTET.
- Teofilo, Monaco. 2000. *Le varie arti*. Salerno: Palladio.
- Touraine, A. 2012. *La globalizzazione e la fine del sociale*. Milano: il Saggiatore.
- Trentin, B. 1985. *Quaderni di appunti inediti*. Fondazione Di Vittorio.
- Trentin, B. 2017. *Diari 1988-1994*. Roma: EDIESSE.
- Trentin, B. 2021. "La partecipazione dei lavoratori nella Costituzione italiana" (1999); "Lavoro e conoscenza" (2002). In *La libertà viene prima*, 115 sgg.; 85 sgg. Firenze: Firenze University Press.
- Trentin, B., 2021. *La libertà viene prima*. Firenze: Firenze University Press.
- Vangeli e atti degli apostoli*. 2005. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.
- Weber, M. 2002. "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo." In *Sociologia della religione*, vol. I. Milano: Edizioni di Comunità.

PARTE PRIMA

Il mondo del lavoro servile e dell'ozio intellettuale
a cura di Arianna Fermani

Il mondo del lavoro e dell'ozio intellettuale: riflessioni introduttive

Arianna Fermani

1. Lavoro, ozio e felicità umana

Si ritiene che la felicità risieda nel tempo libero.

Εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ

(Aristotele, *Etica Nicomachea* X, 7, 1177b 4).

«Nel pensiero antico, tra gli ingredienti della felicità, non compare certamente il 'lavoro'». Sono le parole con cui Francesco Totaro, nel suo contributo intitolato: “Seneca: *otium* filosofico e mondo delle *occupationes*”, delinea le caratteristiche e assegna i confini di una vita felice che, per costituirsi come tale, deve innanzitutto rinunciare al lavoro.

Si tratta, peraltro, di un perimetro già tracciato con nettezza da Aristotele, quando, in *Politica* 1338a1-3, ricordava che «il fatto di avere tempo libero sembra possedere esso stesso il piacere, la felicità e la vita beata (τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως)».

D'altro canto il lavoro è, per così dire, oltre che una penosa necessità per l'essere umano¹, anche una delle cifre costitutive dell'ἄνθρωπος². Lavoro e ozio, per-

¹ «L'uomo non ha scelto la necessità del lavoro», così scrive Giovanni Mari, nel suo contributo intitolato “Il lavoro come *areté* di Esiodo”.

² Per l'approfondimento della natura dell'*anthropos* in generale nella riflessione aristotelica e, più nello specifico, delle figure dello schiavo e del barbaro, si rimanda al contributo di F. Piangerelli, dal titolo: “Schiavitù, natura, barbarie e guerra nella *Politica* di Aristotele”),

tanto, costituiscono due nozioni che riguardano in modo essenziale e, per così dire, ‘costitutivo’ – anche se con accentuazioni e ricadute talvolta anche molto diverse nei diversi autori presi in esame – la vita degli uomini e delle donne³, scandendone quotidianamente l’esistenza: «Tutta la vita si divide in due: ozio (σχολήν) e occupazione (ἀσχολίαν)... anche le azioni devono tendere a cose necessarie e utili, altre a cose belle» (Aristotele, *Politica* VII, 14, 1333a 30-31).

Dopo la fine dell’età dell’oro⁴ e l’entrata del lavoro nel mondo⁵, dunque, la vita umana è chiamata a ruotare intorno alla fondamentale dialettica ‘lavoro’-‘tempo libero’⁶.

la quale ricorda «la difficoltà di Aristotele nel fornire una giustificazione concettuale alla *douleia*, ovvero ad un fatto sociale dall’indubitabile legittimità nella Grecia classica. Pur ragionando nei termini di un certo grado di disparità e disuguaglianza tra gli esseri umani, soprattutto sul versante politico, il Nostro riconosce la schiavitù come un problema complesso e scivoloso, che deve essere esaminato con cautela, contro ogni accettazione acritica». Sui ruoli e sulle funzioni degli schiavi nell’universo plautino si sofferma invece, il saggio di P. Rosafio, dal titolo: “Dalla parsimonia al profitto: Plauto testimone delle trasformazioni economiche della sua epoca e dell’organizzazione del lavoro”, il quale rileva come una delle fondamentali distinzioni degli schiavi sia tra gli ‘schiavi domestici’ (*familia urbana*), guidati dall’*atriensis*, da una parte, e quello degli schiavi rurali (*familia rustica*), al cui capo è collocato il *vilicus*. Del A. Maticic, “Le relazioni del lavoro in Virgilio”, inoltre, ricorda invece come nelle *Georgiche* virgiliane, il lavoro si configuri come un’attività prevalentemente umana. Include sia il lavoro di cura delle piante e degli animali sia il lavoro letterario. Ma sono indicati come lavoro anche l’impiego degli animali, la loro procreazione sessuale, il moto dei corpi celesti e persino la crescita delle piante.

³ Al tema del lavoro delle donne è dedicato, nello specifico, il contributo di A. Fernani (“Donne lavoratrici nell’antichità”), che rileva come «le donne che lavorano, nell’“orizzonte eudaimonistico” tracciato da Aristotele, sono, per così dire, caratterizzate da una doppia esclusione e da una duplice penalizzazione: esse, infatti, non possono essere felici sia in quanto donne sia in quanto lavoratrici».

⁴ Come ricorda infatti Mari a proposito di quella ‘teologia del lavoro’ rappresentata dalle *Opere e i giorni* di Esiodo, «il lavoro... essendo presente anche nell’età dell’oro, non è stato inventato da Zeus o dalla “tracotanza”, ma l’uno e l’altra lo hanno trasformato da una attività svolta da uomini “esenti da fatica” che vivevano “pacifici”, tra “molti beni, ricchi di greggi” e “felici”, nell’attività necessaria che conosciamo, svolta nel contesto in cui “al male non ci sarà riparo”».

⁵ Così scrive Piergiacomini, nel suo contributo dal titolo, “Lucrezio e la fisica del lavoro”: «Quando però l’umanità si sobbarcò il lavoro nel senso “istituzionale” del termine? La risposta è nella seconda metà del libro 5, dedicata alla genealogia della storia... Dapprincipio, gli umani vivevano nudi e si sostentavano con i frutti spontanei della terra, senza obbedire a leggi e mirare al bene comune... Avvenuta la scoperta delle capanne, del vestiario e del fuoco..., essi acquisirono un’indole più mansueta, iniziarono ad associarsi in famiglie, crearono una prima forma di giustizia e comunità... Infine, gli umani si organizzarono in regni, istituendo la proprietà privata e la divisione del lavoro».

⁶ Analogamente, Del Maticic, oltre a evidenziare come un elemento centrale della poesia pastorale antica, in generale, e di quella di Virgilio in particolare, sia rappresentato dalla fondamentale dialettica tra lavoro (*labor*) e tempo libero (*leisure*), ricorda come nelle *Georgiche* il lavoro sia entrato nel mondo con la caduta dell’Oro, quando la partenza di Saturno dal mondo rese necessaria l’invenzione dell’agricoltura.

In queste brevi pagine introduttive si proverà dunque a puntare l'attenzione su alcuni dei nodi tematico-concettuali che emergono nei saggi di dieci, tra studiosi e studiosi (Jesper Carlsen, Arianna Fermani, Franco Ferrari, Giovanni Mari, Del A. Maticic, Federica Piangerelli, Enrico Piergiacomini, Pasquale Rosafio, Fabio Roscalla, Francesco Totaro) che si sono interrogati da varie angolature sul contributo offerto dagli autori antichi, sia di ambito filosofico sia di ambito letterario, sulle due nozioni in questione.

Una delle costanti attraversa e lega i vari saggi è l'esigenza di non intendere in modo unilaterale la coppia *ἀσχολία/negotium* e *σχολή/otium*: lavoro e ozio, infatti, si danno e si dicono in molti modi.

Non a caso, già nella lingua greca, il lavoro si configura – contemporaneamente ma in sensi diversi – sia come

[1] una “penosa necessità” (visto che “lavoro” si dice *πόνος*, che significa “fatica”, “sofferenza”... [2] [sia come] una irrinunciabile occasione di realizzazione e di pienezza (facendo risuonare un altro termine greco per dire lavoro, quale *ἔργον*, che significa, tra l'altro, “opera”, e che dunque indica un compito da realizzare, a uno “spartito da suonare” al meglio)⁷.

Questo, più in generale, e anche rispetto alla questione della felicità da cui si è partiti, significa che: 1) se da un lato il lavoro deve essere escluso dall'orizzonte eudemonistico, realizzabile esclusivamente all'interno dell'alveo dell'ozio (o, per lo meno, di ‘un certo ozio’, come si vedrà nella parte che segue), 2) dall'altro il lavoro, seppur entro certi limiti e, per così dire, attraverso l' ‘altra porta’ (quella aperta da Esiodo, mai del tutto chiusa), ha diritto di accesso ai ‘piani alti’ della felicità umana.

2. C'è ozio e ozio

In questa soffocante calura le cicale, sopra le nostre teste, cantando e scorrendo tra di loro, guardino anche noi. Se allora vedessero che anche noi due, come la maggior parte della gente nel mezzogiorno, non discorriamo ma sonnecchiamo e ci lasciamo incantare da loro per pigrizia del nostro pensiero, ci deriderebbero giustamente considerandoci degli schiavi, venuti da loro per dormire in questo rifugio, come delle pecore che trascorrono il pomeriggio presso una fonte (Platone, *Fedro* 258B-259A).

Partendo dalla nozione di ozio, va innanzitutto ricordato, con Giovanni Mari, che esso viene elaborato sin da Omero come

necessità di un tempo sottratto agli impegni ed al lavoro quotidiani in cui costruire l'identità e la forma del sé in esperienze e rapporti personali di qualità finalizzati al piacere spirituale che essi possono determinare per se stessi.

⁷ Si veda il mio contributo, “Attività lavorative e ozio intellettuale in Aristotele”.

Ma l'ozio, per così dire, come emerge anche dall'esergo al capitoletto in questione, 'non è tutto uguale'. Come ha ricordato Totaro, infatti, «dell'*otium* si deve... ponderare la qualità».

Detto in altri termini: se l'*otium* è certamente un 'tempo libero' e un 'tempo liberato' e, dunque, sottratto alle fatiche del lavoro, non per questo esso si configura necessariamente anche come un tempo autenticamente 'liberante' (si veda il mio contributo).

Se infatti, da un lato, l'*otium* costituisce una «dimensione da acquisire e da tutelare grazie alla capacità di negare ciò che lo negherebbe, contrastando quindi virtuosamente l'invasione totale esercitata dal *negotium*» (si veda il contributo di Totaro), d'altro canto sembra necessario distinguere il 'buon ozio' da «una forma di ozio negativo [che] può insinuarsi nelle *occupationes* insensate».

Il buon ozio, pertanto, si configura come 'tempo libero speso bene'. In questo senso, si può anche dire che «tutt'altro che inattività, l'ozio è attività buona e virtuosa che può dare senso alla totalità dell'agire e dell'essere; per questi motivi non è riducibile alla situazione dell'uomo che si ritira dalla vita pubblica in una completa solitudine».

L'ozio, quindi, non va in alcun modo confuso con l'inattività, o con quell'«inoperosità» (*aergin*) – come spiega Mari – che, anche in Esiodo, si configura chiaramente come un male.

La necessità di una articolazione interna della nozione di ozio, e dunque l'individuazione di un ozio dannoso e deleterio per l'individuo e per la comunità, viene chiaramente messa a fuoco anche all'interno della riflessione ciceroniana. Si tratta di una questione su cui si sofferma nello specifico il contributo di Enrico Piergiacomì, che ricorda come, nell'Arpinate, sia necessario distinguere tra «i significati dell'ozio privo di *dignitas* e della dignità senza *otium*. L'uno coincide con la vita del gaudente che è certo libera da fatica, ma è anche inutile o persino dannosa alla comunità e, pertanto, non è dignitosa... L'altra conduce, per converso, a uno stato di perenne tensione che impedisce alle persone utili alla comunità di potersi dedicare con efficienza al servizio pubblico... La condizione dell'*otium cum dignitate* consiste, dunque, nella via di mezzo tra i due estremi» (cfr. Piergiacomì).

3. Il lavoro è necessario, ma può essere anche bello

Passando invece al tema del lavoro, va ricordato, innanzitutto, come esso attenga genericamente alla dimensione dell'utile e del necessario. Sin da Omero, infatti, il lavoro «costituisce una attività di valore inferiore, ausiliaria o sostitutiva di quella predatoria, svolta al fine della creazione dei beni necessari» (si veda il contributo di Mari).

D'altro canto è anche vero che il nesso tra lavoro e necessità non va né assolutizzato né assunto in modo rigido. Anche a questo proposito, infatti, si può dire che gli antichi constatano con chiarezza che il lavoro rappresenta un concetto molto ampio e stratificato. Questo vuol dire, innanzitutto, che essi danno conto, nelle loro riflessioni e nelle loro opere, della varietà delle professioni

esistenti⁸ e che alcuni di essi si soffermano anche sulla questione – peraltro decisiva e in molti modi messa a tema dagli autori di questa miscellanea – della divisione del lavoro⁹.

Rispetto a quest'ultimo tema vale la pena ricordare, con Franco Ferrari¹⁰, che la divisione del lavoro risulta essere una questione di straordinaria rilevanza all'interno della *Repubblica* platonica, visto che ogni produttore deve svolgere una sola attività (*oikeiopragia*).

Non c'è dubbio, infatti, che

per Platone il lavoro risulti socialmente utile solo in quanto viene diviso, consentendo la formazione di "professionisti" concentrati su una sola attività. Il principio di specializzazione spiega anche l'origine di altre figure professionali, legate al soddisfacimento di bisogni non più necessari, bensì superflui: si tratta di cuochi, estetisti, pedagoghi, balie, cacciatori, allevatori di bestiame e infine anche di medici, i quali sono destinati a curare le patologie prodotte dall'accrescimento dei bisogni alimentari. In questo modo la città sana si trasforma in una città gonfia, infiammata, lussuosa e malata, le cui dinamiche di accrescimento danno origine alla formazione del ceto dei militari, anch'esso funzionale ad assolvere a un compito specifico, consistente nella difesa del territorio ed eventualmente nel suo allargamento (*Repubblica* II, 372e-374a).

Ma a fianco e oltre alla distinzione tra tipi diversi di lavoro, come ad esempio tra lavori intellettuali e lavori manuali, su cui pesano evidenti pregiudizi ideologici¹¹, c'è un'altra fondamentale distinzione: quella tra 'lavori svolti per necessi-

⁸ «Lucrezio insiste sulle gravi fatiche del *labor* agricolo. I presunti dèi creatori avrebbero dovuto risparmiarle agli umani, donando loro una terra perennemente fertile e che fa crescere frutti senza aratro, come peraltro fece per un tempo limitato la natura delle origini (*DRN* 5, 783-836)» (cfr. Piergiacomini). Per l'approfondimento del lavoro agricolo si rimanda, nello specifico, al saggio di Mari su Esiodo e a quello di Carlsen dal titolo "Il lavoro agricolo tra ideologia e realtà: Columella", in cui si ricorda come «*Il De re rustica* di Columella... offre l'introduzione più completa e sistematica all'agricoltura romana».

⁹ Secondo Roscalla: «Senofonte ha... offerto spunti di riflessione al pensiero economico moderno. Sebbene non apertamente citato, non è azzardato ipotizzare che egli abbia influenzato Adam Smith nella sua concezione della divisione del lavoro». Columella, invece, fornisce un elenco dei requisiti fisici e intellettuali di alcuni dei numerosi lavori, elenco che è molto interessante per la sua visione del lavoro (cfr. Carlsen).

¹⁰ «La divisione sociale del lavoro costituisce il nucleo della *kallipolis*» (cfr. Ferrari).

¹¹ Rispetto al lavoro manuale, la cui prima compiuta autocoscienza nel mondo occidentale è rappresentata dall'opera esiodica *Opere e giorni* (cfr. Mari), va rilevato, che se da un certo punto di vista «le attività manuali, sono assolutamente disprezzate, al punto che chi svolge un lavoro manuale viene chiamato βάρβαρος, aggettivo che significa, contemporaneamente, "intento a un mestiere", "a un lavoro manuale", ma anche "volgare", "ignobile"» (cfr. il mio "Attività lavorative e ozio intellettuale in Aristotele"), d'altro canto la valutazione di queste attività da parte degli antichi è tutt'altro che univoca. Se, ad esempio, in Platone, «ricorrono numerose affermazioni nelle quali si percepisce il suo disprezzo nei confronti delle attività manuali» (cfr. Ferrari), d'altro canto va anche rilevato come «la componente più svalutativa sia in larga parte motivata dal pregiudizio ideologico di un uomo aristocratico di fronte all'affermazione di figure professionali e sociali certamente lontane dal suo ambiente».

tà' e 'lavori svolti liberamente', cioè «per *hobby*, o comunque non per necessità» (cfr. Mari): «Odisseo svolgeva lavori manuali tipici del servo, come del lavoratore indipendente, ma siccome non è l'attività in sé che determina la libertà o meno della persona, ma l'autonomia in cui viene o non viene svolta, egli, che è un nobile, può svolgere qualsiasi lavoro, ed anche interromperlo o non svolgerlo affatto, come preferisce quasi, per usare le parole di Finley, se facesse dello "sport"».

Quello che conta, infatti, rispetto al lavoro (ma che vale anche, come si è visto, rispetto all'ozio), non è tanto (o solo) ciò che si fa, ma il *modo* in cui un determinato compito o lavoro viene eseguito; non l'oggetto ma le modalità e gli scopi dell'esecuzione stessa. Anche in questo caso, come spesso capita quando si entra in dialogo con gli antichi, si tratta di distinguere gli ambiti ma di non separarli. È infatti possibile che nella stessa sfera produttiva, ovvero nell'ambito di quello che, stando ad una distinzione canonica, esprimerebbe la massima espressione dell'ἀσχολία, risiedano elementi di σχολή. Come si legge infatti nelle *Leggi* platoniche:

la scelta che ci proponiamo è proprio buffa. Sarebbe davvero ridurci alla stregua di legislatori costretti ad operare in stato di assoluta necessità, quasi non fosse possibile aspettare domani. Invece, a dio piacendo, a noi, come ai raccoglitori di pietre o a qualche altro operaio che pone mano a un edificio, è data l'opportunità di ammassare materiale da cui scegliere con tutto agio (κατὰ σχολήν) quello che giova alla incipiente costruzione (Platone, *Leggi* IX, 858B 2-5).

Lo stesso costruttore, dunque, può essere detentore del *negotium* o dell'*otium* a seconda del fatto che l'opera venga realizzata sotto la spinta della necessità, sotto la pressione di un compito da svolgere 'con l'acqua alla gola', oppure con calma e per σχολή, ovvero sulla scorta di un tempo lungo, custodendo nel pensiero l'idea di un'opera da realizzare con agio.

Come ha infatti ricordato Giovanni Mari, «la frattura... non è tra non lavoro e lavoro (necessario), ma tra lavoro svolto in pace e felicità e lavoro svolto in "competitività invidiosa" e senza rispetto della giustizia».

All'interno dell'alveo di un lavoro 'buono' e, dunque, produttore di vita bella, realizzata e felice, si situa, ad esempio della prospettiva virgiliana esaminata nello specifico nel contributo di Del Maticic, l'agricoltura, intesa come una attività di collaborazione tra uomo e pianta. Anche nell'*Eneide* il lavoro assume un valore indiscutibile, comprendendo una serie di processi attraverso i quali gli esseri umani si relazionano tra loro e con il mondo circostante. Il lavoro, insomma, è legato per Virgilio alla protezione, alla creazione e all'esperienza della vita stessa.

Il lavoro, dunque, da penosa necessità, può trasformarsi in opportunità di conoscenza e di realizzazione di sé e della collettività in cui il soggetto si trova ad abitare e ad operare.

Oltre che necessario, insomma, il lavoro può essere anche bello, come emerge chiaramente anche nella prospettiva ciceroniana, in cui

il *labor* ha due vantaggi: contribuisce al benessere collettivo e rende il soggetto tollerante alle sofferenze che accompagnano le fatiche quotidiane. Se così accade,

il lavoro diventa dignitoso e una forma di *otium*, visto che lo si svolge con dolcezza. Il *labor* implica lo sforzo di realizzare il dovere conforme a giustizia di trovare il massimo vantaggio per sé e per la comunità (cfr. Piergiacomini).

Sembra, insomma, che le riflessioni degli antichi permettano di dar voce alle molteplici dimensioni dell'umano, alle sue esigenze, ai suoi bisogni, mediante l'individuazione di un

tempo liberato dal lavoro e dalle occupazioni, da queste fisicamente e mentalmente libero ma non *contrapposto* a queste (solo distinto). Un tempo da dedicare ad attività impegnative anche in termini di conoscenza e concentrazione, e quindi intellettualmente soddisfacenti, capaci cioè di realizzare liberamente e creativamente determinate vocazioni individuali. Può consistere nel leggere o nello scrivere, nell'esercitare uno sport che richiede una determinata preparazione e impegno, oppure in attività genericamente speculative o artistiche praticate non professionalmente (Mari 2019, 133).

Riferimenti bibliografici

Mari, G. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.

Utopie del lavoro manuale e ozio in Omero

Giovanni Mari

1. Come è noto, le notizie sulla biografia di Omero, a cominciare dallo stesso nome e dalla stessa esistenza del poeta, non sono solo incerte, ma avvolte dalla leggenda. Tra i luoghi in cui si ritiene sia nato, la regione della Troade è tra i più probabili. Quanto alla data della stesura dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, poemi che non è certo appartengano allo stesso autore, si pensa di collocarla tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo a.C. A fronte di queste incertezze sta la sicurezza della ineguagliata importanza dei poemi omerici per la formazione della cultura greca e quindi per la nostra stessa civiltà, oltretutto del loro continuo impiego nei secoli ai fini dell'educazione.

2. In Omero le attività fondamentali, maggiormente virtuose e redditizie sono la guerra, la rapina, la pirateria, la soppressione fisica dei vinti, che non possono essere ridotti in schiavitù, oppure dell'avversario sfidato in mortale duello. Il lavoro non è in sé disprezzato, ma ha un valore inferiore e appartiene ad un'altra dimensione delle attività. Ad illustrazione di tutto questo, esemplare è la narrazione di Achille, in presenza di «Odisseo ingegnoso», quando racconta che per accrescere il bottino dell'esercito comandato da Agamennone «molte notti senza sogno ho vegliato, e giornate di sangue trascorso combattendo», finché «dodici castelli distrussi con le mie navi, e undici, aggiungo, per terra nella Troade feconda» e «molti tesori e belli da tutte queste ho rapito» (Omero, *Iliade* IX, 307 sgg.). Ma anche il racconto di Odisseo falso mendicante ad Eumeo contiene elementi di questa cultura della guerra e della sua preminenza

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giovanni Mari, *Utopie del lavoro manuale e ozio in Omero*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 31-36, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

su quella del lavoro. Da un lato, quando Odisseo narra di azioni simili a quelle di Achille: «Prima che arrivassimo a Troia noi figli di Achei, guidai nove volte gli armati e le navi veloci contro uomini d'altri paesi, e mi ebbi molto bottino» (Omero, *Odissea* XIV, 230-31). Dall'altro, quando riferisce la scelta delle attività di guerra come di un tipo di vita separato e preferibile a quello imperniato sul lavoro: «Così ero in guerra: non amavo (*ou philon*) il lavoro (*ergon*) o il governo di casa, che cresce splendidi figli; ma amavo sempre le navi coi remi e le guerre e le aste polite e le frecce, cose funeste che danno i brividi agli altri» (Omero, *Odissea* XIV, 222-26).

Di questo mondo di eroi della guerra e della morte, i due poemi sono una cultura generale, l'approfondimento simbolico e religioso del suo significato, attraverso cui la ferinità istintiva dell'uomo, tuttora discendente dallo stato primitivo dell'umanità, viene presieduta e elaborata. In particolare il poema trasforma un'attività crudele e distruttiva, volta alla razzia delle ricchezze altrui e alla riduzione in schiavitù, cioè in ricchezza privata, delle persone non uccise, in un'attività dal significato non solo accettabile, ma elevato. Un'attività di cui si celebrano i valori richiesti per il successo in essa: coraggio, nobiltà, desiderio di vendetta, determinatezza nell'uccisione, alleanza con le divinità ecc. Per certi versi, considerando che gli dèi partecipano direttamente alle distruzioni e alle uccisioni, i poemi sono una sorta di teologia della guerra in cui la soppressione della vita e la rapina si intrecciano con nobiltà e valori elevati: non casualmente Atena è dea della guerra e della saggezza.

In questo quadro, composto dal punto di vista dell'aristocrazia, il lavoro costituisce una attività di valore inferiore, ausiliaria o sostitutiva di quella predatoria, svolta al fine della creazione dei beni necessari e della ricchezza non sottratta al lavoro altrui. Un'attività attuata da una umanità che non appartiene ai «migliori», la quale, non essendo in grado di organizzare rapine e guerre, era costretta a lavorare, oltretutto cercare di difendere ciò che aveva prodotto. Per sé stessa, e per i signori, sia in rapporti di servitù, sia liberamente. Tra chi lavorava autonomamente, i piccoli proprietari di terra, gli artigiani possessori di un mestiere specialistico e i liberi privi di proprietà e di mestiere (*tetes*), questi ultimi rappresentavano l'anello più basso della società, più in basso degli stessi schiavi la cui esistenza, appartenendo al signore, era meno incerta ed esposta alla violenza altrui.

3. Ebbene in questo quadro composto di eroi, di specialisti manuali (*demiourgoi*), servitù e precarietà sotto-servile, spiccano due utopie del lavoro manuale. Una, famosa, nell'*Iliade*, che sarà ripresa e trasfigurata da Aristotele nella *Politica*; e una nell'*Odissea* incarnata da Odisseo stesso. Partiamo dall'*Iliade*. Tutto inizia con la visita della dea Teti, madre di Achille, a Efesto, lo «zoppo» fabbro degli dèi, incontrato nella sua fucina e ricercato dalla dea perché costruisse lo scudo con cui Achille avrebbe affrontato e ucciso Ettore. Mentre Teti è nella «casa» dell'«inclito fabbro», si sorprende di vedere tripodì e macchine di somiglianza umana che si muovono autonomamente nel laboratorio del fabbro:

E Teti piedi d'argento giunse alla casa d'Efesto [...] E lo trovò sudante, che girava tra i mantici, indaffarato; venti tripodi in una volta faceva [...] ruote d'oro poneva sotto ciascun piedistallo, perché da soli entrassero nell'assemblea divina, poi tornassero a casa, meraviglia a vedersi [...] il mostro ansante si scostò dall'incudine zoppicando [...] si asciugò il viso e le mani e il collo robusto e il petto peloso, vesti la tunica, prese il suo grosso bastone e venne fuori zoppicando; due ancelle si affaticavano a sostenere il signore, auree, simili a fanciulle vive; avevano mente nel petto e avevano voce e forza, sapevano l'opere per dono dei numi immortali; queste si affaticavano a sostenere il signore (Omero, *Iliade* XVIII, 369 sgg.).

A partire da questa scena popolata da automi, e ricordando anche la statua semovente di Dedalo, Aristotele nel primo libro della *Politica* elabora l'idea di un mondo in cui le macchine sé moventi e capaci di attività umane sostituiscono gli schiavi e i «subordinati»:

Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o rivedendolo in anticipo e, come dicono che fanno le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali a sentire il poeta "entran di proprio impulso nel consesso divino", così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi (Aristotele, *Politica* I, 1233b).

Quindi un'utopia di liberazione dal lavoro manuale subordinato (servile e artigianale), sostituito dalle macchine, ma anche del lavoro intellettuale dell'arredo, che comunque canta agli ordini del signore.

La seconda utopia, contenuta nell'*Odissea*, è altrettanto interessante, anche se di natura diversa. In questo poema il protagonista viene descritto come costruttore di zattere, del letto nuziale, coltivatore di campi, bovaro e allevatore di pecore, oltreché nocchiero (Omero, *Odissea* rispettivamente V, 228-61; XXIII, 189-201; XVIII, 366-75). Tutte attività specialistiche in cui naturalmente Odisseo eccelle. Emerge, così, improvvisamente, un modello di lavoro manuale specialistico di carattere poliedrico, quindi non da *thes*, che faceva lavori diversi perché non specialistici; un lavoro svolto dall'eroe aristocratico che anche potrebbe non svolgere, ma farlo realizzare da coloro che sono al suo comando, e che si capisce che egli compie con piacere e liberamente. Si potrebbe dire per hobby, o comunque non per necessità.

Moses Finley, sulla base di un passaggio della *Retorica* di Aristotele («non praticare alcuna professione artigianale, perché è proprio dell'uomo libero non vivere in dipendenza di altri»: Aristotele, *Retorica*, 1366a 32), fornisce una chiave per l'interpretazione di questa seconda utopia, come l'abbiamo chiamata:

Pastori e contadini, compresi i *tetes* [...] potevano lavorare. Come per il commercio, così per il lavoro il giudizio morale della società non era volto all'atto in sé, quanto alla persona o alla circostanza [...] Odisseo non aveva bisogno di arare per poter vivere: sebbene sapesse lavorare la terra, guidare i greggi al pascolo e costruire una zattera, è certo che raramente lavorava nella sua proprietà se non per divertirsi (*except in sport*). Era questa la grande linea che divideva

chi era costretto a lavorare da chi poteva farne a meno [...] la prova era questa, che la condizione dell'uomo libero è di vivere non sottoposto a un altro. Perciò vi era una netta distinzione tra coloro che, pur lavorando, rimanevano padroni di sé, come i pastori e gli agricoltori indipendenti, e i *tetes* e gli schiavi che lavoravano per gli altri, e non erano indipendenti. Gli schiavi, almeno, erano di solito vittime del caso: il *tes* in quel senso stava peggio di tutti: volontariamente rinunciava ad essere padrone del proprio lavoro, in altre parole, della propria libertà (Finley 2014, 83-4).

Odisseo svolgeva lavori manuali tipici del servo, come del lavoratore indipendente, ma siccome non è l'attività in sé che determina la libertà o meno della persona, ma l'autonomia in cui viene o non viene svolta, egli, che è un nobile, può svolgere qualsiasi lavoro, ed anche interromperlo o non svolgerlo affatto, come preferisce quasi, per usare le parole di Finley, se facesse dello «sport».

Ma in questa maniera Omero pone il problema fondamentale della possibilità del lavoro come *attività libera*, anche se nel caso in cui esemplifica questo concetto, limita questa possibilità alle condizioni di privilegio sociale di chi lavora, alla condizione aristocratica del lavoratore, oppure a quelle delle *élites* manuali (come coltivatori autonomi e maestri artigiani). In ogni caso, ponendo la distinzione tra l'*attività* del lavoro e le *condizioni* umano-sociali del suo svolgimento, cioè facendo dipendere la differenza tra libertà e illibertà del lavoro dai rapporti sociali in cui il lavoro accade – in Omero imm modificabili –, pone in linea di principio, e in generale, l'idea di una attività di lavoro manuale libera, anche se deve immaginarla svolta da un eroe, nella forma utopica della poliedricità dei lavori manuali di Odisseo. Il fatto che questa libertà sia fondata sulla libertà del nobile ed eroico guerriero niente toglie all'importanza e originalità dell'idea. L'idea della libertà del lavoro manuale che la poesia di Omero offre alla nostra cultura.

4. Ma in Omero, straordinariamente, riveniamo anche un'altra idea essenziale della nostra cultura, che sarà poi interpretata e trasformata in termini filosofici da Aristotele. Mi riferisco all'idea di un tempo sottratto alle attività militari, lavorative e politiche, e dedicato alla crescita personale disinteressata, quello che i greci chiameranno *scholè* e i latini *otium*. Che cosa se non la prima forma di *otium* rinvenibile nella nostra cultura è il racconto del proprio viaggio che Odisseo svolge durante il banchetto promosso in suo onore da Alcinoos re dei Feaci (Omero, *Odissea* VIII-XII). Una narrazione compiuta nella silenziosa e rapita attenzione dei commensali, accompagnata dalla musica del rapsodo, in cui i fatti narrati si legano indissolubilmente ai valori del coraggio, del rischio, della nobiltà e fraternità dei compagni di tante sventure, per cui la narrazione diventa atto di educazione morale: «Disse così [Odisseo]: immobili erano tutti, in silenzio; da incantesimo erano presi nella sala ombrosa» (Omero, *Odissea* XI, 333-34). Tensione emotiva, allegria conviviale, narrazione di fatti inauditi, formazione morale al suono della cetra, in uno spazio aperto alle gare di ginnastica, costituiscono un quadro di tempo libero di elevazione spirituale, non privo di agonismo morale e fisico (reale e raccontato), fine a sé stesso capace di rappresentare uno stupendo esempio di *otium*.

5. Le due utopie hanno significati molto diversi. La prima parla di una possibile libertà tecnologica *dal* lavoro coercitivo, la seconda della libertà *nel* lavoro non subordinato. La seconda, tra l'altro, sembra voler offrire un'immagine più completa, più 'umana' dell'eroe, che è in grado di svolgere anche lavori manuali, senza rinunciare alla propria autonomia. Quindi un duplice rifiuto del lavoro subordinato che rivaluta il lavoro autonomo, quello che permane oltre la sostituzione tecnologica del lavoro degli schiavi e quello che riesce a conquistare rapporti sociali di lavoro che garantiscano l'autonomia nel lavoro, come nel caso di quelli aristocratici di Odisseo. Si tratta di due idee che hanno attraversato tutta la nostra civiltà e che sono tuttora vive e determinanti. Possiamo dire che sono parte integrante della nostra cultura del lavoro. Lo stesso possiamo dire dell'immagine di *otium* rappresentato dall'episodio del banchetto svolto alla corte di Alcino. Ed il fatto che tutte e tre queste idee siano presenti all'origine della nostra cultura scritta testimonia l'essenzialità che per la nostra civiltà hanno il lavoro e l'ozio. Nonché l'incredibile forza dell'immaginazione poetica, in questo caso di Omero, nel tracciare prospettive di lunga durata. E quindi la presenza determinante di queste prospettive al di là dei superficiali storicismi e delle diverse apologie del presente.

Più precisamente. Le due utopie del lavoro pongono la questione, che nella nostra cultura si rivela subito centrale, del rapporto tra libertà e lavoro. Una questione che si intreccia, da un lato, con quella del *senso personale* del lavoro, e, dall'altro, col suo *significato sociale*. Le due soluzioni avanzate da Omero, quella tecnologica e quella 'sportiva', non prevedono una *trasformazione* del modo di lavorare subalterno. Ma, alternativamente, o una sua sostituzione con le macchine, cioè la sua eliminazione tecnologica, oppure un mutamento dei rapporti sociali in cui l'attività subalterna accadeva e da cui appare determinata. In ogni caso non si ricerca la *fine* del lavoro, ma la fine della sua forma *subordinata*. Le macchine sostituiscono gli schiavi e i subalterni, non le altre forme di lavoro (autonome). E Odisseo rappresenta l'idea di un lavoro manuale libero, e anche se la sua libertà non cancella la necessità di tutti gli altri lavori, essa indica comunque la possibilità di un lavoro scelto e piacevole.

E la nostra cultura non sta forse tuttora dibattendo le questioni del lavoro entro questi limiti? Quello rappresentato da una *sostituzione* con le macchine del lavoro più ripetitivo e dequalificato, da un lato, e quello di allargare gli spazi di libertà *nel* lavoro per una maggiore autorealizzazione della persona e, insieme, una maggiore e più qualificata produttività, dall'altro? Ovviamente sorge anche l'interrogativo se sia finalmente possibile andare oltre l'immaginazione di Omero e pensare ad un *mutamento* del lavoro e non solo dei rapporti sociali o delle tecnologie impiegate, le quali non cambiano comunque i termini essenziali in cui accadono il lavoro e la sua natura.

Quanto all'idea di ozio, ancorché elaborata entro la cultura aristocratica del tempo, pone la questione universale della *necessità* di un tempo sottratto agli impegni ed al lavoro quotidiani in cui costruire l'identità e la forma del sé in esperienze e rapporti personali di qualità finalizzati al piacere spirituale che essi possono determinare per se stessi.

Insomma le vicende umane narrate da chiunque si celi dietro il nome di Omero non ci propongono solo l'eroismo e la forza impietosa degli eroi e degli dèi del poema, ma anche gli elementi essenziali di una cultura assai più complessa e nella quale, per fortuna, siamo ancora dentro.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 1996. *Retorica*, a cura di M. Dorati. Milano: Mondadori.
Aristotele. 2000. *Politica*, a cura di R. Laurenti. Roma-Bari: Laterza.
Finley, M. I. 2014. *Il mondo di Omero*. Milano: PGRECO.
Mari, G. 2019. *Libertà nel lavoro*. Bologna: il Mulino.
Negri, A. 1986. *I tripodi di Efesto*. Milano: Sugarco Edizioni.
Omero. 1990. *Iliade*, trad. di R. Calzecchi Onesti. Torino: Einaudi.
Omero. 1991. *Odissea*, trad. di G. A. Privitera. Milano: Mondadori.

Il lavoro come *aretè* di Esiodo

Giovanni Mari

1. Incerte e frammentarie sono le notizie sulla vita di Esiodo e quelle certe sono tratte direttamente dalle sue opere. Nasce verso la metà dell’VIII secolo a.C. ad Ascra, a sud dell’Elicone, in Beozia, un villaggio che egli descrive come «brutto d’inverno, penoso d’estate, favorevole mai». Il padre era un commerciante che proveniva dalla città eolica di Cuma spinto da avverse vicende a trasferirsi ad Ascra. Alla morte del padre una disputa sull’eredità lo contrappone al fratello Perse che soprafisce Esiodo attraverso la corruzione dei signori della contrada. Un episodio che influenzò significativamente la vita di Esiodo come attesta il poema *Le opere e i giorni*, in gran parte scritto rivolgendosi direttamente al fratello. Esiodo fu anche un aedo e non solo un piccolo coltivatore e allevatore autonomo. Il *corpus* esiodeo, trasmesso dalla tradizione medievale bizantina, ci ha consegnato tre principali opere in buono stato: la *Teogonia*, *Le opere e i giorni*, lo *Scudo* seguite dal *Catalogo delle donne*. Ma appare certo che Esiodo abbia scritto altre opere oramai perdute. Appartengono sicuramente ad Esiodo la *Teogonia*, *Le opere e i giorni* e parti del *Catalogo*. Nel presente articolo ci soffermeremo esclusivamente sulle *Opere e i giorni*, l’opera più importante e nota di Esiodo, che egli dedica al lavoro raccontato a partire dalla propria esperienza di contadino.

2. *Le opere e i giorni* ha come oggetto il lavoro agricolo e rappresentano la prima compiuta autocoscienza del lavoro (manuale) della cultura ufficiale della nostra civiltà. Siccome però è impossibile scrivere un poema senza interrompere in qualche misura l’attività lavorativa, *Le opere e i giorni* rappresenta anche il pri-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giovanni Mari, *Il lavoro come aretè di Esiodo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 37-42, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

mo caso, forse il più illustre della nostra storia, di un ozio letterario liberamente scelto che racconta, in un'unità di lavoro manuale e lavoro intellettuale, l'oggetto del proprio ozio, cioè il lavoro svolto dal poeta, da cui l'autore si distacca per scrivere il poema. Per tutti questi motivi è difficile sottovalutare l'importanza di Esiodo, la cui idea di lavoro si ritrova alla base della nostra cultura.

Che cosa caratterizza questa idea? che, rileviamolo subito, è presentata da un lavoratore libero e proprietario dei mezzi di produzione, non sottoposto ad altri, cioè autonomo nella organizzazione e nelle finalità della sua produzione. In sintesi, il fatto che il lavoro, che non per scelta degli uomini è un'attività *necessaria*, è comunque un'attività che può essere *liberamente* scelta, in nome del benessere materiale e spirituale del lavoratore, in accordo con la Giustizia universale e finalizzata alla realizzazione della vita eccellente. Il lavoro non è un'invenzione umana, ma interamente umane sono la motivazione a svolgerlo e la forma del rapporto che ciascuno può intrattenere con esso, una forma basata sulla conoscenza delle condizioni e dei mezzi per svolgerla, nonché del valore dei risultati. In questo senso il lavoro agricolo presentato da Esiodo è un'attività che garantisce la sicurezza e il benessere materiali e, insieme, comportare una formazione umana, morale e culturale, che può arrivare, come nel caso dell'autore del poema, alla consapevolezza culturale del proprio lavoro tradotto in poesia.

Letterariamente *Le opere e i giorni* è una teologia del lavoro, una teologia che anticipa di circa due secoli quella della *Genesi*, che nella nostra cultura avrà un peso evidentemente maggiore. In questo senso, la concezione del lavoro di Esiodo rimane, per così dire, schiacciata tra la *Bibbia* e l'idea del lavoro intellettuale, contrapposto a quello manuale, di Aristotele. Per cui alla fine Esiodo, sempre citato ed elogiato, risulta un caso isolato, e la sua idea di lavoro di piccolo coltivatore autonomo, rimane espressione di valori agricoli che saranno sempre presenti nella cultura antica, ma senza rappresentare un paradigma su cui costruire le forme di vita culturalmente più ricercate.

3. *Le opere e i giorni* è suddiviso, dopo il proemio, in due parti principali, una teologica e gnomica fino al v. 382 e una seconda, dedicata al lavoro dei campi, dal v. 383 alla fine del poema. Nell'introduzione a *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti*, Cesare Cassanmagnago (2009, 42-5) suddivide gli 828 versi dell'opera in quindici sotto parti: proemio (1-10); le due Erides (11-26); la lite con Perse (27-41); la vicenda di Prometeo e Pandora (42-105); il mito delle cinque età (106-201); l'apologo dell'usignolo e dello sparviero (202-12); giustizia e tracotanza (213-47); invettiva contro i re (248-73); la legge che Zeus impose all'uomo (247-85); ammonimento a Perse (286-98); l'imperativo del lavoro (299-382); il calendario agricolo (383-617); la navigazione e il commercio (618-89); consigli pratici (695-764); i giorni fausti e infausti per i lavori (764-828).

Per capire quale sia l'idea di lavoro di Esiodo sono necessarie entrambi le parti anche se la prima contiene gli elementi culturali essenziali di tale concezione, mentre la seconda è utile soprattutto per comprendere gli aspetti tecnici del mestiere ed il lato di unità, insieme armonica e conflittuale, che il lavoro dei campi intrattiene con la natura, aspetti interessanti, ma su cui non ci soffermeremo.

L'elemento culturale fondamentale è l'idea, come già ricordato, della *necessità* del lavoro, che nelle pagine del poema diviene un'attività liberamente, scelta ai fini della costruzione di una esistenza materialmente sicura e moralmente giusta. La tesi è elaborata sul filo della polemica col fratello Perse, prototipo della persona che anziché lavorare deruba i frutti del lavoro altrui, ma che per questo si pone in linea di opposizione alla Giustizia di Zeus e alla moralità umana che il poema intende contribuire a costruire.

L'uomo non ha scelto la necessità del lavoro, la quale è la conseguenza, a) di una decisione di Zeus, precisamente di una disputa tra gli dei, in particolare tra Zeus e Prometeo, a causa della quale i mezzi per vivere (*bion*) sono il risultato di una faticosa attività: «Il fatto è che gli dèi hanno nascosto agli uomini i mezzi di vita (*bion*) [...] Zeus li nascose, in collera nell'animo suo, perché lo ingannò Prometeo [...] perciò agli uomini tramò penose angustie e nascose il fuoco»¹; b) la necessità del lavoro non è solo il risultato del conflitto meta-umano tra gli dèi, ma è anche causata da un motivo interamente umano, la «tracotanza» (*hybris*), che segna e spiega la decadenza della storia umana, determinando, dopo l'abbandono dell'età dell'«oro», il trapasso cruciale dall'età d'«argento» a quella di «bronzo» e poi – dopo l'età intermedia degli «eroi» – all'età del «ferro»:

D'oro primamente la stirpe degli uomini mortali fecero gli immortali [...] Come dèi vivevano, il cuore sgombrato da pena, distanti ed esenti da fatica e pianto [...] ogni cosa buona essi avevano, e frutti produceva la terra ricca di biade spontaneamente [...] benevoli e pacifici vivevano dei loro lavori (*erga*) tra molti beni, ricchi di greggi, cari agli dèi felici [...] Volesse il cielo che io non vivessi nella quinta stirpe [...] Ora infatti è la stirpe di ferro, né mai di giorno né di notte smetteranno da fatica e dolore di venir consumati [...] Gente per cui il diritto sarà la forza delle mani [...] e la tracotanza fatta uomo apprezzeranno; la giustizia sarà nelle mani e il pudore non esisterà [...] la competitività invidiosa tutti quanti i poveri umani, col suo sguardo sinistro, accompagnerà [...] al male non ci sarà riparo (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 109-201).

Il lavoro, quindi, essendo presente anche nell'età dell'oro, non è stato inventato da Zeus o dalla «tracotanza», ma l'uno e l'altra lo hanno *trasformato* da una attività svolta da uomini «esenti da fatica» che vivevano «pacifici», tra «molti beni, ricchi di greggi» e «felici», nell'attività necessaria che conosciamo, svolta nel contesto in cui «al male non ci sarà riparo». La frattura quindi non è tra non lavoro e lavoro (necessario), ma tra lavoro svolto in pace e felicità e lavoro svolto in «competitività invidiosa» e senza rispetto della giustizia, cioè in uno stato di «tracotanza». In questo senso Zeus e la stoltizia umana hanno ugualmente concorso alla trasformazione del lavoro. Ma il discorso non finisce qui.

¹ Nuovamente ingannato da Prometeo Zeus attua una seconda vendetta nei confronti degli uomini cui Prometeo era riuscito di nuovo a donare il fuoco: crea Pandora la quale scopre il vaso contenente tutti i mali che da allora affliggono l'umanità. Il lavoro e i mali ricevuti attraverso un atto femminile sono quindi il risultato della vendetta di Zeus. In questo modo Esiodo stabilisce un nesso problematico e misogino tra lavoro, donna e disgrazie.

Zeus, e la tracotanza «fatta uomo» hanno creato questo contesto apparentemente senza uscita, ma il lavoro necessario, trasformato insieme al mondo, non è soltanto un risultato negativo di questa tragedia, cosmica ed umana insieme, esso è anche l'*occasione* di un possibile riscatto. Inserito nel mondo del «male», trasformato, da questo stesso «male», da attività felice in fatica indispensabile per vivere, esso, in un rovesciamento dialettico, può essere anche lo strumento della «prosperità» (*aretè*) umana, cioè della relativa uscita da questo «male». A questo fine esso ha bisogno, prima di tutto, che Zeus faccia rispettare la Giustizia (*dike*): «Zeus, porgimi orecchio, guarda, ascolta, dirigi secondo giustizia le leggi, tu; io, per parte mia, comunicherò a Perse cose vere» (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 9-10), cioè scriverò *Le opere e i giorni*. Ed è una certa idea di lavoro a dare a Esiodo la forza di rivolgersi direttamente a Zeus – la stessa forza che, come Esiodo racconta all'inizio della *Teogonia*, le «Muse eliconie», cioè una energia divina, strappandolo dal suo lavoro in nome dell'ozio (il «bel canto» a cui lo «ammaestrarono») che gli hanno donato perché scrivesse (Esiodo, *Teogonia*, 22).

4. Ed è in questo straordinario gioco teologico che si annuncia l'idea di lavoro di Esiodo, la quale sorregge interamente il suo appello alla divinità. Perché il lavoro, sia attraverso l'attività, sia attraverso i risultati, determina il tipo di vita in cui la Giustizia può esistere e che la Giustizia appare indispensabile perché possa esistere. Purché le persone non seguano l'esempio di Perse, ma che vogliano lavorare, e lo facciano prima di tutto per la propria esistenza, perché la vita migliore di ciascuno dipende prima di tutto dalla propria capacità di lavorare.

Il lavoro – anche sotto la spinta della buona «invidia» che «l'indolente sveglia ugualmente all'azione» (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 20) – produce *aretè*, cioè un'eccellenza materiale («prosperità») che è anche spirituale, secondo una visione molto realistica della vita in cui solo la sicurezza economica permette ogni altra soddisfazione. Ma anche con la consapevolezza che è impossibile aprirsi al lavoro se non si è un «uomo giusto», se non ci si rifiuta di «divorarsi reciprocamente» come gli animali e di sopraffare gli altri con la «violenza». Al punto che per Esiodo Giustizia e lavoro sembrano implicarsi necessariamente: che solo l'uomo giusto può aspirare a costruirsi, col «sudore», una vita virtuosa («operando, molto più caro agli dèi immortali sarai, come ai mortali») (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 309), e che solo la giustizia universale di Zeus può garantire a chi lavora la possibilità di costruirsi la vita che il lavoro gli permette di realizzare. In questo senso Esiodo rivolge al fratello, intendendo parlare a tutti coloro che si comportano come Prese:

O Perse, tu tutto questo metti bene in testa, e dunque ascolta la giustizia, dimentica la violenza [...] a costui Zeus dalla vasta vice concede prosperità (*aretè*) [...] Tu dunque [...] orsù lavora, Perse [...] La fame infatti è certo, in ogni caso, compagna dell'uomo inoperoso [...] Nessun lavoro è biasimevole, l'inoperosità è biasimevole; se lavori, presto l'ozioso ti invidierà perché diventi ricco; e alla ricchezza s'accompagnano virtù (*aretè*) e fama [...] Vergogna non buona accompagna il bisognoso [...] la vergogna si collega alla povertà, l'audacia

alla prosperità. La ricchezza non è da rapinare [...] Se alla ricchezza il tuo cuore aspira nel petto, agisci in tal modo e accumula lavoro su lavoro (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 274-382).

Laddove occorre rilevare che l'uso di Esiodo di un termine cruciale come *aretè*, che rimanda a contenuti sia morali (virtù), sia materiali (prosperità), – che giustamente il traduttore traduce talvolta in un senso e talvolta in un altro, sottolineando il lato materiale oppure spirituale del significato dello stesso lemma a seconda del contesto –, contribuisce a sottolineare che per il poeta il senso del lavoro non si identifica con il fine della produzione, ma che dipende dal modo in cui la persona la vive tale produzione. In altre parole, l'ambiguità semantica, necessaria in mancanza di termini distinti e più precisi, indica chiaramente che per Esiodo il fine del lavoro non è la ricchezza, ma il benessere morale della persona, a cui naturalmente la sicurezza economica è indispensabile. La ricchezza è un mezzo non il fine del lavoro: «la ricchezza è la vita per i miseri mortali» (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 686). L'autocoscienza iniziale del lavoro si presenta dunque nella nostra cultura come idea di un'attività complessa, non ridotta agli aspetti economici, ma con questi intrecciata al fine della costruzione di una vita equilibrata e moralmente sana. In questo intreccio di elementi materiali, psicologici e culturali (sicurezza, giustizia, fama, ecc.), Esiodo rappresenta l'incarnazione dei suoi concetti: egli è un contadino economicamente benestante e un poeta, un poeta che senza quella sicurezza economica non avrebbe potuto essere tale. Notando che in entrambi i casi, come lavoratore agricolo e come poeta, la sua vita rimane all'insegna dell'attività perché in Esiodo l'«inoperosità» (*aer-gin*) è il male. Ed il lavoro insieme all'ozio appaiono essere le attività essenziali su cui costruire l'esistenza di ciascuno.

Un esempio di come la ricchezza non sia il fine, ma il mezzo per ricercare la sicurezza necessaria contro il «male» determinato dagli uomini e dalla natura sono i vv. 582-96, in cui il Esiodo elogia il benessere del riposo in cui si consumano, in compagnia, con soddisfazione e in un rapporto pacificato con la natura, i prodotti del proprio lavoro:

Quando il cardo è in fiore e la rumorosa cicala su un albero seduta spande il suo stridulo canto [...], allora molto grasse le capre e il vino ottimo, le donne ardentissime, gli uomini debolissimi si fanno [...] Allora sì ci fosse l'ombra di una roccia e vino di Biblo e una focaccia morbida di latte e farina [...] e la carne di una vacca [...] e di capretti di prima figliata; e bevici sopra vino scintillante, seduto all'ombra, il cuore sazio di cibo col viso rivolto al soffio favorevole di Zefiro: attingendo da una fonte perenne e corrente e che niente ha intorpidito, versa tre parti di acqua e aggiungi una quarta di vino.

Occorre infine ricordare di nuovo, come la seconda parte dell'opera contenga le notizie metereologiche e la descrizione degli attrezzi necessari per il successo del lavoro agricolo, in molti casi con precisi consigli di come costruire gli attrezzi e di come sfruttare il trascorrere delle stagioni. Insomma un quadro di precise conoscenze finalizzate alla trasformazione ed allo sfruttamento della

natura che dimostrano come il lavoro di cui parla Esiodo sia un'attività fondata su di un solido sapere ed una esperienza personali: in altre parole *Le opere e i giorni* rappresenta anche la trasmissione di un mestiere al fine di lavorare bene.

5. A me sembra che il poema, *Le opere e i giorni*, vada letto a partire dall'inusuale proemio in cui Esiodo, nei versi 9-10 che abbiamo riportato, si rivolge perentoriamente a Zeus perché instauri nel mondo la legge della Giustizia, mentre il poeta da parte sua racconterà «cose vere», nel suo rapporto letterario con Perse. Ma queste «cose vere» sono essenzialmente la verità del lavoro. Quindi la richiesta a Zeus si basa su di uno scambio tra Giustizia e lavoro. Lo svolgimento del poema chiarirà questo patto, nel senso che il lavoro richiede la Giustizia, sia perché solo un uomo giusto può lavorare bene, sia perché solo se c'è giustizia il lavoro può produrre tutti i suoi effetti. L'ingiustizia annichila il valore del lavoro. Questa è la verità che Esiodo narra al fratello e quindi anche a Zeus. Il quale, evidentemente, anche per ciò che il poema racconta, se ha determinato o non impedito che il lavoro si affermasse come necessità, niente ha fatto perché si realizzassero le giuste condizioni di lavoro. In ogni caso l'umanità rappresentata da Esiodo pone la questione della Giustizia come la principale conseguenza dell'idea di lavoro che il poema illustra. Un'idea a cui, evidentemente, per Esiodo non corrispondono le condizioni culturali e sociali di cui invece ha bisogno. Infatti è impossibile lavorare in condizioni di sopraffazione e violenza, le quali possono annullare i risultati del lavoro di una vita. La Giustizia invece, come legge e coscienza di ciascuno, determina le condizioni che il lavoro dell'età di Esiodo richiede; le quali sono assai diverse da quelle di altri tempi, ad esempio di quelli di Omero in cui, invece, la rapina e l'esproprio violento attuati dagli eroi fanno parte dei valori difesi, tempi nei cui confronti l'autocoscienza del lavoro di Esiodo pone una frattura (cfr. Finley 2014).

Riferimenti bibliografici

- Cassanmagnago, C. 2009. Introduzione a Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti. Con la prima traduzione degli scolii*. Milano: Bompiani.
- Esiodo. 1983. *Opere*, a cura di A. Colonna. Torino: Tea.
- Esiodo. 2004. *Le opere e i giorni*, trad. di L. Magugliani. Milano: BUR.
- Finley, M. I. 2014. *Il mondo di Omero*. Milano: PGRECO.
- Jaeger, W. 2004. Introduzione a Esiodo, *Le opere e i giorni*, trad. di L. Magugliani, pp. Milano: BUR.
- Mari, G. 2019. *Lavoro e libertà*. Bologna: il Mulino.

Lavoro, tecnica e società in Platone: uno sguardo d'insieme

Franco Ferrari

1. Introduzione: lavoro manuale e tecniche nel V secolo

Uno dei fenomeni più eclatanti che interessò la società, la mentalità e la cultura ateniese lungo tutto il V secolo è certamente rappresentato dall'impetuosa affermazione delle tecniche e dalla conseguente ascesa sociale, intellettuale e politica dei loro possessori. Le varie arti (*technai*), sia quelle propriamente produttive e trasformative (agricoltura, metallurgia, carpenteria ecc.), sia quelle preposte alla conduzione (navigazione), sia infine quelle connesse alla cura di un determinato ambito (allevamento, medicina), conobbero un'espansione straordinaria e finirono per contribuire in maniera decisiva a modificare la stessa autorappresentazione dell'uomo.

Nel *Prometeo incatenato* di Eschilo il titano rivendica a sé l'invenzione per mezzo del fuoco di un lungo elenco di tecniche che hanno arrecato molti vantaggi agli uomini consentendo loro di ridurre il grado di esposizione alla natura e al fato. Si tratta, tra le altre, dell'agricoltura, della falegnameria, della metallurgia, della costruzione di navi, dell'allevamento e naturalmente della medicina (*Prometeo incatenato*, 439-506). Sebbene la scoperta di queste tecniche venga attribuita a Prometeo, è evidente che il richiamo al titano simboleggi il ruolo degli uomini i quali sono i veri responsabili di queste invenzioni (questo aspetto viene richiamato esplicitamente nell'*Antigone* di Sofocle).

Un interessante esempio di teorizzazione del ruolo delle tecniche nel progresso dell'umanità si trova in Democrito (460-360 a.C.), il quale vede in esse una

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Franco Ferrari, *Lavoro, tecnica e società in Platone: uno sguardo d'insieme*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 43-51, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

soluzione al bisogno (*chreia*), determinato dalla condizione di precarietà nella quale gli uomini conducono la loro esistenza. Ma si deve ad Anassagora (500-428 a.C.), attivo ad Atene durante l'età periclea, la formulazione di un'antropologia fondata sulle tecniche, che diventano in lui il tratto distintivo del genere umano. Secondo Anassagora, il quale per più di un aspetto può venire considerato come l'ideologo delle classi emergenti legate alle tecniche, l'eccezionalità dell'uomo risiede in una dotazione biologica consistente nel possesso delle mani, che lo rendono più intelligente degli altri animali. Aristotele ci informa infatti che «Anassagora dice che l'uomo è il più sapiente dei viventi perché ha le mani» (DK A 102). Non c'è dubbio che in lui il lavoro manuale assurga al ruolo di contrassegno dell'umanità. In un certo senso la sua riflessione sancisce sul piano teorico e ideologico la progressiva affermazione dei ceti produttivi legati all'esercizio delle tecniche, la cui ascesa politica e sociale costituisce uno dei caratteri più tipici della democrazia ateniese del V secolo.

La riflessione epistemologica sullo statuto e l'efficacia delle tecniche trova un altro significativo punto di snodo in alcune opere del *corpus* ippocratico, soprattutto in *Antica medicina* e nello scritto *Sull'arte* (*Peri technes*), dove vengono indagati i presupposti metodologici della tecnica medica, con il preciso obiettivo di distinguerla dalle pratiche mantiche e addirittura magiche.

In generale la tecnica si profila come il versante operativo della conoscenza, ossia come un sapere che incorpora una dimensione applicativa caratterizzata da una componente di efficacia (*dynamis*): essa si mostra in grado di modificare la realtà a vantaggio dell'uomo. Sul piano epistemologico nei due grandi rappresentanti del pensiero filosofico, Platone e Aristotele, la tecnica sembra possedere alcuni requisiti che concorrono a definirne il profilo; si tratta: 1) della delimitazione del campo di applicazione; 2) di un certo tasso di universalità; 3) della trasmissibilità delle conoscenze su cui si fonda; 4) di un significativo grado di precisione (*akribeia*); 5) della capacità di fornire un fondamento eziologico, ossia causale, alle procedure utilizzate. Anche le tecniche propriamente manuali condividono queste caratteristiche, sebbene esse presentino alcuni aspetti peculiari connessi alla prevalenza del momento empirico ed operativo.

2. La posizione di Platone nei confronti delle tecniche e degli artigiani

L'atteggiamento di Platone verso il lavoro manuale e coloro che lo praticano, ossia i possessori di una tecnica di tipo pratico, appare piuttosto ambiguo o quantomeno difficile da precisare in maniera univoca. Da una parte, il Socrate al quale egli affida la conduzione della maggior parte dei suoi dialoghi non è affatto pregiudizialmente ostile alle tecniche: figlio di una levatrice e di uno modesto scultore, Socrate sembra nutrire una certa simpatia verso gli artigiani, ai quali attribuisce, come vedremo, il possesso di una competenza operativa che rinvia a un sapere effettivo; dall'altra, Platone non nasconde nei suoi scritti una notevole dose di disprezzo verso le attività che comportano una componente empirica e pratica, alle quali egli contrappone anche sul piano antropologico il valore della riflessione filosofica. Come si vede, quello del rapporto di Platone

nei confronti del lavoro banausico è un problema abbastanza articolato che merita per questo qualche considerazione supplementare.

Nell'*Apologia* Socrate racconta della sua inchiesta finalizzata a dimostrare la fallacia della sentenza delfica che lo qualificava come «il più sapiente degli uomini». Poiché, come è noto, egli aveva sempre dichiarato di non sapere nulla, si mise in cerca di qualcuno che fosse in possesso di una qualche conoscenza e che dunque risultasse più sapiente di lui, smentendo in questo modo l'oracolo di Apollo. Inizialmente egli si rivolse agli uomini politici e ai poeti, per rendersi conto che i primi non possedevano nessuna conoscenza dei valori che avrebbero dovuto fungere da modelli per la loro attività (il buono, il giusto, il bello ecc.), mentre i secondi agivano in modo del tutto inconsapevole, in maniera non dissimile dagli indovini e dai vaticinatori. Alla fine Socrate decise di indirizzarsi verso i lavoratori manuali, i quali si mostrarono effettivamente competenti, vale a dire in possesso di un sapere certo, verificabile ed efficace; tuttavia, nel momento in cui pretendevano di estendere il campo di applicazione di questo sapere al di là dei confini della loro tecnica, applicandolo alle «cose più grandi» (*ta megista*), cioè presumibilmente alla sfera politica, essi si macchiavano di una presunzione che finiva per invalidare i loro stessi meriti (*Apologia*, 20e-22e).

Secondo Socrate, dunque, i lavoratori manuali possono vantare il possesso di una qualche forma di conoscenza (controllabile, riproducibile ed efficace), e in questo risultano senz'altro superiori ai politici e ai poeti; ma nel momento in cui pretendono, come forse avevano fatto gli artigiani dell'età periclea e il loro ideologo Anassagora, di travalicare i confini del loro ambito di competenza, smarriscono ogni forma di legittimità.

L'atteggiamento complessivamente benevolo di Socrate nei confronti dei lavoratori manuali e dei possessori di una tecnica viene ampiamente confermato sia dalla testimonianza di Senofonte sia dalla lettura dei dialoghi platonici: da una parte, gli artigiani fanno parte degli interlocutori ai quali Socrate si rivolge con maggiore frequenza, tanto da indurre Crizia, *leader* del regime ultraligarchico dei Trenta Tiranni, a vietare a Socrate la frequentazione di calzolai, costruttori e fabbri (Senofonte, *Memorabili* I, 2, 37); dall'altra, essi sono spesso chiamati in causa da Socrate come «esperti» in un determinato ambito del sapere, tanto da suscitare l'irritata reazione del personaggio di Callicle, che lo apostrofa con queste parole: «Per gli dèi, non la smetti mai di parlare sempre e solo di calzolai, lavandai, cuochi e medici, come se il nostro discorso riguardasse loro!» (Platone, *Gorgia*, 491a).

Uno dei maggiori problemi teorici connessi all'interpretazione del pensiero di Socrate nei dialoghi platonici risiede nella determinazione della sua posizione rispetto al modello epistemologico fornito dalle tecniche. Molto spesso egli si appella a questo paradigma, cui dovrebbe conformarsi anche la conoscenza e il comportamento morale. Nel *Critone*, ad esempio, di fronte all'insistenza del suo amico Critone che lo esorta a seguire il consiglio di fuggire dal carcere anche per evitare che la gente ritenga che gli amici non lo abbiano aiutato a sottrarsi alla condanna a morte, Socrate invita il suo interlocutore ad affidarsi a una sorta di «principio di competenza», consistente nel seguire il consiglio di chi è veramen-

te esperto in quell'ambito: come nel caso del maestro di ginnastica, il cui parere nel campo della preparazione fisica ha più valore di quello della maggioranza dei profani, così quando si tratta di prendere decisioni di natura morale la convinzione di chi è esperto vale di più dell'opinione della massa (*Critone*, 46b-48b).

Come si vede, Socrate sembra considerare il modello tecnico come un punto di riferimento anche per il comportamento morale. In molti casi egli si richiama all'esigenza di sottrarre l'ambito delle decisioni all'influenza delle credenze diffuse, del consenso, dei pregiudizi della maggioranza, per sottoporlo al principio di competenza, in maniera non dissimile da ciò che accade nell'ambito dei saperi tecnici. L'idea di applicare al comportamento morale le regole valide nel caso delle tecniche non è priva di risvolti problematici, ma testimonia almeno del riconoscimento da parte di Socrate (e di Platone) della solidità epistemologica e del valore sociale delle tecniche (anche manuali) e dei loro possessori.

A quanto appena detto si può aggiungere che Platone arriva addirittura ad assimilare l'autentica scienza politica alla tecnica della tessitura (*hyphantiké techne*), ossia a un'arte manuale caratterizzata dalla capacità di coniugare una serie di aspetti tra loro differenti (*Politico*, 279b-283a). In questo modo egli conferma di conoscere molto bene una tecnica manuale e di saperne apprezzare la struttura e il funzionamento. Non si può, infine, non accennare al fatto che una delle figure più importanti (e misteriose) della filosofia platonica, vale a dire il demiurgo, il divino artigiano che nel *Timeo* fabbrica l'universo sensibile alla maniera di un manufatto, riproduce nel suo operare tecnico un tipo di attività che coniuga i caratteri di un magistrato, di un fabbro, di un vasaio e perfino di uno scultore.

Quanto detto finora non deve però occultare la presenza negli scritti di Platone di numerose affermazioni nelle quali si percepisce il suo disprezzo nei confronti delle attività manuali, considerate spesso indegne di un uomo veramente libero. Un esempio significativo di questo atteggiamento viene fornito dalla gerarchia decrescente delle incarnazioni alle quali le anime sono sottoposte secondo il racconto mitico esposto nel *Fedro*. Qui Socrate colloca gli artigiani (*demiourgoi*) e i contadini al settimo posto, preceduti nell'ordine dai filosofi, dai re, dai veri politici, dagli atleti, dai sacerdoti e dai poeti, e seguiti solo dai sofisti e demagoghi, accomunati in un'unica categoria, e dai tiranni (*Fedro*, 248c-e). È evidente che un simile schema comporti una significativa svalutazione, sociale e ideologica, dei lavoratori manuali, ossia di coloro che adempiono a una funzione di natura produttiva. A questo proposito si può osservare che dai dialoghi si ricava una concezione che stabilisce in modo inequivoco il primato delle tecniche d'uso nei confronti di quelle produttive e acquisitive: l'attività di un produttore è sempre subordinata al sapere di colui che si serve dei suoi prodotti (cfr. per es. *Eutidemo*, 288e-290d).

In taluni casi Platone sembra assumere un atteggiamento sprezzante nei confronti di coloro che praticano attività banalistiche, come emerge con tutta evidenza in un celebre passo del VI libro della *Repubblica*, inserito all'interno di una riflessione, decisamente amara, sullo stato in cui versa la filosofia, ormai nelle mani di individui indegni:

nei confronti delle altre tecniche la filosofia, pur così ridotta, conserva una reputazione piuttosto elevata, alla quale aspirano in molti, che, da una parte, sono di natura imperfetta, e dall'altra sono sia mal ridotti nel corpo a causa della pratica delle tecniche e delle attività manuali, sia deturpati e infiacchiti nell'anima a causa della attività banausiche (495d-e).

Questo intervento testimonia certamente il disprezzo quasi antropologico di Platone nei confronti delle attività manuali, le cui conseguenze negative intaccano tanto il corpo quanto l'anima di chi le pratica. Si tratta di un *topos* che si ritrova in Senofonte e in Aristotele, e che conferma la natura in larga parte ideologica e pregiudiziale di un simile atteggiamento.

Un discorso a parte, che qui è possibile solo accennare, merita la celebre sezione del *Teeteto* in cui Platone contrappone il *bios* filosofico a quello praticato dagli uomini politici e dai retori impegnati nei tribunali (172c-176a). Ciò che distingue il filosofo dagli oratori – ma in realtà da tutte le figure professionali che popolano la città – risiede nella disponibilità di tempo (*scholé*), vale a dire in una condizione di totale assenza di pressioni che orientino o determinino i suoi comportamenti: egli è libero di approfondire una determinata tematica ma anche di deviare dal tema principale della sua indagine, senza che la clessidra lo incalzi, come avviene invece nel caso dell'oratore. La contrapposizione tra il filosofo e le altre figure sociali prende la forma della polarità tra libertà e schiavitù, in cui l'aspetto decisivo risiede nel differente rapporto con la dimensione temporale. La valorizzazione della *scholé* (*otium* latino) rappresenta uno degli elementi intorno ai quali prende forma la concezione del primato della *theoria*, ossia della vita contemplativa e teoretica, su quella attiva e politica; si tratta di un motivo certamente presente in Platone, ma destinato a venire ripreso e approfondito da Aristotele, il quale nel X libro dell'*Etica Nicomachea* si produce in un celebre elogio della vita contemplativa, concepita come il mezzo con cui l'uomo può assimilarsi al divino.

Come si vede, l'attitudine platonica nei confronti delle arti, e specialmente di quelle banausiche, appare tutt'altro che omogenea. In essa convergono aspetti ed esigenze differenti. Non c'è dubbio, in ogni caso, che la componente più svalutativa sia in larga parte motivata dal pregiudizio ideologico di un uomo aristocratico di fronte all'affermazione di figure professionali e sociali certamente lontane dal suo ambiente.

3. La funzione sociale del lavoro

Quando si passa ad esaminare il ruolo sociale che Platone attribuisce al lavoro, non si può fare a meno di constatare come il giudizio del filosofo abbandoni quei tratti negativi appena menzionati. Ciò emerge con tutta evidenza nella descrizione dell'origine della città contenuta nel II libro della *Repubblica*.

Come è noto, Platone intende sostituire il modello di formazione della società (e dei sistemi legislativi che ne regolano il funzionamento) proposto da Glaucone e risalente forse al sofista Antifonte, secondo cui gli uomini si

associano e si dotano di leggi per paura, ossia perché temono di essere vittime dell'istinto di sopraffazione e prevaricazione (*pleonexia*) che caratterizza la natura umana, con un modello teorico alternativo. La ragione per la quale gli individui sono portati a dare vita a fenomeni aggregativi non è la paura, bensì il bisogno (*chreia*), o meglio la consapevolezza che nessuno è autosufficiente rispetto alle esigenze primarie legate alla sopravvivenza (nutrirsi, ripararsi e vestirsi):

non accade dunque che un uomo se ne associ a un altro in ordine a un bisogno, e un altro ancora per un altro bisogno, e che avendone molti, molti si raccolgano in un solo insediamento, formando una comunità di reciproco aiuto? (*Repubblica* II, 369c).

Gli individui sono consapevoli che una risposta cooperativa a questi bisogni fondamentali risulta più efficace rispetto a un'attitudine isolazionista. All'interno di un simile quadro emerge la natura «sociale» dell'uomo, il quale è portato alla cooperazione a prescindere dalla particolare struttura politica nella quale si trova a vivere e a operare. Le prime figure sociali e produttive sono deputate a soddisfare i bisogni appena elencati; si tratterà dunque di agricoltori, muratori, sarti, calzolai; essi si rendono immediatamente conto che è più conveniente svolgere un'unica attività e, una volta soddisfatte le necessità proprie e dei familiari, scambiare la produzione in esubero con quella degli altri lavoratori in modo da garantirsi la sopravvivenza: il calzolaio, ad esempio, una volta fabbricate le scarpe per sé e per i familiari, ne produrrà in sovrappiù per poterle scambiare con le derrate alimentari forniteli dall'agricoltore e con gli abiti confezionati dal sarto (*Repubblica* II, 369d-370a). Produzione, specializzazione e scambio vengono perciò a definire i caratteri di questa prima forma di aggregazione, che Platone chiama «prima città» (*prote polis*). Essa si origina a partire dalla confluenza di due fattori fondamentali della natura umana: (a) l'identità dei bisogni, e (b) la differenza nella dotazione naturale.

Secondo Platone una risposta efficace ai bisogni viene fornita dalla specializzazione delle attività, ossia dalla *divisione sociale del lavoro*: poiché gli individui presentano dotazioni naturali e attitudini differenti, risulta ragionevole e performante appellarsi ad esse per garantire il soddisfacimento delle necessità fondamentali. Ogni individuo è dunque chiamato all'espletamento di un solo compito che possiede immediatamente una funzione sociale, giacché viene innestato all'interno del meccanismo dello scambio. La norma della divisione del lavoro, che stabilisce appunto che ogni produttore deve svolgere una e una sola attività (*oikeiopragia*), fornisce secondo Platone una traccia e una prefigurazione della giustizia; quest'ultima non può trovare espressione all'interno di un'organizzazione sociale di tipo economico, ancora priva di un principio gerarchico (fornito solo dalla presenza di una componente propriamente politica); tuttavia nell'assegnazione a ogni «attore» economico di una sola funzione, quella corrispondente alla sua dotazione naturale, si trova una traccia della giustizia, la quale potrà conoscere un pieno dispiegamento solo all'interno di un'organizzazione politica fondata sul principio della gerarchia.

Ad ogni modo, secondo Platone, la norma della divisione del lavoro regola anche l'origine di figure professionali di «secondo grado», deputate a soddisfare esigenze connesse allo svolgimento delle funzioni fondamentali: l'agricoltore, ad esempio, avrà bisogno di strumenti quali l'aratro e la zappa, che gli vengono forniti dal fabbro, il quale predisporrà gli attrezzi anche per il lavoro del muratore, del calzolaio e del tessitore. L'ulteriore sviluppo delle dinamiche economiche porta alla nascita di altre figure professionali, connesse, ad esempio, all'esigenza di scambiare in maniera più efficiente le merci (marinai, commercianti al dettaglio ecc.); anche in questo caso la norma che sovrintende a un simile sviluppo è quella della *oikeiopragia*, vale a dire la divisione del lavoro sulla base della dotazione naturale e della predisposizione dei vari individui (ad esercitare la professione del commerciante e del rivenditore saranno, per esempio, gli individui meno robusti e dunque inadatti alle fatiche fisiche).

A proposito dell'importanza del commercio va aggiunto che nelle *Leggi* Platone valorizza il suo ruolo nella società, attribuendogli la capacità, grazie all'introduzione della moneta, di rendere commensurabili realtà che in se stesse non lo sono:

Tutto il commercio al dettaglio praticato in città è sorto per natura non per danneggiare, ma per tutto il contrario; come infatti non potrebbe essere un benefattore chiunque renda la natura di qualsiasi ricchezza, che è incommensurabile e non uniforme, uniforme e proporzionata? Noi dobbiamo dire che realizza ciò anche il potere della moneta, e si deve anche dire che il commerciante è stato incaricato di questo (*Leggi* XI, 918b).

Non c'è dubbio che per Platone il lavoro risulta socialmente utile solo in quanto viene diviso, consentendo la formazione di «professionisti» concentrati su una sola attività. Il principio di specializzazione spiega anche l'origine di altre figure professionali, legate al soddisfacimento di bisogni non più necessari, bensì superflui: si tratta di cuochi, estetisti, pedagoghi, balie, cacciatori, allevatori di bestiame e infine anche di medici, i quali sono destinati a curare le patologie prodotte dall'accrescimento dei bisogni alimentari. In questo modo la città sana si trasforma in una città gonfia, infiammata, lussuosa e malata, le cui dinamiche di accrescimento danno origine alla formazione del ceto dei militari, anch'esso funzionale ad assolvere a un compito specifico, consistente nella difesa del territorio ed eventualmente nel suo allargamento (*Repubblica* II, 372e-374a).

La divisione sociale del lavoro costituisce il nucleo della *kallipolis*, dove al modello economico attivo nella «prima città» si aggiunge la funzione politica e il principio di gerarchizzazione ad essa connesso.

Da questo rapido quadro è inevitabile desumere che gli individui sono membri di una comunità solo in quanto risultano possessori di una competenza tecnica e in generale di un'abilità professionale. La tendenza a formare aggregazioni sociali dipende primariamente da un fattore economico, ossia dall'esigenza di fornire una risposta adeguata alle necessità della sopravvivenza. In un simile contesto l'individuo è parte della comunità attraverso la tecnica e il lavoro con i quali contribuisce al benessere generale.

4. Ricchezza e proprietà

Come è noto Platone, almeno nella *Repubblica*, stabilisce il divieto per i ceti chiamati a compiti direttivi di possedere proprietà privata e famiglia. In realtà, anche per i membri del ceto produttivo, ossia artigiani, contadini, negozianti ecc., l'eccesso di ricchezza costituisce un fattore potenzialmente nocivo per l'esercizio dell'attività che sono chiamati a svolgere. La ricchezza rende infatti pigri e inoperosi; d'altra parte anche l'indigenza si rivela dannosa, giacché impedisce all'artigiano di procurarsi gli strumenti necessari al proprio lavoro. Un simile punto di vista conferma come per Platone l'individuo occupi una collocazione nella compagine sociale solo in ragione dell'attività che svolge. Si direbbe che la *polis* costituisce un aggregato formato da possessori di una competenza: la ragion d'essere di ogni individuo risiede nell'esercizio sociale di una tecnica. E in effetti ciò che distingue i membri di una comunità, ossia la «natura» (*physis*) dei cittadini, si identifica con l'attitudine a esercitare un lavoro.

Questo quadro subisce modifiche abbastanza sostanziali nell'ultima opera di Platone, le *Leggi*. Qui Platone sembra proporsi di attenuare gli aspetti più radicali e utopistici del progetto delineato nella *Repubblica*. In effetti Magnesia, la città descritta nelle *Leggi*, rappresenta un modello (*paradeigma*) di «secondo grado», dotato di un tasso di realizzabilità più alto rispetto a quello del «paradigma in cielo» vagheggiato nella *Repubblica*.

Sul piano politico e socio-economico la novità più significativa consiste nell'estensione del diritto a possedere beni privati, nella *Repubblica* ammesso solo per i ceti produttivi, all'intero corpo civico: ogni gruppo familiare, il cui numero complessivo è fissato per legge in 5040, possiede un lotto di terra, limitato nell'estensione e inalienabile. L'appartenenza alla *polis*, ossia il possesso dei pieni diritti, è vincolata al possesso della terra e non all'esercizio di un lavoro socialmente utile. Le attività artigianali e mercantili, a differenza che nella *Repubblica*, vengono affidate a stranieri e a meteci, e subiscono una radicale svalutazione. Viene addirittura vietato ai cittadini possidenti di esercitare questo tipo di attività (*Leggi* XI, 919c-920a). Il lavoro cessa di rappresentare un tratto essenziale del cittadino: quello agricolo viene affidato agli schiavi, impegnati nel lavoro dei lotti di terra appartenenti ai cittadini liberi, mentre quello artigianale è assegnato a stranieri e meteci.

Tutto ciò comporta, da un lato, l'indispensabilità del lavoro servile, che nella *Repubblica* giocava un ruolo tutto sommato marginale, e dall'altro, un radicale discredito nei confronti delle attività artigianali e soprattutto commerciali; Platone arriva addirittura a equiparare i commercianti a briganti privi di coraggio e a tiranni (*Leggi* VIII, 831d-832a), dando così voce all'antico disprezzo delle classi aristocratiche nei confronti di questo genere di attività.

Questa rapida panoramica ha dimostrato come l'attitudine di Platone nei confronti del lavoro sia articolata e presenti un profilo tutt'altro che omogeneo. Al riconoscimento dell'importanza che esso svolge all'interno della città, sia quella reale sia quella progettata dall'immaginazione filosofica, dove si arriva a considerare il possesso di una tecnica e di una competenza socialmente utile

come il tratto distintivo dell'individuo e del cittadino, si accompagna l'antico disprezzo per le pratiche banausiche, che Platone condivide con i ceti aristocratici e che non è estraneo alla riflessione filosofica del suo tempo. La coesistenza di aspetti diversi e a tratti contraddittori rende problematico, se non impossibile, il compito di attribuire al grande filosofo una posizione unitaria. Per Platone, in effetti, il tema del lavoro assume rilevanza e significato a partire dai contesti teorici e discorsivi nei quali viene di volta in volta richiamato.

Riferimenti bibliografici

- Bartels, M. L. 2017. *Plato's Pragmatic Project. A Reading of Plato's «Laws»*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Cambiano, G. 1991. *Platone e le tecniche*. Roma-Bari: Laterza.
- Centrone, B. 2021. *La seconda polis. Introduzione alle «Leggi»*. Roma: Carocci.
- Ferrari, F. 2022. *La «Repubblica» di Platone*. Bologna: il Mulino.
- Föllinger, S. 2016. *Ökonomie bei Platon*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Hadot, P. 2008. *La filosofia come modo di vivere*, trad. it. Torino: Einaudi.
- Helmer, É. 2010. *La part du bronze. Platon et l'économie*. Paris: Vrin.
- Lanza, D. 1979. *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*. Napoli: Liguori.
- Longo, O. 1975-1976. "Strutture socioeconomiche nella «Repubblica» di Platone: ideologia e utopia." *Helikon* 15-16: 540-52.
- Meiksins-Wood, E. 1994. *Contadini-Cittadini & Schiavi. La nascita della democrazia ateniese*, trad. it. Milano: Il Saggiatore.
- Vegetti, M., a cura. 1998. *Technè*. In *Platone: La Repubblica*, vol. I, con traduzione e commento, 195-207. Napoli: Bibliopolis.
- Waack-Erdmann, K. 2006. *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Il lavoro in Senofonte tra tradizione e innovazione

Fabio Roscalla

Non solo Senofonte risali la Persia in aiuto di Ciro ma, cercando attraverso la sua educazione un'ascesa che potesse condurlo a Zeus, descrisse i fatti dei Greci e ricordò come è bella la sapienza di Socrate.

Anche se, Senofonte, i cittadini di Cranao e di Cecrope¹ ti condannarono all'esilio per l'amico Ciro, Corinto ospitale ti accolse, godendo della quale (così ti piace) hai deciso anche di rimanere lì per sempre².

I due epigrammi, tramandati da Diogene Laerzio (*Vitae phil.* II, 58) e raccolti anche nell'Antologia Palatina (VII, 97, 98), fissano sinteticamente i momenti salienti della vita, con il dibattuto esilio per le posizioni filo oligarchiche, e le opere principali, apprezzate fin dall'antichità, dell'ateniese Senofonte (430/25-355 a.C. ca.), soprannominato l'"ape attica" per le qualità dello stile³. Da una parte si allude alla produzione di carattere storico con l'*Anabasi*, sulla nota spedizione, a cui Senofonte partecipò con un ruolo di primo piano, dei mercenari greci al servizio di Ciro il Giovane contro il fratello Artaserse, e le *Elleniche*, la continuazione delle *Storie* di Tuciddide, dal 411 a.C. alla battaglia di Mantinea (362 a.C.), che segna la fine dell'egemonia tebana e l'inizio del dominio macedone. Dall'altra parte, trascurando la *Ciropedia*, molto più di un'ideale descrizione dell'educazione di Ciro il Vecchio e dell'organizzazione dell'impero persiano, è messo in luce l'interesse costante per Socrate, con i quattro libri dei *Memorabili*, una raccolta di conversazioni ed episodi della vita del maestro, l'*Apologia*, il *Simposio* e l'*Economico*, un trattato sull'amministrazione domestica in cui, oltre all'elogio per l'attività agricola, si tratteggia tra l'altro la figura di un nuovo professionista,

¹ Mitici sovrani di Atene.

² In realtà sugli ultimi momenti della sua vita poco si sa di certo.

³ Si veda per es. il lessico bizantino della *Suda*, s.v. Ξενοφών.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Fabio Roscalla, *Il lavoro in Senofonte tra tradizione e innovazione*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 53-59, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

quella appunto dell'amministratore di un patrimonio altrui. All'interesse per la ricerca di nuove professioni si aggiunge anche l'analisi delle finanze statali, come è testimoniato dal trattato i *Poroi* (*Le entrate*), l'ultima opera composta poco prima della morte, in cui è avanzato un omogeneo progetto per il risanamento della difficile situazione in cui versò Atene nella prima metà del IV secolo. Se il tema del lavoro trova ampio spazio proprio nell'*Economico* e nei *Poroi*, esso attraversa tutta la sua copiosa produzione, tanto che a Senofonte guardarono per tale ambito molti pensatori e storici.

Sulla valutazione del ruolo rivestito da Senofonte all'interno di una storia della riflessione economica hanno fortemente influito, nel panorama degli studi classici, i giudizi di due autorevoli studiosi quali Moses Finley e Jean-Pierre Vernant. Pur muovendo da differenti presupposti ed interessi, entrambi concordano nel negargli una funzione determinante: l'inapplicabilità al mondo antico di un'analisi incentrata sul mercato, tesi sostenuta tra gli altri da studiosi del calibro di Max Weber e Karl Polanyi, fa sì che si cercherebbe invano un principio economico o un'analisi economica in cui rientri anche una valutazione del lavoro in tutte le sue dinamiche e i suoi rapporti.

A dispetto di tali riserve, Senofonte ha tuttavia offerto spunti di riflessione al pensiero economico moderno. Sebbene non apertamente citato, non è azzardato ipotizzare che egli abbia influenzato Adam Smith nella sua concezione della divisione del lavoro⁴. A lui si richiama invece in modo esplicito Karl Marx nel primo libro del *Capitale*, all'interno della quarta sezione sulla produzione del plusvalore relativo, più precisamente nel dodicesimo capitolo, che ha per tema la divisione del lavoro e della manifattura. Pur riconoscendo che l'economia politica considera la divisione del lavoro solo di tipo manifatturiero «come mezzo per produrre più merce con la stessa quantità di lavoro e quindi per ridurre le merci più a buon mercato e per accelerare l'accumulazione del capitale», mentre gli scrittori dell'antichità classica «si tengono esclusivamente alla *qualità* e al *valore d'uso*», Marx non manca di notare che all'interno di questa visione⁵, comune a Platone e a Senofonte, quest'ultimo «col suo caratteristico istinto borghese s'avvicina già di più alla divisione del lavoro entro l'officina» (Marx 1968, 408-10). Senofonte sembra dunque precorrere nella prospettiva di Marx

⁴ Come è noto, essa occupa i primi due capitoli delle *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*. Sui possibili rapporti tra Senofonte e Smith si vedano Lowry (1979, 73-4) e Figueira (2012, 683 e nota 81), a cui rimando anche per ulteriori lavori di S. T. Lowry. Non va comunque confusa la parcellizzazione del lavoro di Smith con la divisione del lavoro di Senofonte.

⁵ Marx ne rintraccia altri segnali in un verso dell'*Odissea* (XIV, 228: «uno prova piacere per un lavoro, un altro per un altro»), in Archiloco (fr. 25 West: «uno rasserenava il suo cuore con un lavoro, un altro con un altro») e nel *Margite* omerico (fr. 3 West: «conosceva molti lavori, ma li conosceva tutti male»), passo quest'ultimo ripreso dal dialogo pseudo platonico *Alcibiade II* (147b) all'interno di un interessante contesto volto a dimostrare come la conoscenza di molte attività risulti inutile, quando non dannosa, in assenza della conoscenza del meglio (146e). Si tratta di un passo assai emblematico per cogliere come la divisione del lavoro sia considerata all'interno di una più vasta prospettiva etica.

alcune concezioni moderne, con maggiori aperture rispetto a Platone. Il riferimento è ad un passo della *Ciropedia* (VIII, 2), più volte richiamato dalla bibliografia successiva quando si parla di lavoro nel mondo antico⁶. Esso si inserisce all'interno di un contesto più generale volto ad illustrare l'amore di Ciro il Vecchio, il fondatore dell'impero persiano, per il prossimo (*philantropia*), atteggiamento da non interpretare come generato da puro altruismo, quanto piuttosto teso a creare nei sottoposti, anche nei servitori domestici, consenso e buona disposizione verso di lui: fondamentale è in una tale prospettiva la condivisione delle gioie, dei dolori, delle fatiche e dei lavori, oltre alla distribuzione dei doni ai meritevoli. In questa politica della lode e delle ricompense non c'è nulla di più gradito della distribuzione dei cibi e delle bevande, in grado di creare una gerarchia ai diversi livelli della scala sociale, in quanto gli omaggiati dal re sono a loro volta rispettati dai ceti inferiori della popolazione. Se dunque l'accesso alle vivande regali, distribuite dal re in persona, o inviate ai rispettivi destinatari, ha già in sé un forte valore simbolico, in grado com'è di creare un gruppo di affiatati sudditi, le pietanze hanno anche un'indubbia migliore qualità a causa delle modalità di preparazione:

Come infatti tutti gli altri mestieri (*technai*) sono praticati in modo superiore nelle grandi città, allo stesso modo anche i cibi presso il re sono prodotti in modo di molto superiore. Nelle piccole città infatti le stesse persone fanno il letto, la porta, l'aratro, il tavolo, spesso è la stessa persona che anche costruisce la casa ed è contento se trova delle persone che gli offrono del lavoro (*ergodotas*) capaci di mantenerlo. È pertanto impossibile che una persona, compiendo molti mestieri, li faccia tutti bene. Nelle grandi città invece, dal momento che molti hanno bisogno di ciascuno, a ciascuno basta anche un solo mestiere per essere mantenuto, spesso neppure uno tutto intero, ma uno fa le scarpe maschili, un altro femminili. Si dà anche il caso che uno si mantiene cucendo solo le scarpe, un altro separando il cuoio, un altro tagliando solo le vesti, un altro ancora non facendo nulla di ciò, ma mettendo insieme i pezzi. È inevitabile che colui che si impegna in un lavoro molto limitato è costretto a svolgerlo anche nel modo migliore (VIII, 2, 5).

È quello che avviene anche alla corte del re, dove gli alimenti sono preparati da diverse persone con un compito ben preciso e circoscritto: la bollitura della carne, la rosticceria, la cottura del pesce, la grigliatura, la preparazione del pane, non tutto, ma di un tipo speciale, e così via.

Non si può certo chiedere a Senofonte, lucido testimone della sua epoca, una valutazione del lavoro estranea al suo orizzonte, che precorra i tempi, in assenza di una società borghese e di una concezione del lavoro che ha come fine precipuo l'accumulo di denaro. A una tale visione, che antepone il guadagno (*kerdos*), Senofonte, interprete dell'etica socratica, sostituisce come valori di riferimento l'utile (*ophelimon*) e il bene (*agathon*) dell'uomo: in questo consiste

⁶ Cfr. per es. Finley 1974, 208.

l'essere lavoratore, mentre l'inattivo è colui che fa qualche cosa di malvagio o di dannoso (*Mem.* I, 2, 57). Il passo della *Ciropedia* tuttavia, spesso citato per metterne in luce i limiti, mi sembra che contenga alcuni spunti di interesse, anche di una certa novità, se inserito nel giusto contesto storico. In particolare Senofonte in questa parte appare essere il primo a presupporre in modo consapevole un embrionale mercato del lavoro⁷, con una domanda e un'offerta della prestazione, che subentra ad uno stadio di pura autosufficienza, dove ognuno provvede come può a se stesso. È la lingua a lasciarcelo intendere: il termine *ergodotes*, propriamente «colui che offre lavoro», ha la sua prima attestazione proprio qui in Senofonte. La tradizione lessicografica antica (Poll., *Onom.* VII, 182-83) lo contrappone ad *ergolabos* «colui che accoglie un lavoro, che offre una prestazione lavorativa», presente nel secondo libro della *Repubblica* di Platone (373c) all'interno di una rassegna di *technitai*, di esecutori di mestieri, tra cui i rapsodi, gli attori, i coreuti e appunto gli *ergolaboi*, nel contesto platonico propriamente «coloro che operano nel teatro», ma poi più estesamente «quelli che intraprendono un lavoro», con lo scopo di trarne un qualche guadagno. Non si tratta dell'unica novità linguistica attribuibile a Senofonte in un tale contesto. Il contributo alla creazione di un linguaggio specifico dimostra come egli sia interessato a riflettere su nuove forme di lavoro, a definirne meglio gli ambiti, superando una visione tradizionale. All'interno dell'etica socratica del lavoro si aprono così spazi di novità che richiederebbero una rivalutazione ben più approfondita, impossibile in questa sede.

Mi limito qui a richiamare l'attenzione su uno dei capitoli finali del secondo libro dei *Memorabili* (II, 7), che si possono interpretare come una vera e propria sezione unitaria, a suo modo emblematica, dedicata al lavoro. Senofonte, interessato a fornire ulteriori prove della natura di Socrate come uomo utile nei confronti di chi lo frequenta, tratta il tema dell'aiuto agli amici, di cui un aspetto fondamentale è l'indicazione di come poter reperire le risorse per mantenere se stesso e il proprio patrimonio. Tutto questo si colloca all'indomani della fine della Guerra del Peloponneso, nel momento del governo filo-spartano dei Trenta e della guerra civile, con la fuga di molti democratici costretti all'esilio. Ciò determinò un generale impoverimento, anche per la perdita da parte dei ricchi possidenti delle proprietà estere nelle cleruchie cedute al nemico, il che comportò la mancanza di importanti fonti di reddito. È il caso di un certo Aristarco, personaggio non altrimenti noto, che si vide costretto ad ospitare in casa sua sorelle, nipoti e cugine lasciate sole: difficile trovare il sostentamento per quattordici donne tutte libere, visto che non si può ricavare nulla dalla terra, in mano ai nemici. Anche i beni mobili non hanno mercato e non è possibile chiedere in prestito del denaro, per la scarsissima disponibilità di moneta circolante. Socrate risponde presentando il caso di Ceramone, altro personaggio non noto, che, pur mantenendo molti, è in grado di fornire i vive-

⁷ Come si sa, oggi si parla in senso proprio di mercato del lavoro a partire dalla Rivoluzione industriale.

ri a sé e a loro e anche di produrre accumulo, così da risultare ricco. Non vale l'obiezione di Aristarco che Ceramone ha a che fare con schiavi, mentre nel suo caso deve trattare con liberi: i liberi sono migliori degli schiavi e quindi è vergognoso che Ceramone si trovi nell'abbondanza grazie a persone di minore considerazione, mentre Aristarco sia in difficoltà. Non vale neppure l'ulteriore precisazione che Ceramone può contare su artigiani (*technitai*), mentre Aristarco su persone educate da libere. L'essenziale è individuare cosa sanno fare di utile le donne in casa di Aristarco e certamente esse sanno come svolgere i classici lavori femminili, come per esempio fare il pane e confezionare gli abiti. Come mostrano gli altri casi addotti da Socrate, il problema non è tanto la distinzione tra schiavi e liberi, quanto piuttosto la consapevolezza che i liberi in caso di necessità non devono solo mangiare e rimanere inattivi, ma attuare i valori dell'operosità e dell'impegno, indispensabili per produrre ciò che è utile. Pur muovendosi dunque all'interno dei valori tradizionali di riferimento, Senofonte attraverso la lezione di Socrate cerca di rendere accettabile anche alle persone educate liberamente il lavoro manuale, non più da affidare unicamente agli schiavi. Contrariamente all'uso comune, Socrate definisce *technitai* non dei lavoratori specifici, ma «coloro che sanno fare qualche cosa di utile» (*Mem.* II, 7, 5), in tal modo inglobando nella categoria anche i liberi in possesso di certe abilità e conoscenze, che possono essere messe a frutto in determinate occasioni. Più che di un declassamento del ceto dei liberi al livello dei *technitai*, si tratta di un innalzamento delle attività dei *technitai*, al punto da essere considerate degne anche dei liberi. Questi lavori hanno permesso l'accrescimento del patrimonio dei personaggi ricordati di seguito da Socrate, per noi semplici nomi, ma certamente intraprendenti nuovi arricchiti che sanno creare eccedenza e risultare utili per la città, sostenendo le liturgie.

Tutto ciò ha inoltre una notevole ricaduta nei rapporti personali. La situazione attuale in cui si trova Aristarco fa sì che egli consideri le donne presenti in casa come un peso: ciò mina il rapporto vicendevole di affetto (*philia*), creando ostilità in famiglia. In questo nuovo contesto si stabilisce invece una virtuosa dinamica del lavoro, in cui Aristarco sovrintende alle occupazioni delle donne:

tu vorrai bene a loro, vedendo che ti sono utili, e quelle proveranno affetto per te, accorgendosi che tu sei contento di loro e, ricordandovi con più piacere dei precedenti benefici, ne sarete più riconoscenti e grazie a questi instaurerete un rapporto più affettuoso e familiare» (II, 7, 9).

Questa nuova forma di occupazione ha quindi anche il merito di stemperare le tensioni sociali. Ciò che Socrate consiglia ad Aristarco di proporre alle donne non è nulla di vergognoso, come potrebbe essere la prostituzione, ma esse svolgeranno quello che conoscono e tutti svolgono nel modo più facile, rapido, migliore e più piacevole quello che sanno fare. Una tale dinamica metterà Aristarco nelle condizioni di chiedere finalmente un prestito come capitale iniziale, propriamente, stando al greco, il punto di partenza (*aphorme*) per iniziare le attività, in quanto nella nuova prospettiva ci sono buone possibilità di poterlo

restituire⁸. Si tratta di un altro concetto estremamente importante, che Senofonte elabora in chiave economica: l'*aphorme* presuppone ed incentiva la circolazione del denaro accumulato e non utilizzato e ciò sarà alla base delle iniziative proposte nel *Sulle entrate* per la finanza pubblica ateniese⁹.

Soluzioni simili altrettanto innovatrici sono presentate nei capitoli successivi del secondo libro dei *Memorabili*, da cui emergono altri profili professionali di persone libere, quali l'amministratore di beni altrui (II, 8), ampiamente delineato nell'*Economico*, o la particolare figura di colui che potremmo definire la guardia speciale di chi non vuole grattacapi ed è intento a curare i suoi interessi, evitando attacchi da coloro che sono pronti a fargli dei torti per estorcergli guadagni; una specie quindi di servitore ad ampio raggio, abile di mano e di mente (II, 9).

Sono appunto le oggettive difficoltà dei tempi che offrono la possibilità ai più abbienti di circondarsi di collaboratori, disponibili più a buon mercato, cioè di «possedere buoni amici ad ottimo prezzo» (*Mem.* II, 10, 4). All'interno dei rapporti regolati da *philia*, questi lavori, potenzialmente squalificanti o comunque subalterni per un libero, non solo diventano nella lettura di Senofonte una soluzione alla crisi, ma aprono anche nuove prospettive per la considerazione sociale delle varie attività, sia di coloro che, per riprendere l'espressione del trattato *Sulle entrate*, (5, 3) «possono accumulare ricchezza (*chrematizesthai*) con la loro intelligenza (*gnome*)¹⁰ e con il loro denaro (*argyrion*)» e quindi si trovano nelle condizioni di offrire lavoro, sia di chi anche per necessità si vede costretto a fornire la sua forza lavoro. Senofonte, lungi dall'essere un puro conservatore, delinea nuove frontiere, al cui interno inserire, oltre alle attività tradizionali, pratiche inusuali, viste con sospetto dalla vecchia aristocrazia. Il Socrate senofonteo ha il compito di spiegarle, di renderle accettabili e di far comprendere che anche per un libero non è un disonore lavorare con la propria forza fisica nella Grecia di IV secolo.

Riferimenti bibliografici

Bevilacqua, Fiorenza 2019. "Etica ed economia nell'*Economico* di Senofonte." *magazzino di filosofia* 11, 34: 11-59.

Bevilacqua, Fiorenza, a cura di. 2010. *Senofonte, Memorabili*. Torino: UTET.

Figueira, Thomas J. 2012. "Economic Thought and Economic Fact in the Works of Xenophon." In *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, edited by Christopher Tuplin, and Fiona Hobden, 665-87. Leiden-Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004234192_023

⁸ C'è ancora un aspetto da far accettare alle donne, non marginale: esse alla fine accusano Aristarco di essere l'unico in questa organizzazione domestica a non fare nulla, a mangiare rimanendo inattivo. Come però spiega Socrate, anche Aristarco ha una funzione attiva, che egli potrà ben illustrare ricorrendo alla favola del cane che protegge il gregge dall'assalto dei lupi e dai furti degli uomini. A causa del suo ruolo di sovrintendente e di custode, è giusto che sia tenuto in maggiore onore.

⁹ Cfr. 3, 6; 3, 9; 3, 12; 4, 34.

¹⁰ Cfr. anche 4, 22 per la distinzione tra lavoro materiale ed intellettuale.

- Finley, Moses Israel. 1974. *L'economia degli antichi e dei moderni*. Roma-Bari: Laterza [1973. *The Ancient Economy*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press].
- Johnstone, Steven. 2010. "Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style." In *Xenophon*, edited by Vivienne J. Gray, 137-66. Oxford: Oxford University Press.
- [1994 "Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style". *Classical Philology* 89, 3: 219-40. <https://doi.org/10.1086/367417>
- Lianos, Theodore P. 2014. "Xenophon's Theory of Money." *History of Economic Ideas* 22, 2: 41-53.
- Lowry, S. Todd. 1979. "Recent Literature on Ancient Greek Economic Thought." *Journal of Economic Literature* 17, 1: 65-86.
- Marein, Marie-Françoise. 1993. "L'Economique du Xénophon: traité de morale? Traité de propagande?" *Bulletin Budé* 3: 226-44. <https://doi.org/10.3406/bude.1993.1556>
- Marx, K. 1968. *Il Capitale*. Libro primo, trad. di D. Cantimori, introd. di M. Dobb. Roma: Editore.
- Meek, Ronald L., and Skinner, Andrew S. 1973. "The Development of Adam Smith's Ideas on the Division of Labour." *The Economic Journal* 83, 332: 1094-116. <https://doi.org/10.2307/2230843>
- Senofonte. 1991. *Economico*, introduzione e traduzione di a cura di Fabio Roscalla, con un saggio di Diego Lanza. Milano: BUR.
- Vernant, Jean-Pierre. 1982². *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, tr. it. Torino: Einaudi (*Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Librairie François Maspero, 1965).

Attività lavorative e ozio intellettuale in Aristotele

Arianna Fermani

Tutti amano di più ciò che è opera loro, come i genitori e i produttori (Aristotele, *Etica Nicomachea* IV, 1, 1120 b 13-14)¹.

1. Cenni biografici

Aristotele nacque nel 384/383 a.C. a Stagira, al confine macedone. Il padre di Aristotele, Nicomaco, fu medico al servizio del re Aminta di Macedonia (padre di Filippo il Macedone). A diciotto anni, cioè nel 366/365 a.C., Aristotele andò ad Atene al fine di perfezionare la sua formazione ed entrò quasi subito nell'Accademia platonica, dove rimase per ben vent'anni, ossia fino a che Platone rimase in vita. Dovettero essere fondamentali i contributi da lui dati nelle numerose discussioni intorno a tutto l'arco dei temi di cui si occupava l'Accademia (ed erano discussioni ingaggiate non solo con Platone e con Accademici, ma con tutti i più insigni personaggi di diversa formazione che furono ospiti dell'Accademia, a cominciare dal celebre scienziato Eudosso, il quale probabilmente, proprio nei primi anni in cui Aristotele frequentò l'Accademia, fu il personaggio più influente, essendo Platone, in quel periodo, in Sicilia). Alla morte di Platone (347 a.C.) Aristotele non si sentì di rimanere nell'Accademia, perché la direzione della Scuola era stata presa da Speusippo (il quale capeggiava la corrente più lontana da quelle che erano le convinzioni da lui maturate). Pertanto, Aristotele se ne andò da Atene e si recò in Asia Minore. Si aprì, in questo modo, una fase importantissima nella vita di Aristotele. Con un celebre com-

¹ La traduzione di questa e delle altre Etiche aristoteliche è di chi scrive, in Aristotele 2022².

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Arianna Fermani, *Attività lavorative e ozio intellettuale in Aristotele*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 61-69, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

pagno dell'Accademia, Senocrate, egli si fermò dapprima ad Asso (sulla costa della Troade) dove fondò una Scuola insieme ai platonici Erasto e Corisco, che erano originari della città di Scepsi, ed erano divenuti consiglieri di Ermia, abile uomo politico, signore di Atarneo e di Asso. Ad Asso Aristotele rimase circa tre anni. Passò quindi a Mitilene, nell'isola di Lesbo. Probabilmente fu spinto da Teofrasto (destinato a diventare più tardi successore di Aristotele stesso), che era nato in una località della stessa isola. Sia la fase dell'insegnamento di Asso, sia la fase di Mitilene, sono fondamentali. È probabile che ad Asso lo Stagirita abbia tenuto corsi sulle discipline più propriamente filosofiche, e che a Mitilene abbia fatto invece ricerche di scienze naturali inaugurando e consolidando quella preziosa collaborazione con Teofrasto, che tanta importanza avrà nella storia del Peripato. Nel 343/342 a.C. inizia un nuovo periodo nella vita di Aristotele. Filippo il Macedone lo chiamò a corte e gli affidò l'educazione del figlio Alessandro. Alla corte macedone Aristotele restò forse fino a quando Alessandro salì al trono, cioè fin verso il 336 a.C. (ma è anche possibile che dopo il 340 a.C. egli sia tornato a Stagira, essendo ormai Alessandro attivamente impegnato nella vita politica e militare). Nel 335/334 a.C. Aristotele tornò ad Atene e prese in affitto alcuni edifici vicini a un tempio sacro ad Apollo Licio, da cui venne il nome di 'liceo' dato alla Scuola. E poiché Aristotele impartiva i suoi insegnamenti passeggiando nel giardino annesso agli edifici, la Scuola fu detta anche 'Peripato' (dal greco *perípatos*, «passeggiata»), e i suoi seguaci furono detti 'Peripatetici'. Nel 323 a.C., morto Alessandro, ci fu in Atene una forte reazione antimacedone, nella quale fu coinvolto anche Aristotele, reo di essere stato maestro del grande sovrano (formalmente fu incriminato di empietà per aver scritto in onore di Ermia un carme che era invece degno di un dio). Per sfuggire ai nemici, si ritirò a Calcide, dove aveva dei beni materni, lasciando Teofrasto alla direzione del Peripato. Morì nel 322 a.C., dopo pochi mesi di esilio. Gli scritti di Aristotele si dividono in due grandi gruppi: quelli scritti per la pubblicazione, o 'essoterici' (dal greco *exo*, «fuori») (che erano composti per lo più in forma dialogica ed erano destinati al grosso pubblico), e quelli destinati ai soli discepoli, detti anche 'esoterici', che erano patrimonio esclusivo della scuola, e che costituivano gli appunti delle lezioni o, più in generale, il materiale didattico del maestro. Il primo gruppo di scritti è andato completamente perduto e non ci rimangono di essi che alcuni titoli e alcuni frammenti. Forse la prima opera pubblicata fu *Il Grillo o Sulla retorica* (in cui Aristotele difendeva la posizione platonica contro Isocrate). I due più importanti lavori furono il *Prorettico* e *Sulla filosofia*. Altri scritti pubblicati sono: *Sulle Idee*, *Intorno al Bene*, *Eudemo o Sull'anima*. Su tali opere oggi si è fissata particolarmente l'attenzione degli studiosi, e di esse si è riusciti a recuperare un certo numero di frammenti. Si tenga presente che oggi non si possono più considerare le opere pubblicate solo come opere giovanili. Nel novero di queste opere pubblicate potrebbe rientrare probabilmente anche l'opera *Sul cosmo per Alessandro*, che Aristotele scrisse probabilmente alla corte macedone con lo stesso stile elegante e il metodo usato nelle opere destinate al grosso pubblico. Ci è pervenuto il grosso delle opere di scuola, che trattano tutta la problematica filosofica e alcune branche delle scienze naturali. Ricordiamo in primo luogo le opere

più propriamente filosofiche. Il *Corpus Aristotelicum*, nell'ordinamento attuale, si apre con l'*Organon*, che è il titolo con cui, a partire dalla tarda antichità, è stato designato l'insieme dei trattati di logica, che sono: *Categorie*, *De Interpretatione*, *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici*, *Confutazioni Sofistiche*. Seguono le opere di filosofia naturale e cioè: *La Fisica*, *Il Cielo*, *La generazione e la corruzione*, *La Meteorologia*. Connesse a queste sono le opere di psicologia costituite dal trattato *Sull'anima* e da un gruppo di opuscoli raccolti sotto il titolo di *Parva naturalia*. Seguono poi i quattordici libri della *Metafisica*. Vengono quindi i trattati di filosofia morale e politica: l'*Etica Nicomachea*, l'*Etica Eudemia*, la *Grande Etica*, la *Politica*. Infine sono da ricordare la *Poetica* e la *Retorica*. Fra le opere riguardanti le scienze naturali ricorderemo l'imponente *Storia degli animali*, *Le parti degli animali*, *Il moto degli animali*, *La generazione degli animali*.

2. Inquadramento della questione

In questo rapido tentativo di attraversamento della nozione di lavoro in Aristotele, è necessario assumere uno sguardo 'multifocale'² e pluri-prospettico. Infatti si deve inquadrare la questione all'interno di un orizzonte più complesso, secondo cui,

da un lato, quello dell'ideologia, Aristotele può essere considerato un sostenitore della diversità, cioè della differenza, della disuguaglianza; mentre dall'altro lato, quello dell'antropologia, egli deve essere considerato il sostenitore dell'uguaglianza fra tutti gli individui umani, indipendentemente dal sesso, dalla nazionalità e dalla condizione sociale, per il fatto di aver introdotto il concetto di "natura" umana (Berti 2001, 50).

Tale sfasatura determina un duplice scenario interpretativo anche rispetto al tema del lavoro, nozione che, nella stessa lingua greca, rimanda contemporaneamente, ma in sensi diversi – 1) a una 'penosa necessità' (visto che «lavoro» si dice *ponos*, che significa «fatica», «sofferenza», secondo un filone semantico-etimologico su cui si innesta il termine latino *labor*, «fatica», «travaglio», e da cui, ad esempio, il francese *travailler*) ma anche 2) a una irrinunciabile occasione di realizzazione e di pienezza (facendo risuonare un altro termine greco per dire lavoro, quale *ergon*, che significa, tra l'altro, «opera», e che dunque indica un compito da realizzare, a uno «spartito da suonare» al meglio).

Aristotele, infatti, mette in campo, rispetto al tema del lavoro, due 'scenari' opposti, ovvero due 'cornici teoriche' che potremmo chiamare, molto schematicamente: 1) *frame teorico-concettuale*; 2) *frame politico-sociale*.

² Il *Multifocal Approach* è quel paradigma che, a partire dall'assunzione della intrinseca e irriducibile complessità del reale, afferma la necessità di operare una costante deangolazione dello sguardo sulla medesima realtà e che, dunque, dà luogo a una diversa valutazione dello stesso oggetto a seconda della 'prospettiva' assunta. Per l'approfondimento dello stesso e per alcune sue esemplificazioni sul terreno antico e contemporaneo, cfr. Cattanei, Fermani e Migliori 2016; Fermani e Migliori 2020.

3. Il lavoro in Aristotele: scenario teorico-concettuale

In Aristotele l'attività lavorativa è definibile, innanzitutto, come capacità di produrre un oggetto che è 'altro' rispetto a colui che produce. Tale capacità produttiva, che in greco viene espressa con il termine *poiesis* (termine connesso al verbo *poieo*, che significa «fare», «fabbricare», «costruire», «portare a compimento») è sorretta da una virtù intellettuale, quale la *technè*³, che, come tutte le virtù intellettuali, è indissolubilmente connessa al vero, e che costituisce, in quanto tale, un elemento che non solo non è disprezzabile ma che anzi rappresenta, insieme, una 'cifra' e un tratto distintivo e qualificante dell'umano.

L'attività produttiva (*poiesis*) nel suo complesso, poi, seppur subordinata, nell'impianto categoriale di Aristotele, alla *theoria* e alla *praxis*⁴, rappresenta per l'essere umano una delle condizioni di possibilità di realizzare (nel senso di «dar forma») a se stessi e al mondo. La *technè*, infatti, si configura come una vera e propria 'intelligenza produttiva', capace di coniugare capacità pratico-manuali e competenze teoriche.

Inoltre, a ulteriore dimostrazione della molteplicità e della duttilità di modelli messi in campo dal Filosofo, va rilevato come la stessa *technè* sia in grado di far 'esplodere' la distinzione – a più livelli fondamentale – tra *anankaion* e *kalon*, «necessario» e «bello», ovvero tra «vivere» e «viver bene». Aristotele, infatti, distingue tra *technai* 'utili' (come ad esempio l'architettura e la medicina) e le 'arti belle' (pittura, scultura, poesia). Queste seconde, seppur caratterizzate da una evidente componente 'materiale' e 'manuale', in quanto finalizzate alla produzione di realtà non utili ma 'belle', appunto, sono considerate disinteressate e 'libere', tratto che, per certi versi, le avvicina alle scienze teoretiche⁵.

Il nesso tra prodotto del lavoro/opera e bello, peraltro, viene espresso in modo ancora più specifico anche in Aristotele, *Etica Nicomachea* II, 6, 1106 b 9-14, in cui la nozione di giusto mezzo, tratto distintivo delle virtù morali, viene esplicitato proprio mediante il riferimento agli *agathoi technitai*, ovvero ai bravi tecnici:

è nata l'abitudine di dire, a proposito delle opere ben realizzate, che non c'è né da togliere né da aggiungere nulla, ritenendo che sia l'eccesso sia il difetto rovinino il bene, mentre la medietà lo salvaguardi, e i bravi tecnici, come noi diciamo, operano guardando al giusto mezzo.

4. Il lavoro in Aristotele: scenario politico-sociale

Ci sono anche scienze ignobili, come ad esempio quelle manuali (Aristotele, *Grande Etica* II, 7, 1205a 31).

Spostando però l'attenzione dal quadro teorico al contesto economico-sociale in cui Aristotele si trova a vivere, riflettere e operare, si assiste ad una chiara

³ Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 4, 1140 a 8-9: «non c'è nessuna tecnica che non consista in uno stato abituale accompagnato da ragione».

⁴ Cfr. Aristotele, *Topici*, 145 a 15-18: «[la scienza] è detta sia teoretica, sia pratica, sia produttiva; ciascuno di questi termini, infatti, indica una relazione: la scienza è infatti volta a "conoscere qualcosa", volta a "produrre qualcosa", e volta a "realizzare qualcosa mediante l'azione"».

⁵ Si rimanda, per l'approfondimento della questione a Fermani 2020, 291 sgg.

esclusione del lavoratore dalla sfera dei membri agiati della *polis*, dediti ad una *scholé/otium* (preclusa peraltro a molti altri membri della *polis*). L'*otium*, da intendere come attività seria, importante e 'liberante'⁶ dal lavoro-*negotium/ascholia*⁷ (ovvero, letteralmente, da ciò che rappresenta una 'privazione' dell'*otium* stesso), è la *conditio sine qua non* della stessa possibilità dell'*eudaimonia* (felicità), intesa come esercizio di quel *bios theoretikos* che rappresenta il fondamento più alto (ma non certamente l'unico) della realizzazione dell'essere umano.

In questo diversissimo quadro, il lavoro e, più nello specifico, le attività manuali, sono assolutamente disprezzate, al punto che chi svolge un lavoro manuale viene chiamato *banausos*, aggettivo che significa, contemporaneamente, «intento a un mestiere», «a un lavoro manuale», ma anche «volgare», «ignobile»⁸.

Aristotele, pertanto, si fa anche portavoce di un pregiudizio verso il lavoro manuale molto ben radicato in tutta la filosofia antica, con un'unica pregevole eccezione:

i soli... che non riconoscono in assoluto una opposizione di natura e di dignità tra le attività manuali e quelle intellettuali, sono... i cinici, i quali, come "filosofi del proletariato greco" non hanno pregiudizi ed esaltano il lavoro e la fatica e anzi propongono come modello per i filosofi gli artigiani delle arti meccaniche e affini, che mediante l'esercizio attivo acquistano tutta la loro abilità (Mondolfo 2020, 161).

Non è dunque un caso che lo Stagirita escluda i lavoratori dal novero dei soggetti destinati alla felicità. Come ha ricordato infatti Mario Vegetti, per Aristotele

l'uomo potenzialmente felice è il membro agiato dello status egemone nella *polis*; del resto l'*Eudemia* aveva escluso con molta chiarezza da un possibile accesso alla felicità gli uomini che vivono un'esistenza necessitata, e cioè, oltre naturalmente agli schiavi, chi eserciti mestieri "rozzi e manuali" per guadagnarsi la vita (*EE* I, 4) (Vegetti 1996, 175).

Alla complessa questione della schiavitù nel mondo antico e alla rilettura, profondamente articolata e 'multifocale', fornita da Aristotele anche su questi aspetti specifici, è opportuno dedicare qualche breve riflessione nella parte che segue.

4.1 Le molte facce della schiavitù e del lavoro servile

Lo schiavo, nella prospettiva delineata da Aristotele, è 'una cosa' del padrone: egli infatti, come si ricorda in *Politica* I, 4, 1254 a14-15: «per natura non appartiene a sé ma ad un altro, pur essendo un essere umano».

Lo schiavo, dunque, rappresenta una parte del padrone, si configura come un possesso, motivo per cui, in senso stretto, non ci può essere neppure giustizia

⁶ Per l'approfondimento di tale snodo mi permetto di rimandare a Fermani 2021.

⁷ Il termine significa «occupazione», «faccenda», ma anche «mancanza d'agio o di tempo», «ostacolo», «impedimento».

⁸ Cfr. Aristotele, *Etica Eudemia* I, 4, 1215 a 20-1215 b 1.

nei suoi confronti⁹. D'altro canto, però, come altri testi dello Stagirita attestano in modo inequivocabile, se è vero che ci si può realizzare esercitando al meglio la propria funzione specifica (*ergon*), e attualizzando le potenzialità iscritte nella propria natura (*physis*), questo significa che, in una certa misura, anche lo schiavo può realizzarsi. Egli, infatti,

(1) sebbene da un certo punto di vista (a) si riduca ad uno strumento animato; (b) venga confinato nell'orizzonte della semi-bestialità; (c) non possa essere virtuoso; (d) non possa essere felice; (e) nei suoi confronti non possa esserci giustizia né amicizia; (2) dall'altro, *in quanto essere umano*, seppur con tutti i limiti legati alla sua *physis* e ai suoi condizionamenti di natura ontologica, etica e psicologica e alla sua condizione economico-sociale, può realizzare al meglio il proprio compito guadagnando, con ciò, non solo l'apprezzamento e il riconoscimento altrui, ma anche quella pienezza e quella soddisfazione personale che permettono di attribuire perfino a una vita come la sua, condotta *pros despotou* ("conformandosi al padrone" *EE* VIII, 3, 1249b 8), le caratteristiche della vita buona e felice (Fermani 2015, 88-9).

Si tratta dunque di un quadro molto stratificato, rispetto a cui si tratta di muoversi con cautela e sempre secondo una serie di valutazioni *secundum quid*. Peraltro la necessità di spostare costantemente l'angolo di visuale e di tener conto dei due piani dell'ideale e del reale, vale anche, più nello specifico, per la questione della valutazione del lavoro servile che, da un lato, in una prospettiva irrealizzabile, potrebbe essere sostituito da quello delle macchine, ma che, dall'altro, nella realtà, si rivela come assolutamente necessario:

Se infatti ogni strumento, per un qualche comando o per una capacità di presentire, potesse compiere la sua propria opera, come dicono che facessero le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto, dei quali il poeta dice che da soli entrano nel divino consesso, se a questo modo le spole da sole tessessero e i plettri suonassero da sé, allora né gli architetti avrebbero bisogno di operai né i padroni di schiavi (Aristotele, *Politica* I, 4, 1253b 33-1254 a1).

Come nota anche Bernard Williams in *Vergogna e necessità*, non è che i greci non vedessero la profonda arbitrarietà e la profonda ingiustizia della schiavitù. Alla maggior parte delle persone non sfuggivano l'ingiustizia e l'arbitrio di tale pratica, tuttavia non si riusciva a immaginare un modo di vita alternativo.... L'automazione, in questa intuizione aristotelica, potrebbe rendere superfluo il lavoro degli schiavi. Tuttavia la soluzione immaginata viene presentata come una fantasia irrealizzabile. poiché le viene attribuito lo statuto mitico delle statue di Dedalo, essa funge da eccezione che conferma la regola (Fussi 2020, 392-93).

⁹ «Non si dà giustizia nei confronti di ciò che ci appartiene in senso assoluto, come lo schiavo (*ktema*) e il figlio il quale, finché non abbia raggiunto una certa età e non si renda indipendente, è come una parte di noi stessi» (*Etica Nicomachea* V, 6, 1134 b 9-12).

5. Lavoro, ozio e felicità umana in Aristotele: alcune riflessioni conclusive

Tutta la vita si divide in due: ozio (*scholē*) e occupazione (*ascholīan*)... anche le azioni devono tendere a cose necessarie e utili, altre a cose belle. Nello scegliere queste cose bisogna seguire le stesse preferenze che valgono per le parti dell'anima e per le loro attività, cioè la guerra in vista della pace, l'occupazione in vista dell'ozio, le cose necessarie e utili per quelle belle (Aristotele, *Politica* VII, 14, 1333a 30-36; tr. it. Viano 2002).

In conclusione si può dire che Aristotele lascia convivere in modo non contraddittorio (in quanto espressione di due diversi sguardi sulla medesima realtà) due opposti scenari sul lavoro.

Tale opposizione vale anche, più nello specifico, rispetto alla fondamentale questione della felicità, dalla cui prospettiva, da un certo punto di vista, il lavoratore è chiaramente escluso mentre, dall'altra viene, seppure dal punto di vista meramente teorico – e, per così dire, 'dalla porta di servizio' – ammesso.

Per Aristotele, infatti, il tecnico o il lavoratore manuale hanno capacità intellettuali e pratiche al punto importanti¹⁰ da risultare figure paradigmatiche per la costruzione di un corretto paradigma eudaimonistico, stando a quanto si legge in *Etica Nicomachea* I, 10, 1100 b 35-1101 a 5:

Noi infatti riteniamo che l'individuo veramente virtuoso e saggio... saprà sempre compiere le azioni più belle tra quelle che gli si presentano, proprio come anche un buon comandante sa servirsi dell'esercito di cui dispone nel modo più efficace per la vittoria e un calzolaio sa realizzare una bellissima calzatura con il cuoio che gli viene dato.

D'altro canto si assiste a una netta esclusione non solo dei lavoratori ma di tutti coloro che si dedicano ad altre attività che non siano quelle intellettuali, alla sfera della realizzazione della felicità la quale, come viene detto esplicitamente nell'*Etica Nicomachea*, risiede nel tempo libero:

si ritiene che la felicità risieda nel tempo libero; infatti sopportiamo fastidi allo scopo di essere poi liberi e facciamo la guerra allo scopo di vivere in pace. Ora, l'attività delle virtù pratiche consiste nell'agire politico o nelle azioni di guerra; le azioni riguardanti questi campi, d'altra parte, non sembrano prive di fastidi... Ma anche l'attività politica, dal canto suo, è piena di fastidi e da essa derivano poteri e onori al di là dello stesso governare, o almeno deriva la felicità per se stessi e per i propri concittadini, che è un'altra cosa rispetto all'attività politica di cui noi, chiaramente, andiamo in cerca, ritenendola appunto una cosa diversa.

¹⁰ Aristotele, *Metafisica* A, 1, 981 a-b: «E, tuttavia, noi riteniamo, che il sapere e l'intendere siano propri più della tecnica che dell'esperienza e giudichiamo coloro che posseggono la tecnica più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza, in ciascuno degli uomini, corrisponda al loro grado di conoscere».

Quindi, se l'agire politico e le azioni di guerra hanno la precedenza per bellezza e per grandezza tra le azioni secondo virtù, ma non sono prive di fastidi, esse mirano a un qualche altro fine e non sono scelte di per sé; al contrario l'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicca per eccellenza e non persegue alcun fine al di fuori di se stessa, possiede un suo proprio piacere completo (e questo intensifica l'attività) ed è dotata di autosufficienza, della libertà dai fastidi e della capacità di non stancare, per quanto questo sia possibile all'essere umano (Aristotele, *Etica Nicomachea* X, 7, 1177 b 4-24).

Per essere felici, dunque, bisogna non essere pressati da bisogni e dai fastidi, e avere la possibilità di godere di quel tempo libero che si configura, contemporaneamente, come tempo 'liberato' dalle pastoie della necessità e come tempo sottratto alla mera sfera dell'utile¹¹.

Ed è, in conclusione, proprio questo tempo libero (*scholé*), questo 'ozio fecondo', a costituire lo scopo dell'essere umano, sia a livello individuale sia sul piano collettivo, come ci viene ricordato nella *Politica*: «Gli esseri umani hanno lo stesso scopo sia collettivamente sia singolarmente... è evidente che vi devono essere le virtù che mirano alla liberazione dalle occupazioni (*scholen*)» (*Politica* VII, 15, 1334 11-14).

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 2000. *Metafisica*, a cura di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Aristotele. 2002. *Politica*, a cura di C. A. Viano. Milano: Rizzoli.
- Aristotele. 2016. *Topici e Confutazioni Sofistiche*, a cura di A. Fermani. In *Organon: Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori. Milano: Bompiani.
- Aristotele. 2022². *Le tre Etiche, con la prima traduzione italiana del trattato Sulle virtù e sui vizi*, a cura di A. Fermani; presentazione di M. Migliori. **Città: Editore (prima ed. Milano: Bompiani, 2008)**.
- Berti, E. 2001. *La diversità nell'aristotelismo antico, moderno e contemporaneo*. Genova: Name.
- Cattanei, E., Fermani, A., and M. Migliori, edited by. 2016. *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Fermani, A. 2015. "Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele." In *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, a cura di Elisabetta Cattanei, Francesco Fronterotta, e Stefano Maso, 77-92. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Fermani, A. 2020. "Le scienze produttive e le loro caratteristiche." In *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, a cura di M. Migliori, e A. Fermani, 291 sgg. Brescia: Morcelliana Scholé.
- Fermani, A. 2021. ««Di σχολή, come pare, ne abbiamo». Tempo libero, tempo liberato e tempo di liberazione, in dialogo con Platone e Aristotele." *Giornale di Metafisica* 2: 519-31.

¹¹ Per l'approfondimento della questione si rimanda a Mari 2019; Fermani 2021.

- Fussi, A. 2020. "La schiavitù e la sua giustificazione." *Teoria politica* 10: 391-98.
- Mari, G. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Migliori, M., e A. Fermani, a cura di. 2020. *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*. Brescia: Morcelliana Scholè.
- Mondolfo, R. 2020. *Alle origini della filosofia della cultura*, introduzione di R. Treves. Pistoia: Petite Plaiance.
- Vegetti, M. 1996. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza.

Schiavitù, natura, barbarie e guerra nella *Politica* di Aristotele

Federica Piangerelli

I barbari sono tutti schiavi (Euripide, *Elena*, 276).

1. Introduzione

Tra le questioni teoriche più tormentate e dibattute del pensiero aristotelico può essere annoverata quella della schiavitù (*douleia*) naturale¹, che, nelle sue pieghe concettuali, si interseca con un altro tema articolato quale il giudizio di Aristotele intorno ai barbari².

¹ Nella filosofia aristotelica, la schiavitù e la schiavitù naturale sono questioni così critiche da rivelarsi sul crinale tra *complessità* e *contraddizione*. Secondo lo Stagirita, infatti, lo schiavo (*doulos*) è uno «strumento animato» verso il quale, in quanto *doulos*, non può darsi amicizia, ma, in quanto essere umano (*anthropos*), sì (*Etica Nicomachea* VIII, 11, 1161b3-6). Lo schiavo, dunque, per la sua intrinseca polivocità, richiede di essere studiato secondo scenari argomentativi opposti, che siano capaci di tenere insieme e di rendere ragione di tutti i suoi eterogenei profili costitutivi. Per un approfondimento Fermani (2015, 77-92). Non solo. Come sottolinea Berti (2008, 261) la schiavitù per natura, dovuta al depotenziamento o alla totale assenza del *logos* in alcuni soggetti, sembra contraddire gli assunti di fondo dell'antropologia aristotelica: l'«essere umano» è un genere «semplice», che «non presenta differenze» (*Le ricerche sugli animali* 490b16-19), l'*anthropos* è una sostanza che «non ha contrari» e non ammette «il più e il meno» (*Categorie* 3b24-24; 3b33-4a2), l'essere umano è un «animale dotato di ragione» (*Etica Nicomachea* X, 7, 1178 a6-8) e un «animale politico» (*Politica* I, 2, 1253a7-18).

² Pur non dedicando una trattazione specifica alla figura del barbaro, Aristotele affronta tale argomento in più luoghi delle sue opere, come è testimoniato, per esempio, dalle 20 occorrenze, nell'intero *corpus*, del lemma *barbaros*, 6 di *barbarikos*, 3 di *barbarismos* e una del

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Federica Piangerelli, *Schiavitù, natura, barbarie e guerra nella Politica di Aristotele*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 71-77, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Lungi da qualsiasi pretesa di completezza, il presente contributo intende tracciare alcuni possibili percorsi argomentativi finalizzati non tanto a sondare la schiavitù per natura in sé, quanto a capire se e in che misura, per lo Stagirita, tale condizione inerisca i popoli anellenici.

2. «È naturale che i Greci dominino sui barbari»?

Nel primo libro della *Politica* (I, 2, 1252a24 sgg.), nello scomporre la città (*polis*) nei suoi elementi essenziali, Aristotele muove dalla famiglia (*oikos*), nella cui struttura rintraccia tre coppie oppositive, che poggiano su una precisa gerarchia naturale: marito e moglie, padre e figlio, padrone e schiavo.

Il corretto funzionamento della collettività (*koinonia*) dipende dall'adempimento da parte di ciascuno del ruolo specifico assegnatogli dalla natura: per esempio, chi è dotato di intelligenza e capacità predittiva deve comandare (*archon*) ed essere padrone, chi presenta doti fisiche adatte al lavoro manuale e ad eseguire gli ordini deve essere comandato (*archomenon*) e schiavo (cfr. *Politica* I, 2, 1252a32-34). Per avvalorare la necessità di tale struttura di potere, Aristotele ragiona in chiave contrastiva e mostra gli esiti della condizione opposta: tra i barbari, che «non possiedono l'elemento che per natura comanda», cioè il *logos*, viene meno ogni struttura gerarchica, infatti la moglie e lo schiavo sono sullo stesso livello. Per questo i poeti sostengono che «è naturale che i Greci dominino sui barbari» (cfr. Euripide, *Ifigenia in Aulide*, 1400), come se per natura fosse la stessa cosa «essere barbaro» ed «essere schiavo» (cfr. *Politica* I, 2, 1252b5-9).

Tale esempio è calzante, ma merita di essere problematizzato. Aristotele sembra attribuire la schiavitù dei barbari, assunti come una unità indistinta³, alla loro radicale mancanza di *logos*⁴, ovvero ad una grave menomazione della loro natura umana. Lo Stagirita, però, si appella all'opinione dei poeti, che rappresenta la piena espressione ideologica del comune sentire greco, sostenitrice della necessaria e legittima sovranità dell'Ellade su tutti i barbari⁵.

verbo *barbarizo* (Radice et. al. 2005). A queste, tuttavia, si devono aggiungere anche i molteplici riferimenti ai vari popoli barbari appellati con i loro etnonimi, dei quali offre una prima ricognizione Zizza (2014, 115-55).

³ Ovvero a prescindere da ogni differenziazione etnica: i barbari, in questo caso, sono tutti i popoli non Greci.

⁴ Ricorda Berti (2008, 261) che «questa espressione è stata interpretata sia in senso sociologico, cioè come indicante la mancanza di una classe dirigente capace di governare, sia in senso psicologico, cioè come riferentesi ad una parte dell'anima, quella che comanda, la ragione, o la capacità deliberativa. Non c'è dubbio che, in entrambi i casi, Aristotele vuol dire che i barbari mancano di qualche cosa, cioè della capacità di governarsi da sé, o come popoli o come individui, il che li fa essere praticamente tutti schiavi, sia gli uomini sia le donne».

⁵ Soprattutto in seguito all'epopea delle Guerre Persiane, i tragediografi rivestono un ruolo dirimente nell'orientare l'immaginario collettivo greco verso una assoluta e ideologica avversione al barbaro, inteso come nemico per eccellenza dei Greci, nonché come totale antitesi della Grecità, stando a quanto argomentato da Hall (1989).

A fronte dei toni assoluti e radicali di questo snodo argomentativo è lecito chiedersi se Aristotele accolga senza riserve la tesi dell'identità naturale tra l'«essere barbaro» e l'«essere schiavo». Tutt'altro che immediata, la possibile risposta a tale domanda implica l'esame di altri luoghi del *Corpus aristotelicum*.

3. La liceità della schiavitù in guerra

Un primo passaggio si trova poco oltre nella *Politica* (I, 6, 1255a3 sgg.), ladove Aristotele ragiona intorno ai nessi tra la schiavitù per natura e quella per legge, inquadrandoli nei contesti di schiavitù in guerra.

Lo Stagirita si confronta con la tesi di quanti negano la schiavitù per natura, ammettono quella per legge, ma sostengono che *solo i barbari* possono essere schiavi dei Greci, perché questi ultimi non possono asservirsi tra loro. Per smascherare l'illogicità di tale posizione, che sembra ascrivere la libertà e la schiavitù a ragioni etniche, quindi naturali, Aristotele sviluppa il seguente ragionamento (cfr. *Politica* I, 6, 1255a21 sgg.).

Pur ritenendo giusta solo la schiavitù in guerra, questa tesi nega che lo sia quando le cause della guerra sono ingiuste, perché potrebbe essere schiavizzato anche chi non lo merita, come i Greci 'uomini nobilissimi', ragione per cui solo i barbari possono essere considerati schiavi legittimi. Bisogna ammettere, dunque, che alcuni sono schiavi ovunque, altri da nessuna parte, che alcuni sono nobili ovunque, altri solo 'a casa propria', come se la nobiltà e la libertà si declinassero sia in assoluto sia in relativo (cfr. *Politica* I, 6, 1255a28-36).

Tale posizione, pertanto, riabilita l'identità tra lo schiavo per legge, lo schiavo per natura e il barbaro, nonché tra il libero per legge, il libero per natura e il greco, data la 'nobiltà di stirpe' (*eugeneia*) quest'ultimo. L'insistenza sull'*eugeneia*, infatti, attribuisce alla libertà un fondamento naturale, tale per cui sono le genealogie ad orientare i rapporti di forza tra i popoli. Ogni motivazione differente dal lignaggio (*genos*) non è contemplata, come testimoniano alcuni versi dell'*Elena* di Teodette (cfr. *Politica* I, 6, 1255a37-38): forte della sua origine divina, Elena non comprende le ragioni del suo asservimento. Per Aristotele, però, queste non devono essere ricercate nella sua stirpe, ma nella sua riprovevole condotta da adultera: la libertà e la schiavitù non dipendono dal lignaggio, ma dalla virtù e dal vizio (cfr. *Politica* I, 6, 1255a39-1255b1) dei singoli e/o dei popoli.

Guadagnato tale assunto, lo Stagirita riscontra una ulteriore criticità nella tesi dei suoi interlocutori, la quale poggia sull'errata convinzione che nei processi generativi si trasmettano sia i caratteri fisici sia le qualità morali: come da un *anthropos* nasce un *anthropos*, così da un 'uomo buono' nasce un 'uomo buono'. La natura, tuttavia, intende fare ciò, ma senza riuscirvi sempre (cfr. *Politica* I, 6, 1255a28-1255b4).

Il vizio e la virtù, infatti, non devono essere considerati un corredo psichico ereditario, funzionale a motivare la subordinazione dei barbari ai Greci. L'unica schiavitù legittima, piuttosto, è quella in cui tra l'*archon* e l'*archomenon* si instaura una 'utilità comune' e una 'amicizia reciproca', dovuta al fatto che il padrone e il servo sono tali per natura: se lo fossero per legge o per costrizione si otterrebbe l'effetto contrario.

Per la nostra indagine, tale snodo argomentativo è dirimente: nel definire lo schiavo per natura, Aristotele adduce criteri morali che sono del tutto scevri di connotazioni etniche e, parimenti, scalfisce la convinzione ideologica secondo cui l'*eugeneia* dei Greci motiva il loro totale dominio sui barbari⁶.

4. La guerra giusta per natura

Un ulteriore passaggio si trova sempre nella *Politica* (I, 8 1256b13 sgg.), in cui Aristotele riflette intorno alla guerra giusta per natura.

In linea con l'impianto teleologico sotteso all'intera realtà, il filosofo di Stagira sostiene che la natura non lascia nulla incompiuto né produce invano, ma predispone alcune piante in funzione degli animali e alcuni animali in funzione degli esseri umani, quelli domestici perché se ne serva e se ne nutra, quelli selvatici per sostentarsi e soddisfare altri bisogni.

A fronte di questo scenario, l'arte della guerra può essere considerata una sorta di 'battuta di caccia' di cui servirsi contro le belve e quegli esseri umani che, pur essendo nati per essere sottomessi, non si lasciano comandare: questa è una guerra giusta per natura (cfr. *Politica* I, 8, 1256b23-26), perché finalizzata ad inervare quella dialettica servo-padrone da cui scaturisce un vantaggio vicendevole per entrambi i poli coinvolti (cfr. *Politica* I, 6, 1255b12-13).

Spicca un dato: nell'argomentazione aristotelica *non vi è alcun riferimento diretto ai barbari*. Questo, tuttavia, potrebbe essere evinto solo dall'accostamento tra le 'belve' e alcuni 'esseri umani', che sembra rinviare alla nozione polivoca di bestialità (*theriotes*)⁷. Per quanto rara, infatti, la *theriotes* si registra con maggiore frequenza – ma non esclusivamente – presso i barbari⁸, intesa sia in senso ampio come un 'vizio iperbolico', proprio di quegli *anthropoi* che possiedono un *logos* corrotto, sia in senso tecnico come uno stato 'diverso dal vizio', perché ingenerato in soggetti del tutto 'privi di *logos*' (*alogistoi*).

Oltre a questo ipotetico nesso teorico, però, Aristotele non asserisce che la guerra giusta per natura è solo quella rivolta contro i barbari, considerati tutti *alogistoi*, quindi ritenuti gli unici schiavi naturali e legittimi dei Greci⁹.

5. I climi, i caratteri, gli ordinamenti politici

Nel terzo libro della *Politica* (III, 14, 1285a14-24), ragionando intorno alle varie forme di monarchia, Aristotele sostiene che i barbari hanno «costumi per natura più servili» rispetto ai Greci e gli Asiatici rispetto agli Europei, per questo tollerano il dominio dispotico senza sdegnarsi.

⁶ Dello stesso avviso è, per esempio Salis (2009, 42).

⁷ Per un approfondimento si veda Fermani (2012, 138-46).

⁸ Cfr. *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145a30-33; 4, 1148b15-29; 5, 1149a9-11; *Politica* VIII, 4, 1338b19-24.

⁹ Come, invece, vorrebbe il ragionamento proposto in *Politica* I, 2, 1252b5-9, nonché Vegetti, (2018, 144 sgg.).

Per quanto cursorio, tale passaggio pone in campo alcune questioni centrali, già a partire dallo schema teorico adottato: dalla dicotomia greci-barbari¹⁰, si passa alla diade europei-asiatici, che disambigua la stessa categoria «barbaro», illuminandone l'articolazione interna. Lo Stagirita, inoltre, ascrive il dispotismo di questi popoli ai loro *costumi* che, *per natura*, sono più servili.

Tale questione è affrontata con maggiore ampiezza argomentativa nel settimo libro della *Politica* (cfr. *Politica* VII, 1327b23-33). Secondo un ragionamento dall'eco ippocratica, perché attento anche agli influssi dei climi sui temperamenti dei popoli¹¹, Aristotele sostiene che gli Europei, stanziati nelle regioni fredde, eccedono in coraggio ma difettano in intelligenza e abilità nelle arti, motivo per cui vivono liberi, ma privi di costituzione e incapaci di dominare i popoli vicini; gli Asiatici, invece, insediati in luoghi torridi, eccedono in intelligenza (*dianoia*) e abilità nelle arti (*techne*) ma difettano in coraggio (*thumos*), per questo sono sottomessi a regimi dispotici; i Greci, infine, collocati 'nel mezzo' e in regioni dal clima temperato, partecipano delle sole caratteristiche positive di entrambi i poli, ovvero sono coraggiosi, intelligenti e liberi.

Attraverso un modello concettuale triadico, il Nostro mostra che gli Europei e gli Asiatici¹², in quanto popoli 'ai margini', sono entrambi distanti dalla giusta misura, ma per ragioni differenti e complementari, ovvero non sono passibili di una critica incondizionata, perché entrambi presentano aspetti di lode e di biasimo. Da qui, puntando il *focus* sugli Asiatici si evince che il loro endemico dispotismo non è imputabile alla totale recisione del *logos*, ma ad un indebolimento dello *thumos*¹³, che è controbilanciato da una spiccata *dianoia* e *techne*: la loro inclinazione alla schiavitù non risponde ad un 'determinismo biologico', dovuto ad una menomazione antropologica o ad una spinta innata alla *douleia*, ma politico, cioè ascritto all'articolato ma variabile intreccio tra fattori climatici, morali e culturali, che determina il loro complessivo 'livello di sviluppo'¹⁴.

Sotteso a tale ragionamento, infatti, vi è l'assunto per cui «la natura è il fine» (*Politica* I, 2, 1252b32) e in un'ottica politica il fine è la *polis* greca, che si configura come l'orizzonte in cui la natura dell'*anthropos* trova piena realizzazione. In questa prospettiva, dunque, le monarchie orientali sono considerate espressione di una civiltà umana, non (ancora) completamente compiuta¹⁵.

¹⁰ Adottato anche in tutti i passaggi della *Politica* finora esaminati.

¹¹ Il rinvio è al celebre trattato ippocratico *Arie Acque Luoghi* parr. 12-24.

¹² Che, pur essendo 'non greci', non sono appellati come 'barbari'.

¹³ Anche a causa dei climi caldi delle regioni in cui abitano. Cfr. *Problemi* XIV, 16, 910a38-918b8.

¹⁴ Dello stesso avviso è, per esempio, Ward (2002, 21 e 30).

¹⁵ In altri luoghi del *corpus*, per esempio in *Politica* I, 2, 1252b19-22; III, 14, 1285 a30-33, Aristotele ricorda che la monarchia, un tempo, era in vigore anche nell'Ellade e lo è ancora presso alcuni popoli greci (la Grecia, infatti, non è assunta come un blocco monolitico, ma composito). Secondo uno schema teorico 'temporale', il presente dei barbari è il passato dei Greci, in quanto civiltà collocate a due stadi *diversi* di una *stessa* scala evolutiva. Come opportunamente nota Berti (2008, 264-65): «I barbari sono uomini che non hanno ancora sviluppato completamente la propria natura di animali politici, cioè fatti per vivere nella

6. In conclusione

Alla luce dei guadagni teorici ottenuti nella sintetica indagine che qui si conclude, è possibile avanzare una risposta all'interrogativo sollevato in apertura.

L'argomentazione del primo libro della *Politica* (cfr. I, 2, 1252b5-9) per cui si dà una naturale equivalenza tra gli schiavi e i barbari, dovuta alla radicale mancanza di *logos* di questi ultimi, non sembra trovare riscontro in altri luoghi del *Corpus aristotelicum*. Fatti salvi gli individui bestiali *alogistoi*, che si trovano soprattutto ma non solo presso i barbari, lo Stagirita non considera i popoli anellenici privi «dell'elemento che per natura comanda» né li reputa i soli schiavi naturali e legittimi dei Greci. Infatti, laddove discute la liceità della schiavitù in guerra e la guerra giusta per natura, Aristotele fa riferimento a dinamiche trasversali, cioè prive di connotazioni etniche, ma inerenti i rapporti di forza tra gli *anthropoi qua talis*. Laddove, invece, sostiene che i barbari hanno costumi per natura più servili dei Greci e gli Asiatici degli Europei, egli disambigua la categoria di «barbaro», mostrandone l'intrinseca eterogeneità, e imputa la naturale propensione degli Orientali al dispotismo a ragioni politiche, cioè riguardanti la struttura complessiva della loro civiltà.

Lungi dalla contraddizione¹⁶, una ipotesi interpretativa per questo quadro teorico potrebbe essere la seguente: Aristotele, dapprima, richiama la *communis opinio* senza condividerla appieno¹⁷, ma solo per rendere immediatamente intuibile al suo uditorio il proprio ragionamento relativo ai naturali rapporti di forza tra il padrone e il servo; poi, però, decostruisce dall'interno il carattere ideologico della mentalità greca, perché, nello sviluppare le sue stesse argomentazioni, non circoscrive la schiavitù naturale ai soli barbari, ma la presenta come una 'possibilità umana'.

Al fondo di tale movenza teorica si staglia netto un dato: la difficoltà di Aristotele nel fornire una giustificazione concettuale alla *douleia*, ovvero ad un fatto sociale dall'indubitabile legittimità nella Grecia classica. Pur ragionando nei termini di un certo grado di disparità e disegualianza tra gli esseri umani, soprattutto sul versante politico, il Nostro riconosce la schiavitù come un problema complesso e scivoloso, che deve essere esaminato con cautela, contro ogni accettazione acritica. E di tale postura problematizzante Aristotele offre una chiara testimonianza non solo nelle sue riflessioni teoriche ma anche con le sue scelte concrete: tra le sue ultime volontà (Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* V, 11), infatti, vi è la liberazione dei suoi stessi schiavi, Ambracide, Filone, Olimpio e i loro figli.

πόλις. Sono uomini, diremmo oggi, 'incivili', non nel senso moderno di «selvaggi» (fatti per vivere nelle selve), ma nel senso di «non civili», cioè non cittadini di una πόλις ... Dire che i barbari hanno un carattere più servile per natura equivale allora a dire che essi si trovano a uno stadio di sviluppo della natura umana ancora imperfetto, cioè non compiuto, che sono insomma, come si direbbe oggi, "in via di sviluppo".

¹⁶ Come, invece, sostiene Kullmann (1992, 74, n. 20).

¹⁷ Dello stesso avviso è, per esempio, Besso (2011, 207-8). Invece, per Laurenti (1992, 102-3), Aristotele condivide del tutto la posizione di Euripide e della mentalità greca nel suo complesso, per cui «è naturale che i Greci dominino sui barbari».

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 2011. *La Politica*, libro I. Direzione di Lucio Bertelli, e Mauro Moggi, a cura di Giuliana Besso, e Michele Curnis. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Berti, Enrico. 2008. "I «barbari» di Platone e Aristotele." In *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, a cura di Enrico Berti, 251-68. Brescia: Morcelliana.
- Fermani, Arianna. 2012. *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*. Brescia: Morcelliana.
- Fermani, Arianna. 2015. "Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele." In *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, a cura di Elisabetta Cattanei, Francesco Fronterotta, e Stefano Maso, 77-92. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hall, Edith. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kullmann, Wolfgang. 1992. *Il pensiero politico di Aristotele*. Milano: Guerini e Associati.
- Laurenti, Renato. 1992. *Introduzione alla Politica di Aristotele*. Roma-Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-L'officina tipografica.
- Radice, Roberto, Gammacurta, Tatiana, Bombacigno, Roberto, et al., edited by. 2005. *Aristoteles – Lexicon*, electronic edition by Roberto Bombacigno. Milano: Biblia.
- Rita. 2009. "L'idea di Europa in Aristotele." In *I Filosofi e l'Europa*. Atti del XXVI Congresso nazionale di filosofia della Società filosofica italiana. Verona, 26-29 aprile 2007, a cura di Riccardo Pozzo, e Mario Sgarbi, 37-44. Milano: Mimesis.
- Vegetti, Mario. 2018. *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*. Pistoia: Petite Plaisance.
- Ward, Julie. 2002. "Ethnos in the Politics: Aristotle and Race." In *Philosophers on race. Critical essays*, edited by Julie Ward, and Tommy Lott, 14-37. Oxford: Blackwell Publisher.
- Zizza, Cesare. 2014. "Aristotele, i popoli anellenici della *Politica* e l'*exemplum* degli Achei e degli Eniochi del Ponto. Modelli e antimodelli?" In *L'idéalisation de l'autre. Faire un modèle d'un anti-modèle*. Actes du 2e colloque SoPhia – Société Politique, Histoire de l'Antiquité tenu à Besançon les 26-28 novembre 2012, *édités par...*, 115-55. Besançon: Institute des Sciences et Techniques de l'Antiquité.

Dalla parsimonia al profitto: Plauto testimone delle trasformazioni economiche della sua epoca e dell'organizzazione del lavoro

Pasquale Rosafio

1. Plauto nasce tra il 255 e il 250 a.C. a Sarsina, centro all'epoca umbro (oggi romagnolo), conquistato dai Romani nel 266 a.C. e trasformato in alleato come *civitas foederata*, vale a dire come città alleata. Il contesto nel quale visse è quello determinato dai profondi cambiamenti subiti dal mondo romano, nell'arco di tempo compreso tra l'inizio della prima guerra contro Cartagine e gli anni poco successivi la fine della seconda. Della sua vita non abbiamo molte notizie e quel poco che ci è pervenuto appare in parte romanzato. Non è possibile stabilire se sia trasferito a Roma per esercitare la professione di commediografo o in conseguenza degli eventi militari dell'epoca, secondo l'esempio di altri scrittori come Livio Andronico, Nevio e Ennio. Altrettanto problematico è sia capire come abbia appreso il latino e il greco, sia rintracciare il percorso che lo portò al successo. Privo della cittadinanza romana, una volta giunto a Roma è fortemente in dubbio che l'abbia qui ottenuta. Ha composto palliate, commedie di soggetto ellenistico (tratto dalla commedia di mezzo e nuova), ma completamente adatte all'ambiente romano, che ha riprodotto con indiscutibile verosimiglianza. Delle numerose commedie tramandate a suo nome solo 21 sono considerate autentiche, giudicate tali da Varrone. Scritte a partire dall'inizio della seconda guerra punica alla sua morte, avvenuta nel 284 a.C., rappresentano una ricca e complessa testimonianza utile per la ricostruzione della società del suo tempo. Plauto si rivela un profondo conoscitore dell'economia, della politica, del diritto, della religione e della morale di questo mondo con le loro dinamiche e le loro

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Pasquale Rosafio, *Dalla parsimonia al profitto: Plauto testimone delle trasformazioni economiche della sua epoca e dell'organizzazione del lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 79-84, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

regole. Nonostante gli argomenti delle commedie derivino da quelli ellenistici, essi riguardano la realtà genuinamente romana, anche perché va ricordato che quest'ultima si trasforma anche per influsso di quella ellenistica e tende ad assorbire molte delle sue caratteristiche.

2. Il presente contributo è diviso in tre parti. Nella prima parte, si ricordano le radicali trasformazioni economiche seguite all'espansione romana nel Mediterraneo e i conseguenti cambiamenti della mentalità della classe dirigente. Plauto denuncia il rischio di un abbandono degli antichi costumi. In sostanza, Plauto teme che la sostituzione della parsimonia con la ricerca del profitto possa sfociare nel lusso e distruggere i patrimoni delle più antiche famiglie. Il testo si limita ad analizzare la testimonianza del commediografo nell'ambito delle attività produttive del suo tempo. Le commedie forniscono utili informazioni per la ricostruzione delle profonde trasformazioni avvenute nella storia romana in seguito al rapido e vasto sviluppo territoriale a partire dalla fine delle guerre sannitiche.

L'elemento più caratteristico delle commedie plautine sono la presenza e il ruolo degli schiavi. Uno dei contributi più recenti e più rappresentativi sugli schiavi nel teatro di Plauto è quello di Amy Richlin, di raffinata dottrina e di notevole ampiezza. In una ricerca di Viglietti, è segnalato un breve pensiero di Livio (pref. 11-2), in quanto rappresentativo della mentalità arcaica e della maniera con cui i Romani delle epoche successive erano soliti raffigurarla. In nessuna città, dice lo storico, l'avidità e il lusso (*avaritia luxuriaque*) si sono introdotte così tardi, mentre la povertà e la parsimonia sono state apprezzate così a lungo (Viglietti 2011, 71). Il binomio *paupertas/parsimonia* è espressione del rifiuto dell'ostentazione ed è rappresentato da figure dell'epoca arcaica, come Cincinnato e Curio Dentato.

All'epoca della composizione del *Trinummus* (dopo il 194 a.C., Pansiéri 1997, 371-75), questo mondo doveva essere scomparso da un pezzo. Nella scena iniziale del primo atto il *senex* deplora i *mali mores*, che crescono rigogliosamente dopo aver preso il posto dei *boni mores*, aggrediti e distrutti da un morbo devastante (28-33; cfr. anche vv. 1028-40).

Il peggioramento dei comportamenti in seno alla società dipende, secondo Plauto, dal fatto che una parte dei cittadini agisce per compiacere l'aristocrazia invece di agire nell'interesse della maggioranza dei cittadini (34-5).

Il prologo di questa commedia è affidato a due figure astratte che fungono da divinità, rappresentative di due condizioni umane, l'una, il lusso (*Luxuria*), che genera l'altra, l'indigenza (*Inopia*). *Luxuria* sottintende un comportamento negativo, contrario ai basilari principi attorno ai quali ruotano le virtù dei Romani dell'età arcaica, mentre la *parsimonia*, cui si accostano la *paupertas* e, similmente, la *moderatio* e l'*abstinentia* rappresentano le virtù (Viglietti 2011, 174).

Già Fraenkel ha dimostrato che Plauto, pur avendo come modelli i testi degli autori della commedia di mezzo e nuova, li adatta alla realtà romana, che si coglie con un notevole grado di verosimiglianza (Fraenkel 1960).

Leigh ha poi dimostrato che alcune polarità, come quella tra città e campagna e quella, che in qualche modo è parallela, tra agricoltura e commercio,

giungono in Plauto attraverso i suoi modelli greci. Lo studioso ha offerto esempi nella letteratura greca (soprattutto filosofi e commediografi di età ellenistica) che richiamano, con argomentazioni simili, lo scontro verificatosi anche in ambito romano tra l'agricoltura, preferita dai tradizionalisti che la consideravano un'attività più stabile e sicura, e i loro oppositori, che anteponevano lo sviluppo del commercio per i suoi rapidi e cospicui guadagni (cfr. l'analisi rimasta insuperata di Cassola 1968).

A proposito di quest'ultima forma di arricchimento, ricordiamo la distinzione concettualizzata da Cicerone tra piccola mercatura, per sua natura incline all'inganno e alla truffa, e grande mercatura che certamente non va annoverata tra le forme disonorevoli di guadagno (Giardina 1989, 280-81; 286-87). In Plauto troviamo, quasi esclusivamente, esempi del secondo tipo di commercio, praticato o da persone già appartenenti ai ceti abbienti o da onesti cittadini di condizioni più umili pervenuti ai gradini più elevati della società grazie a questo mestiere.

Emblematico è il caso del *Mercator*, il cui intreccio rappresenta uno spaccato della società e può essere analizzato come specchio della realtà. La commedia di Plauto è una sorta di apologo, che narra le sorti di una famiglia di cui descrive l'ascesa sociale nel corso di tre generazioni. La fortuna economica della famiglia prende origine sul modesto fondo di proprietà del nonno, dove il figlio, Demifone, fa le sue prime esperienze lavorative. Alla sua morte, egli decide di venderlo per comprare una nave e trasformarsi da agricoltore in commerciante. Egli ha successo con la nuova professione, migliora notevolmente la sua posizione sociale divenendo vicino di casa e amico di Lisimaco, iscritto nella lista dei giudici che, dopo la prima fase condotta dal pretore, venivano chiamati a emettere le sentenze nel processo civile romano bipartito (Gagliardi 2007, 202).

Il ricco e articolato intreccio di questa commedia apre un significativo squarcio sulla società romana dell'epoca del commediografo. Le rapide e incessanti trasformazioni (Gabba 1988, 70), che portarono al sorgere e al rafforzamento dell'impero, determinarono nel mondo del lavoro un notevole incremento di mestieri e professioni. Descrivere il fenomeno, peraltro in continua evoluzione nel corso della produzione artistica di Plauto, e coglierne la complessiva organizzazione non è possibile nel breve spazio di questo contributo.

Un tentativo in questa direzione è stato già compiuto da Feuvrier-Prévotat. La studiosa ha raggruppato le categorie di mestieri, identificabili nel teatro plautino, in tre tipologie operanti in altrettante sfere di intervento: la prima agisce all'interno della sfera familiare, la seconda racchiude la cerchia di coloro che esercitano innumerevoli e svariati mestieri e che compaiono normalmente in modo fugace e la terza, infine, quella che opera in uno spazio esterno più ampio, cioè il commercio, da cui il discorso ha preso avvio ed è stato finora sviluppato (Feuvrier-Prévotat 2005).

Nel *Mercator* sono incluse tutte e tre queste sfere. Alla terza, come si è visto, è dedicata la maggior parte della storia narrata nella commedia. Della prima, invece, fanno parte tutti coloro che, in condizione di schiavitù, sono al servizio delle due famiglie dei *senes*. La seconda nel teatro plautino è, da una parte, quella numericamente più rappresentata e, dall'altra, quella che ha ruoli o apparizioni

più effimere. Spesso le categorie professionali vengono solo citate, talvolta anche all'interno di un elenco, e, normalmente, ai personaggi che le rappresentano non viene neanche dato un nome.

3. Prima di trattare brevemente questa seconda sfera, è necessario accennare al fenomeno della cosiddetta villa schiavistica, che permise all'agricoltura di compiere il salto di qualità. Questo tipo di aziende, infatti, orientano verso il mercato la produzione, che riguarda principalmente olio e vino, merci facilmente trasportabili soprattutto sulle navi (Capogrossi 1999, 91-3).

La complementarità economica tra città e campagna appare chiaramente descritta nella *Casina*. All'inizio della commedia troviamo delineata la distinzione tra il gruppo degli schiavi domestici (*familia urbana*), guidati dall'*atriensis*, da una parte, e quello degli schiavi rurali (*familia rustica*), al cui capo è collocato il *vilicus*, dall'altra (100-4). L'*Asinaria* illustra in poche battute il meccanismo della coltivazione nelle ville, le aziende suburbane dirette dal *vilicus*, e la conseguente vendita del vino e dell'olio a cura dell'*atriensis*, dopo il trasporto delle merci in città (432-36).

Di seguito si fa riferimento a un altro schiavo della *familia urbana*, che è stato incaricato di svolgere all'esterno un lavoro (*opus*) in cambio di un compenso, di cui l'*atriensis* chiede conto. Si tratta di un contratto di *locatio operis*, attraverso cui un terzo prendeva in affitto lo schiavo fino alla realizzazione di un lavoro a cottimo (441-43). I contratti di lavoro potevano poi riguardare anche operai che prestavano singole giornate (*locatio operarum*).

La gamma dei lavori che uno schiavo poteva svolgere, come abbiamo visto nel caso di Pasicompsa, si estendeva a tutto ciò che sapeva fare e che tornava utile al padrone. Dal punto di vista dei mestieri non c'era, in teoria, alcuna differenza tra quelli svolti dagli schiavi o dai liberi. La differenza tra il lavoro di un libero e quello di uno schiavo consisteva semplicemente, com'è ovvio, nel fatto che il primo lavorava in maniera autonoma e ricavava un guadagno, con il quale poteva mantenere se stesso e la famiglia, mentre il secondo era permanentemente al servizio del padrone, che provvedeva al suo mantenimento.

Naturalmente uno schiavo era privo di capacità giuridica, ma il proprietario poteva investirlo dell'autorità di agire in sua vece. Tuttavia, già all'età di Plauto, prima che il diritto romano introducesse la possibilità di trasferire sul padrone la responsabilità delle azioni che lo schiavo svolgeva in suo nome (*actiones adiecticiae qualitatis*), il secondo poteva essere incaricato di svolgere anche compiti delicati per conto del primo.

4. Tornando ai contratti di lavoro sopra menzionati (*locatio operis, operarum*), è necessario richiamare l'attenzione sul problema dell'esistenza o meno nella Roma antica del mercato del lavoro, che fino a non molto tempo fa era negata da molti studiosi, mentre oggi l'idea contraria sembra prevalere (Holleran 2016). Tra gli esempi più significativi possiamo ricordare quello dei cuochi, che appaiono frequentemente in occasione di feste, spesso in abbinamento con flautiste, anch'esse ingaggiate in affitto. Addirittura abbiamo un brano dedicato a un mer-

cato dei cuochi (*forum coquinum*), che possono essere affittati a prezzi variabili a seconda della loro abilità a esercitare il mestiere (*Pseudolus*, 790-892). In generale, si può affermare che l'universo plautino è popolato da svariate figure di lavoratori. Basti ricordare i 25 diversi mestieri menzionati in un elenco, certamente non esaustivo (*Aulularia*, 508-22; cfr. Nonnis 2016, 275).

Vi sono ancora due tipi di lavori cui è opportuno accennare. Il primo consiste nelle attività finanziarie, che prendono avvio e si incrementano rapidamente, soprattutto a Roma e, in modo particolare, nel foro, di cui Plauto offre una ricca e articolata testimonianza (Andreaeu 1968). L'altro riguarda la produzione di prodotti, che oggi si potrebbero definire di lusso, come i profumi, e l'erogazione di servizi diretti alla cura della persona. Quest'ultimo aspetto, per quanto possa sembrare più futile e di minore spessore, è tuttavia un interessante indice del livello di raffinatezza, che la società romana aveva ormai raggiunto (Squillace 2016, 608; 616).

Riferimenti bibliografici

- Andreaeu, Jean. 1968. "Banque grecque et banque romaine dans le théâtre de Plaute et de Terence." *Melanges d'archéologie et d'histoire* 80: 461-526.
- Aubert, Jean-Jacques. 1994. *Business Managers in Ancient Rome. A Social & Economic Study of Institores, 200 B.C. – A.D. 250*. Leiden: Brill.
- Capogrossi Colognesi, Luigi. 1999. "Proprietari e contadini nell'Italia romana: la preistoria della villa schiavistica (IV-II sec. a.C.)." In *Le travail. Recherches historiques*. Tale ronde de Besançon, 14 et 15 novembre 1997, 87-100. Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises.
- Cassola, Filippo. 1968. *I gruppi sociali romani nel III secolo a.C.* Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Clemente, Guido. 1981. "Le leggi sul lusso e la società romana tra III e II secolo a.C." In *Società romana e produzione schiavistica*, vol. III, a cura di Andrea Giardina, e Aldo Schiavone, 1-14; 301-4. Roma-Bari: Laterza.
- De Nardis, Mauro. 2016. "Imparare un mestiere: apprendistato, contratti di lavoro e salari." In *Storia del lavoro in Italia. L'età romana. Liberi, semilibri e schiavi in una società premoderna*, vol. I, a cura di Arnaldo Marccone, 131-48. Roma: Castelveccchi.
- Feuvrier-Prévotat, Claire. 2005. "Travail et travailleurs dans le théâtre de Plaute." In *Dialogue d'histoire ancienne* (Hommage à Pierre Lévêque) supplement 1: 91-111.
- Fraenkel, Eduard. 1960. *Elementi plautini in Plauto*. Firenze: La Nuova Italia.
- Gabba, Emilio. 1988. "Arricchimento e ascesa sociale in Plauto e Terenzio." In *Del buon uso della ricchezza. Saggi di storia economica e sociale del mondo antico*, a cura di Emilio Gabba, 69-82. Milano: Guerini e Associati.
- Gagliardi, Lorenzo. 2002. "La figura del giudice privato nel processo civile romano. Per un'analisi storico-sociologica sulla base delle fonti letterarie (da Plauto a Macrobio)." In *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, a cura di Eva Cantarella, e Lorenzo Gagliardi, 199-217. Milano: LED.
- Giardina, Andrea. 1989. "Il mercante." In *L'uomo romano*, a cura di Andrea Giardina, 271-98. Roma-Bari: Laterza.
- Holleran, Claire. 2016. "Getting a Job: Finding Work in the City of Rome." In *Work, Labour, and Professions in the Roman World*, edited by Koenraad Verboven, and Christian Lae, 87-103. Leiden: Brill.

- Leigh, Matthew. 2004. *Comedy and the Rise of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Nonnis, Davide. 2016. "Le attività artigianali." In *Storia del lavoro in Italia. L'età romana. Liberi, semiliberi e schiavi in una società premoderna*, vol. I, a cura di Arnaldo Marcone, 265-303. Roma: Castelveccchi.
- Pansieri, Claude. 1997. *Plaute et Rome ou les ambiguïtés d'un marginal*. Bruxelles: Latomus.
- Perna, Raffaele. 1955. *L'originalità di Plauto*. Bari: "Leonardo Da Vinci" Editrice.
- Richlin, Amin. 2019. *Slave Theater in the Roman Republic. Plautus and Popular Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosafio, Pasquale. 2016. "Lavoro e status giuridico: lavoro libero e lavoro servile nelle campagne dell'Italia romana in età tardo-repubblicana." In *Storia del lavoro in Italia. L'età romana. Liberi, semiliberi e schiavi in una società premoderna*, vol. I, a cura di Arnaldo Marcone, 91-112. Roma: Castelveccchi.
- Squillace, "I mestieri del lusso". In *Storia del lavoro in Italia. L'età romana. Liberi, semiliberi e schiavi in una società premoderna*, vol. I, a cura di Arnaldo Marcone, 605-38. Roma: Castelveccchi.
- Stewart, Roberta. 2020. "Slave Labor in Plautus." In *A Companion to Plautus*, edited by George Frederic Franco and Dorota Dutsch. Hoboken (New Jersey): John Wiley & Sons.
- Viglietti, Cristiano. 2011. *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma arcaica*. Bologna: il Mulino.

Bibliografia secondaria

- Agostiniani, Luciano, e Paolo Desideri, a cura di. 2002. *Plauto testimone della società del suo tempo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Bradley, Keith, and Paul Cartledge. 2011. *The Cambridge World History of Slavery*. I. *The Ancient Mediterranean World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carlsen, Jesper. 1995. *Vilici and Roman Estate Managers until 284 AD*. Roma: L'Erma di Bretschneider (Analecta Romana Instituti Danici, Supplementum 24).
- Carlsen, Jesper, e Elio Lo Cascio, a cura di. 2009. *Agricoltura e scambi nell'Italia tardo-repubblicana*. Bari: Edipuglia.
- Costa, Emilio. 1964. *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider (ristampa anastatica dell'edizione Bologna 1927).
- De Robertis, Francesco. 1963. *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*. Bari: Adriatica Editrice.
- Dumont, Jean Christian. 1987. *Servus: Rome et l'esclavage sous la République*. Rome: École Française de Rome.
- Franco, George Frederic, and Dorota Dutsch, edited by. 2020. *A Companion to Plautus*. Hoboken (New Jersey): John Wiley & Sons.
- Marzano, Annalisa. 2007. *Roman Villas in Central Italy. A social and Economic History*. Leiden: Brill.
- Morel, Jean-Paul. 1989². "The Transformation of Italy, 300-133 B.C. The Evidence of Archaeology." In *Cambridge Ancient History*, vol. 8. *Rome and the Mediterranean to 133 B.C.*, edited by Astin Walbank, and Frederiksen Ogilvie, 477-516. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadjo, Léon. 1989. *L'argent et les affaires à Rome des origines au II^e siècle avant J.-C. Étude d'un vocabulaire technique*. Louvain-Paris: Peeters.
- Rosafio, Pasquale. 2009. "Plauto e le origini della villa." In *Agricoltura e scambi nell'Italia tardo-repubblicana*, a cura di Jesper Carlsen, e Elio Lo Cascio, 129-3. Bari: Edipuglia.
- Scheidel, Walter, Morris, Ian, and Richard Saller, edited by. 2010. *The Cambridge economic history of the Greco-Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sergi, Emilia. 1997. *Patrimoni e scambi commerciali: metafore e teatro in Plauto*. Messina: Edas.

Il lavoro utile e onesto secondo il *De officiis* di Cicerone¹

Enrico Piergiacomì

I tre libri del *De officiis* costituiscono l'ultima opera filosofica di Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.). Conclusi nel dicembre del 44 a.C. e dedicati al figlio Marco, essi sono una sorta di 'testamento intellettuale' del filosofo-oratore, nonché una reazione ai tre eventi più tramutaci della sua vita. Il *De officiis* serviva a superare l'allontanamento dalla politica dopo la vittoria di Cesare su Pompeo (48 a.C.) con il quale Cicerone si era alleato, il divorzio dalla moglie Terenzia, la morte della figlia Tullia (sulla cronologia, cfr. Fiori 2011, 9-19, Maso 2022, 18-22).

Il tema del lavoro non è al centro del *De officiis* (d'ora in poi *Off.*). Come da titolo, esso analizza il concetto di «dovere» (*officium*), o l'agire senza impulsi e fornendo una ragione valida (cfr. la *descriptio* di 1, 102). Più nello specifico, seguendo la divisione stoica tra doveri perfetti (*perfecta* / κατ'ῥῆματα), che hanno fondamenti certi e sono propri del saggio, e doveri medi (*media* / καθήκοντα), comuni a tutti gli umani e di cui si può dare solo una giustificazione probabile, Cicerone dichiara di analizzare i secondi, perché è a persone imperfette che la sua opera si rivolge (*Off.* 1, 7-8, 46, 3, 13-17; per altri riferimenti, cfr. Mitsis 1993, Fiori 2011, 120-25, Veillard 2014, 78-84, Giammusso 2017, 33-41). E tuttavia, il lavoro viene studiato spesso nel *De officiis*. Tale presenza ricorrente non è ardua

¹ Realizzato con il finanziamento dell'European Research Council (ERC), sotto l'egida del programma di ricerca e innovazione European Union's Horizon 2020 (GA n. 864309).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Enrico Piergiacomì, *Il lavoro utile e onesto secondo il De officiis di Cicerone*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 85-90, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

da spiegare. Se la massa delle persone è lavoratrice e ha bisogno di guadagnarsi da vivere, è evidente che dovrà apprendere come lavorare in conformità al dovere.

Prima di vedere da vicino il *De officiis*, giova stabilire due premesse sul concetto ciceroniano di *labor*. La prima è ricavabile dal ritratto degli *optimates romani* nell'orazione *Pro Sestio* (56 a.C.):

Qual è dunque lo scopo che questi amministratori dello Stato devono tenere davanti agli occhi e verso il quale indirizzare il loro operato? Quello che è il migliore e il più desiderabile per tutti i cittadini assennati, onesti e agiati: l'ozio accompagnato a dignità (*otium cum dignitate*). (...) Né infatti gli uomini devono lasciarsi trascinare dall'onore di governare lo Stato fino al punto di compromettere l'ozio, né avere per l'ozio un attaccamento tale che escluda la dignità (*Pro Sestio* 98, trad. Bellardi 1975, 447, modificata).

L'espressione *otium cum dignitate* è controversa (cfr. almeno le letture di André 1966, 295-306 e Hanchey 2013). In questa sede, ciò che interesse rilevare è che l'ozio dignitoso va identificato con un *labor* sostenuto ma tranquillo, che mira al bene della comunità. La conferma si trova in un brano successivo dell'orazione (parr. 138-139), dove si legge che gli oziosi dignitosi sono coloro che

devono sudare per il bene di tutti, andare incontro a inimicizie, affrontare spesso tempeste in difesa della repubblica, lottare con molti temerari, disonesti e talora anche potenti (139, trad. Bellardi 1975, 489)

Sembrerebbe contraddittorio considerare l'ozio una specie di lavoro. Ciò è però confermato dal passo dell'orazione in cui il re Tolemeo Aulete – ingiustamente deposto dai sudditi e benevolo verso Roma – è qualificato come un buon governante che gestiva il regno con regale oziosità (par. 57: *regali otio*). La contraddizione può essere risolta appurando, sempre nella *Pro Sestio*, i significati dell'ozio privo di *dignitas* e della dignità senza *otium*. L'uno coincide con la vita del gaudente che è certo libera da fatica, ma è anche inutile o persino dannosa alla comunità e, pertanto, non è dignitosa (parr. 23, 110, 138). L'altra conduce, per converso, a uno stato di perenne tensione che impedisce alle persone utili alla comunità di potersi dedicare con efficienza al servizio pubblico. Cicerone stesso afferma che i consoli romani vollero dargli tale *status* per consentirgli di aiutare lo Stato (par. 74). La condizione dell'*otium cum dignitate* consiste, dunque, nella via di mezzo tra i due estremi. Essa nasce quando lo Stato, il popolo, i loro difensori possono praticare con tranquillità, o senza tensioni, non una vita pigra e gaudente, ma un attivismo che diffonde benefici in ogni dove (parr. 5, 7, 46, 104). Se il par. 139 dice che gli ottimati oziosi sono costretti a sobbarcarsi fatiche estreme, è perché la condizione di lavoro tranquillo è soltanto ideale. La cruda realtà spesso vuole che i difensori dell'*otium cum dignitate* debbano danneggiare la loro tranquillità per diffonderla agli altri.

La seconda premessa utile per avventurarsi nel *De officiis* è nel libro 2 delle *Tusculanae disputationes* (35-36). Qui Cicerone distingue il *labor* dal *dolor*. Il primo è l'esecuzione (*functio*) di un'attività o di un'opera del corpo o dell'anima particolarmente gravosa. Il secondo è la sensazione spiacevole causata da un

irregolare moto corporeo. D'altro canto, benché doloroso, il *labor* è superiore al *dolor*. Esso neutralizza il secondo, attraverso l'abitudine a faticare.

Unendo tali premesse, possiamo dedurre che il *labor* ha due vantaggi: contribuisce al benessere collettivo e rende il soggetto tollerante alle sofferenze che accompagnano le fatiche quotidiane. Se così accade, il lavoro diventa dignitoso e una forma di *otium*, visto che lo si svolge con dolcezza.

Possiamo ora tornare al *De officiis*, iniziando con il ricordare la struttura dell'opera. Cicerone si ispira al Περὶ καθήκοντος dello stoico Panezio. Questi sosteneva che il dovere medio si esercita in relazione a tre tipi di deliberazione: se un'azione sia turpe od onesta; se un'azione sia utile o inutile; se in caso di conflitto vada favorita l'onestà o l'utilità – tema che Panezio aveva promesso di esaminare, ma forse abbandonò². Tale tripartizione innerva il *De officiis*, che aggiunge due deliberazioni tralasciate dallo stoico (*Off.* 1, 10, 161; 2, 87-88; Narducci 1989, 151-71). Il libro 1 studia l'*honestum* e la scelta tra due azioni oneste, il libro 2 l'*utile* e la decisione tra due azioni utili, il libro 3 i conflitti tra onestà e utilità. Ora, declinando tutto ciò in relazione al tema del lavoro, possiamo dire che Cicerone indaga il *labor* onesto, isola il *labor* utile, risolve il conflitto che scaturisce dalla domanda se sia meglio svolgere un *labor* onestamente, o proficuamente.

I doveri dell'onestà sono collegati, nel libro 1, all'agire in vista della società con animo elevato (1, 15). La loro fonte è la giustizia, che impedisce che gli individui si danneggino a vicenda e che le cose private divengano comuni, e viceversa (1, 15, 20; Straumann 2016, 149-90). Connessa alla *iustitia* è poi l'uso benevolo della ricchezza, che è onorevole se la si raccoglie senza ingiustizia e per aiutare la comunità, i meritevoli, i bisognosi (1, 25, 28, 42-45, 67-68, 92, con Narducci 1989, 226-67, Pina Polo 2016, 168-76, Giammusso 2017, 46-55).

Entro tale visione, in 1, 150-151, il lavoro è giudicato alla stessa stregua. I lavoratori sono turpi e incorrono nella disistima, se mirano all'accumulo eccessivo di denaro, se ricorrono a menzogne per massimizzare il profitto, o se creano cose inutili per la collettività. Una via di mezzo sono i lavori salariati. Benché anche questi non siano onesti, essendo svolti dagli schiavi a cui manca ingegno, grandezza d'animo e liberalità (Bilinski 1961, 204-12; Narducci 1989, 235-42 e 257-62; Lana 1990, 404-7; Blänsdorf 2016, 157-65), Cicerone ritiene che sia conforme a giustizia ricompensare con denaro questi lavoratori (cfr. già 1, 41). Per converso:

Quanto a quelle professioni in cui risiede un grado maggiore di competenza intellettuale, o da cui si richiede un'utilità rilevante – per esempio la medicina, l'architettura, la conoscenza delle arti liberali – esse sono onorevoli per gli individui alla cui posizione sociale convengono. Il commercio, inoltre..., se [condotto] in termini grandi e ampi, tale da distribuire molti beni da ogni parte, e a molte persone, senza inganno... non deve essere biasimato. (...) Di tutte le attività dalle quali si cerca un guadagno, nessuna è migliore dell'agricoltura,

² *Off.* 1, 9, 152; 2, 88; 3, 8-12, 33 = T93-95 e T100-101, ed. Alesse 1997; sull'etica paneziana, cfr. la stessa Alesse 1994, 23-162, spec. 86-90, e Veillard 2014.

nessuna è più feconda, nessuna è più dolce, nessuna è più degna di un uomo libero (1, 151, trad. Picone-Marchese 2012, 127)

Non siamo distanti dall'*otium cum dignitate* della *Pro Sestio*, né dal *labor* delle *Tusculanae*, come emerge dal richiamo all'agricoltura. Essa è faticosa, tanto che la sua componente manuale è indegna all'*honestum* è svolta dagli schiavi (cfr. *De finibus* 1, 3; Bilinski 1961, 208). E tuttavia, se a dirigerla è un possidente onesto, l'agricoltura diventa gioiosa e redditizia.

Più ricca di particolari è l'analisi della relazione tra il lavoro e l'utilità nel libro 2 del *De officiis* (su cui Fiori 2011, 232-42). Dopo aver dimostrato la naturalità della ricerca razionale dell'utile (2, 9-15; cfr. anche 2, 73), sintetizzando l'elogio della mano del *De natura deorum* (cfr. 2, 150-59, con Bilinski 1961, 195-204), Cicerone sostiene che il suo compito è chiarire che con *utile* non si deve intendere il denaro, che di nuovo si rivela efficace se usato con misura e giustizia (2, 21-2, 42, 52-7, 87), bensì i vantaggi creati dalle virtù. Egli si propone, dunque, di difendere l'identità tra utilità ed onestà (2, 10, 17-18, 39) o, per dirla con Narducci (1989, 150-53), di sottomettere la prima alla seconda. Il punto essenziale che emerge dalle disamine delle elargizioni e della gestione delle finanze (2, 52-85) è il seguente. Poiché gli umani hanno quotidiani rapporti interpersonali, risulta più vantaggioso essere onesti, piuttosto che massimizzare il profitto facendosi la reputazione di persona egoista. Se così non si facesse, si incorrerebbe nell'ostilità altrui e l'apparente utile immediato si trasformerebbe, presto o tardi, in rovina (2, 64, 71, 75).

Tale prospettiva illumina gli affondi ciceroniani sul *labor* utile, che risulta tale se a sua volta viene regolato dall'onestà. Così, a proposito dei lavoratori del commercio e dell'avvocatura, si legge che

la giustizia risulta necessaria per la gestione di ogni cosa. Essa è talmente importante che neppure quelli che si nutrono di cattive azioni e di delitti possono vivere senza una qualche piccola misura di giustizia. (...) I benefici di un uomo eloquente e resistente alla fatica... si diffondono per largo tratto (2, 40 e 66, trad. Picone e Marchese 2012, 167 e 193).

Infine, con il libro 3 del *De officiis*, dedicato come si è detto a risolvere il conflitto nella scelta tra onesto e utile, Cicerone attua uno scarto concettuale. Egli argomenta che bisogna ricordare che, per natura, l'essere umano ha caro i suoi simili e avverte che, se non si tutela l'utilità comune, il suo bene privato viene compromesso. Come nel corpo il benessere della singola parte non può essere ottenuto senza la salute dell'insieme, così il singolo che presume di star meglio danneggiando la comunità non fa ciò che gli è utile. Questi lede sé stesso: cerca un bene minore in luogo di uno maggiore (3, 21-5, 30, 36-7, 72, 75-6, 80-3, 87).

L'aspetto che merita di essere evidenziato è che, per sottolineare che la dissociazione tra utile e onesto è l'esito di un errato giudizio sul vero vantaggio, Cicerone si sofferma sul lavoro commerciale, in cui sembra capitare spesso che una transazione disonesta si riveli utile. Gli esempi forniti sono molti (3, 50-67, 71, 87-8, 91-2), ma è interessante soffermarsi sulla sua opinione sul dibattito tra

gli stoici Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso. In quanto appunto seguaci dello stoicismo, essi condividono l'identità di utile e onesto (Laurand 2008, Fiori 2011 270-309), ma al contempo danno due diverse risposte alla questione se sia turpe vendere un oggetto difettoso, per esempio una casa in rovina (3, 50-7, 91 = fr. [DB]49 e [AT]61, ed. von Arnim 1923).

Diogene sostiene che il venditore è tenuto a rivelare solo i dettagli imposti per legge e a tacere i difetti di cui il compratore non chiede conto, perché sta vendendo la sua proprietà. È dunque onesto trarre dalla vendita il massimo profitto. Omettere non significa infatti nascondere o mentire. La menzogna si verifica solo se, alla domanda «Ci sono dei difetti?», il venditore risponda «No». Di contro, Antipatro afferma che ogni omissione è disonesta e, dunque, che il venditore deve dire tutto al compratore, tenendo a mente che l'utilità altrui implica la propria. Cicerone propende per la versione antipatreia:

Tenere nascosta una cosa non è tacere di essa, ma intenzionalmente fare in modo che coloro per i quali è importante saperlo, ignorino ciò che tu sai. Chi non vede quali siano le caratteristiche di questo modo di tenere gli altri all'oscuro, e che tipo di uomo si comporti così? Certamente si tratta non di un uomo aperto, schietto, sincero, giusto, onesto, ma piuttosto doppio, oscuro, astuto, ingannatore, malizioso, scaltro, volpone, mascalzone. Non è forse svantaggioso assumere su di sé tutti questi, e molti altri, nomi di difetti? (3, 57, trad. Picone-Marchese 2012, 253).

L'esegesi di Antipatro delle transazioni commerciali chiarisce che un lavoro che fa guadagnare a discapito degli altri non genera in realtà alcun profitto. L'onestà è la più preziosa moneta di scambio nei rapporti umani e arricchisce persino il venditore che ci perde economicamente.

Il *De officiis* consegna, in conclusione, il messaggio che il lavoro degno di questo nome è insieme utile e onesto. Il *labor* implica lo sforzo di realizzare il dovere conforme a giustizia di trovare il massimo vantaggio per sé e per la comunità, agendo con sincerità e prescindendo da personalismi. Benché il *De officiis* fu composto a seguito dell'*otium* forzato dall'allontanamento politico e, dunque, senza *dignitas* (Hanchey 2013, 197; 138-40), l'opera di Cicerone costituisce un tentativo di praticare il programma della *Pro Sestio* con il ragionamento filosofico, nell'impossibilità di realizzarla nel foro e nella vita.

Riferimenti bibliografici

- Alesse, Francesca. 1994. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.
- Alesse, Francesca, a cura di. 1997. *Panezio: Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.
- André, Jean-Marie. 1966. *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bellardi, Giovanni, a cura di. 1975. *Marco Tullio Cicerone: Le orazioni. Volume terzo: dal 57 al 52 a.C.* Torino: UTET.
- Bilinski, Bronislaw. 1961. "Elogio della mano e la concezione ciceroniana della società." In *Atti del I congresso internazionale di studi ciceroniani*, 195-212. Roma: Centro di Studi Ciceroniani Editore.

- Blänsdorf, Jürgen. 2016. *Das Thema der Sklaverei in den Werken Ciceros*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Fiori, Roberto. 2011. *Bonus vir. Politica, filosofia, retorica e diritto nel de officiis di Cicerone*. Napoli: Jovene.
- Giammusso, Salvatore. 2017. "Liberalità e virtù pratiche nel *De officiis* di Cicerone." *Archivio di storia della cultura* 30: 27-61.
- Hancehy, Dan. 2013. "Otium as Civic and Personal Stability in Cicero's Dialogues." *The Classical World* 106, 2: 171-97.
- Lana, Italo. 1990. *Sapere, lavoro e potere in Roma antica*. Napoli: Jovene.
- Laurand, Valéry. 2008. "L'articulation entre loi universelle et loi naturelle à partir du débat entre Diogène de Babylone et Antipater de Tarse (*De Officiis*, III)." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61: 435-52.
- Maso, Stefano. 2022. *Cicero's Philosophy*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Mitsis, Phillip. 1993. "Seneca on reason, rules, and moral development." In *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, edited by Jacques Brunschwig, Martha Nussbaum, 285-312. Cambridge: Cambridge University Press.
- Narducci, Emanuele. 1989. *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*. Pisa: Giardini.
- Picone, Giusto, e Rosa Rita Marchese, a cura di. 2012. *Marco Tullio Cicerone: De officiis, Quel che è giusto fare*. Torino: Einaudi.
- Pina Polo, Francisco. 2016. "Cupiditas pecuniae: Wealth and Power in Cicero." In *Money and Power in the Roman Republic*, edited by Hans Beck, Martin Jehne, and John Serrati, 165-77. Bruxelles: Latomus.
- Straumann, Benjamin. 2016. *Crisis and Constitutionalism. Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Veillard, Christelle. 2014. "Comment définir son devoir? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos*." *Philosophie antique* 14: 71-109.
- von Arnim, Hans. 1923. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. III. Leipzig: Teubner.

Bibliografia secondaria

- Scheuermann, Eva Simone. 2015. *Cicero und das Geld*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Schofield, Malcolm. 2021. *Cicero: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Lucrezio e la fisica del lavoro

Enrico Piergiacomì

Della vita e dell'opera di Tito Lucrezio Caro (99-55 a.C. circa) conosciamo solo i particolari leggendari tramandati dal *Chronicon* di Eusebio di Cesarea, tradotto in latino da Sofronio Eusebio Girolamo, e le incursioni autobiografiche contenute nel suo poema *De rerum natura* [DRN]. Il caso vuole che queste ultime diano uno spaccato proprio sul suo lavoro di espositore della filosofia di Epicuro in versi (DRN 3, 1-30). Lucrezio dichiara di aver scritto il poema per incitare il patrono Gaio Memmio Gemello a sedare la guerra civile e per renderselo amico (DRN 1, 20-43, 140-45). Ciò significa che il lavoro poetico è faticoso ma piacevole (DRN 2, 730; 3, 419), perché orientato ad ottenere sicurezza e amicizia: due condizioni indispensabili per godere del bene conforme a natura e di cui tutti sentono il bisogno, identificato da Epicuro nel piacere catastematico dell'assenza di dolore (cfr. *Epistola a Meneceo* 128, *Ratae sententiae* [RS] XXVIII, Gale 2003, 34).

Questi rilievi preliminari suggeriscono che Lucrezio concepisse il lavoro come un'attività strumentale al benessere. L'ipotesi è rinforzata da uno sguardo alla teologia lucreziana. In DRN 5, 156-73 e 6, 387-422, Lucrezio esclude che gli dèi si siano sobbarcati il *labor* di creare e governare il mondo, perché esseri beati e immortali non hanno bisogno di accingersi alla creazione o al governo. Se così fosse, essi vorrebbero ottenere un bene dalla gratitudine degli umani, o cambiare la loro condizione di vita, il che implica l'assurdo che non erano beati prima di diventare creatori/governatori. Ne segue che la divinità è immune da *labor* (Catto 1986, 306-13), più in generale che chi è già felice non lavora e che lavorare mira a conquistare una felicità assente.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Enrico Piergiacomì, *Lucrezio e la fisica del lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 91-96, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Ma la stessa necessità del lavoro prova che il mondo non può essere una creazione divina (cfr. qui Gale 2003, 28-38; Morel 2016, 460-66). Lucrezio insiste sulle gravi fatiche del *labor* agricolo. I presunti dèi creatori avrebbero dovuto risparmiarle agli umani, donando loro una terra perennemente fertile e che fa crescere frutti senza aratro, come peraltro fece per un tempo limitato la natura delle origini (DRN 5, 783-836):

Ciò che resta di terra coltivabile, la natura con la propria forza / lo coprirebbe tuttavia di rovi, se non le resistesse la forza dell'uomo, / per i bisogni della vita avvezzo a gemere sul robusto / bidente e a solcare la terra cacciandovi a fondo l'aratro. Se, rivoltando col vomere le glebe feconde e domando / il suolo della terra, non le stimolassimo al nascere, / spontaneamente le piante non potrebbero sorgere nell'aria pura; e nondimeno, talora, procurate con grande fatica, / quando già per i campi frondeggiano e tutte fioriscono, / o le brucia con eccessivi calori l'etereo sole / o le distruggono improvvise piogge e gelide brine, / e le devasta con violento turbine il soffiare dei venti (DRN 5, 206-17, trad. di Giancotti; cfr. anche DRN 1, 206-14 e 1157-163).

Quando però l'umanità si sobbarcò il lavoro nel senso 'istituzionale' del termine? La risposta è nella seconda metà del libro 5, dedicata alla genealogia della storia (sulla cui periodizzazione, cfr. Sasso 1978, 91-162). Dapprincipio, gli umani vivevano nudi e si sostentavano con i frutti spontanei della terra, senza obbedire a leggi e mirare al bene comune (931-61). Avvenuta la scoperta delle capanne, del vestiario e del fuoco (1082-104), essi acquisirono un'indole più mansueta, iniziarono ad associarsi in famiglie, crearono una prima forma di giustizia e comunità (1011-27). Infine, gli umani si organizzarono in regni, istituendo la proprietà privata e la divisione del lavoro:

E di giorno in giorno sempre più a mutare il cibo e la vita / anteriore con nuove scoperte e col fuoco insegnavano loro / quelli che eccellevano per ingegno e vigore d'animo. / I re incominciarono a fondare città e a costruire rocche, / per trovarsi essi stessi difesa e rifugio, e divisero il bestiame e i campi, e li donarono / secondo la bellezza e la forza e l'ingegno di ciascuno; / perché la bellezza ebbe molto valore e la forza gran pregio. / Più tardi fu scoperta la ricchezza e fu trovato l'oro, / che facilmente tolse onore sia ai belli che ai forti (1105-114, trad. di Giancotti).

Lucrezio spiega che l'economia delle origini fu di tipo pastorale-rurale e che, in una fase più tarda della storia, i criteri di distribuzione del terreno da coltivare / per pascolare fu lo scambio di metalli pregiati. Il brano DRN 5, 1241-296 chiarisce che la scoperta di questi ultimi fu dovuta o al caso, o alla stoltezza degli umani. Questi potrebbero averli estratti dal terreno durante una guerra con il fuoco, o mossi dall'avidità di sfruttare più risorse naturali (1245-249).

Il risultato del caso o della follia umana fu una sorta di 'pareggio' tra esiti costruttivi e risultati distruttivi (cfr. *aexequata* in 1296). Da un lato, i metalli permisero di inventare l'utile arte della tessitura (DRN 5, 1350-360) e di perfezionare l'agricoltura, che divenne un lavoro meno oneroso e manifestò persino dei lati piacevoli (DRN 5, 1289, 1295, 1361-378). Dall'altro, essi furono usati

per costruire armi con cui uccidere altri umani (DRN 5, 1262-268, 1290-294), determinarono l'avvento dello sfruttamento dei lavoratori nelle miniere (DRN 6, 808-15) e istigarono una dannosa bramosia di ricchezze. Lucrezio sostiene spesso che oro e argento accendono il desiderio dell'eccesso, quindi inducono a favorire, al lavoro onesto che aspira a quanto basta per vivere bene, le occupazioni lucrose ma criminose che creano più frustrazioni che benefici (DRN 3, 59-73, 995-1002; 5, 1120-135, 5, 1423-425, con Roskam 2007, 90-9).

Sarebbe vano cercare nel *De rerum natura* ulteriori delucidazioni sulla concezione epicurea del *labor* dal versante istituzionale-sociale. Il massimo che si può aggiungere è che Lucrezio pensava che acquisire e conservare una discreta sostanza non ha nulla di male in sé, come pare emergere dalla critica all'innamorato che dissipa l'eredità paterna guadagnata con mezzi onesti (DRN 4, 1121-140). Se paragonata all'attività del suo quasi contemporaneo Filodemo, autore di un *Oeconomicus* che dedica dettagliate analisi del lavoro (Laurenti 1973, Tsouna 2007, 163-94), l'analisi lucreziana sul tema appare modesta. D'altro canto, tale limite è motivato dal fatto che, come da titolo, il poema di Lucrezio riguarda la «natura delle cose»: è un discorso principalmente fisico. Non è perciò un caso che è sul lato della filosofia naturale che il testo fornisce un altro importante contributo sul *labor*.

Lucrezio evidenzia una causa decisiva che stimola l'umanità al lavoro. Essa si intravede nella chiusa del libro 5:

Navi e colture dei campi, mura, leggi, / armi, vie, vesti <e> le altre cose siffatte,
/ i doni e anche le delizie della vita, tutte quante, / canti, pitture e statue
lavorate con arte, levigate, gradatamente / li insegnarono il bisogno e, insieme,
lo sperimentare / della mente alacre agli uomini avanzanti passo passo. / Così
gradatamente il tempo rivela ogni cosa / e la ragione la innalza alle plaghe della
luce. / Difatti con la mente vedevano chiarirsi una cosa dall'altra, / finché con
le arti giunsero al culmine più alto (1448-457, trad. di Giancotti, leggermente
modificata; cfr. anche DRN 5, 1276-280).

La chiusa è a volte letta come una critica allo sviluppo tecnico, sostenendo che il culmine o *summum cacumen* del progresso va interpretato come il degrado a cui giunge l'umanità che inventa arti inutili o dannose, come la navigazione (DRN 5, 999-1006) e le «armi» (i.a. Fowler 1978, 22-7; Grilli 1995, 43-44). Ritengo, invece, che Lucrezio svolga un elogio autentico delle tecniche (e dei lavori ad esse associati), senza negare che esse possano essere usate in modo deleterio (cfr. Isnardi Parente 1966, 382-415; Barigazzi 1989; Morel 2016, 415-18). Egli dice chiaramente che alla loro base sta il bisogno, i.e. la spinta naturale a liberarsi dal dolore e a ottenere il piacere. Persino le «armi» rientrano in questa logica, se sfruttate, ad esempio, per difendersi dai pericoli (cfr. l'uso delle clave nei primitivi in DRN 5, 968).

La naturalità e la relativa bontà della scoperta tecnica sono peraltro confermate tanto dal precedente di Epicuro, il quale scrisse che

la natura sia stata istruita e costretta dai fatti stessi e che in seguito il ragionamento precisò accuratamente ciò che era stato prescritto dalla natura e fece nuove scoperte (*Epistola a Erodoto* 75, trad. Verde 2010, 59).

...quanto dal libro 4 del poema di Lucrezio che, in una digressione anti-finalistica sull'origine delle funzioni organiche (822-57; su cui Sasso 1978, 166-212), riporta che il vivente è spinto per natura o dal bisogno ad acquisire capacità che prima non aveva. Il lavoro sarebbe così l'attualizzazione, sul piano socio-antropologico, di una propensione biologica:

Si può dunque credere che siano state inventate per l'uso / queste cose che sono state scoperte secondo i bisogni della vita (851-52, trad. di Giancotti).

Per quel che riguarda il *summum cacumen*, va escluso che Lucrezio sostenga che le tecniche non possano più svilupparsi, visto che scrive in *DRN* 5, 330-37 che esse si evolvono ancora. Ritengo allora che tale apice sia da identificare con Epicuro (così Perelli 1966-1967, 281-84, e Sasso 1978, 224-39; più cauta Asmis 1996, 776-78). Questi è lodato, nel proemio del libro 6, che non a caso segue l'elogio lucreziano delle tecniche, come colui che seppe indirizzare il lavoro e l'economia verso la vera ricchezza di natura, *i.e.* di nuovo il piacere che non si accresce dopo aver raggiunto il grado zero della sottrazione del dolore (*DRN* 6, 1-34; cfr. anche *DRN* 5, 1-54, 1117-119, 1430-435, con Epicuro, *RS XVIII*). La filosofia epicurea è così un'integrazione al *labor* tecnologico. È probabile che, a livello psichico, Epicuro insegni a frenare la spinta a cercare la novità (*DRN* 5, 1412-415) e a usare l'inventiva tecnica per limitarsi a soddisfare i bisogni reale del piacere catastematico.

Se tale lettura risultasse plausibile, verrebbe ridimensionata la linea esegetica del 'primitivismo' lucreziano, secondo cui Lucrezio rimpiange la condizione dei primitivi (*e.g.* Blickman 1989; sfumato Sasso 1978, 251-57). È vero che il poeta oppone i mali minori della scarsità di risorse del passato a quelli maggiori indotti dall'avidità del presente (*DRN* 5, 999-1010) e loda i piaceri delle danze spensierate a cui i contadini delle origini si abbandonavano dopo un *labor* leggero (*DRN* 5, 1379-411). Tuttavia, i primitivi erano a loro volta ostaggio dei mali ancora attuali, tra cui la paura della morte, il freddo, il desiderio dell'eccesso (*DRN* 5, 982-98, 1416-422, 1426-427; Asmis 1996, 769-71). E questi possono essere vinti o tramite le tecniche, o appunto dalla filosofia di Epicuro, che non sarebbe stata scoperta senza il linguaggio, concomitante della socializzazione indotta dall'invenzione del fuoco / della giustizia (*DRN* 5, 1028-90), e senza tessere papiri che conservano gli scritti del filosofo (*DRN* 3, 10).

Più che nostalgico, dunque, lo sguardo di Lucrezio alle origini sembra essere dialettico. Esso dimostrerebbe la necessità di raggiungere un temperato avanzamento tecnologico, per non ricadere nei malesseri dei primitivi, ma avvertirebbe anche a non scambiare la tecnologia come unica panacea di ogni male, come potrebbero credere i 'progressisti' di oggi (Perelli 1966-1967, 264-85; Barigazzi 1978, 5; Boels-Janssen 2005). La felicità è una sapiente unione della tecnologia e dell'applicazione delle teorie morali di Epicuro.

In conclusione, Lucrezio fornisce uno sguardo selettivo sulla concezione epicurea del lavoro. Fermo restando che il suo poema ha l'obiettivo di provare che sottoporsi al *labor* è inevitabile per procurarsi il piacere, esso è soprattutto un testo che si focalizza sulle premesse fisiche dell'attività lavorativa. Lucre-

zio ne spiega la genesi storico-naturale, ne rivela la matrice biologica, sottolinea il carattere ‘neutro’ delle scoperte tecniche, che sono buone se applicate alla soddisfazione dei bisogni, cattive se deviano dal fine della soppressione della sofferenza.

Riferimenti bibliografici

- Asmis, Elizabeth. 1996. “Lucretius on the Growth of Ideas.” In *Epicureismo greco e romano*, vol. II, a cura di Gabriele Giannantoni, e Marcello Gigante, 763-78. Napoli: Bibliopolis.
- Barigazzi, Adelmo. 1989. “Sulla chiusa del libro V di Lucrezio.” *Prometheus* 15: 67-79.
- Blickman, Daniel. 1989. “Lucretius, Epicurus, and Prehistory.” *Harvard Studies in Classical Philology* 92: 157-91.
- Boëls-Janssen, Nicole. 2005. “Lucrèce et l’Âge d’or.” In *De Cyrène à Catherine: trois mille ans de Lybyennes*, édité par Fabrice Poli, et Guy Vottéro, 269-87. Paris: A.D.R.A.
- Catto, Bonnie. 1986. “Lucretian Labor and Vergil’s Labor Improbus.” *The Classical Journal* 81, 4: 305-18.
- Furley, David. 1978. “Lucretius the Epicurean. On the History of Man.” In *Lucrèce huit exposés suivis de discussions*, édité par Olof Gigon, pp. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.
- Gale, Monica. 2013. “Piety, Labour, and Justice in Lucretius and Hesiod.” In *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, edited by Daryn Lehoux, Archibald Morrison, Alison Sharrok, 25-50. Oxford: Oxford University Press.
- Lucrezio. 1994. *La natura*, a cura di Francesco Giancotti. Milano: Rizzoli.
- Grilli, Alberto. 1995. “Lucrezio ed Epicuro: la storia dell’uomo.” *La parola del passato* 50: 11-45.
- Isnardi Parente, Margherita. 1966. *Techne: momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia.
- Laurenti, Renato. 1973. *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*. Genova: Goliardica.
- Morel, Pierre-Marie. 2016. “Travail et émancipation dans l’épicurisme antique: Prométhée revisité.” *Revue internationale de philosophie* 4, 278: 451-67.
- Perelli, Luciano. 1966-1967. “La storia dell’umanità nel V libro di Lucrezio.” *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino* 101: 171-285.
- Roskam, Geert. 2007. *Live Unnoticed (Ἀάθε βίωσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Leiden: Brill.
- Sasso, Gennaro. 1979. *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*. Bologna: il Mulino.
- Tsouna, Voula. 2007. *The Ethics of Philodemus*. Oxford: Oxford University Press.
- Verde, Francesco, a cura di. 2010. *Epicuro: Epistola a Erodoto*. Roma: Carocci.

Bibliografia secondaria

- Campbell, Gordon. 2003. *Lucretius on Creation and Evolution: a Commentary on De rerum natura 5.772-1104*. Oxford: Oxford University Press.
- Konstan, David. 2007. *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. Di Ilaria Ramelli. Milano: Vita & Pensiero.
- Manuwald, Bernd. 1980. *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre (De rerum natura 5, 925-1457)*. Wiesbaden: Steiner.
- Mitsis, Phillip. 2020. *La teoria etica di Epicuro: i piaceri dell’invulnerabilità*, trad. it. Enrico Piergiacomini. Roma: L’Erma di Bretschneider.

- Spinelli, Emidio. 1996. "Epicuro contro l'avidità di denaro." In *Epicureismo greco e romano*, vol. I, a cura di Gabriele Giannantoni, e Marcello Gigante, 409-19. Napoli: Bibliopolis.
- Tsouna, Voula. 2020. "Lucrèce sur les origines et le développement des arts et des métiers." *Aitia* 10: <https://doi.org/10.4000/aitia.7921>

Le relazioni del lavoro in Virgilio¹

Del A. Maticic

1. Cenni biografici

Publio Virgilio Marone, il grande poeta latino dell'epoca augustea, sarebbe nato il 15 ottobre 70 a.C. in un villaggio vicino a Mantova. Suo padre è stato variamente identificato come contadino, apicoltore o vasaio. Secondo l'antica tradizione biografica, in gioventù trascorse un periodo di studi presso un maestro epicureo a Napoli, prima di arrivare a Roma ed entrare alla corte di Augusto. Virgilio scrisse tre grandi opere: le *Ecloghe* (dieci poemi pastorali), le *Georgiche* (4 libri di poesie didattiche sull'agricoltura) e l'*Eneide* (poema epico in 12 libri sulla peregrinazione di Enea), che rimase incompleta alla morte del poeta nel 19 a.C. Una raccolta di poesie anonime più brevi, a lui attribuite in vari momenti dell'antichità, appare nell'*Appendice Virgiliana*.

2. Introduzione

Nel lessico contemporaneo della scienza, il termine «lavoro» indica qualsiasi trasferimento di energia che avviene tra entità organiche o inorganiche (corpi) (cfr. Suzman 2021, cap. 1.)². In quanto tale, è un concetto che descrive

¹ Il testo è qui pubblicato nella traduzione dall'inglese gentilmente approntata dal prof. Paolo Maria Mariano.

² [N.d.T.]: Indicare in questo modo il lavoro coinvolge il presupporre la prima legge della termodinamica: il bilancio dell'energia. In sé il lavoro può anche essere definito senza coin-

modalità attraverso cui gli enti che costituiscono l'universo (dagli elettroni ai sistemi solari a tutto ciò che è tra loro e oltre) interagiscono tra loro³. In questo senso «lavoro» mette a disposizione una comoda analogia con cui possiamo interpretare la nozione di «lavoro» (*labor*) di Virgilio. Concetto chiave in tutta l'opera del poeta, il «lavoro» (*labor*) è un mezzo cruciale attraverso il quale diversi esseri e forze del mondo virgiliano interagiscono tra loro⁴. In questo breve saggio, esaminerò questo aspetto relazionale del «lavoro» (*labor*) per come appare nelle tre opere di Virgilio⁵.

3. *Ecloghe*

extremum hunc, Arethusa, mihi concede laborem.
Concedimi, Aretusa, quest'ultima opera.
Virgilio, *Ecloga* 10, 1

Sebbene la parola «lavoro» (*labor*) appaia solo una volta nel libro di poesie pastorali di Virgilio – nella decima *Ecloga*, o 'ultima opera' della raccolta – il lavoro (*labor*), nella sua presenza/assenza, è importante nell'opera nel suo complesso. Un elemento centrale della poesia pastorale antica, in generale, e di quella di Virgilio in particolare, è la tensione tra lavoro (*labor*) e tempo libero (*leisure*). Molti canti si svolgono mentre ci si riposa all'ombra degli alberi⁶. Ma questo canto è spesso preoccupato dal lavoro necessario. Ad esempio, nell'*Ecloga* 1 si nota una tensione tra l'immagine dell'ozio dell'età dell'oro di cui godono i pastori e la visione dell'imminente fatica agricola sollecitata dall'Impero romano (*Ecl.* 1, 46-58)⁷. Le opinioni di Corydon nell'*Ecloga* 2 si rivelano alla fine del poema come pensieri vaganti mentre si occupa delle sue vigne⁸. Entrambe

volgere il concetto di energia: in un dato intervallo di tempo esso è l'integrale della potenza espressa per compiere un'azione su un corpo; la potenza è un funzionale lineare nei tassi di variazione di tutto quanto descrive la morfologia di un corpo (se ci limitiamo alla regione dello spazio che il corpo occupa, i tassi di variazione della forma sono rappresentati dal campo di velocità sul corpo in questione). La prima legge della termodinamica prescrive che (1) esiste un ente chiamato energia e che (2) esso è tale che la sua variazione istantanea è pari alla potenza sviluppata dalle azioni su un dato corpo. Se si considerano intervalli di tempo finiti, si ottiene la corrispondenza tra lavoro ed energia.

³ In questo filone di pensiero, i teorici dell'ecocritica hanno utilizzato la metafora dello scambio energetico per caratterizzare la relazione tra l'umano e il non umano nella letteratura. Si veda Rueckert 1996.

⁴ Sul lessico del lavoro negli approcci al mondo antico, si veda Verboven e Laes 2017. Sul concetto di lavoro in generale per Virgilio, si veda Jenkyns 1993 e Smolenaars 1987. Sulla reputazione di Virgilio per l'industria nelle *Vite*, si veda Kearey 2018.

⁵ La ricerca di questo articolo è stata facilitata dal programma di Nandini Pandey per un corso sul lavoro in latino tenuto alla Johns Hopkins University nell'autunno del 2022.

⁶ Ad esempio *patulae recumbans sub tegmine fagi* *Ecl.* 1, 1; *requiesce sub umbra*, *Ecl.* 6, 10.

⁷ Sul lavoro e l'Età dell'Oro in Virgilio, si veda Smolenaars 1987.

⁸ *Ecl.* 2, 69-70: *a, Corydon, Corydon, quae te dementia cepit! / semiputata tibi frondosa vitis in ulmo est.*

le poesie associano il canto pastorale a una sorta di meccanismo di *coping* per affrontare il lavoro (*work*)⁹.

In un libro influente, *The Singer of the Eclogues*, Alpers (1979) ha dimostrato che Virgilio accorda la sua visione della vita pastorale con le caratteristiche delle pratiche agricole della gestione dei latifondi romani in un modo che essa raffiguri comunità di umani e non umani. A questo si ricollega la ricerca di allegorie politiche nei poemi¹⁰. Ma il lavoro nei poemi non solo si riferisce a una comunità di lavoratori umani, ma collega anche umani e non umani. I pastori si prendono cura degli animali, delle piante e catturano gli dei¹¹. Un esempio calzante in merito è il personaggio del *frondator*, o «potatore», che compare nell'*Ecloga* 1 (56-8)¹²:

Hic alta sub rupe canet frondator ad auras,
Nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes
Nec gemere aëria cessabit turtur ab ulmo.

Qui, sotto l'alta rupe, il potatore canterà all'aria aperta,
né, nel frattempo, le colombe rumorose o le tortore
cesseranno di tubare dall'olmo arioso.

Il lavoro del *frondatore* nello spazio pastorale stabilisce una relazione complessa e ambigua tra pianta, animale e uomo¹³. La potatura delle foglie, sebbene possa generare più luce solare, potrebbe anche essere vista come un danno per i frutti degli alberi. Un'idea comunemente ripetuta nella letteratura botanica antica, probabilmente articolata per la prima volta da Aristotele, era che lo scopo delle foglie fosse quello di proteggere i frutti¹⁴. Pertanto, l'atto di uccidere le foglie era in sé un atto ambiguo: poteva danneggiare o nuocere alla crescita di una nuova vita¹⁵. Passando dalle piante agli animali, la potatura crea anche una relazione sia positiva sia negativa con gli uccelli degli alberi. Sebbene il *frondatore* canti in armonia con gli uccelli, riduce anche le loro case frondose. Infine, influisce anche sul mondo umano. Il *frondator* aveva il compito di potare le foglie dagli alberi in estate per riordinare le tenute e per evitare che i frutti venissero danneggiati dall'eccessiva

⁹ In questo assomigliano all'*Idillio* 10 di Teocrito.

¹⁰ Si veda, ad esempio, Xinyue. 2021 per una recente lettura politica delle *Ecloghe*. Per una rassegna di letture allegoriche dei personaggi delle *Ecloghe*, si veda Kronenberg 2016, 27 nota 9.

¹¹ Si veda Apostol 2015 per una lettura ecocritica del discorso sulla gestione del patrimonio immobiliare nell'*Ecloga* 2.

¹² Sul *frondator*, cfr. Scarborough 2020, 20; Henkel 2009, 46, Capponi 1965, s.v. *frondator*. d'Ernout 1967, Capponi 1965, Verdière 1965, De Saint Denis 1962, Deman 1961, Préaux 1960, Schwentner 1953-1954, Renauld 1938 e Renauld 1937. Per altri riferimenti al *frondator*, si veda Catull. 64,41 *non falx attenuat frondatorum arboris umbram*; Ov. Met. 14, 649 *falce data frondator erat*. Cfr. Colum. 4, 17, 3 e 4, 27, 5.

¹³ Scarborough (2020, 20) trova che l'accompagnamento degli uccelli da parte dei lavoratori sia un emblema dell'armonia tra uomo e natura.

¹⁴ Arist. Phys. 199a26-30, Columella. 3, 10, 11; cfr. Theophr. HP 1, 2, 1, dove Teofrasto afferma che i fiori, le foglie e gli steli sono parti delle piante che aiutano la fruttificazione.

¹⁵ Sulla violazione degli alberi in Virgilio, si veda Thomas 1988.

ombra degli alberi¹⁶. Così, per il pastore Melibeo, che è costretto a lasciare la sua terra ancestrale per fare spazio all'insediamento dei veterani romani, la presenza del potatore sul paesaggio segna la trasformazione del paesaggio stesso in terreno agricolo¹⁷. Così, pur giovando ad alcuni abitanti del paesaggio, alla fine minaccia l'ombra stessa in cui essi si estendono e cantano le loro canzoni pastorali.

4. *Georgiche*

labor omnia vicit / improbus.
Tutto vince il faticoso lavoro
Virgilio, *Georgiche* 1, 145-46

L'ombra di questa ambivalenza nei confronti del lavoro agricolo si proietta sulle opere successive di Virgilio. In contrasto con l'unica apparizione del «lavoro» nelle *Ecloghe*, la parola è usata 35 volte nelle *Georgiche*. Il lavoro entra nel mondo con la caduta dell'Età dell'Oro, quando la partenza di Saturno dal mondo rese necessaria l'invenzione dell'agricoltura¹⁸. Nel linguaggio della conquista militare che pervade la caratterizzazione georgica delle relazioni uomo-natura, Virgilio osserva che «Tutto vince il faticoso lavoro» (*labor omnia vicit / improbus*, 1, 145-46). La forza retorica di questa affermazione è accentuata dal contrasto con la precedente osservazione del virgiliano Gallo in *Ecl.* 10, secondo cui «l'amore vince tutte le cose» (*omnia vincit amor*, *Ecl.* 10, 69)¹⁹.

Nelle *Georgiche*, il lavoro è un'attività prevalentemente umana. Include sia il lavoro di cura delle piante e degli animali sia il lavoro letterario. Ma sono indicati come *lavoro* anche l'impiego degli animali (ad esempio, *boumque labores*, *Geo.* 1, 118, 1, 325), la loro procreazione sessuale (ad esempio, *blando... labori*, 3, 127), il moto dei corpi celesti (*defectus solis uarios lunaeque labores*, *Geo.* 2, 478) e persino la crescita delle piante (2, 343-45). Nel terreno rigido e freddo dell'inverno, il lavoro che le piante di Virgilio compiono è la crescita, resa possibile dalla primavera temperata. Si tratta di un'intuizione sorprendente per lo studente di lavoro/vita, perché per il botanico antico la crescita di una pianta è indistinguibile dalla sua vita. L'agricoltura è quindi immaginata, come spesso accade, come una collaborazione tra uomo e pianta.

Questa è la forma più diretta di un fenomeno presente in tutte le opere di Virgilio, in cui il lavoro genera la vita e non semplicemente il sostentamento²⁰. Quando si è incinta in latino, come in inglese, si entra in travaglio, o nelle «fatiche di

¹⁶ Sul *frondator* nella letteratura latina, si veda Cucchiarelli 2017, 159-60.

¹⁷ Su questa linea, Alpers 1969:87 legge il *frondator* come un esempio di come le *Ecloghe* attino «la trasformazione del normale lavoro, delle preoccupazioni e dell'infelicità in canto». Armstrong 2019:178 legge la scena come una miscela di *labor* e *otium*.

¹⁸ Sul linguaggio militare nelle *Georgiche*, si veda Gale 2000, 243-69.

¹⁹ Sul contesto più ampio delle rappresentazioni letterarie dell'agricoltura nella letteratura greca e latina, si veda Kronenberg 2016 e Thibodeau 2011.

²⁰ Si veda, ad esempio, *Geo.* 1, 79.

Lucina» (*Lucinae... labores*, *Geo.* 4, 340), come le chiama Virgilio²¹. Gran parte del lavoro che i suoi animali svolgono nelle *Georgiche* 3 è il lavoro «seducente» (*blando... labori*, 3, 127) della procreazione²². Il lavoro nelle *Georgiche*, in senso più generale, è un male necessario per chi cerca di sfamarsi nel mondo post-saturnino²³. Naturalmente non sempre ci si riesce: l'amore animale del Libro 3 è alla fine minato, con ironia lucreziana, dalla sofferenza della peste (cfr. *Geo.* 3, 525-26)²⁴.

Evidenziando l'acquisizione più ampia di questa qualità entropica del lavoro nelle *Georgiche*, Geue (2018) ha avanzato l'argomentazione convincente che la parabola delle *Georgiche* si piega verso l'istituzione di un sistema in cui gli schiavi fanno tutto il lavoro e le élite possono godere del tempo libero a loro spese²⁵. L'argomentazione di Geue è rafforzata dalla lettura di un'osservazione nel libro 4, quando Virgilio descrive la perdita di Euridice da parte di Orfeo. Orfeo, in un rinvio deludente al mondo del lavoro delle *Georgiche*, guarda tutto il suo lavoro scorrere via con il fantasma del suo amore che si ritira nell'oscurità: «Tutta il lavoro disperso», *omnis / effusus labor* (4, 491-92). Geue (2018, 136) collega questo al fatto che il libro 4 non termina con la didassi agricola, ma con l'epillione di Aristeo: la perfezione, in altre parole, dell'uscita del poeta dal lavoro dell'azienda agricola. Sebbene la lettura teleologica di Geue della delega del lavoro nel poema mi convinca in linea di massima, ritengo che essa sminuisca questo momento, leggendolo in questo modo. Piuttosto, si tratta di una rappresentazione dell'inutilità del lavoro per apportare un cambiamento reale nel mondo, o di una rappresentazione dell'irrealtà del passaggio dalla canzone alla vita. Cioè un fallimento del lavoro nello stabilire una connessione reale e bidirezionale tra i vivi e i morti.

5. *Eneide*

hic labor ille domus et inextricabilis error.

Qui il famoso travaglio della casa e l'inestricabile errore.
Virgilio, *Eneide* 6, 27

Come nell'opera temporalmente intermedia di Virgilio, il «lavoro» è un concetto chiave nell'*Eneide*, dove ha ancora una volta un valore discutibile²⁶. Gli

²¹ Sul termine inglese, si veda *OED* 8. Sulle *doglie* come dolori del parto, cfr. *TLL* s.v. 1B. Si veda, ad esempio, Plaut. *Amphy.* 488, Verg. *Geo.* 4, 340, Sen. *Phoen.* 536, Gell. 12, 1, 4, e Claud. *DRP* 1, 193. Sulla nozione virgiliana di «lavoro riproduttivo», si veda Geue 2021.

²² Cfr. anche *Geo.* 3, 97-8: *frigidus in Venerem senior, frustra que laborem / ingratum trahit*.

²³ Concentrandosi su questo aspetto del lavoro come sofferenza, gli studiosi si sono concentrati sulla questione se Virgilio fosse ottimista o pessimista al riguardo. Jenkyns 1993 si colloca in una posizione intermedia e offre una buona rassegna dei dati. Si vedano anche Campbell 1996 e Altevogt 1952.

²⁴ Qui e altrove, Gale (2002, 143-95) documenta l'influenza di Lucrezio sul concetto di lavoro di Virgilio, chiarendo come possiamo impegnarci con la poesia didascalica verghiana come investita da argomentazioni filosofiche. Su questo si veda anche Catto 1986.

²⁵ Si veda anche Bang 2009 sul discorso del lavoro tra liberi e schiavi.

²⁶ Stachniw 1973-1974, ad esempio, sostiene il concetto come 'chiave' del poema.

eventi epici dell'epopea sono spesso chiamati *labores*, già a partire dall'invocazione delle Muse in 1, 10, dove Giunone è indicata come l'artefice delle fatiche dei profughi troiani.²⁸ Poiché uno studio esaustivo esula dagli scopi di questo contributo, possiamo considerare come le dinamiche (dis)connette del lavoro nell'epica siano illustrate da due *ekphraseis*: le pitture murali del tempio cartaginese di Giunone nel libro 1 e i fregi del tempio di Apollo nell'*Eneide* 8²⁷.

Innanzitutto, l'incontro di Enea con l'arte cartaginese rappresenta un rapporto difficile con l'aldilà delle sue fatiche (*labores*). Naufragati sulle coste libiche, Enea e i suoi uomini si dirigono verso la nuova città di Cartagine per cercare rifugio. Lì, Enea è scioccato nello scoprire che le scene della guerra di Troia sono già arrivate e sono state rappresentate sulle pareti del tempio di Giunone²⁸. Osservando i rilievi del tempio di Giunone a Cartagine, trova conforto nel fatto che il mondo intero è già «pieno delle sue fatiche» (*labores*), e lo prende come un segno che gli abitanti della città li avrebbero trattati con empatia («Quale luogo ormai, Acate, o regione della terra non riempie il nostro travaglio?», «*quis iam locus*» inquit «*Achate, / quae regio in terris nostri non plena laboris?*», *Aen.* 1, 459-60). Qui il lavoro (*labor*) è una delle cose mortali che toccano il cuore (*mentem mortalia tangunt*, *Aen.* 1, 462). Allo stesso tempo, però, Virgilio dice che nel vedere questa immagine Enea «nutre la sua anima di un'immagine vuota» (*animum pictura pascit inani*, 1, 464). Ogni possibilità di amicizia tra i figli di Enea e di Didone si romperà dopo che Enea avrà abbandonato Didone e lei, affranta, maledirà lui e la sua stirpe (*Aen.* 4, 622-29). Questo esito è accennato dal fatto che il tempio adornato con le immagini è quello di Giunone, una dea consone più ai Greci che ai Troiani. È possibile che Enea 'frintenda' la scena come se rappresentasse le *fatiche* dei Troiani anziché dei loro avversari greci.

L'inizio del libro 6 e la seconda metà dell'*Eneide* presentano il lavoro in una luce leggermente diversa. Virgilio vede il Tempio di Apollo a Cuma, dove Dedalo aveva rappresentato la creazione del Labirinto: «Qui il famoso travaglio della casa e l'inestricabile errore», (*hic labor ille domus et inextricabilis error*, 6, 27)²⁹. Qui, piuttosto che rappresentare la lotta orientata al risultato per guarire dalla perdita e trovare una nuova casa, il lavoro di Dedalo è progettato per essere ineluttabile. È quindi appropriato che una favola che Dedalo non rappresentava sul tempio fosse la tragedia delle sue ali fallite. Virgilio scrive che «due volte cercò di modellare la caduta in oro, due volte le mani del padre caddero» (*bis conatus erat casus effingere in auro, / bis patriae cecidere manus*, 6, 32-3). In questo modo, dunque, il lavoro artistico di Dedalo rappresenta diversi tipi di tentativi falliti di stabilire legami e mantenere relazioni. La bestialità di Pasifae e il lavoro insulso hanno portato alla nascita del mostruoso ibrido Minotauro, che doveva essere

²⁷ Si veda Farrell 2021 per un recente studio sul ruolo di Giunone come 'coautrice' dell'*Eneide*.

²⁸ Su questo passaggio si veda Pandey 2018, 16 con ulteriore bibliografia lì riportata (16 nota 57).

²⁹ Su questo passaggio si vedano Pandey 2014 e Horsfall 2013. Putnam 1998 è un classico studio dei brani ecfrastico di Virgilio.

rinchiuso dal mondo negli inestricabili confini del labirinto. Il suo volo fallito ha perso la coincidenza da Creta alla Grecia e lo ha portato a perdere il proprio figlio momentaneamente reso ibrido. Questa scena è intrisa di pessimismo orfico e di dolore per la struggente inutilità dell'arte, che fa presagire il viaggio di Enea nel Libro 6 per visitare il padre negli inferi. È ancora più appropriato che, mentre Enea lascia il padre per tornare all'aria aperta attraverso la Porta dei Falsi Sogni, l'ultima cosa di cui discutono sia «sul modo di evitare o sopportare ogni fatica» (*quo quemque modo fugiatque feratque laborem*, 6, 892).

6. Conclusione

omnis effusus / labor.

... e tutto il suo lavoro scorreva via.
Virgilio, *Georgiche* 4, 491-92

Il lavoro come trasferimento di energia è, nella formulazione di Suzman (2021, cap. 1), una lotta epica di tutta la materia contro il potere insuperabile dell'entropia. Ciò è straordinariamente in sintonia con il punto di vista di Virgilio sul lavoro (*labor*). Come abbiamo visto, il lavoro virgiliano comprende una serie di processi attraverso i quali gli esseri umani si relazionano tra loro e con il mondo circostante. Il lavoro per Virgilio è legato alla protezione, alla creazione e all'esperienza della vita stessa³⁰. Spesso questo lavoro è stravagantemente futile, poiché la morte arriva sia per i pastori e gli agricoltori sia per gli eroi epici. Ma in questa vana lotta, le relazioni e le reti, anche se sono fragili come i filamenti di una ragnatela, brillano momentaneamente nella nebbia della memoria.

Riferimenti bibliografici

- Alpers, Paul. 1979. *The Singer of the Eclogues. A Study of Vergilian Pastoral*. Città: University of California Press.
- Altevogt, Heinrich. 1952. *Labor improbus: Eine Vergilstudie*. Città: Münster.
- Apostol, R. 2015. "Urbanus es, Corydon: ecocritiquing town and country in *Eclogue* 2." *Vergilius* 61: 3-28.
- Armstrong, Rebecca. 2019. *Vergil's Green Thoughts: Plants, Humans, and the Divine*. Oxford: Oxford University Press.
- Bang, Peter. 2009. "Labor: Free and Unfree." In *A Companion to Ancient History*, edited by A. Erskine. Città: Wiley.
- Campbell, J. Scott. 1996. "Labor improbus and Orpheus' furor: hubris in the *Georgics*." *L'Antiquité Classique* 65: 231-38.
- Catto, Bonnie. 1986. "Lucretian labor and Vergil's labor improbus." *CJ* 81: 305-18.
- Gale, Monica. 2000. *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁰ Per un approfondimento sull'«opera virgiliana della vita», si veda Maticic di prossima pubblicazione.

- Geue, Tom. 2018. "Soft Hands, Hard Power: Sponging off the Empire of Leisure (Virgil, *Georgics* 4)." *Journal of Roman Studies* 108: 115-40.
- Geue, Tom. 2021. "Power of Deduction, Labor of Reproduction." *Vergilius* 67: 25-46.
- Goins, S. E. 1992-3. "Two aspects of Vergil's use of labor in the Aeneid." *Classical Journal* 88: 375-84.
- Horsfall, Nikolas. 2013. *Virgil, Aeneid 6: A Commentary*. Città: Brill.
- Jenkyns, Richard. 1993. "Labor improbus." *Classical Quarterly* 43: 243-48.
- Kearey, Talitha. 2018. "The Poet at Work: Concepts of Authorship in the Ancient Reception of Virgil." Ph.D. Dissertation. Clare College, Cambridge.
- Kronenberg, Leah. 2009. *Allegories of Farming from Greece and Rome: Philosophical Satire in Xenophon, Varro, and Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kronenberg, Leah. 2016. "Epicurean Pastoral: Daphnis as an Allegory for Lucretius in Vergil's *Eclogues*." *Vergilius* 62: 25-56.
- Maticic, Del A. fin press. "The Vergilian Work of Life." In *Working Lives in Ancient Rome*, edited by D. A. Maticic, and J. R. Rogers. Palgrave MacMillan.
- Pandey, Nandini. 2014. "Reading Rome from the Farther Shore: *Aeneid* 6 in the Augustan Urban Landscape." *Vergilius* 60: 85-116.
- Pandey, Nandini. 2018. *The Poetics of Power in Augustan Rome: Latin Poetic Responses to Early Imperial Iconography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Michael, C. J. 1998. *Virgil's Epic Designs: Ekphrasis in the Aeneid*. Città: Yale University Press.
- Rueckert, William. 1996. "Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism." In Smolenaars, J. J. L. 1987: "Labour in the Golden Age: A unifying theme in Vergil's poems." *Mnemosyne* 40: 391-405.
- Stachniw, J. M. 1973-1974. "Labor as key to the Aeneid." *Classical Bulletin* 50: 49-53.
- Suzman, James. 2021. *Work: A Deep History, from the Stone Age to the Age of Robots*. Città: Penguin.
- The Ecocriticism Reader*, edited by C. Glotfelty, and H. Fromm, 105-23. Città: The University of Georgia Press.
- Thibodeau, Philip. 2011. *Playing the Farmer: Representations of Rural Life in Vergil's Georgics*. Città: University of California Press.
- Thomas, Richard. 1988. "Tree violation and ambivalence in Virgil." *TAPA* 118: 261-73.
- Verboven Koenraad and Laes, Christian. 2017. "Work, Labour, Professions: What's in a Name?" In *Work, Labour, and Professions in the Roman World*, edited by K. Verboven, and C. Laes, 1-19. Città: Brill.
- Vergil. 1969. *P. Vergili Maronis: Opera*, R. A. B. Mynors, ed. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press.

Seneca: *otium* filosofico e mondo delle *occupationes*

Francesco Totaro

1. Cenni biografici: una vita perigliosa e una fama imperitura

Lucio Anneo Seneca nasce a Cordova, in Spagna, probabilmente nel 749 di Roma (4 a.C.), da famiglia di immigrati italici. Il padre, Lucio Anneo Seneca il vecchio, era autore di opere retoriche, la madre, Elvia, era donna di vasta cultura. Secondo di tre figli, nella capitale riceve una formazione filosofica composita, nella quale, alla dottrina neopitagorica accompagnata da pratiche vegetariane, seguirono gli insegnamenti di maestri stoici (specialmente Papirio Fabiano) e di un filosofo cinico. Egli stesso si professerà seguace dello stoicismo, aperto al confronto con l'epicureismo. Erano tempi segnati prima dal principato di Ottaviano Augusto e poi da quello del figliastro Tiberio, sotto i quali, anche con provvedimenti senatoriali, sono condannati scrittori e storici dissidenti. Viene sciolta la setta libertaria e rigorista dei Sestii, cui Seneca si era avvicinato. Nel 19 si reca in Egitto e vi rimane fino al 31. Nel 38, sotto Caligola, è nominato questore; la prima moglie, di cui non sappiamo il nome, gli dà un figlio, che muore bambino. Implicato in vicende di corte che suscitano scandalo, nel 41 si salva dalla condanna a morte per l'intervento dell'imperatore Claudio e viene esiliato in Corsica. Ormai scrittore famoso, è richiamato a Roma per intercessione di Agrippina. Gli viene affidata l'educazione del figlio Nerone, inizialmente con successo; dopo la sua acclamazione come imperatore gli fa da *ghostwriter* e ne orienta la politica. È generoso con gli amici, ma nell'opinione pubblica ha la nomea di essere avido di beni. Sostiene Nerone, per evitare il peggio, quando

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Totaro, *Seneca: otium filosofico e mondo delle occupationes*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 105-114, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

egli decide di assassinare la madre, ma dopo cade in disgrazia al punto da essere imputato di congiura. Viene obbligato al suicidio, che il 19 aprile del 65 porta a termine con atto coraggioso e straziante, rivendicando l'esempio di una vita indipendente e libera. Nerone ordina che la moglie Pompea Paolina sia invece risparmiata. Del resto, impressionante fu, in quel periodo di torbida tirannia, la catena di suicidi illustri, tra cui quello di Petronio, presunto autore del romanzo *Satyricon*, Uomo pubblico e al tempo stesso insofferente di esserlo, Seneca è autore di opere filosofiche e di tragedie, oltre che di opere a carattere scientifico. È frutto di leggenda la sua amicizia con San Paolo, che in quegli anni da Roma scrive le *Lettere* a varie comunità cristiane.

La sua fortuna è stata grande e imperitura. La letteratura secondaria relativa a Seneca è sterminata; è reperibile, non esaustivamente, in Seneca 2000. Degli studi più recenti si vedano specialmente quelli di Ivano Dionigi; tra gli altri Dionigi 2020, dove si può leggere un dialogo immaginario tra lo stoico Seneca e l'epicureo-democriteo Lucrezio.

Per le citazioni testuali di Seneca abbiamo fatto uso di edizioni italiane con testo latino a fronte, dandone una traduzione nostra quando lo abbiamo ritenuto.

2. Una lettura antropologica: *otium* e *occupationes*

L'intenzione che guida le riflessioni che seguono è limitata allo scopo di ricavare dal pensiero di Seneca indicazioni significative sul tema dell'ozio e del lavoro. Si tratta allora di una lettura funzionale a una ricerca antropologica volta a ricavare elementi per un riequilibrio tra le espressioni costanti dell'umano, quali il lavorare, l'agire e il contemplare. Nella cultura classica la domanda di fondo era la seguente: quale scelta di vita è più propizia al perseguimento della felicità? La felicità veniva fatta consistere nella «buona condizione dell'animo» (*eudaimonía*) oppure nella «quiete dello spirito» (*euthymía*), in definitiva in una condizione di stabilità dovuta al governo efficace sia dei processi interiori sia delle dinamiche esteriori (Grilli 2002). La saggezza dell'umano era riposta nel non lasciarsi sopraffare né dal tumulto delle passioni, né dall'incerto andamento degli eventi. Sarebbe difficile equiparare questo modello alla definizione della felicità di certi pensatori contemporanei, che la collocano nella tensione dell'attimo a prescindere dalla considerazione di un fine e, addirittura, nella cancellazione di ogni finalità.

Nel pensiero antico, tra gli ingredienti della felicità, non compare certamente il 'lavoro'. Quando in Seneca si parla delle *occupationes*, e del *negotium* nel quale ogni affaccendarsi confluisce, si colloca a un livello superiore l'*otium*, dimensione da acquisire e da tutelare grazie alla capacità di negare ciò che lo negherebbe, contrastando quindi virtuosamente l'invasione totale esercitata dal *negotium*. L'ozio non è allora qualcosa che si affianca placidamente alle occupazioni, ma è una conquista che esige una buona formazione del carattere, cioè una buona *pedagogia*. Non a caso, anche nel paradigma greco, la formazione appartiene all'ambito della *scholé*, che si contrappone alla *ascholia*, l'immersione negli affari e nell'operare conforme all'utile.

Nell'età classica, tra i tipi di vita – i *bíoi* – si annoverava anche il *bíos edonichós*, dedito alla ricerca del piacere. Seneca non lo esclude, ma non lo vede separatamente. A voler fare un confronto con l'antropologia della prima modernità inclusiva del valore del lavoro, possiamo chiederci se in essa c'è posto anche per il piacere. Nella *Utopia* di Thomas More, che a torto viene talvolta considerata il *manifesto* del *lavorismo* senza freni, la vita nel suo insieme deve dare piacere, nella concordanza con un avveduto 'epicureismo'. Una tale idea non ha perciò molto da condividere con le pratiche edonistiche separate dalla completezza dell'umano e attribuite al regno della *trasgressione* del 'singolo' rispetto al costume condiviso. Il piacere, pur potendo avere spazi e tempi peculiari, non è confinato in essi e si accompagna piuttosto a ogni vissuto conforme al buono e al bello. L'ipertrofia del piacere separato e autosufficiente, esaltato nella tarda modernità, nuoce non solo all'intero dell'umano, ma anche alla qualità e allo spessore del piacere stesso.

3. L'ozio può estendersi a tutta la vita

Da Lucio Anneo Seneca ci viene lo stimolo a 'rimettere ordine' tra le differenti espressioni dell'umano. Si è già detto che ci interessa l'architettura antropologica della sua produzione letteraria; non ci addentriamo pertanto né in considerazioni stilistiche né in analisi filologiche, di cui la sua opera versatile e poliforme è stata oggetto. Ci sembra calzante la definizione del suo stile come teatrale e drammatico, teso tra innovazione e tradizione, *admonitio* e *sermo*, tecnicità e semplicità, interiorità e predicazione, amplificazione retorica e *breuitas*; con soluzioni lessicali e invenzioni immaginarie che attingono a una pluralità di modelli (cfr. Citti 2012, 7).

Ci soffermeremo in prima battuta sul *De otio* (Seneca 2001), opera di datazione controversa, presumibilmente a cavallo dell'anno 62 d.C., con il ritiro di Seneca a vita privata (cfr. Introduzione a Seneca 2001, 23). Al filosofo è ormai impedito l'impegno politico nella *res publica* romana. Questa situazione contingente rende necessario il vivere ozioso, nella convinzione però che esso contrassegna la missione politica su scala più ampia che è propria del saggio, il quale appartiene alla *res publica maior*, cioè è cittadino del cosmo.

Il saggio deve allora attendere le delusioni della vita, e in particolare le delusioni che vengono dal *bíos politicós*, per dedicarsi all'ozio? Oppure l'ozio è un *modus vivendi* che, pur essendo inevitabile nelle circostanze negative, può essere scelto anche nella condizione di normalità? Non riguarda quindi soltanto alcuni momenti della vita, ma può estendersi a tutta la vita?

4. L'ozio può dare senso alla totalità dell'agire e dell'essere

La domanda ci consente di ponderare, per così dire, lo statuto senecano dell'ozio, inteso anzitutto come 'tempo libero'. Tempo libero *da* che cosa e *per* che cosa? Questo interrogativo è guidato da una nostra precomprensione di ciò che può essere 'tempo libero', ma esige pure un ampliamento concettuale per il quale la posizione di Seneca ci viene in aiuto.

L'ozio non è soltanto rifugio dalle tempeste della vita quando non si dispone di una nave per affrontarle, ma è anche attività che si può intraprendere prima di cimentarsi con esse. Le virtù dell'ozio, le sue *bonae artes*, possono essere esercitate anche nelle situazioni più «quiete»¹. Se l'ozio può estendersi a tutte le fasi della vita, esso è inseparabile dalle altre espressioni dell'umano. Tutt'altro che inattività, l'ozio è attività buona e virtuosa che può dare senso alla totalità dell'agire e dell'essere; per questi motivi non è riducibile alla situazione dell'uomo che si ritira dalla vita pubblica in una completa solitudine. E anche quando ci si trova nella condizione di poter essere utili solo a sé stessi, ci si può preparare a essere di giovamento agli altri in un momento futuro. Il guadagno individuale può diventare in seguito un guadagno comune².

In questo ampio orizzonte antropologico aperto dall'ozio si colloca il 'contemplare' come attività di ricerca, che Seneca tratteggia nei suoi contenuti (Seneca 2001, 139 sgg.). La condizione di ozio è forse la più propizia per mettere a fuoco temi fondamentali. Tali temi vengono enunciati in modo puntuale e riguardano spazi di indagine animati da ciò che Seneca chiama *cupido ignota noscendi* e, quindi, dalla *curiositas*: «Curiosum nobis natura ingenium dedit». I *topoi* della ricerca vengono dichiarati in un elenco che dall'umano si estende all'ambito cosmologico e al divino (Seneca 2001, 139-40):

- che cosa sia la virtù;
- se la 'virtù' sia unica o si dia in una pluralità di modi – se si sia virtuosi per natura oppure per educazione (*ars*);
- se il mondo sia unico oppure se ne diano molteplici;
- se la materia sia continua o discontinua, e se ai corpi solidi sia mescolato il vuoto;
- dove dio si collochi, se fa da spettatore della sua opera oppure se ne occupi, se la circonda dall'esterno o sia intrinseco a ogni cosa;
- se il mondo sia immortale oppure caduco e a tempo.

A cosa serve la contemplazione? La contemplazione è anzitutto fine a sé stessa. È testimonianza delle opere di Dio, perché sarebbe senza senso che la grandezza delle sue opere non avesse chi possa esserne testimone, se alle opere non corrispondesse la loro attestazione³. L'*homo contemplativus* è chiamato insom-

¹ Seneca 2001, 136: «Potest ergo et ille cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ulla experiatu tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, virtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt». Anche in una condizione sicura e senza aspettare le tempeste della vita ci si può affidare subito all'esercizio delle buone arti e delle virtù che nell'ozio fioriscono. È un *leitmotiv* ricorrente nelle opere senecane, come il *De tranquillitate animi* e le *Epistulae morales ad Lucilium*.

² Seneca 2001, 136: «quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest quod illis profuturum parat» (137: «chiunque renda un buon servizio a sé, per ciò stesso giova agli altri, poiché prepara un uomo che in futuro potrà essere loro utile»).

³ Seneca 2001, 140: «Haec qui contemplatur, quid deo praestat? ne tanta eius opera sine teste sint» (141: «Che cosa dà a dio chi contempla queste realtà? Che le sue opere tanto grandi non rimangano senza testimone»).

ma ad attestare opere che non sono prodotte dall'umano, ma a lui sono date. Il contemplare è senza interesse, nemmeno dalla parte di Dio.

5. Il carattere plurale del modello antropologico

Nel *De otio* troviamo pure una breve esposizione dell'antropologia senecana, nella triplice struttura di piacere, azione e contemplazione: «tre sono i generi di vita, tra i quali di solito si indaga quale sia il migliore: il primo è dedito al piacere, il secondo alla contemplazione, il terzo all'azione» (Seneca 2001, 149). Subito dopo Seneca delinea il loro intreccio, a partire dalla prospettiva di ognuno. Ciascuna dimensione non può stare senza le altre, in vista di un risultato complessivo che deve ricomprenderle: «né chi approva il piacere è privo della contemplazione, né chi si dedica alla contemplazione è senza piacere, né chi conduce una vita destinata all'agire è senza contemplazione» (Seneca 2001, 149 sg.).

Si tratta di un maturo punto di arrivo della meditazione senecana. Infatti, nel *De vita beata*, scritta nel 58, Seneca era stato di uno stoicismo molto rigoroso nell'escludere dalla vita virtuosa il piacere (Seneca 2017a; un ricco commento in Seneca 2017b). Nel *De otio* si dà invece l'incontro di tre indirizzi: aristotelico-peripatetico, stoico ed epicureo. È interessante però il modo in cui Seneca distingue la propria idea di contemplazione da quella che attribuisce all'indirizzo aristotelico-peripatetico: «essa è il luogo nel quale momentaneamente ci troviamo, non è il nostro approdo ultimo»⁴. La precisazione è pregnante perché, per un verso, rivela implicitamente la genesi esistenziale del rivolgersi di Seneca alla dimensione contemplativa e, per altro verso, conferma il carattere non univoco del suo modello antropologico: la contemplazione e l'ozio non possono essere assolutizzati. Ciò non toglie che, dalla posizione dell'ozio, si possa avere l'orizzonte più comprensivo, grazie al quale si può disporre di un criterio di valutazione della sfera dell'agire.

6. Tempo della vita e metatemporalità

Chiarita la struttura molteplice dell'antropologia senecana, siamo allora in grado di approfondire il rapporto della contemplazione con la vita e, più precisamente, con i tempi della vita. Dobbiamo allora entrare nel merito della visione senecana della temporalità. In ciò seguiamo un'altra opera: *De brevitae vitae*, composta nel 49 o, secondo altri, nel 62 d.C. (Seneca 2017 c). Il tema fondamentale è l'istanza di sottrarsi all'alienazione del proprio tempo:

È proprio di un uomo grande, credimi [l'interlocutore è Pompeo Paolino, ufficiale preposto al vettovagliamento, forse prefetto dell'annona dal 48 al 55 e, probabilmente dopo il 58, suocero o cognato di Seneca], proprio di un uomo

⁴ Seneca 2001, 150: «alii petunt illam, nobis haec statio, non portus est» (151: «altri la ricercano per sé stessa, per noi, invece, essa è il luogo nel quale momentaneamente ci troviamo, non il nostro approdo ultimo»).

che si eleva sopra gli umani errori, non permettere che niente venga sottratto al suo tempo, e proprio per questo la sua vita è lunghissima, perché per tutta la sua estensione egli ha potuto dedicarsi solo a se stesso (Seneca 2017c, 37).

Nei limiti di questa trattazione, è possibile dare soltanto uno schizzo della struttura della temporalità nel pensiero di Seneca. Diciamo subito che il pilastro di tale struttura è la dimensione sovratemporale, che non è avulsa dalla temporalità del 'mondo della vita', né è bensì fattore unificante. La brevità della vita dipende dallo spreco del tempo causato dalla sua frammentazione. Per vivere pienamente la dimensione temporale occorre la connessione dei suoi momenti con la dimensione metatemporale, che Seneca intende come «la concentrazione di tutti i tempi in uno solo» (*omnium temporum in unum conlatio*) (Seneca 2017c, 66). Il riferimento alla dimensione unitaria e di 'raccolgimento' della metatemporalità è la condizione di possibilità della valorizzazione del tempo nella scansione di passato, presente e futuro. Gli autenticamente *otiosi*, che dedicano il proprio tempo a coltivare la saggezza, sono capaci di vivere in pienezza perché non sono soltanto «attenti custodi della loro esistenza, ma vi aggiungono ogni altra età» (*omne aevum suo adiciunt*) (Seneca 2017c, 60-1).

La *conlatio temporum* consente di dedicarsi ai *vera officia*, alla familiarità e alla intimità quotidiana e, senza restrizione alcuna, di intrattenersi con Zenone, Pitagora, Democrito, Aristotele, Teofrasto: con i massimi esponenti (*antistites*) delle *bonae artes*, da intendersi come buone arti e buoni mestieri oltre che come buoni saperi (Seneca 2017c, 64-5). Entrare in comunione con gli spiriti illustri significa sollevare la condizione mortale a condizione immortale:

saranno proprio gli uomini anzidetti ad aprirti la strada per l'eternità e a innalzarti in quel luogo da dove nessuno è cacciato (*deicitur*), ed è questo il solo modo per prolungare la mortale condizione e mutarla anzi in immortale.

Pure con le cose il rapporto sarà migliore: i beni non dovranno essere amministrati con avarizia e grettezza (*non erunt sordide nec maligne custodienda*). Tutti i secoli obbediscono al saggio come a un dio. Così egli non solo non sottomette il tempo proprio al tempo altrui, ma è in grado di avere il dominio dei diversi momenti del proprio tempo di vita: abbraccia con il ricordo il tempo già trascorso, fa buon uso del tempo presente, possiede anticipatamente (*praecipit*) il tempo futuro. Altrimenti, nel semplice scorrere della vita, il passato viene dimenticato, il presente non è oggetto di cura, il futuro viene temuto. Dimenticanza, negligenza e timore del tempo derivano dall'assenza della prospettiva metatemporale.

7. Il mondo delle *occupationes*

Priva di un riferimento metatemporale l'esistenza diventa preda delle *occupationes*, termine con cui Seneca indica ogni affaccendarsi esteriore. L'analisi delle occupazioni è variegata e prende in esame una vasta casistica, che va dai comportamenti più infimi e degradanti, oggetto di una vera e propria fustigazione morale, ad attività certamente più nobili ma pur sempre inadeguate alla

pienezza di vita aperta dall'attività contemplativa e *otiosa*. Da Seneca ci viene offerta una vivace descrizione sociologica di figure e di stili di vita legati al costume e alle consuetudini di un contesto civile e politico segnato da rapporti di sottomissione e di dominio. I toni critici da lui usati impietosamente potrebbero essere replicati a proposito della società consumistica della nostra epoca.

L'affanno delle condotte esistenziali in cui lo sperpero del tempo si intreccia con gli atteggiamenti servili di sottomissione ai potenti – si pensi al rapporto vischioso e non di rado degradante tra *clientes* e *patronus* – è messo alla berlina con ironia e persino con sferzante sarcasmo. Le occupazioni considerate più volgari appaiono connotate da ottusa vacuità e in balia di desideri sfrenati che non si appagano di nessun risultato. Il tenersi occupati senza tregua, spesso in mestieri da perdigiorno, coincide con un agire fittizio e quindi con un *nihil agere*. Comportamenti improntati a un sostanziale nichilismo sfociano in una «brevissima ac sollicitissima aetas»: una vita senza durata e ridotta a un inquieto meccanismo.

8. Quale *otium*?

Dell'*otium* si deve però ponderare la qualità. Non manca infatti la stoccata polemica verso gli *studia vacua*, che coltivano contenuti fatui, e si indica invece un criterio per il loro apprezzamento positivo: chi renderanno più forte, più giusto e di animo più nobile⁵? Inoltre, una forma di ozio negativo può insinuarsi nelle *occupationes* insensate. Esso consiste nel turbamento e nell'agitazione che nasce in coloro che si sentono abbandonati a sé stessi quando cessa il tempo dell'occupazione e dell'affaccendamento. Si tratta di un ozio 'cattivo', che coincide con il vissuto del 'tempo che non passa mai' e di cui si patisce la prigionia. Cadere nelle forme di ozio negativo è fonte di inquietudine e di agitazione interiore, cioè di un malessere nel quale ogni momento del tempo incombe come un peso insopportabile (*omne tempus grave est*).

Anche lo spreco del tempo legato a occupazioni ibride, che non comportano un impegno serio e d'altro canto precludono il godimento dell'ozio attivo, rende breve la vita. E persino le occupazioni più onorevoli, se esauriscono – oggi diremmo – il piano di vita della persona, sono deficitarie rispetto alla pienezza dell'esistenza umana. Il verdetto emesso da Seneca è drastico: «Un uomo pieno di occupazioni può far tutto meno che vivere, che è la cosa più difficile»⁶. Il tempo posseduto interamente dalla *occupatio* può fagocitare la vita, rendendola breve e misera. Per vivere pienamente occorre non restare preda del tempo sfilacciato nella successione affastellata di momenti che si perdono nell'accumulo scomposto di 'faccende' vacue e alienanti. La valorizzazione del tempo si realizza nella connessione con la dimensione metatemporale, la quale viene colta nell'attività contemplativa che è il campo dell'ozio vero. Qui il presente si dilata

⁵ Seneca 2017c, 60: «Quem fortiozem, quem iustiozem, quem liberaliozem facient?».

⁶ Seneca 2017c, 35 (34: «Nihil minus est hominis occupati quam vivere: nullius rei difficilior scientia est»).

nella ripresa del tempo passato e si apre all'attesa del tempo futuro. Il senso pieno del tempo si compie nello scorrere 'raccolto' dei suoi momenti.

9. La ricchezza dell'umano: gli *artificia* della tecnica e la sapienza filosofica

Abbiamo dichiarato all'inizio che la nostra lettura di Seneca è funzionale alla delineazione di un paradigma antropologico nel quale si propone la ricchezza complessiva dell'umano, consistente nell'intreccio di lavoro, azione e contemplazione. Nelle opere che abbiamo utilizzato a questo fine è emersa l'importanza centrale della contemplazione, in quanto esercizio dell'*otium* e ingrediente di un agire che non si svisciva nella sfera delle *occupationes* schiacciate su pratiche di vita alienanti.

Con ogni evidenza, non possiamo ricavare da Seneca una trattazione tematica del lavoro corrispondente al nostro modello attuale, peraltro ormai tutt'altro che univoco, bensì diversificatosi sia nella sua strutturazione oggettiva sia nei suoi aspetti soggettivi. Né il concetto di *occupatio* né quello di *negotium* – lo si riferisca alle faccende private oppure agli impegni pubblici – coincidono con la nostra idea di lavoro. La riflessione senecana ci serve per superare visioni riduttive dell'umano e per recepire un'idea di ozio che, pur essendo anzitutto fine a sé stesso, può indicare un orizzonte grazie al quale l'agire e l'operare siano all'altezza della ricchezza della vita.

A inquadrare più puntualmente la considerazione della *fabrilitas* si presta la Lettera 90 delle *Epistulae ad Lucilium*, dove Seneca, nel confronto con Posidonio di Apamea, tratta il rapporto della filosofia con l'invenzione e lo sviluppo delle tecniche produttive messe in atto dagli *artifices*. È stato rimarcato (Zago 2020) che, mentre Posidonio attribuisce ai filosofi l'invenzione delle tecniche, Seneca le fa derivare dalla soddisfazione del desiderio di *luxuria*, che allontana dall'originario stato naturale. Ciò nonostante, secondo Zago, si potrebbe dire che Seneca ammette una sorta di «tecnicità naturale», priva di carattere metodico ma consistente in pratiche operative indotte dalle necessità e dalle circostanze. Pertanto: «l'erezione delle prime capanne è qualcosa di positivo; la "tecnicità metodica" propria degli *artificia* e degli *artifices* è invece qualcosa di superfluo» (Zago 2020, 266).

Si spiega così l'elogio senecano dell'epoca felice in cui gli umani «in comune rerum natura fruebantur» (Seneca 2013, 704), prima della irruzione della *avaritia* mossa dal desiderio di tenersi qualcosa per sé e farne un possesso esclusivo. La conseguenza fu il rendersi aliena la totalità delle cose e la riduzione di un sé senza confini a un sé angusto. In questa visione potremmo dire che l'applicazione del lavoro alla terra, che in precedenza donava i suoi frutti spontaneamente in un contesto di pacifica condivisione dei beni e di cura in reciproca parità, è considerata implicitamente uno strumento di possesso – quasi un'assonanza con la tesi moderna di John Locke – mentre la terra *inlaborata* era persino più fertile (Seneca 2013, 706).

D'altronde, per Seneca gli uomini innocenti dei primordi non erano *sapientes*. Per quanto di indole più forte e di maggiore prontezza alla fatica, la filosofia

in una condizione primitiva non poteva nemmeno nascere, e nemmeno potevano fiorire le virtù, che richiedono un animo educato e colto. «In sintesi», conclude Zago (2020, 286), «l'*Urzeit* era *carens fraude* (epist. 90, 44); *hoc saeculum*, invece, è vizioso, ma caratterizzato dalla possibilità di conquistare la virtù filosofica». Seneca allora, con apparente paradosso, non può che preferire il tempo presente, perché la filosofia è l'*optimum* tra i doni concessi dagli dei al genere umano e al suo *ingenium*. La 'provvidenza' stoica, in fusione con elementi epicurei e cinici, lo porta insomma a concludere che il 'vizio', per contrasto, apre il genere umano al filosofare e al *bene vivere* (Zago 2020, 290-91). Per dirla con parole nostre: se la *luxuria* e le tecniche che la soddisfano sono sovrastate dalla filosofia, dal negativo scaturisce il positivo.

Possiamo così dare il giusto peso all'ordine gerarchico, sottolineato da Seneca, tra le acquisizioni manuali e strumentali di scarso valore e la maestà della sapienza, che non insegna alle mani ma è maestra delle attitudini dello spirito⁷. Sul punto nota acutamente Dionigi (2020, 52-3): «contrariamente a Lucrezio, che riteneva la *ratio* di Epicuro la tecnica (*ars*) suprema e salvifica, egli – nella Lettera 90 sulla civiltà – distingue la nobiltà della filosofia, che ha a che fare con le anime, dalla viltà della tecnica, che ha a che fare con le mani». Si può però precisare che per Seneca anche le opere molteplici della tecnica appartengono alla *ratio*, sebbene non alla *recta ratio*⁸. In ultima analisi, non si tratta – ad avviso di chi scrive – di contrapporre i due livelli della *ratio*, ma di distinguere gli elementi di conforto funzionali all'equipaggiamento dell'esistenza (*vitae ornantia*) dagli elementi essenziali, ai quali la sapienza ci indirizza offrendoci i criteri di discernimento delle cose umane e divine. Compito della *recta ratio*, che ha come meta la condizione di beatitudine, è di condurre a sé tutte le altre arti, indicando loro la via (Seneca 2013, 700). Lo smarrimento della ragione sapienziale è l'esito contro il quale Seneca si è battuto.

Riferimenti bibliografici

- Citti, Francesco. 2012. *Cura sui. Studi sul lessico filosofico di Seneca*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Dionigi, Ivano. 2020. *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*. Bari-Roma: Laterza.
- Seneca, Lucio Anneo. 2000. *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura e con introduzione di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Seneca, Lucio Anneo. 2001. *La fermezza del saggio. La vita ritirata*, trad. it. a cura di N. Lanzarone. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli.

⁷ Seneca 2013, 700: «Vilissimorum mancipiorum ista [le opere e i ritrovati degli *artifices*] commenta sunt; sapientia altius sedet nec manus edocet: animorum magistra est» (701: «Tutte queste sono invenzioni degli schiavi più vili. La sapienza ha più in alto la sua sede, maestra non delle mani, ma della mani»).

⁸ Seneca 2013, 698: «Omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est» (699: «Tutti questi ritrovati provengono, è vero, dalla ragione, ma non dalla perfetta ragione»).

- Seneca, Lucio Anneo. 2013. *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, trad. e note di G. Monti, cronologia di E. Barelli. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli.
- Seneca, Lucio Anneo. 2017a. *La vita felice*, ediz. it. con testo latino a fronte a cura di C. Carena e trad. di G. Manca. Torino: Einaudi.
- Seneca, Lucio Anneo. 2017b. *De vita beata*. Introduzione, trad. e commento a cura di E. Baldassarre. Prefazione di G. Laudizi. Galatina (LE): Congedo Editore.
- Seneca, Lucio Anneo. 2017c. *La brevità della vita*, trad. it a cura di U. Dotti. Testo latino a fronte. Milano: Feltrinelli.
- Zago, Giovanni. 2020. *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*. Bologna: il Mulino.

Il lavoro agricolo tra ideologia e realtà: Columella¹

Jesper Carlsen

1. Introduzione

Dei quattro trattati latini che ci sono pervenuti, scritti da Catone il Vecchio, da Varrone, da Columella e da Palladio tra la metà del II secolo a.C. e il V secolo d.C., *Il De re rustica* di Columella, che risale al 60 d.C., offre l'introduzione più completa e sistematica all'agricoltura romana. Altri agronomi latini sono citati nelle fonti conservate, ma la maggior parte di essi è solo nominata e sono stati tramandati solo pochi frammenti pertinenti a quei nomi. Catone fu il primo scrittore latino che scrisse di agricoltura; sono noti manuali di agricoltura in greco e l'opera di Mago, un agronomo punico, fu tradotta prima in greco e poi anche in latino nel II secolo a.C. (Martin 1971; Diedrich 2007).

I manuali agricoli latini che sono giunti sino a noi variano molto in lunghezza, estensione e stile. Quello di Catone è costituito da un solo volume (Sciarrino 2011, 141-56), mentre Varrone scrisse nel 37 a.C. tre libri nella forma di dialoghi tra proprietari terrieri esperti (Skydsgaard 1968; Nelsetuen 2015). Il primo libro tratta dell'agricoltura in generale, mentre il secondo è dedicato al pascolo e all'allevamento, e il terzo riguarda la produzione zootecnica specializzata, la *pastio villatica*. Il trattato di Columella è composto da dodici libri, mentre Pal-

¹ Il testo è qui pubblicato nella traduzione dall'inglese gentilmente approntata dal prof. Paolo Maria Mariano.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Jesper Carlsen, *Il lavoro agricolo tra ideologia e realtà: Columella*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 115-124, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

ladio ne scrisse dieci, organizzati come un calendario annuale dei lavori agricoli (Vera 1999; Bartoldus 2014). Ad eccezione di Palladio, i manuali forniscono istruzioni dettagliate sia sui metodi di coltivazione sia sulla gestione, con lunghi passaggi sul personale e sulla forza lavoro, in particolare sugli schiavi, in quelle tenute i cui proprietari erano spesso assenti (Gummerus 1906; Kaltenstadler 1978; Carlsen 2016). Questi trattati, di per sé destinati ad altri membri di quella élite, si basano sull'esperienza personale degli autori e di quella di agronomi precedenti, ma il loro valore come fonti per il lavoro e l'ozio è problematico. È spesso difficile distinguere tra gli elementi normativi e quelli descrittivi che contengono, come risulterà chiaro da questa analisi dell'*opus* e dell'*otium* nel *De re rustica* di Columella, che negli ultimi decenni non ha avuto la stessa attenzione da parte degli studiosi di Varrone e di Palladio (Fögen 2016 è un'eccezione).

2. Columella e il suo *De re rustica*

Ciò che sappiamo di Columella (4-70 d.C. ca.) deriva soprattutto dalle informazioni contenute nello stesso *De re rustica*. Era nato a Gades, l'odierna Cadice, in Spagna, e in una discussione sul sesamo nel libro secondo racconta di essere stato in Cilicia e in Siria: «In Cilicia e in Siria ho visto seminare questo seme in giugno o luglio e raccoglierlo d'autunno, quando era giunto a piena maturazione» (RR. 2, 10, 18; traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, Cossarini 1980, 104-5, per una possibile visita in Gallia con riferimento a Colum. RR. 5, 7, 1-2). Un'iscrizione rinvenuta nel 1685, durante la costruzione di una cappella nella cattedrale di Taranto, ma non più conservata, menziona un tribuno militare della VI Legione di nome Lucius Iunius Columella Moderatus, della tribù di Galeria: *L(ucio). Iunio L(uci) f(ilio) Gal(eria)/ Moderato/ Columella(e)/ trib(un)o mil(itum) leg(ionis) VI Ferratae* (CIL IX 235 = ILS 2923 = EDR 136312; Gasperini 1968, 389-90).

Gades apparteneva alla tribù di Galeria e, siccome la *Legio VI Ferrata* era di stanza in Siria dal 23 d.C., questo Columella, il tribuno, va probabilmente identificato con l'agronomo latino (Hentz 1980, 151-52; Richter 1983, 588-602; Martin 1985, 1960-62; Reitz 2013, 276). Si è pensato che l'iscrizione indichi che Columella fu sepolto a *Tarentum*, ma non si tratta di un epitaffio. Probabilmente faceva parte di un'iscrizione onoraria e indica solo che forse Columella aveva posseduto terreni nella regione, dove si erano insediati i veterani nel 60 d.C. (Tac. *Ann.* 14, 27; Gasperini 1968, 389-97). Dagli scritti dello stesso Columella, sappiamo che possedeva o aveva posseduto proprietà in varie località nel raggio di 25-70 km da Roma: Ardea, Carseoli e Alba, oltre a un cosiddetto *Ceretanum* situato vicino a Caere, in Etruria (RR. 3, 3, 3; 3, 9, 2. Etienne 1978-1979, 208; Marcone 1997, 26-7).

A differenza di Varrone – «l'uomo più erudito dei Romani» (Quint. *Inst.* 10, 1, 95; traduzione di Rino Faranda) – Columella non è un autore di spicco. Conosciamo solo un'altra opera da lui stesso citata (11, 1, 31), *Contro gli astronomi* o *Adversus astrologos*, che non si è conservata. Il suo *De re rustica* è composto da dodici libri ed è stato definito «il più importante trattato di economia rurale»

(Martin 1985, 1963). Il libro 1 è un'introduzione generale e Columella cita 45 autori greci e 10 scrittori latini di agricoltura, tra cui Catone il Vecchio e Varone, che sono anche i più citati (Baldwin 1963; Martin 1985, 1966-67). Il primo libro riguarda l'acquisizione di un podere e i doveri del proprietario terriero tendenzialmente assenteista durante le sue visite poco frequenti in tenute caratterizzate da una produzione orientata al mercato di vino, olive, grano e talvolta anche di ortaggi e prodotti animali. I libri 2-5 trattano dell'agricoltura, mentre i libri 6-9 sono dedicati agli animali. Il libro 10 è un poema sull'orticoltura e il giardinaggio in 436 esametri (Henderson 2002). I libri 11 e 12, che riguardano i doveri del fattore e della sua controparte femminile, il *vilicus* e la *vilica*, sono probabilmente aggiunte successive (Hentz 1980, 152-53; Carlsen 1995, 16-9; Marcone 1997, 26-30).

Columella cita più volte suo zio, Marco Columella, che era un «dottissimo e attivissimo agricoltore» (2, 15, 4) e un *illustris agricola* (7, 2, 4; 12, 21, 4), ma indirizza la sua opera a un certo Publio Silvino, presumibilmente un vicino di casa di Columella che viene citato più di 25 volte. È tuttavia evidente che Silvino sia una persona fittizia; rappresenta il modo di fare agricoltura che Columella osteggiava e cercava di migliorare con il suo trattato (Caroll 1976, ma si veda anche Martin 1985, 1963). Già nella prefazione, Columella si oppone con forza al discredito ingiustificato dell'agricoltura e alla teoria a lui contemporanea di un disastro ecologico con terreni esausti e infruttuosi, e clima sfavorevole (Noè 2002, 75-6). Tutto questo si ripete nel primo capitolo del Libro secondo: a parere di Columella, i modesti rendimenti della produzione agricola in Italia sono dovuti a una cattiva gestione, e il suo obiettivo dichiarato con il *De re rustica* è quello di ricreare un'agricoltura efficiente e soprattutto la viticoltura. Ciò rende in molti casi quello di Columella il più ideologico e retorico dei quattro trattati di agricoltura conservati, come risulta molto chiaro dai suoi calcoli sulle spese di gestione di una vigna di sette *iugeri* e dalle sue discutibili argomentazioni sulla sua alta redditività (3, 3, 7. Carl 1926, 38-9; Cossarini 1978, 39; per un'analisi critica delle ricerche precedenti e dei calcoli di Columella, si veda Duncan-Jones 1982², 33-59; Carandini 1983; Carandini 1988, 235-65; Dumont 2000).

3. La gestione del lavoro agricolo

La ben nota concezione romana secondo cui la terra era la forma di investimento più rispettabile è ben evidente in Columella, il quale sostiene che «non rimane dunque loro, come dicevo, che un solo modo onesto e nobile di aumentare il patrimonio: l'agricoltura» (1, praef. 10. Cossarini 1978, 36-8; Noè 2002, 61-2. Il più famoso è Cic. *De off.* 1, 150-51). Pochi passaggi dopo, tuttavia, è chiaro che l'ideale tradizionale del cittadino romano come agricoltore e soldato, come gli eroi repubblicani, Q. Cincinnato, M. Curius Denatus e C. Fabricius, è da tempo tramontato: «Invece, noi non ci degniamo di coltivare personalmente i nostri campi» (1, praef. 12). In teoria, un ricco proprietario terriero romano poteva scegliere di occuparsi della gestione quotidiana, e Columella sottolinea nel Libro 1 l'importanza della partecipazione personale del proprietario alla ge-

stione della tenuta. Tuttavia, è anche implicito che il proprietario normalmente non viveva in modo permanente nelle tenute descritte dall'agronomo:

Ma dove c'è salubrità d'aria e fertilità di suolo, le cure dirette del padrone hanno sempre fatto produrre la terra molto più di quelle dell'affittuario; qualche volta si è anche dimostrata buona la direzione del massaro, purché non fosse uno schiavo di incredibile pigrizia o rapacità. Ma ricordiamoci che tali difetti dei servi o sono causati o sono favoriti dal padrone: sta a lui non mettere le cose in mano a un uomo disonesto o toglierlo dal posto, se ce l'avesse messo (1, 7, 5.; per interpretazioni diverse, cfr. Scheidel 1994a, 100-8, e Kehoe 1997, 156-57).

In generale, Columella sembra preferire un fattore agli affittuari, ma nelle fattorie lontane e produttrici di grano sostiene di seguito che gli affittuari siano preferibili a un *vilicus* (sulla produzione di grano, si veda Spurr 1986; Scheidel 1994b). Secondo Columella (1, 7, 1-2), gli schiavi senza una regolare supervisione potevano arrecare danni enormi alle viti, alle olive e al bestiame, su cui il proprietario aveva investito un capitale considerevole, mentre i cereali richiedono poco capitale e poca manodopera, tranne che per il raccolto.

Il reclutamento e la nomina del *vilicus* era questione importante e difficile, su cui Columella si sofferma più volte e con particolare attenzione. È, infatti, l'unico degli scrittori agricoli di cui abbiamo documenti che discute seriamente della formazione del fattore. Nella prefazione, Columella si lamenta del fatto che esistono scuole di formazione per retori, matematici, musicisti, parrucchieri e anche «scuole delle cose più sciocche e inutili» (1, praef. 5), ma non per l'agricoltura, sebbene sia un mestiere che dovrebbe essere appreso come le altre professioni. Nel Libro 11 (11, 1, 12; Cossarini 1978, 36), Columella elabora le sue lamentele e dà istruzioni «dei quali potrai alla fine istruire perfettamente il massaro». Secondo Columella (1, 8, 3), il *vilicus* «sia un uomo non troppo giovane e nemmeno vecchio». Nel Libro 11, 1, 3, specifica che tale età è compresa tra i 35 e i 65 anni, e sottolinea che il *vilicus* non deve essere scelto né tra le persone di bell'aspetto né tra gli ex schiavi urbani. Questi passaggi sono buoni esempi di elementi normativi nel *De re rustica* e si ha l'impressione che Columella stia lottando invano contro una pratica comune, ma è impossibile stabilire quanto fosse usuale la nomina di uno schiavo urbano alla carica di fattore (Carlsen 2013, 87-101). Prove indiziarie delle fonti letterarie suggeriscono fortemente che il numero di schiavi nati in campagna non deve essere sottovalutato, e che alcuni di questi potrebbero essere stati promossi alla carica di fattore: l'osservazione di Columella secondo cui il *vilicus* doveva essere temprato fin dall'infanzia al lavoro agricolo avrebbe altrimenti poco senso nel contesto altrimenti piuttosto polemico e normativo sulla formazione del fattore.

Un'altra possibilità è che Columella avesse ragione quando si lamentava della mancanza di scuole di formazione agricola e delle nomine casuali di fattore. Se le sue affermazioni rispecchiano la prassi normale, allora la formazione dei fattori e degli schiavi agricoli specializzati potrebbe essere stata in qualche modo informale e basata su una sorta di autoformazione. Alcuni passaggi del primo capitolo del libro 11 del *De re rustica* vanno in questa direzione: il futuro

fattore dovrebbe essere istruito da lavoratori diversamente qualificati in ogni operazione, in modo da essere in grado di valutare tutti i tipi di lavoro svolto. Dovrebbe inoltre essere messo alla prova più volte per dimostrare di aver appreso i vari compiti e la necessaria gestione del personale, oltre a dimostrare la sua lealtà (Carlsen 2013, 98).

Il compito più importante del fattore era quello di dirigere e distribuire il lavoro nella fattoria secondo le istruzioni del proprietario. Sia Catone sia Columella richiedono che il fattore sia il primo ad alzarsi al mattino e l'ultimo ad andare a letto (Catone, *agr.* 5, 2-5; Colum. *RR.* 11, 1, 25). Columella sottolinea che il *vilicus* doveva sorvegliare personalmente il lavoro nei campi per tutto il giorno, perché questo incoraggiava i lavoratori. Gli era richiesta una vigilanza costante: Columella specifica il potere del *vilicus* in questo ruolo disciplinare. Doveva essere severo ma non spietato o brutale e Columella ripete nei libri 1 e 11 che il miglior fattore mantiene la disciplina e l'ordine nella tenuta con rigore e rispetto invece che con la violenza (1, 8, 9-17; 11, 1, 22; 11, 1, 25; Bradley 1994, 72). Questa enfasi sul controllo e sulla sorveglianza deve essere vista come parte degli sforzi degli scrittori agricoli per aumentare l'efficienza della villa tramite schiavi, ma le dettagliate prescrizioni di Columella indicano anche che il tipo brutale di fattore era più diffuso di quello severo (Carlsen 1995, 77-8).

Columella (1, 8, 8; 11, 1, 20) raccomanda che il numero degli attrezzi sia doppio rispetto a quello degli schiavi da campo: non solo ciò rende superfluo il prestito, ma evita anche la sospensione del lavoro che è più costosa del prezzo di tali articoli. Columella sostiene più volte che la negligenza è uno dei maggiori problemi della fattoria portata avanti da schiavi. Tutti gli scrittori di agricoltura sottolineano l'importanza delle frequenti e inaspettate visite del proprietario nella tenuta, e i commenti di Columella indicano che molti proprietari terrieri sembravano dare al loro *otium* una priorità maggiore rispetto al controllo del *vilicus* e alla supervisione della villa durante le loro sporadiche visite (Carlsen 1995, 85-92).

4. Il lavoro agricolo per Columella

Nel suo manuale di agricoltura, Columella elenca non meno di 37 diversi lavori di schiavi rurali, mentre Catone nei suoi inventari menziona non solo diversi schiavi con funzioni specializzate come gli armentari dei suini, i mulattieri e gli addetti agli ovini, i lavoratori di squadre e di salici, ma anche i manovali, gli *operarii*, in generale (Bradley 1994, 60, con una tabella dei titoli di lavoro in Columella. Marcone 2009, 116, sulla lista di Catone; Martin 1974, 281-84). Alcuni ruoli lavorativi, come *actor* e *vilicus*, potrebbero essere sinonimi, ma le diverse denominazioni riflettono anche un alto grado di specializzazione tra gli schiavi rurali, documentato anche nelle ville imperiali di Anzio in Campania e nelle famiglie senatorie e imperiali urbane di Roma e di Cartagine (Antium: *CIL* X 6637 = *EDR* 1035658; *CIL* X 6638; Treggiari 1975; Carlsen 2019 e Carlsen 2020 con ulteriori riferimenti).

I braccianti comuni, noti anche come *mediastini*, costituivano la maggior parte degli schiavi rurali, ma sono anche – a parte le donne e i lavoratori salariati – i gruppi più silenziosi della manodopera nell'agricoltura romana (Scheidel 1989; Roth 2007). Lo storico moderno deve mettere insieme pezzi provenienti da fonti di diverso tipo per descrivere il loro lavoro e le condizioni in cui operavano, ed è molto difficile generalizzare. Non solo i raccolti e la tradizione locale influivano sull'organizzazione del lavoro, ma erano importanti anche le decisioni del proprietario terriero e il carattere del fattore. Tuttavia, Columella fornisce un elenco dei requisiti fisici e intellettuali di alcuni dei numerosi lavori, elenco che è molto interessante per la sua visione del lavoro.

Il lavoro nei campi comprende molti compiti diversi, tra cui l'aratura, lo scavo, la coltivazione e il raccolto, che richiedevano forza e abilità (White 1970). Columella considerava l'aratura un lavoro particolare e raccomandava di distinguere gli aratori dai vignaioli ed entrambi dagli schiavi comuni che erano dei tutt'altro. Gli schiavi comuni avrebbero dovuto essere in grado di sopportare un lavoro duro, mentre gli aratori avrebbero dovuto essere alti e forti per gestire i buoi:

Manderemo all'aratro I più alti, sia per le ragioni che ho detto, sia perché fra I lavori agricoli questo è il meno faticoso per loro: arando infatti si sta appoggiati alla stiva in posizione quasi retta» (1, 9, 3).

I vignaioli dovevano essere muscolosi e di spalle larghe, perché questo tipo di uomini era ritenuto più adatto a lavori di scavo e di potatura, per i quali era necessaria meno forza, ma più abilità. Secondo Columella (3, 3, 8) il prezzo di un vignaiolo esperto, *vinitor*, in grado di lavorare sette *iugera* era di 1500-2000 denari, ovvero il triplo o il quadruplo del prezzo di un normale schiavo maschio nel I secolo d.C. (Duncan-Jones 1982², 348-59, per i prezzi degli schiavi in Italia).

Quando gli schiavi lavoravano nei campi, lasciavano la tenuta all'alba e vi facevano ritorno al tramonto. Columella descrive dettagliatamente come doveva essere organizzato il lavoro nei campi per essere più efficiente. Questa descrizione, che merita di essere citata per intero, non lascia dubbi sul fatto che il numero di schiavi fosse aumentato dalla forza lavoro di dieci a quindici uomini rispetto alle *villae rusticae* catoniane:

Si dividono dunque gli aratori dai vignaioli e dai braccianti. E si fanno squadre di non più di dieci uomini: gli antichi le chiamarono decurie e le considerarono molto utili, perché il gruppo non troppo numeroso si può mantenere unito sul lavoro, e non sorpassa la possibilità di sorveglianza del caposquadra, che sta davanti. Se il campo è molto vasto, si condurranno le squadre nei vari appezzamenti e si distribuirà il lavoro in modo da non lasciare mai lavoratori isolati, o a due a due, perché è meno facile sorvegliarli quando sono sparpagliati. Non si permette però che si formino raggruppamenti più numerosi di dieci individui, appunto perché non avviene, come dicevo, che, dove sono molti a lavorare, nessuno prenda a cuore quel lavoro come cosa sua propria. Tale ordinamento non solo eccita l'emulazione, ma dà modo di scoprire i pigri; e quando il lavoro diventa una specie di gara, la punizione contro i lenti sembrerà giusta e non solleverà lamenti (1, 9, 7-8. Heitland 1921, 261-62).

Columella raccomanda che il padrone interroghi gli schiavi comuni sulle loro condizioni di vita e dia loro la possibilità di lamentarsi contro chi li tratta in modo crudele o disonesto. La sua descrizione di come il padrone dovrebbe anche rendere questi ultimi più interessati al loro lavoro, parlando loro gentilmente e consultandoli su nuove iniziative, sembra un libro di testo per studenti universitari di management, ma è meno esplicito sulle ricompense agli schiavi diligenti ed energici sul campo. La gerarchia di schiavi fidati con compiti definiti è pienamente sviluppata da Columella. Menziona i *monitores*, chiamati anche *operum magistri*, che supervisionavano le squadre, le *decuriae*, in cui raccomandava – come già richiamato – di dividere gli schiavi in termini del loro lavoro sul campo. Altri schiavi, tra cui *atrienses* ed *ergastularii*, avevano compiti nella fattoria. Tutti gli schiavi lavoravano sotto la supervisione del *vilicus* e della *vilica*. Questo sistema di gestione aveva sia lo scopo di aumentare la produttività del lavoro sia di rafforzare la sicurezza (1, 8, 16-7; 1, 9, 4; Martin 1974, 278-81).

5. Epilogo

Columella usa la parola *otium* sette volte e *opus* quasi cento volte nel suo *De re rustica* (Betts e Ashworth 1971, 389 e 386), a cui si possono aggiungere sinonimi e parole che descrivono compiti agricoli come l'aratura, il raccolto e la concimazione. Questa enfasi sul lavoro nei 12 libri di Columella non è una sorpresa: scrisse un manuale agricolo contenente istruzioni per quasi tutti i compiti di una fattoria, compresa la gestione e le ricevute, ma la parte più interessante è per molti aspetti costituita dai consigli relativi allo sfruttamento e all'intensificazione degli schiavi e del loro lavoro. Keith Bradley ha descritto questo aspetto in modo molto chiaro:

Columella si preoccupava di estrarre un alto rendimento da una forza lavoro che non aveva alcun interesse intrinseco nella qualità o nel ritmo del lavoro svolto; il suo obiettivo era quello di assicurarsi un reddito dalla terra coltivata quanto più sostanziale possibile (Bradley 1994, 73).

Columella cercò anche di incentivare gli schiavi a lavorare in modo efficiente, ma era il *vilicus* – egli stesso uno schiavo – la figura chiave nelle tenute descritte nel *De re rustica*, con un proprietario assenteista che faceva visite poco frequenti.

Riferimenti bibliografici

- Baldwin, Barry. 1963. "Columella's sources and how he used them." *Latomus* 22: 785-91.
- Bartoldus, Marco Johannes. 2014. *Palladius Rutilius Taurus Aemilianus. Welt und Wert spätrömischer Landwirtschaft*. Augsburg: Wissner-Verlag.
- Betts, G. G., and W. D. Ashworth. 1971. *Index to the Uppsala Edition of Columella*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Bradley, Keith R. 1994. *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carandini, Andrea. 1983. "Columella's Vineyard and the Rationality of the Roman Economy." *Opus* 2: 177-204.
- Carandini, Andrea. 1988 *Schiavi in Italia. Gli strumenti pensanti dei Romani fra tarda Repubblica e medio Impero*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.

- Carl, Gertrud. 1926. "Die Agrarlehre Columellas." *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 19: 1-46.
- Carlsen, Jesper. 1995. *Vilici and Roman Estate Managers until AD 284*. Rome: L'Erma di Bretschneider (Analecta Romana Instituti Danici. Suppl. 24).
- Carlsen, Jesper. 2013. *Land and Labour. Studies in Roman Social and Economic History*. Roma: L'Erma di Bretschneider (Saggi di Storia antica 37).
- Carlsen, Jesper. 2016. "Le attività agricole e dell'allevamento." In *Storia del lavoro in Italia. I. L'età romana*, a cura di Arnaldo Marcone, 225-64. Roma: Castelveccchi.
- Carlsen, Jesper. 2019. "Ordo Baulanorum et collegium Baulanorum Reconsidered." In *Uomini, istituzioni, mercati. Studi di storia per Elio Lo Cascio*, a cura di Mauro Maiuro, 25-34. Bari: Edipuglia (Pragmateiai 23).
- Carlsen, Jesper. 2020. "The Necropoleis of the Imperial Slave and Freedmen in the Deathscape of Roman Carthage." In *For the Love of Carthage*, edited by John H. Humphrey, 9-27. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology Suppl. 109.
- Carroll, Peter D. 1976. "Columella, the Reformer." *Latomus* 35: 783-90.
- Cossarini, Alberto. 1978. "Columella: Ideologia della terra." *Giornale Filologico Ferrarese* 1: 35-47.
- Cossarini, Alberto. 1980. "Columella interprete del suo tempo. Alcune considerazioni." *Giornale Filologico Ferrarese* 3: 97-108.
- Diederich, Silke. 2007. *Römische Agrarhandbücher zwischen Fachwissenschaft, Literatur und Ideologie*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Dumont, Jean Christian. 2000. "Columelle 3, 3, 8-14: calcul économique ou argument de vente?" *Pallas* 53: 63-71.
- Duncan-Jones, Richard. 1982². *The Economy of the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Etienne, Robert. 1978-1979. "Production vinicole et esclavage chez Columelle." *Index* 8: 206-13.
- Fögen, Thorsten. 2016. "All Creatures Great and Small: On the Roles and Functions of Animals in Columella's *De re rustica*." *Hermes* 144: 321-51.
- Gasparini, Lidio. 1968. "Su alcune epigrafi di Taranto romana." *Seconda miscellanea greca e romana*: 379-97.
- Gummerus, Herman. 1906. *Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columella*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung (Klio Beiheft 5).
- Heitland, W. E. 1921. *Agricola. A study of agriculture and rustic life in the Greco-Roman world from the point of view of labour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henderson, John. 2002. "Columella's living hedge. The Roman gardening book." *Journal of Roman Studies* 92: 110-33.
- Hentz, Gustave. 1980. "Terre et paysans de l'Italie du Ier siècle après J.-C. vus par un grand propriétaire-exploitant: Columelle." *Ktema*: 151-60.
- Kaltenstadler, Wilhelm. 1978. *Arbeitsorganisation und Führungssystem bei den römischen Agrarschriftstellern (Cato, Varro, Columella)*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- Kehoe, Dennis P. 1997. *Investment, profit, and tenancy. The jurists and the Roman agrarian economy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Marcone, Arnaldo. 1997. *Storia dell'agricoltura romana. Dal mondo arcaico all'età imperiale*. Rome: La Nuova Italia Scientifica.
- Marcone, Arnaldo. 2009. "Il lavoro giornaliero nell'agricoltura a Roma in età repubblicana." In *Agricoltura e scambi nell'Italia tardo-repubblicana*, a cura di Jesper Carlsen, e Elio Cascio, 115-28. Bari: Edipuglia (Pragmateiai 16).

- Martin, René 1974. "Familia rustica: les esclaves chez les agronomes latins." In *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, 267-97. Paris: Les Belles Lettres.
- Martin, René. 1971. *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*. Paris: Les Belles Lettres.
- Martin, René. 1985. "État present des études sur Columelle." *Aufstieg und Niedergang des römischen Welt* 32, 3: 1959-79.
- Nelsestuen, Grant A. 2015. *Varro the agronomist: Political philosophy, satire, and agriculture in the Late Republic*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Noè, Eralda. 2002. *Il progetto di Columella. Profilo sociale, economico, cultura*. Como: Edizioni New Press (Bibliotheca di Athenaeum 47).
- Reitz, Christiane. 2013. "Columella, *De Re Rustica*." In *A Companion to the Neronian Age*, edited by Emma Buckley, and Martin T. Dinter, 275-87. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Richter, Will. 1983. "Nachwort." In *Columella, Landwirtschaft III*, 569-656. München: Artemis Verlag.
- Roth, Ulrike. 2007. *Thinking Tools. Agricultural Slavery between Evidence and Models*. London: Institute of Classical Studies (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Suppl. 92).
- Scheidel, Walter. 1989. "Lohnarbeit bei Columella." *Tyche* 4: 139-46.
- Scheidel, Walter. 1994a. *Grundpacht und Lohnarbeit in der Landwirtschaft des römischen Italien*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Scheidel, Walter. 1994b. "Grain Cultivation in the Villa Economy of Roman Italy." In *Landuse in the Roman Empire*, edited by Jesper Carlsen, Peter Ørsted, and Jens Erik Skydsgaard, 159-66. Roma: L'Erma di Bretschneider (Analecta Romana Instituti Danici. Suppl. 22).
- Sciarrino, Enrica 2011. *Cato the Censor and the beginnings of Latin prose from poetic translation to elite transcription*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Skydsgaard, Jens Erik. 1968. *Varro the scholar. Studies in the first book of Varro's De re rustica*. Copenhagen: Munksgaard (Analecta Romana Instituti Danici. Suppl. 4).
- Spurr, M. S. 1986. *Arable Cultivation in Roman Italy c. 200 B.C.- c. A.D. 100*. London: Society for the Promotion of Roman Studies (Journal of Roman Studies Monographs 3).
- Treggiari, Susan. 1975. "Jobs in the household of Livia." *Papers of the British School at Rome* 43: 48-77.
- Vera, Domenico. 1999. "I silenzi di Palladio e l'Italia: osservazioni sull'ultimo agronomo romano." *Antiquité Tardive* 7: 283-97.
- White, Kenneth D. 1970. *Roman Farming*. London: Thames and Hudson.

Donne lavoratrici nell'antichità

Arianna Fermani

1. «All'opre femminili intenta»: alcune riflessioni introduttive sul rapporto tra donna e lavoro nel mondo antico

Allor che all'opre femminili intenta
sedevi, assai contenta
[...]
Io gli studi leggiadri
talor lasciando e le sudate carte,
[...]
porgea gli orecchi al suon della tua voce,
ed alla man veloce
che percorrea la faticosa tela
(G. Leopardi, *A Silvia*, 11-2; 16-7; 21-3).

Nella breve riflessione sul lavoro femminile nell'antichità che sarà contenuta nelle pagine seguenti, si procederà all'individuazione di alcuni 'scenari' o *frames* teorici di riferimento, all'interno dei quali trovano spazio letture molto diverse, se non addirittura opposte, del nesso fra *ergon*¹ e *gyne*².

¹ Il termine ha una ampia gamma di significati, tra cui, appunto, quelli di «occupazione», «lavoro», «prodotto del lavoro».

² È interessante notare che il termine in questione significhi, tra l'altro, sia «donna», «femmina», «moglie», sia «ancella».

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Arianna Fermani, *Donne lavoratrici nell'antichità*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 125-134, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Prima è però opportuno inquadrare, seppur in modo estremamente rapido, la questione delle testimonianze antiche su tale questione, che a dire il vero risultano alquanto scarse:

le fonti manifestano una generale indifferenza per le occupazioni quotidiane: di cosa possiamo disporre per quanto riguarda il lavoro domestico, la produzione commerciale, l'educazione dei bambini, la maternità? Soltanto di briciole d'informazioni e di iscrizioni lapidarie³.

Naturalmente la questione è ulteriormente complessificata dal fatto che il quadro socio-economico non è affatto omogeneo:

il periodo che va dalla nascita al matrimonio corrisponde a una quindicina di anni (se non di più) della vita di una Greca, ma si tratta di un lasso di tempo che sfugge parzialmente, se non del tutto, alla possibilità di un'indagine. Questo è vero soprattutto per le bambine di condizione servile o di origine straniera. Le giovani schiave sono messe a lavorare fin dalla più tenera età, forse dopo aver ricevuto una formazione rudimentale o molto specializzata, illustrata soltanto dalle raffigurazioni iconografiche impersonali e atemporali delle giovani schiave al lavoro. Anche le bambine nate in famiglie di basso livello devono sicuramente fare i conti molto presto con una serie di responsabilità: vengono infatti utilizzate al posto delle schiave o aiutano le donne adulte, prendendosi cura dei più piccoli (Bernard 2011, 31).

Inoltre, la difficoltà della ricostruzione viene ulteriormente accresciuta dalla generale idealizzazione del ruolo svolto dalle donne in ambito lavorativo:

non c'è... da stupirsi della scarsità di testimonianze. A leggere le fonti classiche, le donne non lavorano, e le uniche lavoratrici compaiono negli epitaffi. La qualità di *ergatis*⁴ (al contempo "laboriosa" e "attiva") occupa una buona posizione tra le virtù personali delle defunte, al punto che, in maniera decisamente ellittica, si proclamano i loro meriti postumi dopo aver accuratamente passato sotto silenzio le loro attività quotidiane. Per sperare di intuire la realtà dei fatti risulta dunque indispensabile allontanarsi dai discorsi troppo convenzionali, per osservare invece le testimonianze sparse che accennano alle attività lavorative e, più in generale, alla partecipazione delle donne alla produzione e alla distribuzione dei beni (Bernard 2011, 117-18)⁵.

Si tratta, dunque, come è evidente, di una costruzione insieme 'ideale' e 'ideologica', che determina, al limite, l'assegnazione di ruoli lavorativi socialmente

³ Un brevissimo ma, insieme, delicatissimo riferimento alla maternità, si trova in *Etica Nicomachea* IX, 6, 1168a 24-6, in cui si legge che «le madri amano di più i loro figli; e infatti, per loro, il parto è più doloroso, e sanno, più dei figli, che i figli sono una cosa loro» (la traduzione delle *Etiche* aristoteliche è di chi scrive, in Aristotele 2022).

⁴ Su questo aggettivo si tornerà anche più avanti, a p. ***.

⁵ Si tratta di uno studio fondamentale per l'approfondimento della questione. Si rimanda, in particolare, al cap. 5: *Lavoro al femminile*.

accettabili per la figura femminile e che, contemporaneamente, occulta la reale condizione delle donne, condizione per lo più molto pesante, per nulla appagante e, soprattutto, quasi mai scelta autonomamente dai soggetti in questione:

proprio come i testi, le immagini sono il frutto di costruzioni simboliche che trasmettono una visione complessa delle donne; allo stesso modo, sono il risultato di scelte ideologiche. Alcune tematiche sono quasi completamente assenti dal repertorio: i lavori faticosi, la vecchiaia, la maternità (Bernard 2011, 28).

Alla scarsità di fonti va aggiunta, dunque, la distorsione della figura e dei ruoli femminili e la costruzione *ad hoc* di virtù femminili quali la laboriosità, la cura per la casa e la dedizione alla famiglia⁶. Una buona moglie e, dunque, una buona madre, in questo quadro, può lavorare *se e solo se* tale occupazione non la distoglie dal suo compito principale: quella di 'custode del focolare domestico' e di 'regina della casa'.

Tale pregiudizio ideologico, pertanto, assegna immediatamente un 'posto' di lavoro alla donna: il perimetro dell'*oikos*. Dire infatti, a proposito della donna, che non solo «la casa costituisce... il suo luogo fisico di esistenza, il parametro che definisce la sua funzione e la fisionomia» (Campese 1997, 13), ma addirittura che, come Platone ricorda *en passant* nel *Timeo*⁷, alla donna compete una parte dell'abitazione diversa e separata da quella del maschio, porta immediatamente con sé l'individuazione di un luogo di lavoro della 'donna perbene'⁸: la casa stessa.

⁶ «L'interpretazione dei rilievi funerari suscita innumerevoli problemi, testimoniati dalle controversie in corso sul carattere idealizzato o realista dei ritratti, dalle questioni sul significato dei gesti raffigurati, o dagli interrogativi sull'identità del defunto, che non sempre è chiaramente individuabile sulle stele anepigrafi. Anche le indicazioni fornite dagli epigrammi, del resto, non sono prive di insidie. Questi testi, infatti, riflettono la realtà come uno specchio deformante, perché i meriti che celebrano sono quasi sempre identici: brava figlia, brava sposa, brava madre, fedele guardiana del focolare, lavoratrice, per giunta bella. Non si tratta, peraltro, dei tratti tipici di una determinata classe sociale, perché questi standard sono ripresi in tutti gli ambienti; non c'è da stupirsi, dunque, se tra le defunte si trovano emule di Penelope e non di Fedra. Pur essendo convenzionali, questi testi nondimeno forniscono un catalogo delle virtù cardinali femminili e un compendio delle aspettative sociali» (Bernard 2011, 26).

⁷ Platone, *Timeo*, 69 E 5 sgg.: «E poiché una parte di essa aveva una natura migliore, e invece, l'altra aveva una natura peggiore, barricarono la cavità del torace, come si fa separando l'abitazione delle donne da quella degli uomini, ponendovi in mezzo il diaframma» (la traduzione del *Timeo* è di G. Reale, in Platone 2018).

⁸ «Un compito ben chiaro, pertanto, quello della donna, almeno della cosiddetta 'donna perbene', che nella vita è chiamata a svolgere un solo *ergon* o, per meglio dire, due compiti strettamente intrecciati: essere moglie e, dunque, madre. Peraltro la differenza fra le 'donne perbene' e le cosiddette 'donne di malaffare' era, nel mondo greco, immediatamente evidente: mentre le prostitute utilizzavano abiti, trucco e gioielli particolarmente vistosi, alle prime era negato e rimproverato un simile comportamento. Alla donna sposata, infatti, sono proprie solo la maternità e la funzione riproduttiva; le sono negati perfino il piacere e l'affettività, che si riferiscono alla figura della prostituta» (Fermani 2020a, 40).

2. Lavorare sì, ma (solo se) dentro casa: regole ed eccezioni

Poiché entrambi questi tipi di attività, sia quelle da svolgere all'interno sia quelle da svolgere all'esterno, hanno bisogno di lavoro e di impegno, il dio... predispose la natura della donna ai lavori e alle incombenze interne, quella dell'uomo, invece, ai lavori e alle incombenze esterne (Senofonte, *Economico* VII, 22)⁹.

Il passo senofonteo citato in esergo sembra prospettare un quadro equilibrato e simmetrico di divisione del lavoro tra maschi e femmine: i primi lavorano fuori casa e le seconde esercitano le proprie mansioni dentro le mura domestiche. D'altronde, come lo stesso Platone ricorda in *Repubblica* II, 374 A, è impossibile per un individuo fare bene più lavori e dunque, se ognuno ha un *ergon*, ovvero un compito, e, appunto, un lavoro, da svolgere allo scopo di realizzare il benessere individuale e collettivo, la distinzione tra lavori fuori e dentro l'*oikos* sembrerebbe essere dettata dall'esigenza di un equilibrio di ruoli fondata anche sulla differenza tra le nature umane. L'argomentazione platonica potrebbe essere dunque schematizzata nel modo che segue:

(a) ognuno deve fare il proprio lavoro a seconda della propria natura; (b) gli uomini e le donne hanno nature diverse; ergo (c) non c'è un lavoro che le donne possono condividere con gli uomini (V, 453b 3-c 3) (Davies 2020, 9).

Se dunque il quadro teorico sembrerebbe condurre a una equipollente e simmetrica divisione degli ambiti lavorativi tra maschi e femmine, in realtà, a guardare meglio, l'equilibrio dei ruoli è solo apparente, visto che i lavori più importanti sono assegnati agli uomini e visto che, in generale, alle donne vengono per lo più riservate occupazioni di 'serie B'.

Tale squilibrio, in realtà, si colloca in una cornice concettuale secondo cui maschio e femmina, all'interno della famiglia e, più in generale, nella società, *non* sono sullo stesso piano. Come infatti Aristotele ricorda nell'*Etica Nicomachea* (VIII, 10, 1160b, 33-4):

la relazione tra marito e moglie... è visibilmente di tipo aristocratico; difatti il marito comanda perché ne è degno, e in quegli ambiti in cui è suo dovere farlo, mentre lascia alla moglie le cose che spettano ad una donna (*gynaiki harmozei*).

L'assoluta naturalezza con cui il Filosofo fa questa formulazione corrisponde a una sostanziale accettazione della condizione di discriminazione della figura femminile, come pure dell'assegnazione di un ruolo sociale e di un lavoro socialmente accettabile, ovvero in grado di adattarsi¹⁰ ad una donna.

⁹ Trad. di L. de Martinis, in Senofonte 2013.

¹⁰ Si noti la presenza del verbo *harmozo* che significa «adattare», «connettere», «ordinare», «accordare», «adattarsi», «convenire».

Si tratta, peraltro, di una distinzione di ruoli lavorativi e, insieme, di luoghi in cui esercitare i propri doveri, destinati a durare ancora a lungo, visto che in uno studio (Cattaneo 1846, pp.) di molti secoli dopo, ancora si dovrà leggere che:

la donna che nell'angusto recinto delle maritali pareti adempi al desiderio dello sposo, soddisfece al voto della natura, a quello della società, e venerabile, e grande al pari dell'uomo, che coglie un lauro o nel foro o nel campo o nei segreti e pacifici recessi delle scienze.

Tornando al mondo antico, però, si deve anche ricordare che la separazione dei compiti tra i sessi, e, con essa, la distinzione fra lavori 'fuori' e 'dentro' casa, era nella realtà dei fatti meno rigida di come viene prospettata da tale quadro, e che la regola generale variava anche a seconda delle classi sociali e del contesto economico presi in considerazione¹¹. Peraltro, come ricorda sempre Bernard (2011, 119-20), non solo «la divisione degli spazi e la ripartizione dei compiti tra i sessi... non possono essere considerati fenomeni assoluti e universali», ma va anche rilevato come «ci sono anche donne libere, facenti parte delle comunità civiche, che sono integrate nei processi produttivi esterni all'*oikos*».

Non deve dunque affatto stupire, in questo quadro, che lo stesso Platone, nelle *Leggi*, parli di donne poetesse (cfr. VIII, 829 E), maestre di danza (cfr. VII, 813 B 6-7) e magistrati (cfr. 795 D; 806 E), ovvero di donne che esercitano lavori fuori di casa e che, per di più, sono dotati di un notevole prestigio sociale.

3. «Non perdiamo tempo a parlare della preparazione di focacce»: il disprezzo del lavoro femminile

Occorre però, a questo punto, conformemente alle premesse teoriche enunciate nell'introduzione, attuare una repentina 'deangolazione' dello sguardo, illuminando uno scenario profondamente diverso sul nesso tra donna e lavoro nell'antichità.

Si tratta di un quadro a tinte molto più fosche, secondo cui, nel panorama antico:

le attività in cui brillano le donne, trattate con un misto di disprezzo e ironia, non meritano di essere prese in considerazione, e la qualità dei lavori effettuati dal genere femminile è ritenuta priva di valore. A questa discriminazione di matrice sessista si aggiunge inoltre il discredito che grava sul lavoro manuale. Così, quando non vengono semplicemente ignorate, le competenze delle donne non sono riconosciute (Bernard 2011, 117).

¹¹ «Di fronte a questi modelli, la prudenza è d'obbligo. La ricerca di un tasso fisso è illusoria, e le variabili familiari, economiche e psicologiche non possono essere ignorate. L'argomento del minor valore sociale e dell'inferiorità naturale delle figlie femmine non è valido in tutti gli strati sociali, così come il costo presunto del trovar loro un marito non è sempre uguale. La nascita di una figlia non costituiva necessariamente un handicap presso le classi più modeste, dal momento che la possibilità di impiegarla come forza lavoro poteva rivelarsi vantaggiosa, almeno a breve termine, tanto più che allevare un bambino non costava molto» (Bernard 2011, 35).

Si assiste, insomma, a un generale svilimento del lavoro femminile ad opera delle fonti antiche. Perfino Platone, infatti, che pure nella *Repubblica* esalta a tal punto la figura femminile da essere considerato da alcuni un «proto-femminista» o un «sostenitore delle pari opportunità» (cfr. Wender 1973), affida allo stesso dialogo parole di sarcastico disprezzo del lavoro delle donne, giudicato esplicitamente come inferiore all'ambito delle attività maschili:

Orbene, hai in mente fra tutte le attività umane, una in cui gli uomini non siano superiori alle donne, almeno nel senso che abbiamo indicato? A meno che non ci si voglia avventurare in un lungo discorso sull'arte della tessitura o su quella di far focacce o su quella culinaria, dove il sesso femminile sembra proprio eccellere¹².

Tale affermazione si situa, per giunta, all'interno di un quadro di generale disistima della figura femminile, che non rappresenta, da nessun punto di vista, un modello da imitare, stando a quanto si legge sempre nella *Repubblica*:

se volessero prendere un modello, dovrebbero imitare quelli a cui sono abituati fin da bambini: ossia gli uomini coraggiosi, pii, temperanti, insomma dotati di ogni virtù che sia simile a queste. Gli esempi vergognosi, invece, non li debbono mettere in pratica... O non sei d'accordo che le imitazioni, se cominciano dalla giovane età, si consolidano in abitudini e in natura, sia per quanto riguarda il corpo, la voce e la mente?... Pertanto non permetteremo a coloro che affermiamo di avere in cura e che devono diventare persone oneste, di imitare, essi che sono uomini, una donna, giovane o vecchia, mentre insulta il marito o inveisce contro gli dèi e si vanta della sua presunta felicità, o al contrario mentre è immersa nelle disgrazie, nei lutti e nei lamenti, tanto meno quando è malata, innamorata o quando è in preda alle doglie del parto¹³.

Peraltro le donne che lavorano, nell'«orizzonte eudaimonistico» tracciato da Aristotele, sono, per così dire, caratterizzate da una doppia esclusione e da una duplice penalizzazione: esse, infatti, non possono essere felici *sia in quanto donne sia in quanto lavoratrici*:

Etica Nicomachea e *Politica* convergono nel delineare la figura del protagonista della morale. Si tratta di un uomo, greco, adulto, maschio, libero e dotato di una rendita che gli eviti la necessità del lavoro salariato. Ad ognuno di questi elementi corrisponde in modo polare un'esclusione in ambito morale. Non vi appartengono gli dèi e gli animali, gli uni perché non sono chiamati ad esercitare alcuna scelta, gli altri perché agiscono in modo puramente istintivo. Non vi appartengono i barbari e gli schiavi... perché privi della razionalità necessaria

¹² *Repubblica*, V, 455 C. La traduzione, con alcune modifiche, è di R. Radice, in Platone 2020.

¹³ Platone, *Repubblica*, III, 395 B-C. La madre, dunque, a cui pure viene riconosciuta la fatica del parto, resta comunque una figura di secondo piano, anche rispetto all'onore che ad essa deve essere tributato, come ricorda Aristotele: «al padre e alla madre non si attribuisce lo stesso onore... ma al padre si deve tributare l'onore che gli spetta e lo stesso vale per la madre» (*Etica Nicomachea* IX 2, 1165a 25-7).

alla scelta; ne sono esclusi, temporaneamente, bambini e adolescenti, perché la loro razionalità non è adeguatamente sviluppata... *Esclusi anche donne e lavoratori salariati, pur trattandosi di figure razionali: le prime perché non posseggono capacità di deliberazione autonoma; gli altri, perché non dispongono del tempo necessario alle opere di virtù* (la politica e lo studio), e perché la necessaria dipendenza da altri per la mercede ne fa una sorta di "schiavi pubblici" (Vegetti 1996, 7-8).

Non resta dunque che concludere questo 'scenario' con quanto afferma Pazé (2019, 268):

possiamo sostenere con una certa sicurezza che la discriminazione delle donne, in Atene, fosse generalmente accettata e percepita come tanto naturale da passare quasi inosservata. Come in tutte le società antiche (anche se in misura diversa), e ancora a lungo nelle società moderne.

4. L'intelligenza e l'operosità delle donne lavoratrici

Sul versante opposto rispetto allo scenario appena delineato, però, si situa un quadro decisamente più ottimistico, che non sostituisce il precedente ma che va affiancato ad esso in prospettiva 'multifocale'¹⁴, per provare a restituire un ritratto più ampio e, per quanto possibile, più fedele della questione della valutazione della 'donna lavoratrice' nel mondo antico.

Per provare a delineare qualche rapidissima coordinata dello scenario in questione, può essere utile partire dall'icona, celebre e potentissima, della servetta tracia, contenuta nel *Teeteto* platonico:

Talete... mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo; una sua giovane schiava, intelligente e graziosa (*tis emmeles kai chariessa therapainis*), lo prese in giro, osservando che si preoccupava di conoscere tanto le cose che stano nel cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi (trad. di C. Mazzarelli, in Platone 2020).

Al di là del senso complessivo del passo, che in questa sede non è possibile approfondire, secondo cui, ad una donna, per di più straniera e schiava, è assegnato il saggio invito (condiviso dallo stesso Platone) a 'stare con i piedi per terra', è interessante, in questa sede, puntare l'attenzione sull'intelligenza e sull'acume della donna.

Occuparsi di lavori umili, infatti, anche in quanto donne, implica, oltre a doti quali l'operosità e la capacità di sopportare la fatica, anche la messa in campo di svariate capacità intellettive.

A testimoniare è lo stesso aggettivo applicato, nel passo del *Teeteto*, alla *therapainis*¹⁵: *emmeles*, che significa «appropriato», «conveniente», «abile» e

¹⁴ Per un approfondimento dell'approccio multifocale, cfr. Cattanei et al. 2016.

¹⁵ Termine che peraltro significa sì, «serva», ma che indica anche colei che, alla lettera, è in grado di esercitare una *therapeia*, ovvero di prendersi cura di qualcosa o di qualcuno

«gentile». L'intelligenza garbata della servetta rappresenta dunque il modello di una donna intelligente, di una *ergatis*¹⁶, ovvero di una lavoratrice «operosa», «attiva», «efficace».

Si tratta, evidentemente, di doti anche socialmente apprezzate, che hanno un riconoscimento in ambito collettivo e che svolgono anche un importante ruolo religioso:

le Ateniesi del coro di Aristofane a dieci anni si segnalavano come “macinatrici di grano” o aletridi. Queste ultime erano incaricate di macinare il grano e ridurlo in farina per la fabbricazione delle focacce sacrificali offerte ad Atena. Tale servizio, nel quale una mansione domestica era svolta in un contesto sacro, può essere accostato a quello delle plintidi o lutridi, le due ragazze preposte al lavaggio del mantello della dea in occasione della festa annuale delle Plinterie, oppure a quello delle ergastine, le giovani ateniesi addette alla tessitura del peplo offerto ad Atena in occasione delle Panatenee. La preparazione di questo splendido prodotto tessile era inaugurata dalla sacerdotessa di Atena Poliade, assistita dalle arrefore, nove mesi prima dell'offerta, in occasione della festa dei Chalkeia. Questa prima impostazione della trama era seguita dal lavoro minuzioso delle ergastine, un centinaio di ragazze sui dodici anni, reclutate tra le famiglie dell'élite, che sull'Acropoli tessavano dirette e accompagnate da donne più esperte. Aletridi, plintidi, ergastine assumono funzioni ufficiali, sempre al servizio di Atena, che hanno la particolarità di sacralizzare i lavori femminili dell'*oikos*, adulti e profani, e di convertirli in servizi religiosi. Questi riti a carattere domestico permettono di soddisfare le esigenze del culto della dea e... fanno parte di una *paideia* delle ragazze di buona famiglia che le prepara anche al mestiere di mogli (Bernard 2011, 54).

5. «Superare le insidie dell'ozio armandosi di ago»: alcune osservazioni conclusive sul lavoro e sull'ozio delle donne

L'ultimo, e conclusivo, 'sguardo' sul lavoro femminile, intende illuminare la dialettica lavoro-ozio da una prospettiva molto particolare. Nel caso delle donne, infatti, che salvo rarissime eccezioni (Fermani 2020b), non possono dedicarsi alla *scholé* filosofica, il lavoro costituisce anche una sorta di antidoto all'inope-rosità e all'inerzia. Come è infatti stato ricordato:

di fronte alla particolare voluttà, con cui le donne sembrano abbandonarsi ai piaceri dell'inerzia rendendosi disponibili per qualcosa o qualcuno che possa realizzare le strane fantasie in cui amano lasciarsi andare, non c'è altro rimedio che il lavoro: una serie di azioni lecite ed oneste, filare, tessere, cucire, ricamare, rammendare, che tengono occupate non solo le mani delle donne, ma anche, ed è cosa più importante, i loro pensieri. La figura ideale di una donna

¹⁶ Su cui cfr. quanto diciamo a p. ***.

che, sempre attiva e operosa, sa superare le insidie dell'ozio armandosi di ago, filo, fuso, lana e lino è comune a tutta la letteratura pastorale e didattica, dai sermoni dei predicatori, ai trattati morali di ispirazione aristotelica fino alle opere pedagogiche dei laici (Duby-Perrot 1990, 146).

Fare lavori 'da donna', dunque, svolge anche una funzione per così dire strumentale, quale quella di impedire alle donne di abbandonarsi all'ozio. Si noti, però, che l'ozio a cui si fa riferimento, in questo caso, non ha nulla a che vedere con la pratica, nobile, attiva e feconda, della *scholé*, ma si configura piuttosto come indolenza o come pericolosa inerzia foriera di vizi.

Si tratta di una questione che emerge con assoluta chiarezza in Senofonte (2013, *Economico*), con cui intendiamo concludere questa rapida riflessione, e che è stata efficacemente sintetizzata in questi termini:

dopo essere stata opportunamente addomesticata, la moglie di Iscomaco ha ricevuto dal marito un'istruzione morale e materiale, un insegnamento in grado di rivelarle qual è il suo ruolo. Essa, posta sotto la sua autorità e divenuta la sua assistente, svolgerà i lavori che le spettano, dirigerà la casa, sorveglierà le schiave e non si abbandonerà all'ozio e alla civetteria che caratterizzano le mogli indolenti. L'autore adopera la tradizionale metafora dell'alveare per presentare la moglie come l'ape regina tra le operaie, e il buon ordine dell'*oikos* come una manifestazione della virtù e dell'onore femminile (Bernard 2011, 119).

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 2008. *Le tre Etiche*, testo greco a fronte, presentazione di M. Migliori; a cura di A. Fermani. Milano: Bompiani (Il Pensiero Occidentale).
- Aristotele. 2018 (2022²). *Le tre Etiche. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica, con la prima traduzione italiana del trattato Sulle Virtù e sui Vizi*. Milano: Giunti.
- Bernard, N. 2011 (2003). *Femmes et société dans la Grèce classique*. Paris: Armand Colin (trad. it. a cura di T. Braccini, *Donne società nella Grecia antica*. Roma: Carocci, [aaaa](#)).
- Campese, S. 1997. *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*. Palermo: Sellerio.
- Cattanei, E., Fermani, A., and M. Migliori, edited by. 2016. *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach.*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Cattaneo, G. 1846. *La donna intenta alla propria conservazione ed al prosperamento fisico e morale delle famiglie. Istruzioni popolari medico-igieniche*. Milano: Martinelli.
- Davies, R. 2020. "Donne guardiane?" In *Filosofo, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, a cura di M. Bonelli, 3-15. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Duby, G., e M. Perrot, a cura di. 1990. *Storia delle donne in occidente. L'antichità*. Roma-Bari: Laterza.
- Fermani, A. 2020a. "Di maschi menomati, deviazioni naturali e altre storie. Aristotele e la questione femminile." In *Filosofo, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, a cura di M. Bonelli, 33-53. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

- Fermani, A. 2020b. "Donne filosofe nell'antichità." In *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, a cura di M. Migliori, e A. Fermani, 559-65. Brescia: Morcelliana, Scholé.
- Pazé, V. 2019. "La diseguaglianza degli antichi e dei moderni. Da Aristotele ai nuovi meteci." *Teoria politica*. 9: 265-82.
- Platone. 200. *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Platone. 2020². *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale. Milano: Giunti.
- Senofonte. 2013. *Tutti gli scritti socratici*, testo greco a fronte, saggio introduttivo di G. Reale, a cura di L. De Martinis. Milano: Bompiani.
- Vegetti, M. 1996. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza.

Bibliografia secondaria

- Campese, S., e S. Gastaldi, a cura di. 1977. *La donna e i filosofi. Archeologia di un'immagine culturale*. Bologna: Zanichelli.
- Campese, S., Manuli, P., e G. Sissa. 1983. *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*. Torino: Boringhieri.
- Cantarella, E. 1985. *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Roma: Editori Riuniti.
- Cattanei, E. 2020. "La vergogna delle donne. Dissonanze e consonanze femminili in Aristotele." In *Filosofo, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, a cura di M. Bonelli, 17-32. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- De Luise, F., a cura di. 2018. *Cittadinanza. Gli inclusi e gli esclusi tra gli antichi e i moderni*. Trento: Edizioni Università degli Studi di Trento (Dipartimento di Lettere e Filosofia).
- Fermani, A. 2015. "Ruoli e funzioni della donna nelle Leggi di Platone." In *Ripensare ad Atene: in ricordo di G. Reale*, 201-17. Milano: Vita e Pensiero (Temi metafisici e problemi del pensiero antico).
- Mari, G. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Pomeroy, S. B. 1975. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. Città: Editore (tr. it. *Donne in Atene e Roma*. Torino: Einaudi, 1978).
- Sissa, G. 1990. "Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi." In *Storia delle donne in occidente. L'antichità*, a cura di Duby, G., e M. Perrot, 59-100. Roma-Bari: Laterza.
- Vegetti, M. 2018. *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*. Pistoia: Petite Plaisance.
- Wender, D. 1973. "Plato: Misogynist, Paedophile and Feminist." *Arethusa* 6, 1: 75-90.

PARTE SECONDA

Lavoro e ozio nel canone biblico e nel cristianesimo
a cura di Tiziana Faitini

Il lavoro nella tradizione ebraico-cristiana, tra valorizzazione ascetica e civilizzazione

Tiziana Faitini

1. Introduzione

Un Dio creatore beatamente accovacciato sulla sfera del cosmo, a riposo dopo l'intensa creazione dell'architettura dell'universo, delle sue parti, degli esseri che lo abitano, il rotolo della Sapienza impugnato come un righello nei giorni precedenti ormai deposto. Poco più in là, Adamo ed Eva vestiti di pelli, cacciati d'imperio dal giardino dell'Eden, l'uno faticosamente ricurvo sulla zappa, l'altra pazientemente china sul fuso. Basterebbe uno sguardo alle decorazioni musive della navata maggiore del duomo di Monreale (c. 1174-1189) – Bibbia illustrata tra le più eloquenti per splendore e magnificenza – per orientarsi nell'ambiguità costitutiva della raffigurazione del lavoro che i testi biblici, e le tradizioni che ad essi più direttamente si richiamano, fanno propria. Un lavoro che, peraltro, torna in molteplici scene lungo le pareti istoriate, in cui si alternano città da fondare, arche da costruire, animali da cacciare o accudire, tavole da imbandire. Nelle iconografie di epoca successiva sarà soprattutto la cacciata del primo uomo e della prima donna dall'ozio sovrabbondante del paradiso terrestre, allora accompagnata – come può vedersi, del resto, se solo ci si sposta all'esterno del duomo per ammirare le scene edeniche scolpite sulle formelle del portale bronzeo – non solo dalla minaccia della spada del cherubino guardiano ma dalla consegna degli utensili di lavoro¹, a dominare l'immaginario del racconto della

¹ Oltre al portale monrealese di Bonanno Pisano (c. 1189), si veda anche, per stare ai cicli musivi, quello dedicato alle storie della Genesi nella cupoletta dell'atrio della cattedrale di San Marco, a Venezia (inizi XIII sec.), cfr. Bettini 1968, 22. Una prima informazione sull'iconografia della creazione e della cacciata in Réau 1974, 65-93.

Genesi, e raccogliere in sé il senso di un lavoro inteso come penosa condanna che segna la condizione umana in tutta la sua alterità rispetto a quella divina. Nei cicli musivi siciliani del XII secolo, però, l'opera e il riposo sono anche di Dio², ed emerge distintamente quella 'polifonia' che la storiografia più avvertita in materia di rappresentazione dell'attività lavorativa nelle fonti antiche e premoderne ha segnalato come carattere di cui tenere conto per non guardare ad esperienze e rappresentazioni storiche complesse attraverso il filtro delle fonti più alte e maggiormente circolate, che sembrerebbero disegnare il quadro di società aristocratiche in cui lo sforzo produttivo sarebbe stato disprezzato e associato all'abbruttimento morale e materiale degli esseri umani (Lis e Soly 2012).

Una simile avvertenza di metodo si applica, forse a maggior ragione, ai testi che la tradizione ha raccolto nel canone biblico. In effetti, la stratificazione cronologica e contestuale di composizione di tali testi, nonché la loro travagliata vicissitudine di trasmissione, rendono un'indebita semplificazione qualsiasi riferimento ad una 'concezione biblica' che rischia sempre di obliterare da un lato la pluralità dei contesti, degli autori, dei punti di vista innervati da un rapporto profondo con i codici culturali e i pantheon politeistici del Vicino Oriente antico, e dall'altro, specularmente, il filtro opaco di secoli di esegesi e recezione (Prato 2013, 63-6).

Pur con queste inevitabili avvertenze e nella consapevolezza dell'impossibilità tanto di individuare una tradizione, ebraica e cristiana, quanto di separare una tradizione *ebraica* e *cristiana* dalla più ampia tradizione *europea* che con essa per buona parte della sua storia ha sostanzialmente coinciso, questa sezione raccoglie alcuni contributi che si propongono di gettare luce sulle riflessioni e sulle pratiche di lavoro nutrite più direttamente di riferimenti biblici e teologici, e maturate in contesto espressamente esegetico e teologico. Dopo aver ulteriormente scavato nell'ambivalenza della rappresentazione del lavoro dei testi biblici, le pagine che seguono si propongono di identificare sommariamente alcuni snodi tematici e problematici all'interno di questo contesto di riflessioni e pratiche, il cui tratto specifico è rinvenibile anzitutto, mi pare, nella loro *consistenza*, tutt'altro che marginale o residua, indice di un disciplinamento e una valorizzazione morale delle attività mondane di vasta portata: un tratto, questo, che, pur volendo qui dichiaratamente rifuggire dall'identificazione di una qualsivoglia relazione causale, certo contribuisce all'intelligibilità storica del modello di organizzazione sociale ed economica consolidatosi nell'Europa moderna, che ha nel lavoro socialmente organizzato una chiave di volta.

2. L'ambivalenza del lavoro nel dettato biblico

La complessa stratificazione già accennata si riscontra, se si ripercorre il canone biblico alla ricerca di una tematizzazione del lavoro (ricostruita nei suoi

² Specie per la narrazione di episodi veterotestamentari, l'ornato musivo della Cattedrale di Monreale riprende in quasi completo accordo il programma iconografico della cappella Palatina di Palermo (consacrata nel 1143, una trentina di anni prima dell'inizio della costruzione del duomo monrealese), vedi Sciortino 2021, 33.

principali risvolti dal contributo di Massimo Giuliani, “Le concezioni del lavoro nel *Tanakh* e nell’Antico Testamento”, che apre questa sezione), anche solo limitandosi al primo libro della Bibbia tanto ebraica quanto cristiana, ovvero al libro della Genesi (che raccoglie scritti di epoche diverse ed è databile intorno al V sec. a.C.). Esso contiene due racconti della creazione. Nel primo (Gen 1-2, 4) il testo restituisce l’immagine di un Dio architetto che, dotato di compasso e squadra, progetta il cosmo, diviso in terra e mare, in cui a fare da protagonista è non tanto l’idea soggettiva di dio creatore, quanto l’idea oggettiva di un universo progettato e ritagliato, armonioso, che si esplica nella lode e nella benedizione, e che si conclude con la benedizione del settimo giorno perché in esso Dio «aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto» (Gen 2, 3). Il secondo racconto degli inizi (Gen 2, 4b-3) lascia invece spazio narrativo maggiore al piano umano, in cui il lavoro risulta indissociabilmente dialettico. L’essere umano fa capolino in queste righe nel suo essere destinato a coltivare e custodire un giardino che Dio fa sorgere laddove prima era un deserto e «nessun cespuglio campestre era sulla terra» (Gen 2, 5). A fianco di questa connotazione indubbiamente positiva della creazione e dell’azione umana, però, il testo introduce il racconto della trasgressione che i primi esseri umani compiono nei confronti del comando divino, seguita dalla maledizione del suolo e dalla condanna a partorire «con dolore» (Gen 3, 16) e lavorare «con il sudore del tuo volto» (Gen 3, 19). In questi termini tuttavia, come ben sottolineato dall’esegesi storicocritica, il racconto offre non tanto riprova di una maledizione statutaria irrevocabile, da intendersi in quel senso fatalista che molte dottrine del peccato originale faranno proprio e che finirà col compendiare anche iconograficamente la vicenda della creazione, quanto una eziologia storica di una situazione esistenziale concreta, da cui l’essere umano può peraltro emanciparsi: in modo non troppo distante da altri racconti mitologici antichi che si sono tramandati – dalla ribellione degli dèi Igigi al duro lavoro con la creazione degli esseri umani a rimpiazzarli narrata nel poema assiro-babilonese di *Atrahasis* (c. sec. XVIII a.C.; in Ermidoro 2017) alla decadenza dall’età dell’oro all’età del ferro descritta nelle *Opere e i giorni* di Esiodo (c. sec. VII a.C.; in Esiodo 1998) –, gli autori del testo biblico ricorrono ai codici culturali del proprio tempo per spiegare lo stupore, il dissidio, l’incomprensibilità provati di fronte alla fatica della sussistenza, al dolore del parto, al desiderio sempre acceso e sempre rischioso per l’essere umano³.

La complessità dialettica di questa narrazione è ulteriormente infittita dalla riassunzione di una pluralità di divinità, ciascuna con il proprio distinto atteggiamento nei confronti degli esseri umani, in un’unica divinità monoteista. L’ambiguità del Dio di Israele è, cioè, conseguenza logica del fatto che è lo stes-

³ Mi permetto di rifarmi in queste righe ad alcune lezioni – di finezza tanto rara quanto, sempre, illuminante – tenute a Trento da Gian Luigi Prato (1940-2022), che avrebbe dovuto contribuire a questa sezione. Della sua lettura resta qualche traccia, pur meno espressamente concentrata sul lavoro, in Prato 2013, 95-109.

so Dio a creare gli esseri umani affidando loro la custodia e il compimento della creazione, e a mandare il diluvio rompendo il firmamento da lui stesso disegnato per punire le intemperanze del genere umano. È questa sintesi di pluralità e intenzione eziologica a innervare la sfaccettata rappresentazione del lavoro umano rilevabile nel dettato biblico, che è allo stesso tempo gravoso e positivo, in una descrizione che più che normativa è fattuale ed ispirata a una saggezza di matrice orientale, nutrita del temperamento di una dialettica esistenziale e dell'appartenenza al ciclo vitale.

3. L'occupazione operosa del tempo e la viziosità dell'*otium*: la valorizzazione ascetica del lavoro

Alla luce di questo temperamento va altresì inteso il comandamento del riposo del sabato, che in una delle due versioni del *Decalogo* (Es 20, 8-11) è legata alla vicenda della creazione e al riposo del creatore, che «in sei giorni [...] ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo» (Es 20, 11)⁴. È significativo comunque rilevare che, nel prescrivere l'astensione da ogni lavoro nel giorno di sabato questo precetto ordina, prima e soprattutto, il lavoro. Di ciò la tradizione rabbinica (presentata nel secondo contributo di Massimo Giuliani, «Lavoro e riposo sabbatico come *imitatio Dei* secondo la tradizione ebraica») si farà carico, prevedendo per i maestri rabbini la necessità di continuare ad esercitare un lavoro a fianco della seppur impegnativa attività di studio e guida della comunità. La produzione halakica, fino agli ultimi grandi codici del XVI secolo, dà costantemente voce all'esortazione rivolta ai maestri rabbini di accostare allo studio della Torà lo svolgimento di un'attività produttiva e la raccomandazione a non fare neppure dell'attività più vicina a Dio un alibi per non lavorare. Questo comandamento di operosità laboriosa a sostegno della capacità di autosostentamento acquista però significato solo nell'osservanza delle festività religiose: esse segnano l'apertura di un tempo e di una logica altre rispetto a quella storica e materiale della sussistenza, che cadenzano e uniformano il ritmo di vita dell'intera comunità – nonché degli stranieri e degli animali che contribuiscono alla fatica nei campi – secondo un ritmo peraltro strettamente connesso al lavoro agricolo.

L'alternanza di tempi di lavoro e tempi di festa è in effetti un tratto distintivo dell'esperienza religiosa di ispirazione biblica (e, forse, di ogni esperienza religiosa). La riflessione sulla temporalità è al cuore di tale esperienza, e di ciò si trova riscontro non solo in prospettiva escatologica, ma anche nell'alternanza di tempi di lavoro e tempi di festa nell'orizzonte temporale della storia (tra gli altri, Cullmann 1965; Moltmann 1986, 130-69; Heschel 2001). Non stupisce dunque che molta parte della riflessione in materia di lavoro sia emersa nel contesto di una tematizzazione, e regolazione, del tempo. Ciò è evidente nella riflessione

⁴ L'altra versione del *Decalogo*, che si legge in Dt 5, 6-21, lega infatti il precetto del sabato all'uscita dalla schiavitù di Egitto.

più propriamente ispirata ai testi del Nuovo Testamento, che prende forma già dai primi secoli dell'era cristiana. L'isolamento di un tempo di lavoro – come tempo propriamente umano e storico – va di pari passo con la definizione di un auspicio all'occupazione operosa del tempo, e finanche di un dovere di lavorare, cui si affida anche il contrasto del potenziale vizio associato all'ozio inoperoso.

La valorizzazione di una (misurata) operosità nelle fonti cristiane dei primi secoli è al centro del contributo di Emiliano Rubens Urciuoli, "Operosi e sabba-tici. Lavoro e non-lavoro negli scrittori cristiani antichi". Di fronte al fallimento delle profezie originali sull'avvento del regno dei cieli e allo strutturarsi del cristianesimo nel tempo della storia, le comunità cristiane delle origini sembrano far propria non solo un'irriflessa accettazione della necessità del lavoro e dell'organizzazione socioeconomica di appartenenza, ma anche una giustificazione consapevole di tale necessità, alla luce di un intreccio di argomentazioni che includono l'analogia col modello di Dio operosamente creatore, la concezione organicistica del corpo sociale e, più in generale, l'opportunità morale dell'operosità materiale, per quanto subordinata al perfezionamento spirituale, ovvero alla salvezza della persona credente e, nel caso del ceto ecclesiastico, allo svolgimento di compiti pastorali. In ogni caso, come mostra il contributo di Maria Dell'Isola, "Marta e Maria. Prospettive di genere su lavoro e ozio nella tradizione del primo cristianesimo", ai testi evangelici non pare di poter propriamente attribuire una dicotomia tra lavoro e ozio contemplativo, anche in episodi, come quello del dialogo di Gesù con Marta e Maria narrato in Lc 10, 38-42, che saranno letti in quest'ottica nei secoli successivi. Tale dicotomia prende piuttosto forma nell'esegesi patristica e si incardinerà sulla superiorità della *vita contemplativa* su qualsiasi forma di *vita activa* e sulla finalizzazione ascetica della seconda, che si troverà via via ridotta, nella definizione di un itinerario di perfezionamento morale in cui è in gioco anche la superiorità di alcuni gruppi sociali su altri, ad esperienza redentiva volta a mortificare il corpo e dominare lo spirito allontanando l'ozio vizioso per consentire la contemplazione e, alla fine dei tempi, l'iscrizione del proprio nome nel libro della vita.

Il comandamento sabbatico, estesamente codificato dalla tradizione giudaica, viene inteso dalla tradizione cristiana in termini maggiormente spiritualizzati, tanto che l'inoperosità in giorno di festa è ufficialmente interdetta dal concilio di Laodicea (380 d.C.). La condanna dell'oziosità trova poi una prima esplicita e autorevole messa in forma nell'opuscolo *De opere monachorum*, composto da Agostino di Ippona (354-430 d.C.) intorno al 400 su invito del vescovo di Cartagine, preoccupato dalla condotta di alcuni gruppi di monaci mendicanti che pretendevano di vivere delle elargizioni della comunità cristiana. Pur ribadendo la legittimità, per gli annunciatori del vangelo (e quindi per monaci e ecclesiastici), di vivere anche della carità della comunità in ragione del ministero esercitato, al pari di soldati che riscuotono legittimamente il proprio «stipendio» (Agostino 2001, par. 7, 8), Agostino sottolinea diffusamente il valore morale del lavoro manuale e, sulla scorta di un passaggio di Paolo destinato a grandissima eco – «chi non vuol lavorare neppure mangi» (2Ts 3, 10) –, delinea per i monaci la «perfetta condotta», in cui ogni cosa è compiuta «con ordine e a

suo tempo» (*optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur*, Agostino 2001, par. 18, 21, tr. mia), secondo una virtuosa alternanza di lavoro manuale, lettura, preghiera che mette al bando ogni pigrizia, materiale o spirituale. Proprio nella valorizzazione ascetica del lavoro in cui tale ‘perfetta condotta’ di vita si traduce risulta legittimo vedere una specificità che matura in seno alla tradizione cristiana e trova nel monachesimo un focolaio di esperienza di particolare rilievo.

La storiografia più recente (tra gli altri Lauwers 2021) ha portato in luce come il noto motto *ora et labora* in cui si è soliti compendiare l’esperienza monastica, benedettina e non solo, è in realtà un’invenzione molto più recente – e su questo torneremo a breve. Come ricorda il contributo di Roberto Alciati, “Il lavoro dei monaci nelle regole monastiche latine (IV-IX sec.)”, nella *Regola* di Benedetto (e in altri testi regolativi fondamentali del monachesimo occidentale, in Pricoco 1995) la formula infatti non è presente ed è la preghiera ad essere il vero, e solo, *opus* del monaco altomedievale. Ciò non toglie che al suo lavoro, anche manuale, si ritagli uno spazio di rilievo. Il lavoro del monaco – che nei fatti era soprattutto artigianale, essendo assai limitato il numero di monaci assegnati alla coltivazione della terra – è finalizzato però esclusivamente a contrastare l’*otium*, ritenuto il principale ostacolo alla perfezione. Distinto da questo è il lavoro su cui si fonda il sostentamento della comunità monastica, e il lavoro agricolo anzitutto, che *non* è solitamente svolto dai monaci ed è affidato alla fatica altrui. Il lavoro del monaco si qualifica cioè come attività morale e non economica, da esercitare con moderazione e in funzione di un’accurata disciplina del tempo volta al contenimento del potenziale vizio cui l’oziosità predispone. Esso non è tanto un’attività necessaria al soddisfacimento di esigenze materiali, quanto una pratica penitenziale che consente sia di prevenire il vizio che di compensare i peccati intrinsecamente connessi alla condizione umana postedenica.

Alla tematizzazione in materia di ozio contribuisce in modo significativo il dibattito tra maestri appartenenti al clero secolare e gli esponenti degli Ordini mendicanti che prende vita nelle università parigine del XIII secolo, analizzato dal capitolo di Silvana Vecchio, “Lavoro, ozio e mendicizia: la disputa duecentesca tra Ordini mendicanti e clero secolare”. La nota polemica verte attorno alla scelta fondamentale degli ordini pauperistici francescani e domenicani, che condividono il rifiuto di ogni proprietà e la scelta di affidare la propria sussistenza ai proventi delle elemosine, suscitando vivaci reazioni da parte del clero secolare. La riflessione sviluppata da teologi del calibro di Bonaventura da Bagnoregio (c. 1217-1274) e Tommaso d’Aquino (c. 1225-1274) in difesa della scelta pauperistica si preoccupa di distinguere una pluralità di attività e funzioni necessarie per la società – secondo un itinerario che già Ugo di san Vittore (c. 1096-1141) aveva contribuito a tracciare nella sua rivalutazione delle arti meccaniche, ripercorsa dal contributo di Amalia Salvestrini, “Arti liberali e meccaniche secondo Ugo di san Vittore” – tra cui sono incluse le attività intellettuali e spirituali quali la predicazione, lo studio e l’insegnamento. Si fa spazio così a un’approfondita meditazione sul tema dell’ozio, che, anche con riferimento all’episodio evangelico di Marta e Maria poc’anzi richiamato, distingue tra inoperosità e attività contempla-

tiva, e specifica come le attività spirituali contribuiscano al bene comune e siano, al pari (e anzi più) di altre occupazioni manuali, degli *officia*, ovvero rientrano a pieno titolo tra i compiti e ruoli che sono propri di ciascun essere umano in seno al corpo sociale, definendone lo *status* – sociale e morale – e i rispettivi doveri.

4. La teologia moderna, tra disciplinamento dei doveri professionali e condanna della povertà oziosa

L'espletamento di tali attività plurali è fatto gradualmente oggetto di una paziente casistica, elaborata da teologi e canonisti e capillarmente diffusa nella predicazione e nella confessione, che si interroga in relazione alla loro ammissibilità (o meno) nei giorni festivi, alla loro compatibilità con le pratiche penitenziali quali il digiuno quaresimale, alla legittimità della loro retribuzione economica (Faitini 2020). I manuali per i confessori che si diffonderanno in modo pervasivo al momento della Controriforma, qui riletti dal capitolo di Giovanni Zampieri, "Lavoro, professione e ozio nei manuali per la confessione della prima età moderna (XVI-XVII sec.)", raccoglieranno e svilupperanno questa ampia riflessione medievale sui doveri di stato, arricchendola con la caratterizzazione di un crescente numero di 'stati di vita': non più coincidenti con la tripartizione tra vita religiosa, vita ecclesiastica e vita laica, essi saranno sempre più declinati nei termini dell'attività professionale esercitata e dei relativi peccati professionali, secondo una tendenza ben riconoscibile nel campo di indagine della teologia morale che raggiunge una sua autonomia disciplinare a partire dagli inizi del sec. XVII (Faitini 2023, 101-52).

In questa paziente regolamentazione della *vita activa*, sul filo di una lunga tradizione *de officiis* che intreccia motivi classici, teologici ed ecclesiologici, a trovarsi isolate e stigmatizzate sono l'oziosità viziosa e la povertà inoperosa, che non contribuiscono né in termini materiali né in termini spirituali al bene comune. È in questo senso estremamente esplicita la riflessione di molti teologi-giuristi della prima età moderna, che devono misurarsi con il ridisegnarsi dei confini culturali e geografici di un'epoca segnata da imponenti riorganizzazioni sociali, trasformazioni economiche, divisioni religiose, conquiste coloniali e migrazioni verso le zone urbane. A tal riguardo, il contributo di Luisa Brunori, "Otium e otiosi nella riflessione dei teologi-giuristi della prima modernità (XVI-XVII sec.)", porta in luce lo sforzo teorico di distinguere tra il ristretto gruppo di persone povere meritevoli di aiuto caritatevole – essenzialmente perché inabili al lavoro – e le persone da inserire in quelle istituzioni imperniate sul lavoro forzato che si consolidano nell'ambito di politiche di contrasto all'indigenza intraprese da molte città europee alle soglie dell'età moderna. È il caso del trattato *De subventionem pauperum*, indirizzato nel 1526 dal teologo Juan Luis Vives (1492-1540) ai magistrati della città di Bruges, nelle Fiandre: in esso si ipotizza di obbligare al lavoro le persone inattive o di espellerle dalla realtà urbana, criticando apertamente le opere di carità che incoraggiano a non procurarsi un lavoro e a vivere nell'ozio, per sostenere piuttosto l'opportunità di riservare l'assistenza pubblica unicamente alle persone malate.

Nonostante le tesi intransigenti di Vives siano oggetto di dibattito, è però chiaro che la prima età moderna opera un profondo ripensamento della questione della povertà in termini tanto sociali quanto morali. Se la cristianizzazione della società aveva per secoli riconosciuto alle persone povere la possibilità di sopravvivere inoperosamente, grazie alla protezione garantita dalle reti cristiane di redistribuzione caritatevole e al riconoscimento dell'indiretto beneficio che tali persone apportavano offrendo, tanto alle classi più ricche quanto ad ecclesiastici e religiosi, il terreno stesso di azione caritatevole (Brown 2016), si assiste ora piuttosto ad una messa al lavoro universale e alla marginalizzazione sociale delle persone povere, anche servendosi di una netta stigmatizzazione morale dell'ozio improduttivo. A un simile argomento si fa altresì appello a giustificazione delle imprese coloniali e dell'assoggettamento dei popoli indigeni delle Americhe, il cui carattere ozioso e pigro è estesamente tematizzato nelle fonti teologiche e giuridiche della prima età moderna, talora – come nel caso del gesuita Diego de Avendaño (1594-1688) introdotto da Brunori – nel paziente tentativo di arginare gli eccessi cui tali argomenti evidentemente si prestavano in un'epoca di aperta conquista e schiavismo generalizzato. Pur da posizioni distinte, la categoria di lavoro finisce così con l'essere letta, e praticata, in chiave di moralizzazione e disciplinamento di ampie fasce della società, secondo una dinamica del resto ben nota che, con tempistiche e specificità diverse, sembra coinvolgere l'intero continente europeo individuando nell'operosità/inoperosità il confine tra inclusione ed esclusione, tanto morale quanto sociale (Polanyi 2000; Foucault 2011; Castel 2007).

Un impulso decisivo in questa direzione esce dalla tradizione protestante – ma con importanti elementi di continuità che quanto meno chiedono di attenuare l'enfasi semplificatoria con cui, sulla scorta di un'affrettata lettura delle tesi weberiane, si guarda alla Riforma avviata da Martin Luther (1483-1546) come alla nascita dell'etica del capitalismo *tout-court*. La teologia riformata – qui analizzata con riferimento tanto alla riflessione luterana (ricostruita da Tiziana Faitini, "Dalla libertà delle opere alla vocazione all'impegno diligente. Lavoro e professione in Martin Lutero") quanto a quella calvinista (al centro del capitolo di Debora Spini, "Lavoro, vocazione, condivisione: itinerari nel calvinismo", che considera, a fianco di Jean Calvin (1509-1564), anche la posizione di Johannes Althusius (1557-1638) – sviscera a fondo il tema dell'occupazione professionale. Cancellando scientemente il confine tra *consilia* e *praecepta*, tra vita religiosa o ecclesiastica e vita laica, tale teologia vede in quest'ultima, e nell'occupazione lavorativa con cui essa in buona parte coincide, il luogo unico di redenzione e realizzazione mondana. Al mondo delle opere, e dunque al lavoro che si compie nella dimensione mondana, si guarda solo in via secondaria, essendo la fede ad essere decisiva in vista del conseguimento della ricompensa eterna. Tuttavia, la vocazione divina raggiunge ciascuno e ciascuna nel proprio stato, nella propria occupazione quotidiana, di servo, contadina o ministro che sia, e consente ad ogni persona di servire Dio senza nulla mutare del proprio stato se non l'intenzione soggettiva di portare a compimento il proprio compito. L'indifferenza teologica delle opere si rovescia così – ed è questo lo scarto da sottolineare – nella

necessità di «impegnarsi nella vocazione/professione diligentemente, agli occhi di tutti», come recita la *Confessione augustana* scritta nel 1530 da Luther e Philipp Melanchthon (1497-1560) (Tourn 1980, 164). La riflessione sulle attività professionali e sulla loro scelta si guadagna uno spazio crescente, specie nella produzione puritana, esemplificata in questa sede da Richard Baxter (1615-1691): tra le fonti privilegiate di Max Weber nei suoi studi sull'*Etica protestante*, il predicatore e teologo inglese è riletto dal contributo di Pietro De Marco, *Richard Baxter*, in una chiave che rimarca i molti elementi di continuità – nei concetti, nei riferimenti, nelle argomentazioni – rispetto alla tradizione che abbiamo sin qui ricostruito e, al tempo stesso, porta in luce la crescente rilevanza di quel bene morale e sociale che è il lavoro.

5. La teologia contemporanea e il lavoro come «luogo privilegiato dell'incarnazione»

Nel gioco di continuità e discontinuità, lo stratificato concetto di *Beruf* con cui spesso si ritiene, nella sua sintesi di *professione* e *vocazione*, di poter cogliere l'essenza della mondanizzazione e modernizzazione operate dalla Riforma aperta da Lutero, si rivela allora, propriamente, un concetto weberiano, che cristallizza piuttosto quanto andava maturando tra fine Ottocento e inizi Novecento (Faitini 2023, 145-50). A questa stessa altezza storica si colloca del resto la comparsa della formula *ora et labora*, che, come ricordato da Alciati, fa capolino in autori benedettini della fine del XIX secolo, i quali giungono espressamente ad equiparare preghiera e lavoro ai fini del raggiungimento delle «vette della perfezione» (Wolter 1880, 482). Siamo dunque nella stessa, recente, temperie culturale in cui si consolida la dottrina sociale della Chiesa cattolica (a cui è dedicato il contributo di Markus Vogt, «Le trasformazioni nel mondo del lavoro come sfida per la giustizia. Prospettive e criteri dell'etica sociale cattolica»), inaugurata simbolicamente dalla prima enciclica papale espressamente dedicata alla questione sociale, la *Rerum novarum* (Leone XIII 1891). Frutto di una vivace dialettica interna e del confronto con movimenti cristiano-sociali che stavano guadagnando spazio crescente, le prese di posizione papali che, con oscillazioni tanto poco dottrinali quanto significative, si susseguono fino al Secondo Dopoguerra rispondono alla volontà dichiarata di limitare gli effetti di alienazione divenuti evidenti nel contesto industriale della seconda metà dell'Ottocento e, soprattutto, di ricomporre organicamente le tensioni sociali, contenendo le rivendicazioni di ispirazione socialista e egualitaria (Benvenuto 1997, 25-32; vedi anche Chenu 1977, 12-9 e 26-33; Rybka 2003). Rientra in questa strutturata strategia teorica e pastorale anche la promozione del culto di san Giuseppe operaio, proclamato patrono della Chiesa da Pio IX nel 1870 e più oltre, nel 1955, l'introduzione di una festività a lui dedicata in concomitanza – o concorrenza – con la Festa del Lavoro del Primo Maggio, stabilita in seno alla Seconda internazionale negli ultimi anni del XIX secolo (Menozzi 2005).

Ciò che è significativo rimarcare è che, in un tornante decisivo per l'affermazione delle 'democrazie del lavoro', prende piede un 'lavorismo', o un 'lavorocentrismo' (su cui si veda anche la parte quarta di questo volume, e l'*Introduzione*

di Giovanni Mari in particolare) che accomuna posizioni socialiste, cristiane, neoidealiste e liberali e la cui trasversalità rispetto agli orientamenti politici e culturali rimane ancora in buona parte in ombra negli studi su quello che è stato definito il «secolo del lavoro» (Accornero 1997). Di esso, oltre che in Weber e in molta filosofia di inizi Novecento, si trovano chiare tracce nell'articolato dibattito anche teologico sulla gioia nel lavoro (ben esplorato per il contesto tedesco e protestante da Campbell 1988) e nell'intera elaborazione dottrinale della Chiesa cattolica che – pur nel costante richiamo alla strumentalità dell'azione lavorativa, che non può mai coincidere in pieno con la destinazione della creatura umana – arriverà più oltre a sostenere che nel lavoro «l'uomo diventa più uomo», come recita l'enciclica *Laborem exercens* (Giovanni Paolo II 1981, par. 9).

Il lavoro si guadagna così un posto di primo piano (anche) nell'esperienza religiosa e nella riflessione teologica novecentesca, impegnata a confrontarsi con le posizioni politiche e filosofiche di matrice marxista – come nel caso del gesuita e sociologo Oswald von Nell-Breuning (1890-1991), che, oltre a partecipare alla stesura dell'enciclica sociale *Quadragesimo anno* promulgata da Pio IX (1931), è voce di grande influenza nel dibattito politico tedesco sulla socialdemocrazia, prima e dopo la Seconda Guerra (Hagedorn 2018) – e ad elaborare espressamente una «teologia del lavoro». È questo il titolo della nota raccolta di saggi di Marie-Dominique Chenu (1895-1990) comparsa nel 1955, al centro del contributo di Xavier Debilly, “Marie-Dominique Chenu e il mondo operaio. Un teologo cattolico alle prese con la Rivoluzione industriale”. Condannato e poi riabilitato dalla Chiesa romana per il suo impegno dichiarato nei confronti dei fenomeni sociali e per la sua vicinanza al movimento dei preti-operai, l'eminente storico della filosofia e teologo domenicano dà voce nella sua opera all'indignazione per le condizioni del proletariato, richiamando per la teologia la necessità di farsi carico *congiuntamente* delle condizioni materiali e spirituali dei lavoratori e di fare i conti con quel «luogo privilegiato dell'incarnazione» (Chenu 1964, 30) che ai suoi occhi è il lavoro industriale. Ci si propone così di contribuire alla 'civiltà' del lavoro attraverso una sua 'civilizzazione', secondo un'impostazione peraltro ricorrente in alcuni contributi apparsi sulla rivista *Esprit*, sede editoriale di spicco del personalismo francese, tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta del Novecento⁵.

Più di recente, molta attenzione della riflessione teologica sembra essere catalizzata dal polo del non-lavoro e della festa in una rinnovata interpretazione del riposo sabbatico, secondo un'inclinazione che certo dialoga con le acquisizioni teoriche della Scuola di Francoforte. Ne è esempio paradigmatico – e ampiamente frequentato nel dibattito contemporaneo – la «dottrina ecologica della creazione» sviluppata in chiave ecumenica dal teologo riformato Jürgen Moltmann (1926-), che si propone di superare una «visione antropocentrica del

⁵ Cfr. ad es. il numero monografico *Le travail et l'homme*, che contiene tra l'altro un testo di Emmanuel Mounier (1933), e l'editoriale “Pour une civilisation du travail” del 1951 (*Esprit* 1951).

mondo» per tratteggiare un «teocentrismo cosmologico» (Moltmann 1986, 169) in cui la quiete del sabato si trova affermata tanto come compimento della creazione e anticipazione dell'eternità nel tempo quanto, sul piano antropologico, come necessità reale, senza cui la storia del mondo si contorce in una spirale di dominio autodistruttivo e patriarcale.

Assieme a questi orientamenti più critici e sensibili alle contraddizioni della condizione operaia e agli effetti antropologici e ambientali della realizzazione storica del capitalismo vanno però ricordati approcci ben più conservatori, e finanche liberisti, che si vogliono altrettanto fondati su una rilettura dei testi biblici e dottrinali della tradizione cristiana, quale, per non citare che un caso eloquente e recente, quello propugnato dal teologo e politologo cattolico statunitense Michael Novak (1933-2017; Novak 1987). La dottrina sociale è, cioè, terreno scivoloso e ambiguo per le chiese cristiane, come rilevava con rara lucidità il teologo Edoardo Benvenuto (1940-1998) rileggendone in chiave storico-critica documenti e sviluppi (Benvenuto 1997), e a tale chiave non si può rinunciare se non si vuole restituire un'immagine caricaturale delle elaborazioni teorico-pratiche di matrice cristiana.

6. Conclusione

Queste note introduttive rilanciano la complessità, e l'inevitabile polifonia, della tradizione originata da un testo storicamente complesso quale la Bibbia, che si è declinata a seconda dei momenti e dei contesti, in ragione del tessuto di relazioni di potere con cui ha interagito e che ha partecipato a consolidare o riscrivere, dentro e fuori le chiese, in quell'incessante dialettica che sempre lega elaborazione dottrinale e pratica sociale. Se ciò attesta l'arbitrarietà della separazione delle riflessioni di matrice ebraica e cristiana rispetto al contesto culturale, economico e sociale di appartenenza – e la necessità quindi di guardare ad esso e, più prosaicamente, di leggere il contenuto di questa sezione in parallelo alle altre di questo volume –, non cancella però l'utilità ermeneutica offerta da questa prospettiva di lunga durata.

In seno alla pluralità di comunità di credenti che, in ambito europeo, hanno fatto della Bibbia il proprio testo sacro, si è consolidata un'ampia e precipua tematizzazione della 'perfetta condotta' in ragione, da un lato, di un bilanciamento tra tempo di lavoro e tempo di festa inteso a riportare la prospettiva escatologica nell'orizzonte temporale della storia, e, dall'altro, di una valorizzazione ascetica dell'operosità in contrapposizione all'*otium* inattivo, intesa al compimento, da parte di ciascuno, del proprio 'dovere di stato'. A questa tematizzazione – come esemplarmente ricordato da Weber – le pratiche religiose hanno garantito una vastissima presa sul comportamento socialmente diffuso, informando le motivazioni oggettive e soggettive della condotta non solo di élites ma di masse di credenti e così plasmando «il "carattere popolare" in maniera decisiva e determinante» (Weber 2008, 215).

Della complessità che si è evocata in apertura, la storia della recezione sembra operare una certa semplificazione, privilegiando la stigmatizzazione morale e sociale dell'oziosità e sostenendo la necessità di contribuire al bene comune – e

all'opera creatrice – attraverso la propria operosità. L'accentuazione della visione per cui la narrazione biblica contrapporrebbe a una condizione originaria ed ideale l'antitesi di una condizione corrotta, punita con lavoro e sofferenza, finisce con l'attribuire al lavoro uno scopo redentivo e, dunque, a sostenere un'esortazione e finanche un comando generalizzato al lavoro, un tratto che è facilmente riscontrabile nella storia degli effetti più recente. Si conferma così, nonostante l'impossibilità di ridurre a sintesi una evidente pluralità di orientamenti e sfumature, l'indiscutibile rilevanza della tradizione cui è dedicata questa sezione per contribuire a comprendere le condizioni di possibilità di un modello di organizzazione sociale, politica ed economica che ha fatto dell'operosità il criterio fondante dell'inclusione e dell'esclusione.

Riferimenti bibliografici

- Accornero, Aris. 1997. *Era il secolo del Lavoro*. Bologna: Il Mulino.
- Agostino di Ippona. 2001. *Il lavoro dei monaci*. In *Opere di sant'Agostino*, VII/2: *Morale e ascetismo cristiano*, a cura di Antonio Sanchez e Vincenzo Tarulli, 491-605. Roma: Città Nuova.
- Benvenuto, Edoardo. 1997. *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*. Bologna: EDB.
- Bettini, Sergio, a cura di. 1968. *Mosaici di San Marco*. Milano: Fabbri.
- Brown, Peter. 2016. *Treasure in Heaven: The Holy Poor in Early Christianity*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Campbell, Joan. 1989. *Joy in Work, German Work: The National Debate, 1800-1945*. Princeton: Princeton University Press.
- Castel, Robert. 2007 (1995). *La metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, trad. it. a cura di Antonello Petrillo e Ciro Tarantino. Avellino: Sellino.
- Chenu, Marie-Dominique. 1964 (1955). *Per una teologia del lavoro*, trad. it. a cura di Gianni Bertone. Torino: Borla.
- Chenu, Marie-Dominique. 1977. Introduzione a *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, 5-53. Brescia: Queriniana.
- Cullmann, Oscar. 1965 (1946). *Cristo e il tempo*, trad. it. a cura di Boris Ulianich. Bologna: il Mulino.
- Ermidoro, Stefania, a cura di. 2017. *Quando gli dei erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano*. Brescia: Paideia.
- Esiodo. 1998. *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti. Torino: Einaudi.
- Esprit. 1951. "Pour une civilisation du travail." In *La condition ouvrière et la lutte prolétarienne*. *Esprit* 19, 7-8: 209-17.
- Faitini, Tiziana. 2020. "Shaping the Profession: Some Thoughts on Office, Duty, and the Moral Problematisation of Professional Activities in the Counter-Reformation." *Journal of Early Modern Christianity* 7: 177-200.
- Faitini, Tiziana. 2023. *Shaping the Profession: Towards a Genealogy of Professional Ethics*. Leiden-Paderborn: Brill-Schöningh.
- Foucault, Michel. 2011 (1961). *Storia della follia*, trad. it. a cura di Mario Galzigna. Milano: Rizzoli.
- Giovanni Paolo II. 1981. *Laborem exercens*. <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html> (aaaa-mm-gg).

- Hagedorn, Jonas. 2018. *Oswald von Nell-Breuning SJ. Aufbrüche der katholischen Soziallehre in der Weimarer Republik*. Leiden: Brill.
- Heschel, Abraham Joshua. 2001 (1951). *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, trad. it. a cura di Lisa Mortara, ed Elena Mortara. Milano: Garzanti.
- Lauwers, Michel, édité par. 2021. *Labeur, production et économie monastique dans l'Occident médiéval, de la "Règle de Saint Benoît" aux Cisterciens*. Turnhout: Brepols.
- Leone XIII. 1891. *Rerum Novarum*. <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> (aaaa-mm-gg).
- Lis, Catharina, and Hugo Soly. 2012. *Worthy Efforts: Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe*. Leiden and Boston: Brill.
- Menozzi, Daniele. 2005. "Un patrono per la chiesa minacciata dalla Rivoluzione. Nuovi significati del culto a san Giuseppe tra Otto e Novecento." *Rivista di storia del cristianesimo* 2, 1: 39-68.
- Moltmann, Jürgen. 1986 (1985). *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana.
- Mounier, Emmanuel. 1933. "Quelques conclusions." In *Le travail et l'homme*. *Esprit* 1, 10: 629-36.
- Novak, Michael. 1987 (1982). *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, trad. it. a cura di Angelo Tosato. Roma: Studium.
- Pio IX. 1931. *Quadragesimo anno*. <https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html> (aaaa-mm-gg).
- Polanyi, Karl. 2000 (1944). *La grande trasformazione*, trad. it. a cura di Roberto Vigevani. Torino: Einaudi.
- Prato, Gianluigi. 2013. *Gli inizi e la storia. Le origini della civiltà nei testi biblici*. Roma: Carocci.
- Pricoco, Salvatore, a cura di. 1995. *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Réau, Louis. 1974 (1956). *Iconographie de l'art chrétien*, vol. II, t. 2. Paris-Nendeln: PUF-Kraus Reprint.
- Rybka, Ryszard. 2003. "Le origini della dottrina sociale della Chiesa e il suo sviluppo nel corso dell'ultimo secolo." *Angelicum* 80, 4: 891-924.
- Sciortino, Lisa. 2021. *Monreale. Il duomo, i mosaici, il chiostro*. Bagheria: SIME Books.
- Tourn, Giorgio, a cura di. 1980. *La Confessione Augustana del 1530*. Torino: Claudiana.
- Weber, Max. 2008 (1907). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. a cura di Anna Maria Marietti. Milano: BUR.
- Wolter, Maur. 1880. *Praecipua ordinis monastici elementa*. Bruges: Desclée De Brouwer.

Le concezioni del lavoro nel *Tanakh* e nell'Antico Testamento

Massimo Giuliani

1. Introduzione

Per comprendere appieno le concezioni del lavoro nell'antico mondo ebraico, così come emergono da un'analisi esegetica ed ermeneutica dei testi biblici canonici (le collezioni del *Tanakh* e dell'Antico Testamento, pur nella consapevolezza che queste non esauriscono l'assai più vasta letteratura cosiddetta 'intertestamentaria non canonica', rotoli di Qumran inclusi), occorre inquadrarle nella struttura delle istituzioni socio-politiche e, in esse, dell'economia quotidiana degli israeliti ai tempi e nei luoghi della Bibbia, ovviamente lungo lo spettro temporale, sia esso mitico o reale, che essa copre. Pur nel variare, infatti, di quelle forme istituzionali (patriarcato seminomade, alleanze tribali, monarchia), l'economia restava essenzialmente agricola, ancorata da un lato alla coltivazione della terra e dall'altro all'allevamento del bestiame minuto. La vita lavorativa si differenziava solo nei due ambiti abitativi del villaggio e dell'insediamento urbano, unificata e ritmata per tutti dal regime di osservanza delle feste religiose, le quali erano strettamente connesse al lavoro agricolo. Si pensi alle tre feste di pellegrinaggio a Gerusalemme dette di *Pesach*/Pasqua, *Shavu'ot*/settimane (Pentecoste) e *Sukkot*/capanne; esse corrispondevano rispettivamente alla fine del raccolto dell'orzo, della mietitura del grano (o altri cereali) e delle vendemmie, celebrazioni collettive di ringraziamento religioso e di riposo dalle fatiche dal lavoro. Se nei villaggi le attività lavorative ruotavano quasi interamente su agricoltura e pastorizia, nelle 'città' troviamo le più diverse occupazioni artigia-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Massimo Giuliani, *Le concezioni del lavoro nel Tanakh e nell'Antico Testamento*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 151-158, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

nali e commerciali, oltre alle mansioni svolte dalla classe sacerdotale addetta al Tempio e dal ceto amministrativo, allorché si sviluppò una corte regal-militare. La narrativa identitaria del mondo ebraico antico si sviluppa in tale contesto, applicandovi tanto il dettaglio legislativo quanto il suo codice etico, e solo in tale ottica è possibile illuminare anche le sue concezioni di lavoro.

2. L'uomo è creato per creare: il lavoro nell'*incipit* della Bibbia

Tra gli *incipit* più famosi della letteratura mondiale, la creazione del mondo da parte del Dio biblico, in *Bereshit*/Gen 1, si presenta come un lavoro [*melakhà*, *'avodà*]. È detto tre volte esplicitamente in due versetti al termine di quel racconto mitico:

Allora Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro; e benedisse Dio il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che aveva fatto creando (2, 2-3).

Se la creazione divina è, in assoluto, la prima rappresentazione di lavoro che compare nella Bibbia, non sorprende che l'uomo, creato a immagine del suo Creatore, sia stato forgiato affinché lavorasse, ossia a sua volta fosse, in piccolo, un creatore. Ciò è esplicitato nel secondo racconto mitico della creazione del mondo dove si legge: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse» (2, 15). La prima lezione che si ricava da queste due miti iniziali è che il lavoro è prerogativa divina, nobile e positiva, e che l'essere umano deve imitare Dio 'coltivando e custodendo' il metaforico giardino del mondo.

Nulla di romantico in questa visione, che può dirsi un antropomorfismo quando riferito a Dio più che un teomorfismo, quando riferito all'uomo. Essa è il riflesso del valore positivo che va attribuito alla normale attività lavorativa, senza la quale la vita umana sarebbe ancora più precaria e grama di quello che è. Il fatto che 'bisogna lavorare' per vivere è un dato antropologico assodato in tutta l'antica letteratura ebraica; cionondimeno, alla fatica del lavoro può essere data una valenza ora positiva ora negativa a seconda delle circostanze e delle finalità di cui si carica la vita quotidiana, segno di benedizione quando produce benessere oppure di maledizione quando il frutto dell'operato umano (cfr. *Tehillim*/Sal 128) viene rovinato dagli elementi naturali o sperperato dall'uomo stesso. Molta riflessione sapienziale ruota attorno a questa doppia possibilità sull'esito dei lavori agricoli, che dipendono dalla giusta quantità delle piogge, sempre in bilico tra il troppo (alluvioni, diluvi) e il troppo poco (siccità, dunque carestie), estremi in entrambi i casi visti come segni di maledizione o punizione divina.

Nel primo libro della Bibbia si registrano racconti connessi a un grande diluvio e una carestia, ma già in *Bereshit*/Gen 3, 16-9 del lavoro umano è rimarcata la fatica e della terra lavorata da Adamo l'ambiguità: «Maledetto sia il suolo... con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita, spine e cardi produrrà per te. Con il dolore della tua fronte mangerai il pane». In quest'ottica il lavoro diviene una punizione divina alla prima trasgressione umana, che nell'inter-

pretazione cristiana ha offerto base testuale alla dottrina del peccato originale (sistematizzata da Agostino di Ippona all'inizio del V secolo), una concezione negativa che viene a bilanciare quella positiva dell'*homo creator* vista sopra, ma che va intesa come uno sforzo di realismo: portare la terra a produrre fonti di sostentamento viene al prezzo di dura fatica, di dolore e consunzione, che alla fine portano alla morte, intesa a sua volta come castigo ultimo: «... finché tornerai alla terra [*adamà*], perché da essa [tu, Adamo] sei stato tratto». L'equivalente punitivo, ambiguo o non certo meno rischioso, per la donna è il partorire figli con dolore; non a caso il processo del parto ha mantenuto in molte lingue moderne lo stesso etimo di lavoro, ossia il travaglio, il *labour*, le doglie. Le più antiche concezioni bibliche di lavoro oscillano dunque tra queste due accezioni estreme, in positivo e in negativo, seppur sempre attenuate da un senso di realismo antropologico e persino di pragmatismo, di cui si fa carico soprattutto la successiva tradizione rabbinica.

3. Caino e la sua discendenza di ingegnosi inventori di 'arti e mestieri'

I brani genealogici iniziali della Bibbia sembrano molto interessati a trovare i capostipiti almeno di alcune professioni, per così dire. Il dettaglio, nella trama di queste narrative mitopoietiche, colpisce subito: Abele era pastore di greggi, mentre Caino era lavoratore del suolo (*Bereshit*/Gen 4, 2). A lungo il conflitto tra i due fratelli fu riportato nell'alveo della contrapposizione pastorizia/nomadismo versus agricoltura/sedentarietà, un conflitto quasi tipologico, ma anche del contrasto tra ruralità e urbanità; infatti il sopravvissuto Caino diviene costruttore di una città (4, 17) che porta il nome stesso di suo figlio ossia Enoch, da cui vengono tre distinti gruppi di professionisti: da Iabal discendono gli allevatori di bestiame (quella pastorizia sedentaria sottratta ad Abele), da Iubal «i suonatori di cetra e di flauto» (le arti in generale); da Tubalkain, che era fabbro, «quanti lavorano il rame e il ferro» (la metallurgia). Il cap. 5 ci narra della genealogia adamica attraverso il terzo figlio della protocoppia, Set, giù giù fino alla storia di Noè (ai capp.6-9) il cui albero genealogico è ricostruito nei due successivi capitoli (10-1) giungendo così alla saga di Abramo. Questa meticolosa ricostruzione, soprattutto per la discendenza di Caino, ha lo scopo di spiegare, scrive il semitista Gian Luigi Prato (2013, 115), «come sia gradualmente nata la storia con i beni di civiltà, necessari ma ambigui, di cui l'umanità deve disporre per la sua esistenza concreta, complessa ma anche contraddittoria»¹. In altre parole, *Bereshit*/Gen 4 sembra fissare il sorgere di 'arti e mestieri', vere e proprie scoperte o almeno conquiste che

segnano un progresso che si pone in movimento già alle origini del mondo... Inoltre è evidente che le istituzioni e i mestieri, e i generi di vita che si suppongono dietro di essi, non possono essere contrapposti tra di loro (Prato 2013, 119).

¹ Il collega, maestro e amico Gian Luigi Prato (1940-2022) avrebbe dovuto scrivere su questo tema in questa sede, ma ci ha lasciato anzitempo: a lui questo saggio è dedicato, con affetto e gratitudine.

Scrive ancora Prato, la cultura urbana, benché fondata da Caino l'omicida, raccoglie in positivo questa progressione di 'invenzioni', come si evince dal testo greco del *Ben Sira*, il *Siracide* (Sir 38, 24 sgg.) che parla del confluire in città

dei mestieri manuali, alcuni dei quali simili a quelli della genealogia di Gen 4: il contadino, l'artigiano, il fabbro e il vasaio che "hanno fiducia nelle proprie mani" e "senza di loro sarebbe impossibile costruire una città", anche se tutti insieme non possono stare alla pari con il sapiente descritto lungamente al vertice di questo climax (Prato 2013, 120).

Qui infatti si apre la grande riflessione dei testi biblici sapienziali, che sono in vero un esteso commento alla Torà di Mosè, ossia al nucleo più antico della Bibbia ebraica.

4. Il lavoro nelle due versioni dei Dieci Comandamenti

Poco si riflette sul fatto che il realismo biblico in materia di lavoro è 'scritto su pietra' nel più antico manifesto dei doveri dell'uomo, ossia nelle due tavole dei cosiddetti Dieci Comandamenti [*aseret ha-devarim*] e segnatamente nel quarto comandamento dell'elenco biblico-rabbinico (il terzo delle versioni cristiane), in cui leggiamo:

Sei giorni lavorerai [altra traduzione: *faticherai*] e farai ogni tuo lavoro, ma il settimo giorno è *shabbat* in onore del Signore tuo Iddio: tu non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia né il tuo schiavo né la tua schiava né il tuo bestiame né il forestiero che dimora presso di te (*Shemot*/Es 20, 9-10).

E poco si elabora sul fatto che questo precetto ordina sì l'astensione da ogni lavoro nel giorno di sabato ma ordina prima e soprattutto il lavoro: il verbo al futuro, ripetuto, non è un ottativo ma un imperativo. Il dovere di lavorare è de-enfaticizzato allorché quel verbo è tradotto come fosse un indicativo, una modalità temporale che indica la fattualità del reale, più che come un imperativo. Che l'accento ricada poi sulle restrizioni ai tempi lavorativi con la pausa temporale del sabato, si comprende alla luce della novità teologica che il precetto introduce: primo, la sua finalità: la cessazione dal lavoro è in onore del Signore; secondo, la sua motivazione: nel settimo giorno Iddio cessò da ogni lavoro ed esso venne consacrato, messo a parte, rispetto ai sei giorni lavorativi. Questa motivazione si trova nel quarto comandamento secondo la versione di *Shemot*/*Esodo*, ma cambia nella versione di *Devarim*/*Deuteronomio*, dove si dice che lo *shabbat* è un ricordo dell'uscita dall'Egitto, intesa come terra di schiavitù, e dunque di *shabbat* occorre che «il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te» (Dt 5, 13-5); e non soltanto la tua servitù, dato che il testo cita espressamente che non dovranno lavorare «né il tuo bue né il tuo asino né alcuna delle tue bestie». Evidente la radicale novità storico-teologica di questo precetto sul lavoro nel contesto del vicino oriente antico, un precetto che dà riposo a ogni categoria di lavoratori e lavoratrici, e che si estende agli stranieri e anche agli animali che aiutano l'essere umano nelle fatiche dei campi.

L'esegeta francese André Chouraqui (2001, 102) commenta questa norma osservando che essa

cancella le barriere discriminatorie tra uomini e donne, vecchi e giovani, servi e padroni, genitori e figli, stranieri residenti e autoctoni, esseri umani e bestie: per tutti e tutte è obbligatorio interrompere qualsiasi lavoro prima del tramonto del sole del sesto giorno per riprendere l'attività solo la sera del giorno successivo, il settimo,

che è *shabbat*. Conclude più avanti Chouraqui: «Tale obbligo rende possibile l'alleanza in uno stesso riposo di tutto ciò che è animato dal soffio vitale, e in quanto tale lo *shabbat* è la festa più universale che si possa concepire». Come è obbligo per tutti lavorare – in quanto in tal modo si esprime la corresponsabilità di ogni vivente nella creazione – così è obbligo onorare la libertà e l'eguaglianza di tutto il creato dinanzi al Creatore imitandolo nel cessare il settimo giorno da ogni attività produttiva. Il lavoro prende così senso dal suo compimento, ossia dal suo terminare o cessare in quanto tale, vissuto nel riposo [*menuchà*] in chiave teologica, al di là di ogni utilitarismo meccanicistico che vedeva nel riposo – se lo prevedeva presso greci e romani – solo la condizione di ricarica per lavorare di più subito dopo.

5. Le leggi bibliche sul giusto salario da darsi al lavoratore

Un'importante capitolo socio-economico nel mondo antico, anche ebraico, poggia sull'esistenza della schiavitù, intesa come status individuale di dipendenza da persona libera. Poiché il mito di fondazione di Israele è l'uscita dalla condizione di 'schiavi di Faraone in Egitto' (è il nucleo della storia di *Shemot/Esodo*), di conseguenza la legislazione mosaica resta in bilico tra un'ideale società senza schiavi e una realtà storica nella quale gli schiavi esistono, sia ebrei sia non ebrei, quasi sempre tali per indebitamento o conquista militare. Questa situazione si riflette sulle norme connesse al lavoro e alla sua remunerazione, come si evince da alcune 'leggi sugli schiavi' (*Shemot/Es* 21, 2-11; *Devarim/Dt* 21, 10-4) ma soprattutto dal 'codice di santità' di *Wayqrà/Levitico*, dove si specificano alcuni dei Dieci Comandamenti (in cui si fa esplicita menzione di schiavi e schiave) e dove si legge: «Il salario del bracciante al tuo servizio non resti la notte presso di te fino al mattino dopo» (*Lv* 19, 13). Che si tratti di un operaio libero o schiavo, entrambi salariati, non fa differenza, come si dettaglia ulteriormente in *Devarim/Deuteronomio*:

Non defrauderai il salariato povero e bisognoso, sia egli uno dei tuoi fratelli [un ebreo] oppure uno dei forestieri [un non ebreo] che stanno nel tuo paese, nelle tue città; gli darai il suo salario il giorno stesso, prima che tramonti il sole, poiché egli è povero e in quella mercede ripone ogni sua speranza, in modo che egli non imprechi contro di te mentre vi è in te un peccato (*Dt* 24, 14-5).

Trattenere anche solo per poche ore, ad esempio nottetempo, il salario che un operaio si è meritato è considerato un peccato, ossia una trasgressione contro la

giustizia secondo la Torà di Mosè, la quale fa pesare l'implicazione 'soggettiva' della condizione 'oggettiva' di povertà, poiché il povero nutre speranza nel salario che gli spetta di diritto e svilupperebbe odio verso chi glielo nega. Garante di questa specie di contratto sociale sembra essere Dio stesso, che attraverso il precetto equipara la mancata retribuzione immediata della giusta mercede all'operaio, libero o schiavo, ebreo o non ebreo, al furto che è espressamente vietato dal settimo dei Dieci Comandamenti biblici. Il fondamento, per così dire, di queste norme come dell'intera moralità della Legge è il ricordo della schiavitù patita in Egitto: «Ti ricorderai che sei stato schiavo nel paese d'Egitto: perciò ti comando di fare questa cosa» (*Devarim*/Dt 24, 18, 22). Nella legislazione mosaica giustizia e santità non sono mai concetti religiosi in senso moderno, ma si realizzano attraverso l'osservanza di precise norme etico-sociali che riguardano i rapporti tra individuo e comunità.

6. La riflessione sapienziale sull'(in)utilità del lavoro e di tutta la fatica umana

Tra tutti i testi biblici sono soprattutto i cosiddetti sapienziali a raccogliere le più ricche riflessioni antico-semitiche sul lavoro umano inteso come lo sforzo di guadagnarsi il pane quotidiano, spesso sfidando le avverse condizioni dell'ambiente naturale. *Tehillim*/Sal 127, 2 ad esempio, celebra la Provvidenza divina dichiarando che l'operaio «invano si alzerebbe di buon mattino e tardi andrebbe a riposare, mangiando pane di sudore» se il Signore Iddio non vegliasse e provvedesse di persona su quella fatica diuturna dell'essere umano. Ancora più abbondanti sono tali temi nel libro dei *Mishlè*/Pr, attribuiti al re Salomone: «Nulla aggiunge la fatica [si intende, del lavoro]» (10, 22) alla benedizione divina, poiché questa non comporta pene o sofferenze, che sono il correlato degli sforzi umani nel produrre qualcosa; e in positivo va inteso il proverbio secondo il quale «in ogni fatica c'è profitto, mentre la logorrea produce solo miseria» (Pr 14, 23), e qui, come spiega Dante Lattes (1954, 70, nel capitolo *Il lavoro*), «il termine ebraico è 'ezev' che sta per dolore e pena, ma significa per metonimia lavoro, fatica». Con questo tipo di letteratura il senso di condanna e di punizione dell'*incipit* mitico dell'umanità in *Bereshit*/Gen 3 viene attenuato e progressivamente muta di segno; infatti, spiega Lattes (1954, 71),

la disistima e il giogo del lavoro, che aveva accompagnato le prime fatiche umane esercitate contro la natura vergine e rude che doveva essere affrontata senza strumenti adeguati, si era poi attenuata con l'abitudine e con l'affinarsi dell'industrie intellettuale umano. E il lavoro, dopo le prime lotte, era diventato anche fonte di soddisfazioni e mezzo di ascesa e di più comoda e civile convivenza.

Ancora in *Tehillim*/Sal 128, 1-3 il lavoro e la prosperità familiare sono celebrati insieme: «Beato l'uomo che teme il Signore... vivrai del lavoro delle tue mani, sarai felice e godrai di ogni bene; la tua sposa come vite feconda nell'intimità della tua casa». Da qui la ripetuta riprovazione morale per il fannullone: «Fino a quando, pigro, te ne starai a dormire? Quando ti scuoterai dal sonno? Un po' dormire, un po' sonnacchiare, un po' incrociare le braccia per riposare

e intanto giunge a te la miseria» (*Mishlè/Pr* 6, 9-11; ribadito in 24, 30-4). «Chi lavora la sua terra si sazierà di pane, chi va dietro ai perdigiorno si sazia di miseria» (*Mishlè/Pr* 28, 19). Questa sapienza tradizionale esalta poi la donna laboriosa e virtuosa, il cui valore è superiore a quello di perle preziose:

Ella si procaccia lana e lino, e li lavora con le sue solerti mani. È come le navi di un mercante, che fa venire da lontano il vitto. Si alza mentre è ancora notte, prepara il cibo per la sua famiglia e assegna compiti alle sue ancelle. Pensa a un podere e lo compra, con il frutto delle sue mani pianta una vigna... Tende la mano alla canocchia e le sue braccia sostengono il fuso... Lavora tuniche e le vende, fornisce cinture al mercante... Sorveglia gli andamenti della sua famiglia e non mangia il pane della pigrizia (*Mishlè/Pr* 31, 10-31).

Ma in questo quadro moralizzante fa capolino lo sguardo disincantato del 'rotolo di Qoelet', che insinua più di un dubbio sulla effettiva utilità di tutte le fatiche delle opere che l'essere umano compie in questo mondo. Partendo dalla convinzione che tutto è vacuità e soffio che passa, «quale utilità ricava l'uomo da tutto l'affanno per cui fatica sotto il sole?» (*Qo* 1, 1-2). Questa domanda è in realtà un mantra, che risuona in continuazione nei dodici capitoli che compongono questa antica meditazione, segnata da pessimismo, sul senso complessivo dell'esistenza umana. Tuttavia, anche in questo scenario di dichiarata 'vanità' di ogni attività umana e di ogni bene che essa produca, destinati entrambe all'oblio dopo la morte, il saggio re di Gerusalemme – indentificato idealmente con il solito re Salomone – deve riconoscere che «dolce è il sonno del lavoratore, poco o molto che mangi» (5, 11) mentre la ricchezza accumulata dal ricco è solo fonte di affanno e preoccupazione; dunque meglio godere del poco che si ottiene con il proprio lavoro quotidiano piuttosto che affannarsi dietro un molto che spesso verrà goduto da un estraneo. In tal senso va interpretata la metafora qohéletiana che invita a «gettare il proprio pane sulle acque, perché con il tempo lo si ritrova» (11, 1): nella sua enigmaticità, l'antico detto potrebbe alludere al necessario rischiare nel mettersi per mare onde fare commerci, perché senza un po' di rischio non si intraprende nulla e solo investendo si può sperare di guadagnare. A questo detto fa eco un versetto successivo, che ne esplicita forse la morale: «Al mattino getta la tua semenza e alla sera non dare riposo alle tue mani, poiché non sai quale attecchirà, se questo [seme] o quello, e se tutti e due saranno egualmente produttivi» (11, 6).

7. Conclusioni

Che il lavoro sia un valore positivo nella vita quotidiana dell'uomo e della donna dei tempi biblici è un fatto così assodato che persino i 'tempi futuri' o messianici – sebbene l'idea di messia giunga a maturazione in epoca più tarda – sono immaginati dai profeti come un'età di riunione del popolo con la sua terra, di attività lavorative benedette dal Cielo e di benessere economico frutto di tali attività: «Costruiranno case e le abiteranno, planteranno vigne e ne godranno il frutto» afferma *Isaia* (65, 21); per *Geremia*, la Giudea sarà ripopolata dopo l'esi-

lio e nelle sua città confluiranno insieme agricoltori e allevatori di greggi (31, 23) mentre sui colli di Samaria verranno di nuovo piantate vigne che danno raccolti (31, 4); secondo il profeta *Amos*, «verranno giorni in cui chi ara si incontrerà con chi miete e chi pigia l'uva con chi getta il seme» (9, 13-4). Il sogno dei più grandi profeti di Israele è un idillio rurale ma anche urbano, ispirato alla felicità di chi, come scrive Lattes (1954, 80), «vive del sudore della propria fronte e non sfrutta le fatiche dei poveri o il lavoro dell'operaio».

Riferimenti bibliografici

- Autore.** 1984. voce "Lavoro." In *Dizionario di teologia biblica*, a cura di Xavier Leon-Dufour, coll. 581-87. Casale Monferrato: Marietti.
- Bibbia ebraica (Tanakh)*. 2010. a cura di Dario Disegni, 4 voll. Firenze: Giuntina.
- Brown, William P. 2012. *Qohelet*. Torino: Claudiana.
- Bruni, Luigino. 2019. *L'arca e i talenti. Quel che dice la Bibbia sul lavoro*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Chouraqui, André. 2001. *I Dieci Comandamenti*. Milano: Mondadori.
- Lattes, Dante. 1954. *Aspetti e problemi dell'ebraismo*. Roma: Unione delle comunità israelitiche italiane.
- Lepore, Leonardo. 2021. *Custodia e co-creazione. Il lavoro nella Bibbia*. Villa Verucchio: Pazzini.
- Prato, Gian Luigi. 2013. *Gli inizi e la storia. Le origini della civiltà nei testi biblici*. Roma: Carocci.

Lavoro e riposo sabbatico come *imitatio Dei* secondo la tradizione ebraica

Massimo Giuliani

1. Introduzione

Nonostante nella Torà si dica: «Partorirai figli con doglia [...] usufruirai del suolo con dolore [...] e mangerai pane con il sudore del tuo volto» (Gen 3, 16-9), la tradizione ebraica non ha mai sviluppato un atteggiamento negativo verso il lavoro fisico compiuto dagli esseri umani. Non avendo ricavato da quel capitolo biblico alcuna dottrina circa un peccato originale, il giudaismo rabbinico non interpretò il lavorare e il partorire (il *travaglio* del parto) come punizioni divine, quasi fossero una condanna metafisica. Al contrario, prevalse nel corso della storia l'idea che il primo lavoro cosmico fosse la stessa creazione divina; che, se Dio lavorò sei giorni e si riposò il settimo, altrettanto deve fare l'essere umano a imitazione di Dio; che lavorare costituisce una forma di *jointventure* divino-umana per il mantenimento e persino il miglioramento del mondo, della natura e della società. In questa nobile impresa di 'coltivare il giardino', da sempre – e almeno fino a poco tempo fa – erano associati anche quegli animali che aiutavano l'essere umano nelle fatiche dei campi, e pertanto la Torà comanda in modo esplicito, nel quarto dei Dieci Comandamenti, il riposo del settimo giorno anche per gli animali domestici e non soltanto per gli esseri umani.

2. Il Talmud definisce cosa sia lavoro (*melakhà*) per potersene astenere di *shabbat*

Non è affatto paradossale che l'idea di lavoro si sia affinata, nel giudaismo, a partire dal suo opposto: quel riposo sabbatico che costituisce il coronamento

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Massimo Giuliani, *Lavoro e riposo sabbatico come imitatio Dei secondo la tradizione ebraica*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 159-165, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

della fatica settimanale, lo *shabbat*, uno 'spazio temporale' (quasi un ossimoro) dal quale i sei giorni lavorativi prendono senso ossia si illuminano alla luce di una trascendenza che riporta il lavoratore/la lavoratrice nella sfera della col-laborazione con il Creatore per lo sviluppo delle potenzialità del creato. Pertanto, al fine di trovare una definizione e un'esemplificazione di cosa costituisca lavoro dal punto di vista della Torà, si studia il trattato *Shabbat* del Talmud babilonese (compilato tra il IV e il VII secolo), dedicato al settimo giorno, quello nel quale è prescritto: «Non farai lavoro alcuno ecc.» (Es 20, 8-11; cfr. anche Es 16, 23 e Dt 5, 12-15). E i rabbini di epoca talmudica ricavano tale tassonomia sul lavoro dalle opere compiute nel deserto al tempo della costruzione del *mishkhan*, ossia del santuario mobile che serviva da testimonianza e segno della Presenza divina in mezzo al popolo: un'opera artigianale di cui la Torà si premura di dare le misure esatte e i complessi dettagli architettonici in *Esodo* capp. 25-31 e ancora 35-40. Quelle opere sono sintetizzate in 39 lavori o *melakhot* al fine di includere ogni tipologia di lavoro: dall'aratura dei campi alla mietitura, e poi dalla trebbiatura alla cottura del pane; dalla macellazione alla pulitura del pellame; dal tosare un animale alla cardatura della lana, e da qui il cucire e tagliare qualsiasi materiale; dal disegnare al costruire con il legno o la pietra, fino al levigare; in modo esplicito la Torà aveva già proibito l'accendere un fuoco e il trasportare oggetti. A ben vedere, si tratta sempre di azioni umane volte a 'creare' o 'trasformare qualcosa', sulla base delle quali l'*halakhà*, la giurisprudenza rabbinica, definisce *melakhà* ogni agire umano finalizzato a cambiare lo *status quo* del mondo modificandolo in modo permanente. Ognuno di questi lavori è utile e nobile in sé, più che legittimo e certamente raccomandabile e doveroso (specie se si deve con esso sostenere la propria famiglia), ma solo nei confini dei sei giorni della settimana. Quel confine si chiama appunto *shabbat*, verbo ebraico – dal quale deriva il termine 'sabato' in tutte le lingue romanze – che significa 'cessò' e il cui soggetto è lo stesso Creatore allorché smise di lavorare istituendo così la prima settimana cosmica di cui il settimo giorno, il sabato, è culmine e corona. Cessando di lavorare, il sabato viene santificato perché la santità sta anzitutto nel riconoscimento e nel rispetto dei limiti posti da Dio alla sua creazione. A questo punto si comprende perché il lavoro da *melakhà* si trasformi in '*avodà*, termine che indica anch'esso un 'servizio lavorativo', ma reso ora non più al mondo o a un re umano o a se stessi ma allo stesso Creatore.

3. Concezione del lavoro nelle principali fonti e nella prassi dei maestri di Israele

In questa prospettiva troviamo già un abbozzo di dottrina del lavoro nel trattato etico della *Mishnà*, la prima codificazione halakhica della Torà degli inizi del III secolo, noto come *Pirqè Avot* o *Insegnamenti dei padri*. In esso è registrato un aforisma di Rabban Gamliel, figlio di Yehudà ha-Nassi, alla fine del II secolo: «È bello lo studio della Torà se accompagnato da un'attività produttiva, perché l'impegno in entrambi fa dimenticare il peccato» (2, 2), un detto che ricorda l'antico adagio per cui l'ozio è padre dei vizi. Lo stesso autorevole maestro aggiungeva: «Ogni studio che non sia affiancato da una *melakhà* – un mestiere e

un'occupazione concreta – finisce per annullarsi e porta con sé la trasgressione [il peccato]». Non va dimenticato che nella gerarchia dei valori ebraici lo studio della Torà ha il primo posto, ed è superiore alla preghiera, perché solo lo studio permette di conoscere come si deve vivere osservando i precetti divini nella vita quotidiana. Colpisce dunque questa raccomandazione dei maestri di Israele a non fare dello studio un alibi per non lavorare. A sostegno della dignità del lavoro, la tradizione ebraica osò pensare Dio nei termini di un Datore di lavoro: «Fedele è il tuo Datore di lavoro, che ti pagherà la ricompensa della tua opera» (*Avot*, 2, 14 e 6, 4: un insegnamento riportato due volte). In siffatta tradizione il lavorare è in ultima istanza un dato antropologico, naturale e positivo: «Vivrai della fatica delle tue mani e sarai felice» (*Tehillim*/Sal 128), mentre il disprezzare il lavoro, soprattutto in nome di una pratica supposta religiosa, non è una virtù ebraica. Ancora nei *Pirqè Avot* leggiamo: «Ama il lavoro» (1, 10), ammonimento perentorio attribuito a Shemayà, che fu maestro di maestri insigni come Hillel e Shammai, il quale al contempo invita a non nutrire quel senso di superiorità sociale che porta molti a disdegnare le attività manuali come mere mansioni da schiavi. A Rabbi Yishmael, vissuto nel II secolo, è invece attribuito il detto: «Occorre comportarsi con esse [le parole della Torà] secondo il modo di vivere normale [*derekh erez*, ossia lavorando]». Anche il commentatore dell'XI secolo Rabbi Shlomò ben Yitzchaq (Rashi) pensa sia giusto svolgere un'attività produttiva – lui stesso in Francia era viticoltore – per non arrivare a una situazione di difficoltà economica nella quale anche lo studio della Torà sarebbe impossibile. Questa è dunque l'opinione maggioritaria dei maestri di Israele. Esiste naturalmente anche qualche voce discordante, come quella del rabbino, mistico e asceta Shimòn ben Yochàì, un contemporaneo di Rabbi Yishmael, che gli obiettava: «Se l'uomo deve arare nel momento dell'aratura, seminare nel momento della semina, trebbiare nel momento della trebbiatura e setacciare nel momento del vento, cosa ne sarà della Torà?». Intendeva dire: non resterà all'uomo alcun momento della giornata per studiare. Tuttavia, in questa controversia su come conciliare studio della Torà e attività lavorativa si inserì con un giudizio tagliente un maestro di Babilonia vissuto tra il III e il IV secolo, Abbayè: «Molti hanno seguito l'insegnamento dato da Rabbi Yishmael e hanno avuto successo, mentre coloro che hanno fatto come indicato da Rabbi Shimòn ben Yochàì non hanno avuto successo» (la controversia sia trova nel trattato talmudico *Berakhot* 35b). Lo *Shulchan 'arukh*, l'ultimo grande codice halakhico del XVI secolo, ribadisce: «Bisogna lavorare e guadagnare il proprio sostentamento per potersi occupare di Torà in modo stabile».

I maestri di Israele sono in generale coerenti con quest'etica e anche i più grandi tra loro vivevano *per* la Torà ma non vivevano *di* Torà – «Non usare la Torà come una vanga con cui scavare [per arricchirti]», ammonisce Rabbi Tzaddok (*Avot* 4, 7) – avevano cioè un'occupazione mondana, per così dire, per guadagnarsi da vivere. Se non bastassero i loro insegnamenti, valgano i loro esempi di cui v'è abbondanza nelle fonti. Tra i *tannaim*, ossia i maestri citati nella *Mishnà*, Rabbi Yochanan [ben Peroqà] è chiamato *ha-sandelar* ossia il calzolaio. Yose ben Chalaftà, che fu maestro di Yehudà ha-Nassi, lavorava a

Tzippori come conciatore di pelli, non proprio un lavoro leggero o nobile. Mentre di Yehoshua ben Chananià, che pure era un levita, si racconta che si mantenesse come fabbro e/o come carbonaio, e ciò non gli impedì di sedere tra i più grandi maestri suoi contemporanei, come Rabbi 'Aqivà (che era stato a lungo un pastore), Rabbi Eliezer (che era ricco di famiglia... ci sono anche i fortunati) e Rabban Gamliel, presidente dell'accademia di Yavne. Anzi, rabbi Yehoshua arrivò persino ad esserne vice-presidente. Un diverbio halakhico tra presidente e vice è riportato sempre nel Talmud babilonese, in *Berakhot* 27b-28a, dove leggiamo che Rabban Gamliel, pentitosi di aver umiliato il suo vice (e sapendo quanto questi fosse stimato da tutti) decise di andare a casa di lui per riconciliarsi. Appena entrò in quella umile dimora, si accorse che le pareti erano nere di fumo; al ché Gamliel disse: «Vedo che sei un carbonaio [*pechamì attà*]!». La risposta di Yehoshua fu dura: «Guai alla generazione di cui sei guida, dal momento che ignori le sofferenze [*tza'aran*] degli studiosi della Torà» ossia le fatiche con cui essi si guadagnano da vivere. Delle vite degli *amoraim*, i maestri che vissero dal III e V secolo, sappiamo anche di più. Di Resh Laqish, in terra di Israele, si dice che in gioventù fece 'lavori disonorevoli' (fu ladro e brigante, forse anche gladiatore) ma poi fece *teshuvà*, cambiò vita, e divenne un grande rabbi. A Babilonia rav Shmuel era, come il Noach post-diluviano, un viticoltore, mentre suo padre era stato un importante commerciante di seta e tessuti; e per stare nel ramo e in diaspora, Rabbi Asi faceva il sarto. Rashbà viveva di lavori agricoli, mentre Rabbi Chisdà commerciava in birra (di datteri, probabilmente); Rav Pappà e Rav Hunà erano professionalmente soci e commerciavano in semi di papavero e datteri, e anche Rav Safrà – che viaggiava spesso tra la terra di Israele e Babilonia – era commerciante. Un curioso, intenso dibattito tra maestri antichi sull'onestà o meno di alcuni mestieri è riportato nella *Mishnà*, trattato *Qiddushin*, commentato nell'omonimo trattato talmudico (82a) a partire dall'insegnamento di Rabbi Meir:

Ciascuno insegni sempre al proprio figlio un mestiere pulito e facile [ossia che non lo degradi per la troppa fatica] e preghi Colui a cui appartengono la ricchezza e la salute, dato che non ci sono mestieri in cui non si rischi povertà o infortunio; ma la povertà non dipende dal mestiere né dal mestiere dipende la salute, ma tutto dipende dal merito di ognuno.

Anche un filosofo come Mosè Maimonide (1135ca-1204), il cui pensiero inclina verso un certo dualismo che pone l'attività spirituale ben al di sopra ogni dimensione fisica e materiale, afferma che «chiunque si dedichi alla Torà ma viva di elemosina piuttosto che del proprio lavoro commette un sacrilegio e getta discredito sulla stessa Torà» (*Mishnè Torà, Hilkhòt talmud Torà* 3, 19). Non solo occorre lavorare, ma occorre condurre il proprio business secondo una rigorosa misura di giustizia e rispettando tutte le leggi e le norme del paese in cui si vive. Lo ricorda nel XIX secolo un grande maestro ashkenazita, Samson Raphael Hirsch (1959, 160), di Francoforte, là dove scrive che «allorché un uomo si presenta davanti a Dio al termine della sua vita, la prima domanda che gli viene posta è: "Hai condotto i tuoi affari con onestà e integrità?"».

4. Lo *shabbat* e l'etica lavorativa secondo alcuni filosofi ebrei contemporanei

Scriveva verso la fine dell'800 il rabbino livornese Elia Benamozegh (1823-1900):

Nell'ebraismo il lavoro, l'attività, le ricchezze e i beni della vita sono totalmente onorati... l'esempio lo diedero i farisei, che non disdegnarono di abbassarsi fino ai mestieri più umili, né credettero di allontanarsi dalla virtù o dalla loro santità quando confezionavano calzature per le donne romane! (Benamozegh 1977, 179-81).

Il riferimento ai romani (che, come noto, mettevano l'*otium* sopra il *negotium* e, *more graeco*, ritenevano contrassegno del *civis* libero l'essere sollevati da ogni lavoro) ritorna spesso nella letteratura ebraica, anche contemporanea. Il teologo ebreo Abraham Joshua Heschel (1907-1972), nel suo classico testo *Il sabato* del 1951, cita ad esempio la condanna divina dell'ascetismo anti-mondano e anti-lavorativo incarnato dal già citato Rabbi Shimòn ben Yochàì e da suo figlio Eliezer, all'epoca della seconda rivolta giudaica, di cui leggiamo nel trattato *Shabbat* 33b: appena usciti dalla grotta in cui avevano trovato scampo dalla persecuzione dell'imperatore Adriano, si misero ad osservare uomini e donne intendi al lavoro nei campi, ma «tutto ciò che essi guardavano veniva immediatamente consumato dal fuoco dei loro occhi. Al punto che, per fermarli, dovette intervenire una Voce divina: "Siete forse usciti dalla caverna per distruggere il mio mondo?"». Spiega Heschel:

Quando i romani notarono con quale intensità gli ebrei osservavano la legge di astenersi dal lavoro nel giorno di *shabbat*, la loro unica reazione fu il disprezzo. Secondo Giovenale, Seneca e gli altri scrittori latini il sabato era un segno dell'indolenza giudaica. Ora Filone di Alessandria, esponente di spicco del giudaismo di lingua greca, aveva affermato che 'in quel giorno ci viene comandato di astenerci da ogni lavoro non già perché la legge inculchi la pigrizia... Lo scopo è quello di sollevare un po' l'uomo dalla continua e incessante fatica e, ristorando il suo corpo mediante un sistema di esenzioni ben calcolato, farlo tornare rinnovato alle sue precedenti attività'. Ma qui il sabato è presentato da Filone secondo categorie aristoteliche più che bibliche. Nello spirito biblico, invece, lo *shabbat* non è stato creato per far recuperare le energie perdute e renderci idonei alle fatiche successive. È stato creato per amore della vita! L'uomo non è una bestia da soma e lo *shabbat* non serve ad accrescere la sua efficienza sul lavoro; non è al servizio dei giorni feriali; al contrario, sono i giorni feriali che esistono in funzione dello *shabbat*. Esso non è un interludio ma il culmine del vivere... In quel giorno, alla proibizione del lavoro si aggiunse perciò la benedizione della gioia e l'enfasi della santità (1987, 23-5).

Nel solco di Heschel, anche il filosofo francese Benjamin Gross (1925-2015) riprende il nesso talmudico tra costruzione del santuario e norme sabbatiche sull'astensione dal lavoro, sottolineandone le analogie e alludendo allo *shabbat* come vera tenda, tempo privilegiato di incontro tra il divino e il mondano. Scrive Gross (2018, 73-8):

Come la creazione del mondo è la concretizzazione della volontà e del pensiero divini, così è considerata 'lavoro' umano l'esecuzione pratica e intenzionale di un pensiero [...] Ma durante lo *shabbat* l'uomo è chiamato a rinunciare alla sua capacità produttiva, al suo intervento per la trasformazione della natura. Non è lo sforzo fisico che è proibito, quale possa essere la gravosità o la fatica che comporta, ma qualsivoglia intenzione di modificare la natura delle cose con una finalità positiva precisa, anche se l'azione in sé non richiede alcuna fatica [...] La nozione di 'riposo' sabbatico assume così un senso molto ampio e ci fa entrare, al di là della sua rigorosa codificazione, in un tempo qualitativamente e totalmente differente dal tumulto sfrenato della vita attiva. Lo *shabbat* e il santuario, e poi il Tempio di Gerusalemme, sono punti di incontro del divino con il mondo nel tempo e nello spazio.

Sebbene sia chiaro che, affinché si dia lavoro halakhicamente inteso, debba esserci l'intenzione (la *kawwanà*) di fare positivamente qualcosa o modificare uno *status quo*, il concetto non va neppure preso in maniera rigida. Come ricorda il talmudista rav Adin Steinsaltz (1937-2020):

Il Talmud rifugge dalle definizioni teoriche e astratte; per di più non esiste un'unica definizione in grado di gettare luce su tutti i numerosi e complessi aspetti della questione [del riposo sabbatico] che possono emergere nel corso delle generazioni [...] Affermare che una certa attività è vietata di *shabbat* rimane un'espressione teorica, ma poi è necessario stabilire quando un certo atto può essere considerato irrilevante dal punto di vista pratico di modo che, seppur ci fosse stata una cattiva intenzione di compierlo, non si è tuttavia giunti a concretizzarla, e per questo l'atto non può essere considerato 'lavoro proibito' nel pieno senso del termine (Steinsaltz 2004, 145-47).

Per questo i maestri, nelle fonti rabbiniche, dibattono accesamente in merito al concetto di *kawwanà*, dato che l'intenzione può essere intrinseca all'atto e qualificarne il valore; ma d'altro canto un atto e un'azione possono avere valore a prescindere dall'intenzione con cui sono compiuti. Rav Steinsaltz ricorda infine come, a dispetto dell'impressione che i divieti di molte attività rendano triste il giorno di sabato, in realtà è vero il contrario: il tempo del riposo, liberato da incombenze produttive, lungi dall'essere un *vacuum*, è santificato e reso gioioso da rinnovate relazioni sponsali e familiari, dall'incontro amicale, dal piacere dello studio, dalla preghiera comunitaria nonché dai tre pasti conviviali che la qabbalà ha nel tempo arricchito di ulteriori significati spirituali.

5. La 'mistica del lavoro' nel pensiero dei primi sionisti e nel movimento qibbutzistico

I primi sionisti e i fondatori del movimento dei *qibbutzim* che immigrarono all'inizio del Novecento in terra di Israele (allora chiamata Palestina, regione dell'impero ottomano, e poi Mandato Britannico) desideravano riscattare la terra dei padri attraverso il lavoro delle loro mani, in discontinuità con la vita ebraica della diaspora, specie nei ghetti europei, che li aveva di fatto alienati dal-

le attività manuali connesse all'agricoltura e alla natura. Secondo Aaron David Gordon (1856-1922), pensatore socialista di ispirazione tolstoiana, il lavoro era lo strumento con cui l'ebreo poteva e doveva sviluppare un rapporto tanto vitale quanto mistico con la terra, mentre il lavoratore (*po'el*) assurgeva al ruolo di sacerdote incaricato di realizzare l'unità di spirito e materia, rigenerando al contempo l'anima e il corpo dello stesso popolo ebraico. Come spiega la storica israeliana Anita Shapira (1987, 1087):

Senza il lavoro il sionismo sarebbe rimasto un sogno e non sarebbe mai divenuto una realtà politica. Lavorare la terra era l'essenza e il destino della visione sionista del giudaismo. Per questo il pioniere (*chalutz*), agricoltore o operaio che fosse, si dedicava al lavoro con tutto se stesso e con devozione estrema. Il lavoro svolgeva tra i pionieri sionisti lo stesso ruolo che tra i *chassidim* svolgeva la preghiera.

6. Conclusioni

L'ebraismo ha sempre pensato gli esseri umani, uomo e donna, come lavoratori nel senso più nobile e persino religioso del termine, ossia collaboratori di Dio nell'opera di una *creatio* continua. Lo sguardo positivo verso le attività produttive deriva da un apprezzamento dei racconti biblici di Gen 1 e 2, piuttosto che dal tema della caduta e della cacciata dall'Eden di Gen 3. I maestri di Israele hanno poi sviluppato una riflessione teologica più complessa sul lavoro come *imitatio Dei*, sia nel senso di coltivare il giardino del mondo sia nel senso di astenersene, cessando nel settimo giorno (*shabbat*) da ogni attività produttiva e trasformatrice. Proprio il sabato, giorno di riposo, diviene così la chiave del lavoro dei sei giorni che lo precedono, in quanto tale cessazione riverbera luce e senso sull'intera creazione e celebra una temporalità altra e diversa, cifra di una dimensione e di un'anima aggiuntive capaci di dare significato «a tutta la fatica che l'essere umano compie sotto il sole» (cfr. Qo 1, 3).

Riferimenti bibliografici

- Benamozegh, Elia. 1977. *Morale ebraica e morale cristiana*. Roma: Carucci.
- Bibbia ebraica (Tanakh)*. 1998. a cura di Rav Dario Disegni (in uso presso le comunità ebraiche italiane), 4 voll. Firenze: Giuntina.
- Giuliani, Massimo. 2016. *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico*. Firenze: Giuntina.
- Gross, Benjamin. 2018. *Un momento di eternità. Il sabato nella tradizione ebraica*. Bologna: Dehoniane.
- Heschel, Abraham Joshua. 1987. *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*. Milano: Rusconi.
- Hirsch, Samson Raphael. 1959. *Judaism Eternal*. London: Soncino Press.
- Mello, Alberto, a cura di. 1993. *Pirgè Avot. Detti di rabbini*. Magnano: Qiqajon.
- Shapira, Anita. 1987. "Avodà/Work." In *Contemporary Jewish Religious Thought*, edited by Paul Mendes-Flohr, and Arthur Cohen, pp. New York: Free Press.
- Steinsaltz, Adin. 2004. *Cos'è il Talmud*. Firenze: Giuntina.

Marta e Maria. Prospettive di genere su lavoro e ozio nella tradizione del primo cristianesimo

Maria dell'Isola

1. Introduzione

Il presente contributo si propone di analizzare lo stretto nesso che intercorre tra lavoro e ozio nel cristianesimo antico mediante l'adozione di una prospettiva di genere e scegliendo, dunque, come laboratorio privilegiato d'osservazione l'episodio narrato da Luca nel suo vangelo che vede protagoniste due donne, di nome Marta e Maria (Lc 10, 38-42)¹. Più nello specifico, si tenterà di coniugare

¹ Le figure di Marta e Maria vengono menzionate anche nel vangelo di Giovanni (cfr. Gv 11, 1-44; 12, 1-3), in cui tuttavia l'attenzione è interamente incentrata sulla morte e resurrezione di Lazzaro, il fratello delle due donne. In questa sede mi concentrerò dunque esclusivamente sulla pericope lucana, dato l'interesse primario per l'idea del rapporto ozio-lavoro al centro del presente contributo. Tale rapporto, infatti, non sembra rivestire un'importanza fondamentale nel racconto giovanneo, essendo presente una fugace allusione al servizio di Marta soltanto nei primi versetti del capitolo 12. Si segnala, tuttavia, in Gv 11, 1-44, una distinzione di atteggiamenti e reazioni relativamente alle due donne che sembra richiamare direttamente l'opposizione tra attività e passività che Luca attribuisce rispettivamente a Marta e a Maria. Quando, infatti, saputo che Lazzaro era morto, Gesù decise di recarsi a Betania, il villaggio in cui vivevano le due sorelle, Marta, saputo la notizia dell'arrivo dello stesso Gesù, subito gli corse incontro, mentre Maria restò seduta in casa (cfr. Gv 11,20). Dopo un breve ma intenso scambio con Gesù a proposito della resurrezione, Marta andò a chiamare Maria, che ancora restava in casa, per chiederle di raggiungere il luogo in cui Gesù stesso si trovava (cfr. Gv 11, 21-31). Anche in seguito, quando i tre si furono recati presso il sepolcro in cui Lazzaro era stato sepolto, è solo Marta a interloquire attivamente con Gesù (cfr. Gv 11, 38-44).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Maria dell'Isola, *Marta e Maria. Prospettive di genere su lavoro e ozio nella tradizione del primo cristianesimo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 167-175, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

nella suddetta analisi due differenti prospettive teoriche: quella della temporalità da una parte, e dall'altra quella della dimensione lavorativa della struttura sociale. A dispetto delle specificità distinte delle due chiavi interpretative appena menzionate, un legame di fondo, soprattutto sul piano degli esiti dell'analisi, appare invece evidente. Infatti, poiché l'attività lavorativa è tradizionalmente inserita in uno schema sociale ed economico convenzionalmente strutturato e scandito da una ripartizione temporale (cfr. a tal proposito Zerubavel 1981 e Gurvitch 1961), una sua analisi dovrà necessariamente tenere conto dell'azione dei concetti di tempo e temporalità, laddove per tempo si intende qui generalmente e per necessaria semplificazione il flusso/ordine degli eventi² e per temporalità la percezione incorporata del tempo stesso (e degli eventi sociali a cui esso è ancorato), come sottolineato da Kattan Gribetz e Kaye (2019). Sullo sfondo di una tale prospettiva teorica, si cercherà dunque di inquadrare l'agire femminile – e le attività a esso connesse, come il lavoro domestico per esempio – nel quadro più ampio dei ruoli di genere così come essi venivano concepiti e percepiti nella società mediterranea antica (cfr. a tal proposito Karaman 2018).

Il noto episodio di Marta e Maria rappresenta un caso altamente rappresentativo delle tendenze sopra delineate. L'enfasi sul lavoro domestico (e sulla conseguente sottrazione a esso) offre interessanti spunti di riflessione sul tempo del lavoro e sulla sua specifica declinazione nella prospettiva di genere. Inoltre, l'elevatissima frequenza con cui la pericope lucana ricorre nella tradizione letteraria cristiana successiva consente di indagare il nesso teorico tra lavoro e ozio su una prospettiva di più ampio raggio e respiro, individuando le attribuzioni di significato ulteriori aggiunte dall'esegesi patristica e monastica. In tal modo, come d'altronde è stato già ampiamente osservato, è possibile riconoscere come l'identificazione simbolica di Marta e Maria con le idee di lavoro e ozio sia un portato quasi del tutto assente nel racconto lucano, essendo stato introdotto, al contrario, dalla ricezione posteriore della pericope evangelica.

2. Marta e Maria: la pericope lucana

Luca introduce l'episodio che vede protagoniste Marta e Maria alla fine del capitolo 10 del suo vangelo, dopo aver narrato di come Gesù fornisse istruzioni ai discepoli riguardo l'opera di diffusione e predicazione del suo messaggio nelle città e nelle case (cfr. Lc 10, 1-12), e dopo aver riferito di come un dottore della legge chiedesse a lui come comportarsi per ereditare la vita eterna, ottenendo come risposta l'esortazione a prendersi cura del prossimo come se stessi,

² Cfr. Dinshaw 2012 per una sintesi delle varie posizioni filosofiche sul concetto di tempo, dall'antichità fino ad arrivare all'età contemporanea. Particolarmente interessante è la connessione sociologica individuata da Dinshaw tra tempo lineare e progressivo e processi di produzione e riproduzione. Una tale connessione risulta centrale specialmente nel caso in cui ad essere attrici sociali siano le donne, ossia coloro che per via della predisposizione naturale del corpo consentono la continuità della riproduzione sociale (cfr. in tal senso Dinshaw 2012, 41-72).

secondo quanto esposto dalla parabola del buon Samaritano (cfr. Lc 10, 25-37). Subito dopo, l'incontro di Gesù con Marta e Maria è introdotto:

Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo ospitò. Ella aveva una sorella, di nome Maria, la quale, seduta ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola. Marta invece era distolta per i molti servizi. Allora si fece avanti e disse: "Signore, non ti importa nulla che mia sorella mi abbia lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti". Ma il Signore le rispose: "Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per molte cose, ma di una cosa sola c'è bisogno. Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta"³.

Come si legge in Wyant (2019)⁴, la critica ha da sempre prestato un'attenzione particolare all'analisi dell'episodio che vede Marta e Maria protagoniste di un breve dialogo con Gesù nella loro casa. Nonostante la natura concisa e agile della narrazione, numerose ed estremamente approfondite sono state le indagini sul significato storico e simbolico di questa scena neotestamentaria. In particolare, sottolinea Wyant, sono state esplorate specialmente le questioni di genere evocate dall'esegesi femminista. Uno dei contributi maggiormente significativi in tal senso è stato offerto da Schüssler Fiorenza (1986), la quale ha individuato nella pericope lucana un intento esplicito, da parte dell'autore, di riduzione o silenziamento dell'agire femminile, concretizzatosi nella volontà gesuana di azzittire Marta e contemporaneamente esaltare il silenzio di Maria, nonostante l'allusione nel testo alla *diakonia* («servizio», «ufficio», «ministero») di Marta sia prova inequivocabile del suo ruolo di guida attiva nella comunità⁵. Al contrario, altri filoni interpretativi hanno intravisto nel messaggio lucano un annuncio esplicito di liberazione delle donne dalle costrizioni patriarcali antiche. Come ipotizzato da Brennan (1971, 293), ad esempio, la pericope in questione potrebbe riflettere una realtà storica in cui le donne erano pienamente ammesse nei circoli ristretti del ministero di Gesù⁶. La stessa posizione è sostenuta anche in Carter (1996).

In realtà, al di là della centralità delle due figure femminili nel passo in esame e nel vangelo di Luca in generale (per cui si veda D'Angelo 1990), occorre rilevare che l'attribuzione simbolica dei concetti di ozio e lavoro ai ritratti evangelici di Marta e Maria viene introdotta solo in epoca patristica, a cominciare dalla testimonianza più incidente in tal senso di Origene, per protrarsi poi fino all'età medievale. Come si legge ancora in Wyant (2019, 9-12), nelle tendenze esegetiche sopra menzionate il ruolo delle donne non riveste un'importanza esclusiva, mentre assoluta centralità è attribuita al tema del discepolato, senza

³ Lc 10, 38-42. Traduzione tratta da *La Bibbia di Gerusalemme* 2011.

⁴ La bibliografia sulla pericope lucana al centro del presente contributo è vastissima. In questa sede verranno citati solo i singoli contributi necessari all'argomentazione, mentre per un repertorio completo dei lavori scientifici dedicati al tema si rimanda al volume recentissimo di Wyant sopra menzionato.

⁵ Il rimando allo studio di Schüssler Fiorenza è contenuto in Wyant 2019, 6.

⁶ Come sopra, il rimando allo studio di Brennan è contenuto in Wyant 2019, 7.

che questo venga tuttavia affrontato in termini di genere o sia in tal senso connotato. Effettivamente, la dinamica narrativa dell'intera pericope risulta costruita esclusivamente sul concetto di *diakonia*, termine greco che può essere inteso sia letteralmente a indicare il servizio domestico, sia in maniera più ampia in riferimento al servizio ecclesiastico, come sottolineato in Ernst (2009, 181-203). E al di là delle due diverse sfumature di significato che il termine può abbracciare nell'episodio narrato da Luca, è solamente a partire dalle interpretazioni esegetiche successive che l'associazione con la coppia antinomica ozio-lavoro diventa più pregnante e ricca di accezioni dai contorni più decisamente definiti⁷. Ritengo, tuttavia, che la questione della centralità della *diakonia* rivendicata da Wyant non possa non essere messa in stretta correlazione col genere delle due protagoniste del racconto, tanto più che, come sopra menzionato, il servire cui Luca allude può riferirsi direttamente anche al lavoro domestico⁸.

3. Marta e Maria: ozio e lavoro nell'esegesi patristica e ascetica

L'interpretazione patristica più incidente e determinante nella classificazione tradizionale di Marta e Maria come personaggi biblici simboleggianti metaforicamente le idee contrapposte di lavoro e ozio è sicuramente quella di Origene, che nel suo commento al vangelo di Luca definisce esplicitamente Marta come simbolo dell'azione (*praxis*) e Maria come quello della contemplazione (*theōria*), stabilendo contemporaneamente una gerarchia che vede l'atto contemplativo ergersi a fine ultimo dell'esperienza religiosa: l'esortazione alla vita attiva, all'interno di questo quadro generale, ha senso semplicemente se funzionale al raggiungimento dello stato contemplativo. Tuttavia, l'una e l'altra azione sono indispensabili tra loro, e l'esperienza religiosa risulta perfettibile solo nella mutua interazione fra i due stati corporali e spirituali sopra menzionati:

E certamente a ragione potresti considerare come espressione dell'azione Marta, e della contemplazione Maria. Il mistero dell'amore viene infatti sottratto a colui o colei che si dedica alla vita attiva, se non indirizza l'insegnamento e l'esortazione all'azione verso la contemplazione. L'azione e la contemplazione non esistono infatti l'una senza l'altra⁹.

Quando tuttavia l'esegesi si sposta sul versante più propriamente interno della letteratura ascetica, soprattutto se in relazione alla confutazione di movimenti considerati ereticali, allora l'atteggiamento di difesa o al contrario rifiuto dell'attività manuale associata alla figura di Marta si fa ancora più pregnante. Privilegiando l'allontanamento dalla vita mondana e dalle ordinarie attività

⁷ Per ragioni di spazio, non posso analizzare in questa sede tutte le testimonianze letterarie della ricezione delle pericopi evangeliche su Marta e Maria. Mi limiterò quindi a menzionare quelle più significative e funzionali al nesso teorico che intendo esaminare.

⁸ Questa associazione, in riferimento alla stessa Marta, è presente anche in Gv 12, 2.

⁹ Orig. *FrLc*. 171 (ed. Rauer 1959). Traduzione mia.

quotidiane, alcune tendenze ascetiche dei primi secoli cristiani ponevano di conseguenza la vita contemplativa al di sopra di quella attiva, rifiutando completamente il lavoro manuale, come nel caso dei messaliani esposto da Ernst (2009, 218-21). Tuttavia, sottolinea sempre Ernst (2009, 220), in risposta alle tendenze sopra individuate ci sono pervenuti anche testi ascetici, come i Detti dei Padri del deserto, che invece esaltano l'attività lavorativa, considerandola indispensabile a quella ascetico-contemplativa, così come Marta è indispensabile a Maria.

Al contrario, Cassiano, nelle sue *Conversazioni con i Padri*, considera la contemplazione delle cose divine di gran lunga preferibile e superiore alla vita attiva e a qualsiasi attività manuale che allontani la mente dall'occupazione di Dio, secondo quanto stabilito dal giudizio di Gesù nei confronti di Marta e Maria:

Infatti Marta, mentre si prodigava con pia sollecitudine ed era occupata da quell'operosità, accorgendosi di non potere attendere da sola a quel servizio così importante, richiede l'aiuto della sorella rivolgendosi al Signore con queste parole: *Non ti colpisce che mia sorella mi abbia lasciata sola a lavorare? Dille qualcosa dunque perché mi aiuti!* La stava senza dubbio sollecitando non certo per un lavoro di poco conto, bensì per un servizio degno di lode. Ma che cosa si sente dire dal Signore? *Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti davvero per molte cose. Ma in realtà c'è bisogno di poco, anche di una cosa sola. Maria ha scelto la parte buona, quella che non le sarà tolta.* Vedete dunque come il Signore abbia riposto il bene principale solamente nella *theōria*, ossia nella conoscenza divina. Quando infatti il Signore dice: *Tu ti affanni e ti agiti davvero per molte cose. Ma in realtà c'è bisogno di poco, anche di una cosa sola*, vuol dire che ha posto il sommo bene non nell'azione pratica, per quanto lodevole e portatrice di frutti, ma nella semplice e sola contemplazione di lui [...]. *Maria ha scelto la parte buona, quella che non le sarà tolta.* Questo deve essere considerato con molta attenzione perché quando dice: *Maria ha scelto la parte buona*, sebbene taccia di Marta e non sembri per nulla redarguirlo, lodando tuttavia l'altra, afferma che quella occupa una posizione inferiore. Di nuovo, quando dice che *quella parte non le sarà tolta*, mostra che a quella potrà esser tolta la sua parte (l'impiego corporale non può infatti rimanere per sempre in una persona), mentre insegna che lo zelo dell'altra [Maria] può assolutamente non avere mai fine e a nessuna età¹⁰.

Questo è un punto fondamentale dell'esegesi cassiana, perché introduce una distinzione temporale in diretta associazione al binomio vita attiva-contemplativa. Come sottolinea Stewart (1998, 49), infatti, Cassiano associa il lavoro manuale a un presente che consuma, mentre la contemplazione delle cose divine corrisponde al tempo dell'eternità che si situa al di là della finitudine temporale della vita terrena e delle attività mondane a essa collegate.

Ancora più esplicito in tal senso è Agostino quando, nel suo *Sermone* 104, afferma esplicitamente che Marta e Maria rappresentano rispettivamente la vita presente e quella futura, quella della fatica, e quella della quiete, quella del

¹⁰ Cass. *Conl.* I, 8, 2-4 (ed. Petschenig 1886). La traduzione italiana è di Alciati 2019.

tempo terreno e quella eterna, poiché Marta è impegnata in attività che hanno valore solo nel qui e ora, mentre Maria con il suo stato contemplativo anticipa ciò che i cristiani sperano di ottenere come ricompensa eterna:

Voi dunque, carissimi, vedete e, a mio giudizio, già capite il simbolismo di queste due donne ch'erano state ambedue grate al Signore, ambedue amabili, ambedue discepoli; voi dunque vedete e capite, quali che siate voi che lo comprendete, un mistero importante, che dovete ascoltare e sapere anche voi che non lo capite; che cioè in queste due donne sono simboleggiate due vite: la presente e la futura; l'una vissuta nella fatica e l'altra nel riposo; l'una travagliata, l'altra beata; l'una temporanea, l'altra eterna. Sono due vite che ho descritto brevemente come ho potuto; tocca a voi considerarle più a lungo. [...] V'erano dunque in quella casa queste due vite e c'era la sorgente della vita in persona. In Marta era la prefigurazione delle realtà presenti, in Maria quella delle future. Noi siamo adesso nell'attività svolta da Marta, mentre speriamo quella in cui era occupata Maria. Facciamo bene la prima per avere pienamente la seconda. Orbene, che cosa abbiamo noi di quella occupazione, in qual misura l'abbiamo finché viviamo quaggiù? Quant'è ciò che abbiamo di quell'attività? Che cos'è ciò che abbiamo di essa? In effetti anche adesso si compie in qualche misura quell'attività. Lontani dalle faccende, lasciate da parte le preoccupazioni familiari, voi vi siete riuniti qui, voi state in piedi ed ascoltate; in quanto fate ciò, siete simili a Maria; inoltre voi fate più facilmente ciò che faceva Maria che non io quel che faceva Cristo¹¹.

4. Tempo del lavoro e identità di genere nel cristianesimo antico

La scissione temporale messa in rilievo da Cassiano e Agostino in riferimento all'episodio di Marta e Maria così come viene descritto da Luca nel suo vangelo offre un ulteriore spunto di riflessione per l'inquadramento del rapporto tra dinamiche sociali e ruoli di genere nei primi secoli che videro l'affacciarsi del cristianesimo sulla scena religiosa. L'attesa escatologica che caratterizzò la prima diffusione del messaggio gesuano almeno fino alla fine del II secolo (si veda a tal proposito Grant 1917 e più in generale Gauthier 2013), insieme alla contrazione temporale imposta dalla pratica martiriale prima (cfr. Rebillard 2017) e dall'esercizio ascetico delle istituzioni monastiche poi (cfr. Rubenson 1998), esercitò un'influenza diretta sulla configurazione sociale, andando in tal senso a incidere anche sui ruoli di genere che ne costituivano la base. L'attesa della fine imminente dei tempi imponeva l'abbandono dello stato presente delle cose, soprattutto sul piano del tradizionale assetto familiare. La donna, in tal senso, poteva rinunciare al proprio ruolo di moglie e madre in virtù di un sistema religioso che anteponeva la ricompensa futura ed eterna alla conservazione delle strutture sociali e familiari della tradizione. Come ho già sottolineato altrove

¹¹ Aug. *Serm.* 104,4 (ed. Lambot 1950) citato in Ernst (2009, 217). La traduzione italiana è di Carrozzi 1983.

(cfr. Dell'Isola 2022a e 2022b), una tale incorporazione della struttura temporale dominante continuò a far sentire i suoi effetti sia sotto la pressione del martirio, sia anche con il graduale assorbimento dell'esercizio ascetico cristiano negli ambienti monastici dei secoli successivi (cfr. Dell'Isola 2020). L'abbandono del mondo comportava inevitabilmente la dissoluzione delle strutture mondane, la quale a sua volta implicava la sottrazione al tempo presente delle cose. Essendo parte integrante della scansione temporale della vita quotidiana, anche il lavoro rientrava in quel tradizionale assetto sociale che veniva religiosamente scardinato, e l'esegesi patristica e ascetica della pericope lucana al centro della presente analisi ne è la testimonianza diretta. In aggiunta, essendo la donna tradizionalmente legata a un lavoro esclusivamente domestico, la sottrazione religiosamente determinata a esso comportava un sovvertimento delle strutture tradizionali della società e della famiglia ancor più incisivo.

Come ampiamente illustrato in de Beauvoir (1953), i tradizionali ruoli di genere, a loro volta convenzionalmente stabiliti sulla base dei cicli biologici cui i corpi sessualmente identificati sono soggetti, relegano la donna all'esperienza di una ripetizione ciclica che la immobilizza nella disposizione culturalmente costruita dell'attesa. Nell'ambito di un tale sfondo, Pickard (2020) mette in rilievo come, muovendosi nell'orizzonte di un tempo eternamente presente vissuto nel perimetro dello spazio domestico, la donna sia sottratta alla proiezione nel futuro, la quale viene invece attribuita all'uomo che agisce al di fuori dello spazio domestico, essendo associata a lui la garanzia del progresso lineare della storia, come spiega sempre de Beauvoir (1953, 415-66) e su cui si sofferma ampiamente anche Kristeva (1979). Questa differenza che tradizionalmente si registra sul piano dell'agire sociale viene messa in crisi nel momento in cui la percezione dei mutamenti delle coordinate temporali va a incidere sui ruoli di genere e sociali culturalmente definiti, annullandone la normatività e consentendo la sottrazione a essi. Esempi famosi di questo ribaltamento della tradizione temporalmente determinato sono quelli di Tecla, che negli *Atti di Paolo e Tecla* rifiuta il suo ruolo di moglie dopo aver ascoltato la predicazione paolina sulla continenza escatologica, o quello di Perpetua e Felicità che nella *Passione di Perpetua e Felicità* rinunciano al loro ruolo di madri sotto la pressione del martirio imminente.

5. Conclusione

L'episodio lucano di Marta e Maria, così come viene riproposto nell'esegesi patristica, diventa esempio emblematico di quell'eterno tempo presente che consuma se stesso nella ripetizione ciclica dell'attività domestica cui abbiamo accennato sopra. Quando, tuttavia, sopraggiunge una frattura a interrompere la progressione del flusso temporale, come nel caso della pressione esercitata dall'attesa escatologica e martiriale o dall'esercizio contemplativo-ascetico, ecco che la ripetitività circolare dei cicli culturali della produzione e riproduzione sociale viene messa in crisi. Nella percezione di Cassiano o Agostino, Maria arriva a simboleggiare proprio questo, ossia la proiezione dell'esistenza umana (e

femminile, in questo caso specifico) al di fuori della limitatezza temporale mediante la prospettiva dell'eternità garantita dall'abbandono delle attività umane e materiali. E poiché il tempo della vita terrena include inevitabilmente quello del lavoro, e il tempo del lavoro riflette anche la distinzione dei ruoli di genere nella società, risulterà chiaro che l'esperienza religiosa qui individuata rappresenta un fattore di sovvertimento del tradizionale assetto sociale.

Riferimenti bibliografici

- Brennan, Irene. 1971. "Women in the Gospels." *New Blackfriars* 52: 291-99.
- Carrozzi, Luigi, traduzione e note di. 1983. *Opere di Sant'Agostino. Discorsi 2./2* (86-116): *Sul Nuovo Testamento*. Roma: Città Nuova.
- Carter, Warren. 1996. "Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10:38-42 Again." *The Catholic Biblical Quarterly* April 58, 2: 264-80.
- D'Angelo, Mary Rose. 1990. "Women in Luke-Acts: A Redactional View." *Journal of Biblical Literature* 109, 3: 441-61.
- De Beauvoir, Simone. 1953. *The Second Sex*, translated and edited by Howard M. Parshley. London: Jonathan Cape. (trad. di *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard, 1949).
- Dell'Isola, Maria. 2020. "Shaping Women's Agency Through Temporality in *The Life and Activity of the Holy and Blessed Teacher Syncretica*." *Studia Philologica Valentina* 19: 13-31.
- Dell'Isola, Maria. 2022a. "Waiting for the End. Two Case Studies on the Relationship Between Time and Gender in Early Christianity." *Zeitschrift für Antikes Christentum* 26, 3: **in stampa**.
- Dell'Isola, Maria. 2022b. "How Temporality Shapes Social Structure in the Acts of Thomas." *Vigiliae Christianae* 5: **in stampa**.
- Dinshaw, Carolyn. 2012. *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- Ernst, Allie, M. 2009. *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*. Leiden-Boston: Brill.
- Gauthier, Claudine. 2013. "Temps et eschatology." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 162: 123-41.
- Giovanni Cassiano. 2019. *Conversazioni con i Padri*, a cura di Alciati, Roberto. Milano: Paoline.
- Grant, Frederick, C. 1917. "The Eschatology of the Second Century." *The American Journal of Theology* 21: 193-211.
- Gurvitch, Georges. 1961. *La multiplicité de temps sociaux*. Paris: Centre de documentation universitaire.
- Karaman, Elif Hilal. 2018. *Ephesian Women in Greco-Roman and Early Christian Perspective*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kattan Gribetz, Sarit, and Kaye Lynn. 2019. "The Temporal Turn in Ancient Judaism and Jewish Studies." *Currents in Biblical Research* 17: 332-95.
- Kristeva, Julia. 1979. "Le Temps des femmes." *Cahiers de Recherche de Sciences des Textes et Documents* 34, 44: 5-19.
- La Bibbia di Gerusalemme*. 2011. Bologna: Dehoniane.
- Lambot, Cyrille, edidit. 1950. *Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti. Ultraiecti Bruxellis: In Aedibus Spectrum*.

- Petschenig, Michael, hrsg. von. 2004. *Iohannis Cassiani Conlationes XXIII*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Pickard, Susan. 2020. "Waiting Like a Girl? The Temporal Constitution of Femininity as a Factor in Gender Inequality." *The British Journal of Sociology* 71: 314-27.
- Rauer, Max, hrsg. von. 1959. *Origenes Fragmente zum Lukasevangelium*. Berlin: Akademie Verlag.
- Rebillard, Éric. 2017. *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*. Oxford: Oxford University Press.
- Rubenson, Samuel. 1998. "Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition." In *Asceticism*, edited by Vincent L. Wimbush, e Richard Valantasis, 49-57. Oxford: Oxford University Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1986. "A Feminist Critical Interpretation for Liberation: Martha and Mary, Lk 10:38-42." *Religion and Intellectual Life* 3: 21-36.
- Stewart, Columba. 1998. *Cassian the Monk*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Wyant, Jennifer, S. 2019. *Beyond Mary or Martha: Reclaiming Ancient Models of Discipleship*. Atlanta: SBL Press.
- Zerubavel, Eviatar. 1981. *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Operosi e sabbatici. Lavoro e non-lavoro negli scrittori cristiani antichi

Emiliano Rubens Urciuoli

1. Introduzione

In questo capitolo per «lavoro» si intende qualsiasi attività socialmente valorizzata, autorizzata o tollerata, richiedente sforzo fisico e mentale esercitati al fine di ottenere un compensazione materiale atta a garantire o ottimizzare la sopravvivenza. Con «non-lavoro» si designa la sospensione di quella stessa attività in forza dello scioglimento del soggetto dai vincoli economici inerenti al processo di lavoro e di produzione. Quando questo scioglimento è sostanziale e permanente, il non-lavoro si traduce nell'«inoperosità» come forma di vita caratterizzata dal disconoscimento del lavoro come forma di mediazione sociale tra la garanzia di sopravvivenza dell'individuo e la riproduzione del collettivo. Il presente capitolo si concentrerà su determinate rappresentazioni di antichi credenti in Cristo relative al lavoro come definito sopra e al non-lavoro inteso come inoperosità datate tra la metà del primo e l'inizio del quinto secolo e.v. Altre forme di non-lavoro come il tempo libero, l'inoccupazione e pensionamento resteranno fuori dalla mia ricognizione.

2. Tre avvertenze metodologiche

Il materiale testuale selezionato per questo capitolo è espressione delle condizioni storiche di organizzazione sociale della produzione e del lavoro in vigore nel mondo mediterraneo antico nei primi quattro secoli dell'era volgare. Per

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emiliano Rubens Urciuoli, *Operosi e sabbatici. Lavoro e non-lavoro negli scrittori cristiani antichi*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 177-187, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

capire come operano i meccanismi discorsivi di legittimazione o svalorizzazione del lavoro non ci si può limitare allo studio delle relazioni e dei processi di lavoro ma occorre allargare lo sguardo alla sfera sovraordinata della produzione sociale. Rapporti di subordinazione, sfruttamento e dominio si investono nelle relazioni e nei processi di produzione; questi ultimi, al loro volta, si estrinsecano al di fuori delle attività strettamente lavorative incardinandosi nelle forme di classificazione sociale (Godelier 1980, 168). Ad esempio, nel mondo in cui vivono gli antichi credenti in Cristo lo status di lavoratore non rientra nei parametri usati per determinare e gerarchizzare l'inclusione sociale; la nozione di «cittadino come lavoratore» (Gorz 1989, 15) resta inconcepibile. Al contempo, le società in cui prendono forma le rappresentazioni esaminate in questo capitolo sono organizzazioni schiaviste caratterizzate da una totale separazione tra un certo tipo di lavoratori, interamente associati al processo lavorativo, e un certo modello di proprietà di risorse e mezzi di produzione, rappresentata da individui completamente estranei al lavoro estrattivo. In riferimento a entrambi questi profili societari, resta tuttora valida la considerazione di Ernst Troeltsch per cui gli scrittori cristiani antichi

sembrano aver accettato senza riserve l'intera struttura sociale [del modo che li circondava], inclusa la sua organizzazione professionale, la sua distribuzione della ricchezza e della proprietà e le sue forme di classificazione sociale come parte della vita dello stato (Troeltsch 1931, 120-21).

In secondo luogo, data la natura eminentemente letteraria delle testimonianze a disposizione e il carattere elitario della relativa competenza nel mondo mediterraneo antico, è molto difficile, benché non impossibile, accedere direttamente alle rappresentazioni del lavoro o del non-lavoro fornite dai loro esecutori. Non solo ma le testimonianze contenute in questo capitolo provengono da persone le cui possibilità di sostentamento materiale, quando sono note, consentono loro di scrivere da una prospettiva 'archimedeica' sui *negotia* umani, al contempo esterna e interna ai rapporti lavorativi e di produzione in oggetto. Stiamo parlando, infatti, di «produttori culturali», intellettuali e specialisti religiosi ora *freelance* ora incardinati in strutture ecclesiastiche, la cui autorità, unitamente al valore sociale dell'insieme di attività di direzione religiosa cui sono dediti, è il prodotto della costruzione di una nuova posizione nel campo religioso dell'epoca (Stowers 2011). La caratteristica principale di questa posizione, una volta istituita, sarà la possibilità di esonero parziale o esenzione totale dal lavoro tradizionalmente inteso a prescindere dalle disponibilità patrimoniali e dalle capacità di auto-sostentamento. È l'atto di nascita del clero professionalizzato come ceto transregionale di *holy poor* (Brown 2016).

Infine, entro le coordinate cronologiche del capitolo non si dà testimonianza o notizia di alcuno scritto di autori cristiani sull'idea di lavoro considerata separatamente dalle sue forme particolari. A eccezione del *De opere monachorum* di Agostino non esiste un trattato dedicato a una forma specifica di occupazione corrispondente a o comprendente attività di tipo lavorativo. Se si esclude il *De idololatria* di Tertulliano, il 'mondo del lavoro' non è mai identificato come

il piano di svolgimento del conflitto cosmico tra Dio e i falsi dei. Le 'fonti' di questo capitolo sono insieme di enunciati di varia provenienza testuale relativi alla fattualità, alla necessità e alla desiderabilità del lavoro umano sulla base di motivazioni e interessi religiosi non necessariamente riconducibili o sovrapponibili a motivazioni e interessi economici. Da un lato, all'interno di queste pratiche discorsive, diverse coppie di opposizioni interagenti con l'organizzazione sociale del lavoro – come quelle tra arti e mestieri, lavoro e opera, *quaestus sordidi* e *quaestus liberales*, arti del corpo e attività dello spirito – si distribuiscono secondo vecchie e nuove configurazioni normative che gerarchizzano le forme di occupazione in base alla loro rilevanza sociale, liceità morale e qualità spirituale; dall'altro, le uniche traiettorie di diversificazione occupazionale oggetto di riflessione specifica sono quelle che investono direttamente il mondo degli specialisti religiosi: la professionalizzazione del clero e lo status lavorativo dei monaci. Al di fuori del ristretto circolo di capi religiosi e virtuosi dell'ascesi, non c'è traccia di valorizzazione professionale nei termini di una teologia positiva della chiamata. In relazione alla gente comune non ci sono le condizioni per parlare di un «cambio di atteggiamento spirituale verso il mondo del lavoro» (Le Goff 1980, 115), tantomeno di una «rivoluzione dell'approccio verso il lavoro manuale» (Geoghegan 1925, 229).

Organizzato alla luce delle precedenti considerazioni, il presente contributo si compone di due parti. La prima raccoglie enunciati attinenti a sei differenti strategie di legittimazione e valorizzazione del lavoro (dossica, analogica, apologetica, polemica, soteriologica individuale, apocalittica). La seconda si concentra su limiti intrinseci e vincoli imposti all'insorgenza di un'ideologia cristiana dell'inoperosità.

3. Legittimazione e valorizzazione del lavoro

1) Come ogni società divisa in classi, il mondo mediterraneo antico è pervaso da un'accettazione *dossica* della doverosità del lavoro che consente alla macchina sociale di girare in automatico. Posto che non esiste organizzazione complessa della produzione sociale senza un'etica tacita del lavoro, gli autori cristiani antichi si associano all'idea che lavoro manuale e gestionale siano «fatti della vita» (Grant 1977, 67; cfr. Geoghegan 1945, 98). La legittimità del manovrare l'aratro o dello scavare la pietra vanno da sé (Giustino, *Prima apologia* 55, 3). Lavorare non è né più né meno che 'fare il proprio lavoro', cioè stare al proprio posto. Ci sono passi canonici in cui Gesù di Nazareth, lo stesso predicatore messianico che altrove sottrae manodopera all'industria ittica per risanare l'economia salvifica (Mc 1, 16-20 par.), non ragiona molto diversamente da un nobile dell'antico regime:

Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare il gregge, gli dirà, quando rientra dal campo: "Vieni subito e mettiti a tavola?" Non gli dirà piuttosto: "Prepara da mangiare, stringiti le vesti ai fianchi e servimi, finché avrò mangiato e bevuto, e dopo mangerai e berrai tu?" Avrà forse gratitudine verso quel servo, perché ha

eseguito gli ordini ricevuti? Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: “Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare” (Lc 17, 7-10; trad. Corsani-Buzzetti 1996).

Altrettanto pacifico è l'assunto che il lavoro libero va risarcito e pagato (Lc 10, 7; 2Tm 2, 6; Gc 5, 4; *Didaché* 13, 2; Cipriano, *Lettera* 55, 2), retribuito il giusto entro i limiti di una società che non conosce né piena occupazione né diritto del lavoro né contratti collettivi di categoria – come sperimentano gli operai della vigna di Mt 20, 1-16. La capacità di auto-sostentamento materiale tramite lavoro autonomo o salariato (Giustino, *Dialogo con Trifone* 88, 8; *Didascalia apostolorum* 4, 3, 1), il rifiuto del parassitismo (2Ts 3, 8; *Didaché* 12, 3-5; *Lettera di Barnaba* 10, 4; *Didascalia apostolorum* 2, 63, 1) e la volontà di raggiungimento dell'indipendenza economica sono atteggiamenti e disposizioni onorevoli (1Ts 4, 11-2; 1 *Clemente* 34, 1) che possono persino sfociare in spirito competitivo (1 Cor 15, 10) e costituire motivo di vanto personale (1Cor 9, 14-5). Oscurato dai «super-apostoli», Paolo di Tarso si distingue come super-lavoratore (1Ts 2, 9; 2Ts 3, 8; At 20, 34). In un mondo sensibile all'avidità dei mercanti ma ignaro dell'esistenza del plus-valore, la frode può risolversi in un carattere individuale della persona senza apparire come dato connaturato allo svolgimento profittevole di alcune specifiche professioni (Agostino, *Esposizioni sui Salmi* 70, 17; MacCormack 2001, 225).

2) La produzione letteraria cristiana antica è tuttavia punteggiata di giustificazioni non dossiche del lavoro. La più studiata è quella che celebra la matrice *analogica* della prestazione lavorativa umana collegandola al modello supremo di operosità. Il Dio dei cristiani di orientamento non-gnostico è un essere supremo creatore. La sua attività di messa-in-forma del mondo ha carattere ingegneristico-demiurgico e, di conseguenza, lo status creaturale del suo capolavoro poietico, l'essere umano (Gen 1, 27), è operoso. Non manca chi ha rivolto a questa struttura analogica, rafforzata dal successivo comando divino a sottomettere a sé l'intera creazione (Gen 1, 28), uno sguardo weberiano teso a riconoscere nelle disposizioni intellettuali e morali maturate sull'esempio dell'Artigiano terrestre uno dei principali «fondamenti cristiani della tecnica occidentale» (Benz 1964; cfr. White 1967). Il tema non conosce variazioni significative dai tempi in cui *Genesi* 1 era un mito ebraico a quelli in cui assurge a cosmogonia ufficiale dell'impero romano (cfr. Ovitt 1986, 487). La seguente reazione di Tertulliano al sospetto lanciato dagli Accademici sull'affidabilità del *sensorium* umano è forse quella che più icasticamente trasmette il carattere citazionale e incrementale del lavoro umano: «Non è forse tramite questi [scil. i sensi] che l'intera creazione si rende a noi accessibile? Non è forse per loro mezzo che una seconda forma viene impressa anche al mondo?» (Tertulliano, *L'anima* 17, 11; trad. mia).

3) Se ogni creatura è operosa per analogia col suo creatore, è pur vero che ogni sistema societario si divide (e divide) tra chi lavora di più e chi lavora di meno. Per quanto disinteressate a promuovere l'emergenza dell'*homo oeconomicus* e indisposte a favorire la crescita economica via accelerazione tecnologica

(Finley 1973), le élite sociopolitiche del Mediterraneo antico non erano tuttavia prive di opzioni ideologiche volte a garantire produzione e riproduzione sociali: tra queste, ad esempio, una diffusa concezione organicistica del corpo sociale come composizione ordinata degli sforzi produttivi di tutti i membri (cfr. 1Cor 12, 12-31). Non stupisce dunque trovare tra gli autori cristiani antichi un framework *apologetico* di valorizzazione del lavoro in quanto celebrazione del proprio carico di lavoro, teso cioè a vantare la produttività dei credenti in Cristo come capacità di rendimento uguale e complementare a quella dei non-cristiani. È di nuovo Tertulliano il nostro apologeta di riferimento:

Un'altra imputazione ci viene ancora rivolta: siamo ritenuti improduttivi negli affari. In qual modo potrebbero esserlo degli uomini che vivono insieme a voi, prendono lo stesso nutrimento, indossano le stesse vesti, ricevono la medesima istruzione, hanno le stesse necessità di vita? [...]. Noi ci ricordiamo di dover gratitudine al nostro Dio, signore e creatore: non rifiutiamo alcun frutto delle sue opere, solamente ci guardiamo dal servircene in maniera smodata o dall'abusarne. Quindi, non senza il vostro foro, non senza il vostro mercato della carne, non senza i vostri bagni, le vostre botteghe, le vostre fabbriche, le vostre locande e i vostri giorni di mercato, e il resto della vita di commercio, noi viviamo con voi in questo mondo. Navighiamo con voi; militiamo con voi, coltiviamo la terra e commerciamo con voi. Egualmente scambiamo con voi le nostre arti, vendiamo i nostri prodotti come fate voi. Come possiamo sembrare non redditizi per i vostri affari, quando viviamo con voi e il nostro vivere dipende da voi, proprio non lo so (Tertulliano, *Apologetico* 42, 1-3; trad. mia).

4) Separatamente dalla produttività collettiva, l'operosità individuale funziona, ieri e oggi, come accreditamento di status della persona. In segmenti sottosocietari quali le prime *ekklēsiai* cristiane, caratterizzate, al contempo, da limitata disponibilità di risorse e vincoli di altruismo di gruppo, la disponibilità all'auto-mantenimento può essere apertamente rivendicata come criterio di distinzione per lo specialista religioso in deficit di capitale religioso (1Cor 9, 14-15; 2Ts 3, 9). In questo senso Paolo di Tarso è il primo interprete di un filone *polemico* di valorizzazione del lavoro che stabilisce che il vero apostolo, il vero profeta e il vero maestro, benché ne abbiano diritto (1Cor 9, 4; 11; 2Ts 3, 9; 1Tm 5, 18), non si fanno mantenere dalla propria clientela (cfr. anche Giustino, *Dialogo con Trifone* 2, 3). Episodi più o meno storicamente plausibili di abuso dei gruppi e dei patroni da parte di carismatici cristiani scrocconi e fraudolenti sono attestati nella letteratura cristiana (*Atti di Pietro* 8) e non (Luciano, *La morte di Peregrino*). Per prevenire tali disordini, il più antico documento a noi pervenuto per la regolamentazione interna di un gruppo cristiano, la *Didaché*, applica a tutti gli specialisti di passaggio un rigoroso principio di discernimento – due giorni di ospitalità e poi via, altrimenti sono ciarlatani (*Didaché* 11, 3-6). Quindi estende questo stesso all'accoglienza del credente in Cristo in generale, vincolando la permanenza all'operosità e trasformando così il network cristiano locale in una «specie di ufficio di collocamento» (Geoghegan 1945, 128):

Chiunque venga nel nome del Signore deve essere accolto. Dopodiché, mettendolo alla prova, lo riconoscerete perché saprete distinguere che cosa è vero e che cosa è falso. Se colui che viene è semplicemente di passaggio, aiutato il più possibile. Non dovrebbe trattenersi da voi più di due o tre giorni, se necessario. Se invece vuole stabilirsi da voi e conosca un mestiere, fatelo lavorare e si guadagni da mangiare. Se non ha un mestiere, usate la vostra lungimiranza per stabilire come, da cristiano, possa vivere tra voi senza essere ozioso. E se non vuole comportarsi in questo modo, allora è un trafficante di Cristo. Evitate queste persone (*Didaché* 12, 3-4; trad. mia).

5) Il rapporto tra salvezza individuale del cristiano e lavoro è un tema che più direttamente attiene ad altre sezioni di questo volume. Tuttavia, la ricerca nei testi cristiani antichi di un paradigma *soteriologico individuale* di giustificazione e promozione del lavoro come protocollo di impiego ordinario del corpo funzionale (anche) al perfezionamento spirituale non è operazione né anacronistica né velleitaria (Ovitt 1986, 486). L'apparizione del tema coincide con una strategia di ri-legittimazione e ri-valorizzazione del lavoro subordinato (nello specifico: servile) tramite sovrapposizione del padrone con Cristo, del servizio materiale con quello spirituale, della compensazione terrena con la ricompensa celeste: i lavoratori manuali sono invitati a trasfigurare spiritualmente (*as if*) le proprie mansioni correnti (Ef 6, 5-8). La compostibilità di prestazioni manuali e servizi divini assume però una dimensione disciplinare quando l'organizzazione monastica della vita ascetica si propone di suturare forme di lavoro tradizionalmente considerate antitetiche perché associate a categorie cetuali (anche) occupazionalmente separate. «I monaci» – ha scritto Lynn White – «furono il primo grande gruppo di intellettuali disposto a sporcarsi le unghie» (White 1963, 287). Se per Ambrogio il lavoratore comune è un asceta che tiene mani e mente occupate per eludere tentazioni poi inaccessibili a un corpo sfinite (*Il paradiso* 15, 77), per Agostino il monaco è un servitore di Dio che si trova a dover gestire la medesima composizione di obblighi materiali e libertà mentali delle classi lavoratrici ordinarie:

Quanto al cantare i canti divini, può esser fatto facilmente anche da parte di chi lavora con le mani, allietando così il proprio lavoro quasi col ritmo di una celestiale cadenza. Chi infatti può dire di non sapere che tanti lavoratori, mentre le loro mani si danno da fare col lavoro, autorizzano cuore e lingua a cantare gli insulsi e, il più delle volte, anche turpi motivi uditi nelle rappresentazioni teatrali? Chi può dunque impedire al servo di Dio, mentre lavora con le mani, di meditare la legge del Signore e cantare salmi a gloria del nome del Signore altissimo? Basta che abbia ore sufficienti per imparare ciò che ripeterà a memoria (Agostino, *Il lavoro dei monaci* 17, 20; trad. mia).

6) Il problema del rapporto tra tempo, salvezza e operosità è al centro dell'ultimo filone protocristiano di valorizzazione del lavoro, il più paradossale: quello *apocalittico*. Quando la pressione escatologica cala e la sentenza cosmica è rimandata *sine die*, il progresso tecnico-scientifico, ingegneristico, medico, ga-

stronomico, semiotico e artistico umano diventa prova della benevola provvidenza di Dio, che offre materia da trasformare, energia fisica da impiegare, tempo per applicarsi, scoprire e inventare: se il mondo è sdoganato, lo è anche il lavoro (Origene, *Contro Celso* 4, 76; Agostino, *La città di Dio* 2, 24). Come vedremo, invece, quando non si ha tempo perché il tempo concesso al mondo sta per scadere, l'urgenza e l'accelerazione sociali legate alla ricerca di nuove forme di organizzazione dell'esistenza individuale e collettiva possono connettersi alla percezione e concettualizzazione di una collaterale perdita di senso di quelle ordinarie, incluse, ovviamente, quelle lavorative (cfr. Festinger, Riecken e Schachter 1957). Non si tratta tuttavia di una regola infallibile. «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!» (Mc 2, 27), «il Padre mio lavora ancora e anch'io lavoro» (Gv 5, 17) e «chi non vuole lavorare neppure mangi» (2Ts 3, 10) sono infatti tre esempi di enunciati canonizzati di codificazione operosa dello stato di sospensione escatologica dei rapporti sociali ordinari determinati dall'imminenza della fine. Il terzo è qui più pertinente perché direttamente e originariamente riferito al lavoro dei credenti come corretta gestione sociale del tempo che resta:

Vi ordiniamo pertanto, fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, di tenervi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata e non secondo la tradizione che ha ricevuto da noi. Sapete infatti come dovete imitarci: poiché noi non abbiamo vissuto oziosamente fra voi, né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma per darvi noi stessi come esempio da imitare. E infatti quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: chi non vuol lavorare neppure mangi (2Ts 3, 6-10; trad. Corsani-Buzzetti 1996).

4. Confinamento e contenimento del non-lavoro

Da Paolo ad Agostino, passando per Tertulliano, Cipriano, Giovanni Crisostomo, i mestieri sono un oggetto polemico e un soggetto pastorale tanto più rilevante e frequente quanto più il lavoro si rivela banco di prova fondamentale di lealtà religiosa. Non esiste alcuna superstite voce cristiana antica – neanche la più 'integrata' – che sia disposta a dissentire sul fatto che la finalità economica del lavoro deve essere subordinata al perfezionamento spirituale e dunque alla salvezza del credente. Si potrebbero, al contrario, riempire decine di pagine commentando testi che incardinano il tema del lavoro (dei laici, dei chierici, dei monaci), considerato sotto diversi profili normativi (quanto e quando lavorare? quali lavori fare e quali evitare? quale l'atteggiamento da adottare?), nel meccanismo di scambio escatologico tra risarcimento immediato e ricompensa ultraterrena. La sintesi offerta dalla *Didascalia apostolorum* (un ordinamento ecclesiastico di terzo secolo di provenienza siro-palestinese) può considerarsi rappresentativa dell'orientamento assiologico generale: il «vero lavoro» del vero cristiano è il «culto» di Dio (*Didascalia apostolorum* 2, 60, 6).

Il rifiuto ideologicamente motivato del lavoro non è tuttavia la stessa cosa di un atteggiamento di critica religiosa verso il totale assorbimento delle energie psicofisiche umane nell'acquisizione di mezzi di sostentamento e accumulazione di profitti. Una giustificazione-*cum*-valorizzazione teologica dell'inoperosità non è una mera questione di priorità, un'operazione contabile di 'tesori in terra' devoluti e scambiati con 'tesori in cielo' entro una borsa valori che fissa e controlla i tassi di cambio tra la valuta terrestre e quella celeste. Richiede di smettere di produrre, faticare e sudare, obbedire e lottare «in vista di un qualche bene altro dal piacere derivante dal lavoro medesimo» (Thomas 1999, XIII); impone di sciogliersi dal vincolo interpersonale che media tra la garanzia di sopravvivenza dell'individuo e la riproduzione del collettivo; in una parola, significa fermare quella che la macchina Lewis Mumford ha chiamato la «mega-macchina» della produzione economica e sociale (Mumford 1967).

Avendo in apertura sottoscritto l'affermazione netta di Troeltsch sull'atteggiamento fondamentalmente «acritico» degli autori cristiani verso le «idee economiche» che sottendono all'organizzazione sociale del tempo, sarebbe illogico proporre spericolati allineamenti ideologici con le moderne teorizzazioni anti-lavoriste di pensatori come Paul Lafargue, Guy Debord o André Gorz (cfr. Hemmens 2019). Preferisco dunque procedere elencando tre strategie di confinamento e contenimento del non-lavoro e dell'inoperosità. Concluderò poi soffermandomi sulla più efficace modalità di gestione cristiana della tensione tra, da un lato, la convalida dello status quo nell'organizzazione della produzione e del lavoro e, dall'altro, la proposta di cambiamento radicale del suo sistema metafisico di giustificazione.

1) Il dispositivo analogico non ha offerto garanzie reali di liberazione. Per quanto il riposo volontario di Dio a coronamento della creazione (Gen 2, 2-3) suggerisca che il lavoro non può essere il fine dell'esistenza umana (Richardson 1953, 38), la cooptazione del mitema ebraico nelle emergenti cosmogonie cristiane avviene in massima parte senza trasferimento delle relative implicazioni ortopratiche. Sfilata dall'antigiudaismo romano, la critica della pigrizia ebraica va di pari passo con una spiritualizzazione spinta del comandamento sabbatico; l'inoperosità in giorno di sabato verrà ufficialmente interdetta ai cristiani dal canone 29 del concilio di Laodicea (380 CE). Al contempo, la trasformazione delle regolari assemblee liturgiche del «giorno del Signore» (*Didaché* 14, 1; Ignazio, *Lettera ai Magnesi* 9, 1; *Vangelo di Pietro* 35, 50) – altrimenti detto «primo giorno dopo il sabato» (At 20, 7; 1Cor 16, 2) o «ottavo giorno» (*Lettera di Barnaba* 15, 9) – nell'istituzione calendariale della domenica (*dies solis – dies dominicus*) corrisponde a un atto di imperio di Costantino le cui motivazioni prescindono dal modello ebraico (*Codice giustiniano* 13, 12, 2-3; 7 marzo 321 CE). Eusebio di Cesarea (*Commento ai Salmi* 91, 1, 3) non tarderà a fornire ex post una spiegazione in linea con il sostituzionismo teologico che glissa visibilmente sull'innatività sabbatica (Bauckham 1982, 252-84; in generale Rüpke 2011, 163-66). Concessa o imposta come giorno di riposo per i ceti urbani, l'esenzione accordata ai lavoratori agricoli (il 90% della popolazione!) certifica che la nuova festività non funziona in modo tale da requisire regolarmente manodopera al sistema e

quindi ostruire la «mega-macchina». Anzi, contribuendo alla profanizzazione del resto della settimana (Bauckham 1982, 284), l'«invenzione della domenica» serve a rigenerare energie pronte a essere liberate per la messa a lavoro ordinaria.

2) Per tutto il periodo di formazione del cristianesimo, il racconto sulla saldatura postlapsaria tra trasformazione della natura e logoramento fisico è sistematicamente interpretato come mito eziologico della fatica e mai usato come innesco di speranze palinogenetiche e utopie pratiche. L'esegesi patristica di Gen 3, 17-8 non ha mai attinto al potenziale sovversivo e de-naturalizzante (rispetto a teorie e pratiche della divisione sociale del lavoro) rappresentato da un originale lavoro giocoso, piacevole, senza dispendio (Ovitt 1986, 488). Mentre Ambrogio vede nell'ingiunzione alla fatica la genesi di un approvvigionamento «razionale» in opposizione a quello «irrazionale» degli animali (*Esposizione del vangelo di Luca* prolog. 6), Agostino si spinge a definire il lavoro agricolo edenico un «gioioso esercizio della volontà», una predisposizione naturale a trarre «godimento spirituale» dal impegno manuale di cui è rimasta traccia nell'indisponibilità del contadino felice a distogliersi dalla sua attività o dedicarsi a un'altra (*La Genesi alla lettera* 8, 8). Infine, non c'è ragione di credere che la teo-cosmogonia gnostica di un dio inoperoso e di un demiurgo sub-divino, a cui logicamente si collegherebbe un'interpretazione negativa del lavoro *tout court* come fatica inutile esatta da un creatore dilettante, abbia mai operato nel senso di un'ideologia sovvertitrice dei rapporti di lavoro. Non ne abbiamo notizia nemmeno dagli antagonisti della galassia gnostica, in genere parecchio interessati a enfatizzare, o direttamente inventare, caratteri devianti della dottrina avversaria.

3) Il vettore apocalittico di svalorizzazione del lavoro può raccomandare ora simulazione ora inoperosità come stati confacenti l'attesa o l'avvento del Regno. In altri termini, persuadere a lavorare come se non si lavorasse (1Cor 7, 30-1) o cessare del tutto di lavorare (2Ts 3, 11-2). Già durante il secondo secolo il potenziale anti-sociale di questa posizione confluisce e si smorza nella proposta di uno «*shabbat* escatologico». Riferita ora all'interpretazione come riposo dell'ingresso salvifico nel tempo-che-resta (escatologia futura o apocalittica) ora alla cessazione delle pene terrene a seguito dell'esperienza presente della salvezza (escatologia realizzata o sapienziale), l'inoperosità si trasforma in una figura spolitizzata della teologia cristiana del Regno (Bauckham 1982, 252-55). In definitiva, il sabbatismo escatologico come forma di vita in grado di sospendere e compromettere rapporti interpersonali di lavoro non ha retto l'impatto delle forze preposte al suo precoce contenimento teologico e disinnesco catechetico. L'anticipazione terrena della fine del lavoro è stata una delle varie vittime della sopravvivenza storica del cristianesimo legata al fallimento delle profezie originali.

5. Conclusione

La genesi e la strutturazione ecclesiastica del cristianesimo è stata opera di uomini che hanno dedicato una parte tutto sommato marginale delle loro energie mentali alla *santificazione* della necessità del lavoro e della sua divisione socia-

le. Fornendo nuovi e vecchi argomenti per una convalida metafisica dei rapporti di produzione e di lavoro, alcuni di questi intellettuali cristiani hanno anche contribuito a creare un nuovo e più 'democratico' (Brown 2016, 12) dominio di applicazione della ripartizione tra lavoro materiale e lavoro mentale attraverso la professionalizzazione della leadership religiosa degli individui e dei collettivi. La creazione di carriere ecclesiastiche, prima, e di forme di vita monastiche, poi, è coincisa con l'apertura dei canali di reclutamento della specializzazione religiosa a personale sub-elitario autorizzato ad astenersi dal lavoro manuale o, preferibilmente, a subordinarlo a quello di perfezionamento spirituale, amministrazione religiosa e direzione pastorale.

Senza essere mai legittimato e valorizzato in quanto inoperosità, il non-lavoro come fatto sociale non è stato tuttavia ignorato. Come hanno dimostrato studi importanti il cui tema esula dal focus di questo contributo (Brown 1992; Holman 2001), l'improduttività coatta dei più poveri tra i credenti è stata inglobata in un più ampio sistema di protezione sociale reso possibile dalla centralizzazione ecclesiastica ed episcopale della carità (Finn 2006) come finalizzazione di parte dei guadagni ereditati e del reddito da lavoro alternativa all'accumulazione del surplus. L'integrazione dell'elemosina come scambio materiale-spirituale in un sistema più articolato di governo centralizzato delle chiese ha funzionato come strategia di compensazione sociale e rammendo urbano di contraddizioni e ineguaglianze strutturali. Se il lavoro dei più abbienti trova ulteriore e sempre maggiore giustificazione nella destinazione caritatevole dei guadagni, una platea imponente di 'poveri reali,' periodicamente o permanentemente inoccupati, precedentemente esclusi dai meccanismi di beneficenza pubblica e patronato privato, conosce nelle reti della redistribuzione e nelle istituzioni di accoglienza allestite dai 'poveri di vocazione' nuove possibilità di sopravvivere *inoperosamente*.

Riferimenti bibliografici

- Bauckham, Richard J. 1982. "Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church." In *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, edited by Donald Arthur Carson, 251-98. Eugene: Wipf and Stock.
- Benz, Ernst. 1964. "I fondamenti cristiani della tecnica occidentale." In *Tecnica e Casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, a cura di Enrico Castelli, 241-63. Padova: CEDAM,
- Brown, Peter. 1992. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brown, Peter. 2016. *Treasure in Heaven: The Holy Poor in Early Christianity*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Corsani, Bruno, e Carlo Buzzetti, a cura di. 1996. *Nuovo Testamento Greco-Italiano* (Versione Conferenza Episcopale Italiana). Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera.
- Festinger, Leon, Riecken, Henry W., and Stanley Schachter. 1956. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.1037/10030-000>

- Finley, Moses. 1999. *The Ancient Economy*. Berkeley: The University of California Press.
- Finn, Richard OP. 2006. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice* (313-450). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199283606.001.0001>
- Geoghegan, Arthur T. 1943. *The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Godelier, Maurice. 1980. "Work and Its Representations: A Research Proposal." *History Workshop* 10: 164-74. <https://doi.org/10.1093/hwj/10.1.164>
- Gorz, André. 1989 (1988). *Critique of Economic Reason*. London/New York: Verso.
- Grant, Robert M. 1977. *Early Christianity and Society. Seven Studies*. New York: Harper & Row.
- Hemmens, Alastair. 2019. *The Critique of Work in Modern French Thought: From Charles Fourier to Guy Debord*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-12586-8>
- Holman, Susan R. 2001. *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195139127.001.0001>
- Le Goff, Jacques. 1980 (1977). *Time, Work, & Culture in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MacCornack, Sabine. 2011. "The Virtue of Work: An Augustinian Transformation." *Antiquité tardive* IX, 219-37. <https://doi.org/10.1484/j.at.2.300599>
- Mumford, Lewis. 1967. *The Myth of the Machine: Technics and Human Development*, vol. I. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ovitt, George. 1986. "The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor." *Technology and Culture* 27, 3: 477-500. <https://doi.org/10.2307/3105382>
- Richardson, Alan. 1953 (1952). *Die biblische Lehre von der Arbeit*. Zürich: Gotthelf.
- Rüpke, Jörg. 2011 (1995). *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*. Hoboken: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444396539>
- Stowers, 2011. "The Religion of Plant and Animal Offerings Versus the Religion of Meanings, Essences, and Textual Mysteries." In *Ancient Mediterranean Sacrifice*, edited by Jennifer Wright Knust, and Zsuzsanna Várhelyi, 35-56. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199738960.003.0001>
- Thomas, Keith. 1999. *The Oxford Book of Work*. Oxford: Oxford University Press.
- Troeltsch, Ernst. 1932 (1912). *The Social Teaching of the Christian Churches*. London-New York: George Allen-The Macmillan Company.
- White, Lynn. 1963. "What Accelerated Technological Progress in the Western Middle Ages." In *Scientific Change*, edited by Alistair Cameron Crombie, 272-91. Oxford: Oxford University Press.
- White, Lynn. 1967. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155: 1203-207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>

Il lavoro dei monaci nelle regole monastiche latine (IV-IX sec.)

Roberto Alciati

1. Introduzione

Sul lavoro monastico la bibliografia è ormai ricca così come quasi «paradigmatici e scontati» (Orselli 2015, 1) sono i riferimenti alla documentazione più antica sul tema, a partire dal *De opere monachorum* (d'ora in avanti *O.M.*) di Agostino di Ippona (c. 400) e dal capitolo 48 della *Regula Benedicti* (d'ora in avanti *R.B.*) (c. 530-560). In questi e in altri testi coevi si parla del lavoro manuale dei monaci e della sua utilità, pur in assenza di una «teologia del lavoro» (Chenu 1952; Salamito 1996), o anche solo di una teoria del lavoro che prenda in esame i mezzi e le tecniche di produzione in vista di un'organizzazione propriamente monastica dei processi economici.

Ciò nonostante, nell'immaginario comune il monachesimo, e in particolare quello benedettino, è considerato una istituzione religiosa che ha contribuito in modo decisivo alla razionalizzazione del lavoro. Le capacità gestionali e l'efficienza organizzativa attribuite ai monaci sono infatti diventate, a partire dalla fine del Settecento, moneta corrente, e la vita claustrale, scandita da una precisa e regolare occupazione delle ore diurne e notturne, un modello a cui ispirarsi per il buon funzionamento dei neonati impianti di produzione manifatturiera. Comte, Proudhon, Saint-Simon hanno proposto di organizzare (e giustificare) il lavoro in fabbrica sulla scorta di quello monastico, generalmente inteso come ispirato a un testo normativo, circoscritto in uno spazio chiuso e non suscettibile di modifiche da parte di chi accetta questa forma di vita (Musso 2017; Jonveaux

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Roberto Alciati, *Il lavoro dei monaci nelle regole monastiche latine (IV-IX sec.)*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 189-197, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

et al. 2019). Anche Max Weber, ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, scrive che, grazie a Benedetto, la condotta di vita (*Lebensführung*) monastica si è «emancipata dalla tendenza alla fuga del mondo, priva di ogni direttiva» per diventare «un metodo, sviluppato sistematicamente, di condotta razionale della vita con lo scopo di superare lo *status naturae*» e fare così «del monaco un lavoratore a servizio del regno di Dio» (Weber 1976, 222).

Di questa razionalizzazione, guardando con attenzione alle fonti antiche, non pare però esserci traccia evidente, giacché, dove si parla di lavoro manuale, lo si fa sempre in funzione del lavoro da rendere a Dio (*opus Dei*), l'unica vera (pre)occupazione del monaco (Ovitt 1986). Questo è particolarmente evidente nelle regole monastiche latine composte tra la fine del IV e il IX secolo, dove il lavoro è certamente messo a tema, ma sempre inteso come l'attività manuale che il monaco deve mettere in atto per combattere l'ozio e l'accidia, ossia con una finalità non economica; il lavoro contribuisce alla sua crescita spirituale in vista dell'unione con Dio, ma è altra cosa rispetto al lavoro per il sostentamento della comunità. Scopo di queste pagine è chiarire questa differenza, a partire dal famoso motto *ora et labora* (par. 1). Solo dopo questa precisazione preliminare è infatti possibile comprendere come il monaco antico sia soprattutto uno spirituale 'inoperoso', a cui sono esplicitamente precluse quelle tipologie di lavoro manuale che servono a soddisfare le esigenze di autosufficienza del monastero (par. 2). L'unica fatica degna di questo nome è l'*opus Dei* (par. 3.).

2. Il mito storiografico dell'*ora et labora*

La *Regula Benedicti*, scritta verosimilmente tra il 530 e il 560, è fra i testi più noti della storia del monachesimo latino, tuttavia, è un luogo comune storicamente inconsistente sostenere che la sua diffusione nel mondo latino, fino a sopravanzare le altre regole, dati prima del IX secolo, quando Benedetto di Aniane raccoglie molti testi normativi – tra cui anche la *Regula Benedicti* – nel *Codex Regularum* (Galdi 2016, 45; Alciati 2018, 106-8). Ciò nonostante, è indubbio che nella *Regula Benedicti* si parli di lavoro.

L'ozio è nemico dell'anima, e perciò i fratelli in certe ore devono essere occupati nel lavoro manuale, in altre ore nella lettura divina. Di conseguenza riteniamo che entrambe le occupazioni siano ripartite nel tempo con il seguente ordinamento: da Pasqua fino alle calende di ottobre, uscendo al mattino facciano i lavori necessari dalla prima fin quasi all'ora quarta. Poi, dall'ora quarta fino all'ora in cui faranno la sesta, attendano alla lettura. Dopo la sesta, alzandosi da tavola si riposino nei loro letti in assoluto silenzio o, se qualcuno vorrà leggere per conto suo, legga in modo da non disturbare nessuno. [...] Se le esigenze del luogo o la povertà richiedono che essi si occupino personalmente di raccogliere le messi, non se ne affliggano, giacché allora sono veramente monaci, se vivono del lavoro delle proprie mani, come i nostri padri e gli apostoli. Tutto però sia fatto con misura [...]. Invece dalle calende di ottobre all'inizio della quaresima attendano alla lettura fino a tutta l'ora seconda. Dopo l'ora seconda si faccia terza e fino a

nona tutti eseguano il lavoro che viene loro assegnato. Dato poi il primo segnale dell'ora nona, ciascuno si stacchi dal proprio lavoro e stia pronto finché suonerà il secondo segnale. [...] La domenica ugualmente tutti attendano alla lettura [...]. Ma se qualcuno fosse così negligente e svegliato da non volere o da non potere raccogliersi o leggere, gli si dia un lavoro in modo che non resti in ozio (R.B. 48, Pricoco 1995, 223-27).

Il lavoro manuale (*labor manuum*) ha dunque una finalità esclusivamente ascetica volta a combattere l'ozio (*otium*), nemico dell'anima quando non si è impegnati nella lettura della parola di Dio (*in lectione diuina*). Entrambe le occupazioni devono essere ripartite nel tempo, alternandosi l'una all'altra a seconda della stagione, e se mai si troverà un *frater* accidioso, intento a oziare o a chiacchierare e che non si applica alla lettura (*qui uacat otioso aut fabulis et non est intentus lectioni*), costui andrà punito perché non solo sta perdendo tempo ma con il suo comportamento danneggia anche gli altri monaci.

Ma quale sia il lavoro propriamente monastico non è chiaro. Ad esempio, quando la *Regula Benedicti* parla di lavoro agricolo, ossia l'occupazione largamente maggioritaria fra le masse del mondo pre-moderno, sembra non apprezzarlo molto. Bisogna infatti guardarsi dal farne un obbligo, giacché il lavoro nei campi è inevitabile solo se lo esigono particolari condizioni locali e lo stato di necessità della comunità (*si necessitas loci aut paupertas exegerit*). Il lavoro agricolo è quindi tollerato, se necessario, ma per nulla cercato. Ciò che invece sembra una norma generale in materia lavorativa è la misura: il coinvolgimento smisurato in attività o comportamenti è sempre da evitarsi, al contrario, ogni cosa che il monaco compie deve essere intesa *cum omni mensura et ratione* (R.B. 70).

Benché questo sia il solo capitolo della *Regula Benedicti* dove si parla di lavoro, è certamente da qui – forse anche in virtù dell'indicazione precisa delle ore da dedicare alle due attività del monaco nelle diverse stagioni dell'anno – che è stata tratta la formula *ora et labora*. Tuttavia, il famoso motto non si legge né nella *Regula Benedicti* né in nessun altro testo tardoantico o altomedievale. Ancora in età moderna, alla coppia *orare* e *laborare* non è attribuito un particolare significato, se non in alcuni testi d'ispirazione luterana e per nulla monastici (Kaftan 2014). Solo nel 1880 *ora et labora* diventa il «vecchio e famoso motto dei monaci (*vetus clarissimaque illa monachorum tessera*)», e l'*opus Dei* è posto sullo stesso piano dell'*opus laboris*, creando così un nesso concettuale interpretabile metaforicamente come «le due ali con cui l'uomo s'involta verso le vette della perfezione» e che contribuiscono allo stesso modo nello sforzo. A scrivere queste parole, che equiparano preghiera e lavoro, è l'abate benedettino Maur Wolter, fondatore, insieme al fratello, della congregazione di Beuron (Wolter 1880, 481-82).

La documentazione più antica, al contrario, non assegna affatto ai due *opus* lo stesso peso; il ritmo di vita dei monaci antichi è sì segnato dall'alternanza tra le due attività, ma decisamente orientato a favore dell'*opus Dei*. L'*opus* 'profano', ben prima della *Regula Benedicti*, è generalmente inteso come rimedio al vizio dell'accidia, più che un'attività finalizzata alla produzione di beni necessari alla

sopravvivenza umana del microcosmo monastico. Già attorno al 411, Girolamo dà istruzioni sul lavoro manuale all'amico Rustico di Tolosa, aspirante monaco:

Puoi intrecciare una cesta con i giunchi, intessere canestri di vimini flessibili, sarchiare la terra, tracciare solchi regolari nel tuo campicello, e dopo averci seminato i legumi e disposto con ordine le piante, portarci l'acqua per l'irrigazione (Hier. *ep.* 125, 11, Hilberg 1918, 130).

Tutto questo è il solo modo per evitare l'ozio e non essere dunque in balia delle passioni (Prv 13, 4).

Se poi si leggono alcune parti del *De opere monachorum* di Agostino, dato al 400 e.v., il lavoro manuale diventa una prerogativa esclusiva solo di alcuni monaci. Partendo dal monito paolino «chi non vuol lavorare non deve nemmeno mangiare» (2Ts 3, 10), Agostino ingaggia una polemica con alcuni gruppi di monaci che, rifiutandosi di obbedire a questo precetto, pretendono di vivere delle elargizioni dei cristiani mondani. Ciò nonostante, il lavoro manuale non pare un'ingiunzione per tutti.

Ammettiamo pure che a qualcuno venga affidato l'incarico di dispensare la parola di Dio e che tale incombenza lo assorba in modo da non permettergli d'attendere al lavoro manuale. Ma forse che in un monastero tutti sono all'altezza d'un tale compito? Vengon da loro dei fratelli provenienti da tutt'altro genere di vita (Aug. *O.M.* 18, 21, Sanchez e Tarulli 2001, 565).

Il genere di vita a cui allude Agostino è quello dei contadini ossia di coloro che *naturaliter* hanno dimestichezza con i lavori pesanti. «Fossero stati almeno dei benestanti allorché erano nel mondo e mai avessero avuto il bisogno di lavorare per il sostentamento» (*O.M.* 21, 15, Sanchez e Tarulli 2001, 571), si sarebbero dovuti persuadere della necessità di non cadere preda dell'ozio; ma poiché la maggioranza di chi si dedica alla professione dei servi di Dio (*professionem servitutis Dei*) proviene dalla condizione di schiavo o di liberto, ovvero di «contadini vissuti nei campi o artigiani che hanno esercitato l'uno o l'altro mestiere o attività in uso fra i plebei» (*O.M.* 22, 25, Sanchez e Tarulli 2001, 571-73), il lavoro manuale non è affatto un peso. Viceversa, continua Agostino, se i benestanti «si rifiutassero di lavorare di braccia, chi oserebbe costringervi?» (*O.M.* 25, 33, Sanchez e Tarulli 2001, 585). Non è dunque il lavoro a contraddistinguere il monaco.

3. Il monaco: un lavoratore riluttante

Un'altra risoluta opposizione al lavoro agricolo si trova nella *Regula Magistri* (d'ora in avanti *R.M.*), un testo datato al primo quarto del VI secolo, ma di cui autore e provenienza geografica restano sconosciuti.

Quando durante la giornata cessano i divini uffici, vogliamo che non si trascorrano nell'ozio gli intervalli in cui i fratelli restano liberi dai salmi delle ore canoniche; [...] quando il fratello lavora a qualcosa, mentre tiene fisso l'occhio all'esecuzione del suo lavoro, occupa la mente in ciò che fa e non ha tempo di

pensare ad altro, né viene sommerso dai flutti delle sue concupiscenze. [...] Deve quindi esserci, dopo il servizio reso a Dio, anche un lavoro materiale, cioè delle mani, in modo che si abbia di che donare ai bisognosi [...]. Negli intervalli fra l'una e l'altra ora canonica conviene dunque che abbiano posto diverse attività lavorative [...]. Lavorino sempre alla presenza dei loro prepositi. [...] Qualora il gruppo più numeroso di fratelli a cui si fa la lettura, si trovi vicino al monastero, i fratelli che si dedicano a qualche mestiere all'interno del monastero, e stiano facendo un lavoro tale da poterselo portare fuori, vicino a quelli che fanno la lettura, subito si uniscano ad essi, e ascoltino con le orecchie, mentre con le mani lavorano. Se invece quel lavoro richiede un'officina a posto fisso o ciò che stanno facendo è tale da non poterselo portare vicino a quelli che fanno la lettura, il giorno seguente si faccia una lettura anche per loro. [...] Allavoro della terra e ad essere mandati in viaggio, siano destinati quei fratelli che non sanno nessun mestiere o non possono o non vogliono impararne (R.M. 50, Bozzi e Grilli 1995, II, 131-34).

Anche per l'autore della *Regula Magistri*, il monaco si qualifica come lavoratore perché si distingue dall'ozioso, che ha la mente distratta e alla mercé dai demoni: il lavoro occupa la mente (*sensum occupat*) e previene dal peccato. Questa concezione terapeutica del lavoro è confermata dalle modalità di svolgimento, vale a dire negli intervalli fra una lettura e l'altra dei testi sacri, e sempre sotto la sorveglianza dei prepositi, i fidati collaboratori dell'abate incaricati di sovrintendere all'organizzazione della vita quotidiana dei monaci. Il lavoro del monaco, inoltre, è soprattutto artigianale, svolto in modo comunitario e all'interno di veri e propri laboratori, mentre pare residuale il numero di monaci assegnati alla coltivazione della terra, che deve essere riservata, come *extrema ratio*, a quanti disconoscono qualsivoglia *ars*, non potendola o non volendola imparare (*qui artes nesciunt aut discere nolunt aut non possunt*).

Qualche capitolo dopo, ci si sofferma più diffusamente su queste due tipologie di lavoro:

Quando l'esercizio di un mestiere qualsiasi abbia procurato qualche manufatto in più di quanto occorre per gli usi del monastero o per mandare eulogie, ci si informerà dell'entità del suo prezzo, cioè a quanto può essere venduto dai secolari, e lo si venda per meno di questa somma, cioè sempre a un prezzo più basso, affinché si riconosca che in questo campo gli spirituali si differenziano dai secolari per un diverso modo di agire. [...] Così si capirà che esercitano i vari mestieri non per cupidigia e avarizia, ma perché quella mano che deve essere nutrita a giuste sue spese, non sia libera di restare in ozio, e di trascorrere senza spendere fatica la parte del giorno dedicata al lavoro. [...] Quanto alla riduzione del prezzo, sia l'abate a valutarla e a fissarla agli artigiani (R.M. 85, Bozzi e Grilli 1995, II, 163).

La norma del prezzo ribassato è più antica, trovandosene traccia in Girolamo ed Evagrio Pontico, ma il *Magister* specifica che questo scrupolo è mosso non soltanto da ragioni morali, ma soprattutto dalla diversità di *habitus* tra coloro

che vivono nel mondo (*saeculares*) e i monaci (*spiritalis*); questi ultimi intendono dimostrare in questo modo di aver rinunciato alla cupidigia, ma soprattutto vogliono che sia riconosciuta la distanza dal modo di agire degli uomini del mondo (*ut agnoscatur in hac parte spirituales a saecularibus actorum distantia separari*). Peculiare è anche l'ultima precisazione: è l'*abbas* a fissare il giusto prezzo, ma tocca poi ai monaci artigiani (*artifices*) applicarlo, ossia a smerciare il surplus.

Nel cap. 86 si parla invece del lavoro agricolo:

È bene che le fattorie del monastero siano date in locazione, in modo che tutto il lavoro agricolo, la cura dello stabile, i reclami di quelli che vi abitano, le liti coi vicini pesino sulle spalle di un locatario secolare: persona che non usa pensare soltanto alla sua anima, ma, mentre vive quaggiù, dedica tutte le sue cure all'amore di questo mondo. [...] È bene dunque che le fattorie del monastero siano date in locazione, in modo che chi è operaio del mondo si occupi delle cose mondane. [...] Ma poiché la vita del nostro corpo non si può conservare senza ciò che alimenta la sussistenza, [...] non rinunciamo, come si vede, alle proprietà secolari, ma mostriamo a buon diritto di farci delle riserve grazie al patrimonio del monastero, messo a profitto dagli operai di Dio. Stando così le cose, se queste proprietà vengano gestite a nostro carico e cura, pur essendo di utilità per il corpo, risulteranno un ostacolo per l'anima. È meglio dunque possederle lasciandone il peso ad altri e riceverne in tutta tranquillità le rendite annuali, [...]. Se vogliamo infatti curarne l'andamento mediante degli spirituali nostri fratelli, addossiamo loro una grave fatica, per cui perdono l'abitudine a digiunare. [...] Come lavoro in monastero basti dunque l'artigianato e l'orto (*R.M.* 86, Bozzi e Grilli 1995, II, 163-64).

Il diritto alla proprietà fondiaria del monastero è garantito, ma non è consentito che alla gestione delle terre siano affidati i monaci, né come sovrintendenti né come contadini. Immischiarsi in queste cose vuol dire rinunciare a quella condizione di distacco che serve per dedicarsi all'*opus Dei*, e soprattutto impedisce ai monaci agricoltori di godere dei benefici del digiuno nel cammino di perfezionamento. Com'è noto, digiunare e lavorare nei campi d'estate sono due pratiche difficilmente conciliabili.

Queste chiare prese di posizione circa il lavoro trovano conferma nella quasi totalità delle altre regole monastiche antiche, dove i pochi cenni al lavoro, artigianale e agricolo, sono simili a quelli sin qui citati. La *Regula Pauli et Stephani*, ad esempio, di provenienza e datazione incerta (V-VII sec.), dedica ben quattro capitoli al lavoro (31-34), da intendersi sempre come artigianale. Unica eccezione in questo panorama è la *Regula Ferrioli*, proveniente dalla Gallia meridionale e databile alla seconda metà del VI secolo. Il presunto autore, Ferréol vescovo di Uzès, ritiene che fra i molti rimedi all'ozio, accanto alla pesca, alla cura delle reti e all'arte calzaturiera, vada annoverata anche la coltivazione dei campi (*R.F.* 28, 9-13). Escluse dal lavoro agricolo sono anche le donne, alle quali l'*Ordo monasterii* di Agostino nella versione femminile (c. 388-395) riserva esclusivamente la cura dell'orto (*O.M.F.* 4), mentre Cesario vescovo di Arles, autore della prima regola non dipendente da un modello maschile, la *Regula ad uirgi-*

nes (R.V.) (testo redatto in più fasi fra il 512 e il 534), sostiene che l'unico lavoro che si confà alle vergini sono la cardatura e la tessitura della lana (Caes. R.V. 16; 27, 2), ma esclusivamente per la comunità: «ricevere abiti da lavare, cucire, rammendare o da tingere da parte di chierici, di laici, dei genitori, di qualsiasi uomo o donna estranei» è invece severamente proibito (Caes. R.V. 46, 1, Vogüé e Courreau 1988, 232; 51, 4).

Queste restrizioni sono continuamente reiterate, sino a trovare spazio nel commentario alla *Regula Benedicti* di Ildemaro di Corbie composta verso l'845. Commentando proprio il cap. 48 citato all'inizio, Ildemaro oppone la *lectio* al *labor*, confermando che solo la prima è il tratto distintivo della forma di vita monastica, e facendo dire a Benedetto che, giacché esistono monasteri più ricchi e monasteri più poveri (*esse ditiora monasteria et pauperiora*), solo i monaci dei secondi, considerata la loro necessità, devono dedicarsi al lavoro agricolo (Hild. *Exp. R.B.* 48, Mittelmüller 1880, 479). Già nell'816, in un concilio tenutosi ad Aquisgrana si era disposto che, se non necessaria, la coltivazione dei campi dovesse essere vietata, soprattutto perché in questo modo si sarebbe evitata la continua circolazione dei monaci da un'azienda agricola (*uilla*) all'altra (*Syn. I Aquisgr. Decr. auth.*, 23 Aug. 816, Semmler 1963, 464). Fra tarda antichità e alto medioevo, il monaco lavora o non disprezza il lavoro *tout court*, ma si dedica alla fatica manuale senza intenderla un'attività per la sussistenza personale e della comunità.

4. *L'opus Dei*

Diverso è il caso del vero lavoro del monaco, la preghiera, che invece deve essere precisamente regolata. Sin dall'*Ordo monasterii* di Agostino (fine IV sec.), la scansione delle ore da dedicare all'*opus Dei* è fissata con cura, così come si legge, ad esempio, nella *Regula Benedicti*, dove è precisato che la serie di salmi da cantare resta la medesima, da Pasqua ai primi di novembre; l'unica variante significativa riguarda la lunghezza delle letture, le quali diminuiscono a seconda dell'andamento del sole e quando le notti si accorciano, la lettura cede spazio al lavoro manuale (R.B. 10, 1-2).

È in questo contesto che il monaco diventa *operarius*, vale a dire colui capace di portare a termine diligentemente quell'unico vero lavoro che pertiene a Dio. Nel linguaggio ordinario, *operarius* è colui che lavora con le sue mani, ma nelle regole monastiche il termine subisce un restringimento semantico. Nella *Regula Magistri* è impiegato quasi sempre nella formula *operarius dei* o *domini*, così come nella *Regula Benedicti*, dove compare solo tre volte, è sempre inteso in senso spirituale (Müntnich 1988, 79). Nel prologo della *Regula Benedicti* è il Signore a chiamare il monaco suo *operarius*, dandogli le istruzioni per l'*opus* da compiere.

5. Conclusione

Giunti a questo punto, una domanda è lecita: ma se il monaco non lavora, chi garantisce la sussistenza della comunità? Sin dal IV secolo, questo tipo di

lavoro per il monastero è svolto solo in parte trascurabile dai monaci, affiancati, e molto spesso sostituiti da manodopera secolare. Lo testimonia la presenza di termini quali *casa*, *domus*, *fundus*, *uilla*. Nonostante la difficoltà ad attribuire loro un significato univoco renda difficile restituire una fisionomia sufficientemente nitida delle forme organizzative in relazione alle quali sono impiegati, a partire dal VI secolo, questo gruppo di parole, e soprattutto *uilla*, sembra rimandare a uno spazio agricolo dotato di nuclei abitativi (Heinzelmann 1993; Lauwers 2013). L'individuazione delle strutture deputate all'organizzazione del lavoro monastico è quindi intrecciata con quella dell'organizzazione agraria del paesaggio, di cui non manca qualche traccia nella documentazione scritta sopravvissuta (Stasolla 2015).

La descrizione più chiara di questa situazione si trova nelle *Consuetudines Corbeienses* volute da Adalardo abate di Corbie (751-822) e redatte poco prima della morte. Da questo testo si desume una massiccia presenza di manodopera non monastica deputata alla produzione delle risorse per il sostentamento della comunità. Nel cap. 1 sono menzionati i *provendarii*, cioè il personale alle dirette dipendenze del monastero, che riceve da esso vitto e alloggio e che si dedica alla coltivazione delle terre della comunità: 150 persone di sesso maschile ma di *status* sociale diverso. Fra loro ci sono chierici, aspiranti monaci, poveri mantenuti (*matricularii*), laici dipendenti, ma non mancano gli artigiani, che lavorano sia a fianco dei monaci nel monastero sia al di fuori di esso, sempre comunque alle dipendenze del monastero (Marazzi 2015, 250-53).

Il lavoro monastico ha pertanto due forme. Da una parte c'è il lavoro *del* monaco, diverso da quello che si fa nel mondo e finalizzato esclusivamente a contrastare l'*otium*, inteso come principale ostacolo alla perfezione. Accanto a questo c'è poi il lavoro *per* il monaco, ossia per il sostentamento individuale e della comunità, il quale non ha una fisionomia e un'organizzazione alternativa a quella del mondo. In questo, il monaco tardoantico e altomedievale non è per nulla diverso dal possidente laico che fa mettere a frutto la propria terra senza lavorarla direttamente.

Riferimenti bibliografici

- Augustinus. 2001. *De opere monachorum*, a cura di Antonio Sanchez e Vincenzo Tarulli. Sant'Agostino. Il lavoro dei monaci, in *Opere di sant'Agostino*. VII/2: *Morale e ascetismo cristiano*, 491-605. Roma: Città Nuova.
- Bozzi, Marcellina, e Alberto Grilli, a cura di. 1995. *Regula Magistri. Regola del Maestro*, 2 voll. Brescia: Paideia.
- Caesarius. 1988. *Regula ad uirgines*. In Césaire d'Arles. *Œuvres monastiques*, vol. I, introduction, texte critique, traduction et notes par Adalbert de Vogüé et Joël Courreau, 170-272. Paris: Cerf.
- Hieronymus. 1918. *Epistulae*, hrsg. von Isidorus Hilberg. *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae*, pars III. Editore: Wien-Leipzig.
- Hildemar. 1880. *Expositio Regulae Sancti Benedicti*, a cura di Rupert Mittermüller. *Vita et Regula SS. P. Benedicti, III: Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*. Regensburg: Pustet.

- Pricoco, Salvatore, a cura di. 1995. *Regula Benedicti. La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, 114-273. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Semmler, Josef, a cura di. 1963. *Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica* (816) – *Corpus consuetudinum monasticarum*, vol. I, 475-68. Siegburg: F. Schmitt.

Bibliografia secondaria

- Alciati, Roberto. 2018. *Monaci d'Occidente. Secoli IV-IX*. Roma: Carocci.
- Chenu, Marie-Dominique. 1952. "Pour une théologie du travail." *Esprit* 20, 186: 1-12.
- Galdi, Amalia. 2016. *Benedetto*. Bologna: il Mulino.
- Heinzelmann, Martin. 1993. "Villa d'après les oeuvres de Grégoire de Tours." In *Aux sources de la gestion publique, I. Enquête lexicographique sur fundus, villa, domus, mansus*, a cura di Elisabeth Magnou-Nortier, 45-70. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Jonveaux, Isabelle et al., edited by. 2019. *Monasticism and Economy: Rediscovering an Approach to Work and Poverty*. Sankt Ottilien: Eos.
- Kaftan, Oliver J. 2014. "Ora et labora – (k)ein benediktinisches Motto." *Erbe und Auftrag* 90: 415-21.
- Lauwers, Michel. 2013. "De l'incastellamento à l'inecclesiamiento. Monachisme et logiques spatiales du feudalisme." In *Cluny, les moines et la société au premier âge féodal*, a cura di Dominique Iogna-Prat et al., 315-38. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Marazzi, Federico. 2015. "I luoghi della produzione artigianale nei monasteri altomedievali europei. Un excursus sulla base delle fonti scritte e archeologiche." In *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*, a cura di Letizia Ermini Pani, 231-65. Spoleto: CISAM.
- Müntnich, Benedikt. 1988. "Der Mönch als 'operarius domini'." In *Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum*, 77-97. Münster: Aschendorff.
- Musso, Pierre. 2017. *La Religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*. Paris: Fayard.
- Orselli, Alba Maria. 2015. "Del lavoro monastico – o dei monaci e il lavoro? (tardoantico e alto medioevo)." In *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*, a cura di Letizia Ermini Pani, 141-89. Spoleto: CISAM.
- Ovitt, George Jr. 1986. "Manual labor and early medieval monasticism." *Viator* 17: 1-18.
- Salamito, Jean-Marie. 1996. "De l'éloge des mains au respect des travailleurs: idées gréco-romaines et christianisme antique." In *La main*, 51-75. Orléans: Institut d'arts visuels.
- Stasolla, Francesca Romana. 2015. "Celle e dipendenze per l'organizzazione del lavoro monastico in area laziale." In *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*, a cura di Letizia Ermini Pani, 141-89. Spoleto: CISAM.
- Weber, Max. 1976 [1904-1905]. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. In *Max Weber. Sociologia delle religioni*, vol. I, a cura di Chiara Sebastiani, 107-324. Torino: UTET.
- Wolter, Maur. 1880. *Praecipua ordinis monastici elementa*. Bruges: Desclée De Brouwer.

Arti liberali e meccaniche secondo Ugo di san Vittore

Amalia Salvestrini

1. Introduzione

L'idea di lavoro nel variegato mondo medievale si esprime a differenti livelli, uno di questi è rappresentato, come osserva Jacques Le Goff (1971, 242), dalla classificazione dei saperi. In particolare, l'articolazione e la divisione di arti liberali e meccaniche riceve una rappresentazione significativa nel XII secolo. L'ispirazione intellettualistica della cultura medievale e la diffidenza verso la dimensione pratica dei saperi e dei mestieri (considerati 'arti servili') trova in questo contesto un significativo momento di svolta. Un momento di svolta favorito sia dall'ambiente monastico, che fin dalle origini alto medievali costituisce un passaggio importante nella valorizzazione del lavoro (Le Goff 1983, 21), sia grazie ai rinnovamenti economici, tecnici e urbani che portano altresì a nuovi valori sociali ed etico-religiosi del lavoro (Le Goff 1983, 22-3), come testimoniano, dal punto di vista filosofico, le divisioni dei saperi di Giovanni di Salisbury, Domenico Gundisalvi e, soprattutto, Ugo di san Vittore¹.

¹ Mentre Giovanni di Salisbury riprende nel *Metalogicon* la tripartizione stoica (logica, fisica, etica), Gundisalvi tratta le discipline tecniche in una prospettiva slegata dalla questione del peccato originale, a differenza dalla tradizione agostiniana accolta da Ugo di san Vittore, e trasmette la divisione araba (Al-Fārābī) nel XIII secolo (Whitney 1990).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Amalia Salvestrini, *Arti liberali e meccaniche secondo Ugo di san Vittore*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 199-206, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

2. Ugo di san Vittore. L'autore e le opere

Poco si conosce della vita di Ugo di san Vittore. Ugo è nato alla fine dell'XI secolo (intorno al 1096), ma la critica si è divisa sul luogo natale, nelle Fiandre o più probabilmente in Sassonia (Poirel 1997). Ricevuta una prima educazione dagli agostiniani di s. Pancrazio in Hamersleben presso Halberstadt, dopo il 1115 egli entra nell'abbazia dei canonici regolari di san Vittore a Parigi fondata da Guglielmo di Champeaux. Tra il 1127 e il 1141, anno della sua morte, Ugo insegna alla scuola di san Vittore, la 'scuola vittorina' che ha avuto una grande fortuna nel medioevo e nei secoli successivi (Poirel 2010, Whitney 1990, 99 sgg.).

Ugo di san Vittore ha scritto una ventina di opere di carattere esegetico, teologico e filosofico. Oltre al commento alla *Gerarchia celeste* dello pseudo Dionigi l'Areopagita, si ricordano i testi di teologia sistematica (*De sacramentis christianae fidei*) e mistica (come il *De arca Noe morali*) e il celebre *Didascalicon. De studio legendi*.

3. Arti liberali e arti meccaniche nel *Didascalicon*

La divisione della filosofia contenuta nel *Didascalicon* (libri I-III) rappresenta un momento importante nella storia dell'idea di lavoro (Le Goff 1971, 1983, 1990; Alessio 1965, Whitney 1990), sebbene l'intento dell'autore non sia quello di descrivere la situazione concreta delle singole arti del suo tempo (Allard 1982, Panti 2011). Le ragioni principali della rilevanza di questo testo per la storia dell'idea di lavoro si possono sintetizzare in tre punti:

- 1) l'inclusione delle arti meccaniche nella partizione della filosofia;
- 2) il parallelismo tra arti liberali e arti meccaniche;
- 3) l'organicità della classificazione dei saperi.

In primo luogo, le arti meccaniche rientrano a pieno titolo nella divisione della filosofia. La filosofia, di cui Ugo dà due definizioni nel primo libro² e quattro nel secondo³, si divide infatti in teoretica, pratica, tecnica e logica, discostandosi così

² Cfr. Libro I, cap. 2: «Est autem philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientie» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 5) («La filosofia è amore, studio ed amicizia della vera sapienza», Ugo di san Vittore 1987, 69); cap. 4: «Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque diuinarum rationes plene inuestigans» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 10) («filosofia come "la disciplina che ricerca universalmente i principi di tutte le realtà umane e divine"» Ugo di san Vittore 1987, 73).

³ Cfr. Libro II, cap. 1: «Philosophia est amor sapientie, que nullius indigens, uiuax mens et sola rerum primaeva ratio est» («La filosofia è amore di quella Sapienza che, nella Sua assoluta perfezione, è vivo ed eterno pensiero, unica causa prima ed originaria di tutte le cose esistenti», Ugo di san Vittore 1987, 87); «Philosophia est ars artium, et disciplina disciplinarum, id est ad quam omnes artes et discipline spectant» («La filosofia è "arte delle arti e disciplina delle discipline", nel senso che si basa su specifiche regole e norme»); «Philosophia est meditatio mortis, quod magis conuenit Christianis, qui seculi ambitione calcata, conuersatione disciplinali, similitudine future patrie uiuunt» («La filosofia può ancora definita "meditazione della morte", ed in questo senso conviene particolarmente ai cristiani che, disprezzando le seduzioni del mondo, conformano la loro esistenza nella vita

dalla classificazione prevalente di origine stoica (fisica, etica, logica). Mentre il trivio compare come articolazione della logica, all'interno della filosofia teoretica la matematica raggruppa le arti del quadrivio (aritmetica, musica, geometria e astronomia) concepite boezianamente come i quattro modi di considerare il numero, sebbene Ugo modifichi significativamente i presupposti gnoseologici di Boezio (Panti 2011). Le arti meccaniche compaiono come la terza parte della filosofia (la filosofia tecnica) e descrivono un settenario: lavorazione della lana, fabbricazione delle armi, navigazione mercantile, agricoltura, caccia, medicina e spettacoli teatrali (Ugo di san Vittore 1987, 108-14)⁴.

In particolare, la lavorazione della lana comprende le attività realizzate grazie al lavoro delle mani, come la filatura, ma anche la fabbricazione delle corde musicali. La produzione delle armi riguarda la costruzione di strumenti per la guerra, inclusi quelli per la navigazione o la realizzazione di edifici (quindi l'architettura)⁵. La navigazione concerne invece il commercio (Vermeirre 1982). L'agricoltura cura la coltivazione della terra e si suddivide in base al tipo di terreno su cui opera. L'arte venatoria include i lavori legati tanto alla caccia, quanto alla preparazione dei cibi e ai servizi connessi (fornai e tavernieri). La medicina cura la salute dei corpi e si suddivide in base alle occasioni della salute e alle operazioni. Infine, gli spettacoli teatrali (*theatrica*, cfr. Vecchio 2006, 2018; Casagrande-Vecchio 1989) riguardano le attività finalizzate al divertimento che Ugo elenca richiamando le consuetudini antiche svolte prevalentemente nei teatri, ma anche nelle arene, nelle sale conviviali e nei templi⁶.

presente a quella della futura patria dei cieli con un comportamento morale adeguato»); «Philosophia est disciplina omnium rerum diuinarum atque humanarum rationes probabiliter inuestigans» («La filosofia è detta la "disciplina che ha come proprio oggetto di indagine tutte le cose divine ed umane e che svolge tale compito con ragionamenti probabili"»), (citazioni latine: Hugo de Sancto Uictore 1939, 23-4; traduzione italiana: Ugo di san Vittore 1987, 88-90, ho modificato lievemente la traduzione dell'ultima citazione).

⁴ «Mechanica septem scientias continet: lanificium, armaturam, nauigationem, agriculturam, uenationem, medicinam, theatricam» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 38) («Le tecniche umane comprendono sette scienze: la lavorazione della lana, la costruzione delle armi, la navigazione mercantile, l'agricoltura, la caccia, la medicina, gli spettacoli teatrali» Ugo di san Vittore 1987, 108).

⁵ «hec duas habet species, architectonicam et fabrilem» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 40) («Essa si realizza nelle opere architettoniche, oppure nell'attività propria dei fabbri», Ugo di san Vittore 1987, 110).

⁶ «Theatrica dicitur scientia ludorum a theatro ubi populus ad ludendum conuenire solebat, non quia in theatro tantum ludus fieret, sed quia celebrior locus fuerat ceteris. fiebant autem ludi alii in theatris, alii in gabulis, alii in gymnasiis, alii in amphicircis, alii in arenis, alii in conuiuiis, alii in fanis. in theatro gesta recitabantur uel carminibus, uel personis, uel laruis, uel oscillis in gabulis choreas ducebant et saltabant. in gymnasiis luctabantur. in amphicircis cursu certabant uel pedum, uel equorum, uel curruum. in arenis pugiles exercebantur. in conuiuiis, rhythmis et musicis instrumentis et odis psallebant et alea ludebant. in fanis tempore solemnium deorum laudes canebant» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 44) («L'arte dello spettacolo prende il nome di "teatrale", dalla parola "teatro", che indica il luogo dove più frequentemente i popoli antichi si radunavano per i divertimenti. Gli spettacoli tuttavia non avvenivano soltanto nei teatri, ma quello era il luogo più caratteristico e più frequentato.

La caratterizzazione delle singole arti meccaniche, anziché richiamare quelle del suo tempo, utilizza soprattutto modelli letterari (Allard 1982⁷), senza quindi rendere conto dei mutamenti e dei rinnovamenti del XII secolo delle singole arti e discipline. Inoltre, esse rientrano nella filosofia non in virtù delle loro applicazioni pratiche, quanto piuttosto per la componente teoretica che riguarda le regole che le governano: «una stessa attività può entrare nell'ambito della filosofia secondo i suoi principi teorici ed esserne esclusa per quanto concerne la sua esecuzione pratica» (Ugo di san Vittore 1987, 73-4). Sembrerebbe quindi che il testo ugoniano possa rivelare poco della concezione di lavoro a lui contemporanea, come è stato opportunamente messo in luce da diversi studiosi (Allard 1982; e, in modo più sfumato, Alessio 1983, 267). Ciononostante, almeno da un punto di vista storico-filosofico, il *Didascalicon* rappresenta un testo fondamentale per la storia dell'idea di lavoro innanzitutto in virtù della nobilitazione delle arti meccaniche all'interno della filosofia.

Il secondo motivo approfondisce il primo sottolineando che la dignificazione delle arti meccaniche si esprime egualmente non solo nell'includerle in un unico sistema dei saperi, ma anche nel delineare un parallelismo tra i due settenari, le arti liberali e quelle meccaniche, là dove queste ultime rappresentano l'articolazione delle prime anche se a un gradino inferiore perché riguardano la sfera corporea. Le arti liberali, articolate in trivio e quadrivio, anche in accordo con la dialettica agostiniana *intus/foras* (Alessio 1983), forniscono cioè il modello per la divisione delle arti meccaniche in un trivio (lavorazione della lana, fabbricazione delle armi e navigazione), le cui azioni sono volte alla difesa esterna, come le parole di cui si servono le arti liberali del trivio sono all'esterno del locutore; e in un quadrivio (agricoltura, caccia, medicina e spettacoli) finalizzate al rafforzamento interno, come le nozioni del quadrivio liberale risiedono all'interno della mente (Ugo di san Vittore 1987, 108-9)⁸. La somiglianza tra i due settenari contribuisce perciò a nobilitare le arti meccaniche (De Capitani 2005, 454-55).

Manifestazioni pubbliche si verificavano nei teatri, ma anche nelle cavee, nelle palestre, nei circhi, nelle arene, nelle sale dei banchetti, nei templi. Nel teatro venivano recitate ad alta voce vicende drammatiche, con letture di poemi oppure con rappresentazioni di vari attori e di maschere; nelle cavee si eseguivano danze e balli; nelle palestre avvenivano scontri e lotte; nei circhi gli atleti gareggiavano nella corsa a piedi, a cavallo o con i cocchi; nelle arene si esibivano i pugili; nelle sale conviviali si eseguivano canzoni secondo vari ritmi e con l'accompagnamento di strumenti musicali, inoltre si giocava ai dadi. All'interno di templi, nelle feste solenni, si cantavano le lodi degli dèi», Ugo di san Vittore 1987, 114).

⁷ Withney (1990, 87) sottolinea d'altra parte che per alcune arti come la tessitura la descrizione di Ugo non si avvale di stilemi letterari, ma sembra piuttosto aggiornata rispetto al suo contesto.

⁸ Molto eloquenti, da questo punto di vista, risultano le parole di Ugo all'inizio della trattazione delle meccaniche (libro II, cap. 20): «Mechanica septem scientias continet [...] ex quibus tres ad extrinsecus uestimentum nature pertinent, quo se ipsa natura ab incommotis protegit, quattuor ad intrinsecus, quo se alendo et fouendo nutrit, ad similitudinem quidem triuii et quadriuii, quia triuium de uocibus que extrinsecus sunt et quadriuium de intellectibus qui intrinsecus concepti sunt pertractat» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 38), («Le tecniche umane comprendono sette scienze [...] Tre di queste scienze riguardano la difesa esterna che offriamo alla vita umana per proteggerla da ogni possibile danno e distur-

In terzo luogo, infine, la divisione di Ugo si prospetta come organica in quanto conseguente alla idea biblica della natura post lapsaria dell'uomo terreno. Secondo Ugo, le arti e le discipline offrono all'uomo l'occasione di riparare il peccato originale sia dal punto di vista spirituale che da quello corporeo:

Il vero scopo cui devono essere rivolti tutti gli sforzi delle azioni umane, guidate sempre dalla sapienza, è duplice: restaurare la perfezione originaria del nostro essere spirituale e provvedere alle necessità e alle carenze della nostra vita terrena (Ugo di san Vittore 1987, 74).

Al compito di restaurare la somiglianza con Dio a livello spirituale rispondono specificamente le arti liberali, mentre a quello di riparare la condizione corporea post lapsaria sono chiamate le arti meccaniche che sopperiscono alle necessità del corpo. Da questa idea scaturisce altresì la fondazione gnoseologica del *Didascalicon*, da cui egualmente dipende la specifica articolazione sapienza proposta da Ugo: la filosofia è in primo luogo *amore per la sapienza*, una sapienza che ha quindi lo scopo di riparare dalle conseguenze della Caduta attraverso specifiche attività. Data la duplice natura umana, divina e umana, le opere dell'uomo si distinguono in intelligenza (per la parte divina), che comprende le attività teoretiche e pratiche, e in scienza (per la parte umana), che include le attività tecniche delle arti meccaniche volte a sopperire alle necessità del corpo. La sapienza raggruppa tanto le prime quanto le seconde.

È da rilevare che la nobilitazione delle arti meccaniche avviene nel quadro di quella che Franco Alessio chiama un'«attenuazione del grande motivo biblico del lavoro-penitenza» (Alessio 1983, 279). Le arti meccaniche cioè sono considerate come *remedium* che insieme alle liberali concorrono a ristabilire la somiglianza con Dio. Inoltre, le meccaniche, in accordo con una concezione ciceroniana ripresa da Agostino nel *De civitate Dei*⁹ (Alessio 1983), sono celebrate

bo; quattro riguardano il rafforzamento interno che procuriamo alla nostra vita come suo alimento e sostegno. Si presenta così una somiglianza con le arti del trivio e del quadrivio, poiché nel trivio si fa riferimento alle parole, che si trovano all'esterno di colui che le pronuncia, mentre nel quadrivio ci si occupa di nozioni, che sono contenute nell'interno della mente», Ugo di san Vittore 1987, 108).

⁹ «Nonne humano ingenio tot tantae que artes sunt inuentae et exercitae, partim necessariae partim uoluptariae, ut tam excellens uis mentis atque rationis in his etiam rebus, quas superfluas, immo et periculosas perniciosas que appetit, quantum bonum habeat in natura, unde ista potuit uel inuenire uel discere uel exercere, testetur? uestimentorum et aedificiorum ad opera quam mirabilia, quam stupenda industria humana peruenerit; quo in agricultura, quo in nauigatione profecerit; quae in fabricatione quorumque uasorum uel etiam statuarum et picturarum uarietate excogitauerit et impleuerit; quae in theatris mirabilia spectantibus, audientibus incredibilia facienda et exhibenda molita sit [...] ad indicandas et suadendas cogitationes quam multitudinem uarietatem que signorum, ubi praecipuum locum uerba et litterae tenent; ad delectandos animos quos elocutionis ornatus, quam diuersorum carminum copiam; ad mulcendas aures quot organa musica, quos cantilenae modos excogitauerit; quantam peritiam dimensionum atque numerorum, meatus que et ordines siderum quanta sagacitate comprehenderi» (Augustinus 1955, libro 22, cap. 24), («l'ingegno umano non ha forse inventato e praticato tali e tante arti, alcune necessarie, altre superflue, perché la

come il frutto dell'ingegno (*ingenium*), facoltà naturale che permette all'uomo, e in questo unico tra le creature, di trovare (*invenio*) soluzioni nuove con le proprie opere rispetto alle esigenze causate dalla perdita dello stato adamitico¹⁰. Ed è proprio attorno alla nozione di *opera* e alla idea di *operosità* che l'attività umana riceve a livello teorico una legittimazione significativa: riprendendo la figura filosofica e teologica dell'artefice (Salvestrini 2020, 2023), in accordo con motivi di derivazione platonica (*Timeo*) assimilati e rielaborati in ambito cristiano soprattutto tramite Agostino e il mondo monastico (Anselmo, *Monologion*, Parodi 1988, 1993), Ugo di san Vittore la ricolloca all'interno di una nuova classificazione dei saperi nobilitandola ulteriormente. L'uomo esprime la sua grandezza proprio perché è un uomo *faber*, o artefice, dal momento che non tanto crea cose nuove, compito dell'artefice divino, né porta a perfezione le forme incipienti dell'opera divina, come fa la natura, ma piuttosto riprende dalla natura le sue condizioni di visibilità e di operazione: attraverso le meccaniche, le arti adulterine, l'opera dell'artefice «mutua la forma dalla natura»¹¹.

potenza così grande della mente e della ragione, anche in queste cose che l'anima desidera, pur non essendo necessarie e anzi pericolose e dannose, attesti quanto bene è presente alla natura e che l'anima ha potuto scoprire o imparare o praticare? Quali risultati mirabili e stupendi ha raggiunto l'attività dell'uomo nell'arte del vestire e delle costruzioni! Quali progressi sono stati fatti in agricoltura e nella navigazione; quali invenzioni e realizzazioni nella fabbricazione di vasi o anche nella varietà della scultura e della pittura; quanti preparativi per costruire e rappresentare nei teatri cose mirabili a vedersi e incredibili a udirsi! [...] quali innumerevoli varietà di segni per indicare e manifestare il pensiero, fra i quali stanno al primo posto le parole e gli scritti; quali eleganze di linguaggio per incantare gli animi e quali abbondanze e varietà di ritmi; quanta competenza nello studio delle misure e dei numeri; quanta sagacità nel calcolare il corso e l'ordine delle stelle!», Agostino 1984, 1174).

¹⁰ Si veda *Didascalicon* II, 9 in cui Ugo riprende il motivo agostiniano (e ciceroniano) dell'invenzione delle arti: «oportuit enim ut illis, que sibi providere nesciunt, natura consuleret, homini autem ex hoc etiam maior experiendi occasio prestaretur, cum illa, que ceteris naturaliter data sunt, propria ratione sibi inueniret. multo enim nunc magis enitet ratio hominis hec eadem inueniendo quam habendo claruisset. nec sine causa proverbum sonat quod: Ingeniosa fames omnes excuderit artes. hac equidem ratione illa que nunc excellentissima in studiis hominum uides, reperta sunt. hac eadem pingendi, texendi, sculpendi, fundendi, infinita genera exorta sunt, ut iam cum natura ipsum miremur artificem» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 17) («Era giusto che la natura pensasse a quelli che non sanno provvedere da soli a se stessi, all'uomo invece fosse lasciato campo allo sviluppo delle sue capacità inventive; egli è costretto a trovare con l'esercizio della propria ragione quei mezzi dei quali gli altri viventi dispongono per dono naturale. Inventando questi strumenti, piuttosto che possedendoli come doni della natura, l'uomo può rivelare meglio la sua grandezza. Opportunamente si dice che tutte le arti devono la loro attuazione all'impulso della necessità che ha aguzzato l'ingegno: in tal modo fu realizzato quanto ora si può osservare di magnifico nelle opere dell'uomo: sono sorti i vari lavori della pittura, della tessitura, della scultura, della fusione dei metalli ed infiniti altri, tanto che ormai possiamo giustamente ammirare non solo la natura, ma anche l'uomo inventore e artefice», Ugo di san Vittore 1987, 81).

¹¹ «Mechanice appellantur, id est adulterine, quia de opere artificis agunt, quod a natura formam mutuatur» (Hugo de Sancto Uictore 1939, 39) («Le arti tecniche sono dette "meccaniche" ossia adulterine, perché riguardano l'opera dell'artefice la quale mutua la forma dalla natura», traduzione mia).

4. Conclusioni

Sebbene in Ugo di san Vittore permangano osservazioni che evidenziano l'inferiorità delle arti meccaniche rispetto alle liberali, proseguendo in tal modo l'idea classica della superiorità del lavoro intellettuale, tuttavia alcuni fattori come la nuova sistemazione all'interno della filosofia garantiscono alle meccaniche una rinnovata dignità.

Se la visione di Ugo non rispecchia specificamente le evoluzioni sociali, economiche, tecniche e disciplinari del suo tempo, in quanto sovente si ricollega alla tradizione letteraria, si può d'altra parte forse affermare che, proprio grazie alla tradizione che riprende, egli si inerisce pienamente nei rinnovamenti del suo tempo, delineando indirettamente una idea di lavoro coerente con il fermento culturale, tecnico e sociale dell'epoca. Fattori come l'ispirazione ciceroniana e agostiniana della grandezza delle opere dell'ingegno umano, la rilettura del motivo platonico e agostiniano dell'artefice che ha avuto significativa fortuna nel mondo monastico, la concezione organica del sistema dei saperi che include nella filosofia tanto le arti liberali quanto le meccaniche, sostenuta da uno specifico orizzonte gnoseologico, sembrano avvalorare sul piano storico-filosofico le osservazioni di Le Goff che vede tanto nel mondo monastico quanto, soprattutto, nelle novità del XII secolo, alcuni dei momenti che hanno contribuito in modo decisivo alla valorizzazione del lavoro umano (Le Goff 1990).

L'irradiamento della divisione ugoniana nei secoli successivi, come si vedrà più avanti, anche quando solo indirettamente recepita, sembra aver portato sul lungo periodo – seppur in modo non lineare – a ulteriori spinte nel conferire dignità all'opera dell'uomo, considerata talvolta nel suo complesso, talaltra in specifiche attività, come attesta l'emergere dalle meccaniche di un gruppo di arti denominate nel Cinquecento «arti del disegno» e che in seguito a ulteriori variazioni diventeranno le settecentesche «beaux-arts».

Riferimenti bibliografi

- Agostino d'Ippona. 1984. *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di Luigi Alici. Milano: Rusconi.
- Alessio, Franco. 1983. "La riflessione sulle «artes mechanicae»." In *Lavorare nel medio evo. Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI. Atti del XXI Convegno storico internazionale*, pp. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Allard, Guy H. 1982. "Les arts mécaniques aux yeux de l'idéologie médiévale." In *Les arts mécaniques au Moyen Âge*, édité par Guy H. Allard, et Serge Lusignan, 13-31. Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin.
- Augustinus. 1955. *De ciuitate Dei*, édité par Bernhard Dombart, et Alfons Kalb. Turnhout: Brepols (CC SL 48).
- Casagrande, Carla, e Silvana Vecchio. 1989. "L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e XIII secolo." In *Il teatro medievale*, a cura di Johann Drumbl, 317-68. Bologna: il Mulino.
- De Capitani, Franco. 2000. "Ugo di san Vittore e il problema delle 'artes mechanicae'." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 92, 3/4: 424-60.

- Hugo de Sancto Uictore. 1939. *Didascalicon de studio legendi*, edited by Charles H. Buttmer. Washington, D.C.: Catholic University Press.
- Panti, Cecilia. 2011. "Arti liberali e arti meccaniche fra *sapientia*, natura e *scientia* nei libri I e II del *Didascalicon* di Ugo di San Vittore (e nei commenti di Boezio all'Isagoge)." In *Ugo di San Vittore: atti del 47. convegno storico internazionale: Todi, 10-12 ottobre 2010*, 411-40. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- Poirel, Dominique. 1997. *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*. Milano: Jaca Book.
- Poirel, Dominique, édité par. 2010. *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*. Turnhout: Brepols.
- Salvestrini, Amalia. 2020. "Artifex." In *Glossary of Morphology*, edited by Federico Vercellone, and Salvatore Tedesco, 37-40. Cham: Springer.
- Salvestrini, Amalia. 2023. *L'artefice nel pensiero francescano*, prefazione di Olivier Boulnois, Milano: Milano University Press.
- Ugo di San Vittore. 1987. *Didascalicon*, a cura di Vincenzo Liccaro. Milano: Rusconi.
- Vecchio, Silvana. 2018. "'Nec mimus, nec histrio': l'ars theatra nel XII secolo." In *Vedere nell'ombra: studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, a cura di Cecilia Panti, e Nicola Polloni. 45-55. Firenze: SISMEL.
- Vermeire, André. 1982. "La navigation d'après Hugues de Saint-Victor et d'après la pratique au XI^e siècle." In *Les arts mécaniques au Moyen Âge*, édité par Guy H. Allard, et Serge Lusignan, 51-61. Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin.
- Whitney, Elspeth. 2000. "Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century." *Transactions of the American Philosophical Society* 80, 1: 1-169.

Bibliografia secondaria

- Arnoux, Mathieu. 2010. "Hugues de Saint-Victor entre mystique et sociologie: réflexions sur le statut du travail dans le *Didascalicon*." In *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, édité par Dominique Poirel, 227-44. Turnhout: Brepols.
- Baron, Roger. 1957. *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. Paris: Lethielleux.
- De Capitani, Franco. 2005. "Ugo di san Vittore e la valorizzazione culturale delle *Artes mechanicae*." In Franco De Capitani, *Male, libertà, anima e arti*, pp. Paris-Torino: Vrin-Aragno.
- Poirel, Dominique. 2015. "Ugo di san Vittore e le arti meccaniche." In *Pensieri nascosti nelle cose. Arte, cultura, tecnica*, a cura di Giulia Lombardi, e Mauro Mantovani, 96-109. Roma: LAS Angelicum University Press.

Lavoro, ozio e mendicITÀ: la disputa duecentesca tra Ordini mendicanti e clero secolare

Silvana Vecchio

1. Una nuova concezione del lavoro

Intorno alla metà del XIII secolo un acceso dibattito contrappone dentro e fuori dall'Università di Parigi i maestri appartenenti al clero secolare e gli esponenti degli Ordini mendicanti. La posta in gioco è il monopolio della cultura e dell'insegnamento universitario, ma l'oggetto attorno al quale si sviluppa la polemica è soprattutto lo stile di vita di questi nuovi ordini, improntato a una scelta di povertà, di itineranza, di mendicITÀ. Diversi per le origini e per l'impianto generale del loro apostolato, Francescani e Domenicani sono accomunati dalla scelta di affidare la propria sussistenza ai proventi delle elemosine, scelta che, agli occhi dei maestri secolari capeggiati da Guglielmo di Saint Amour, appare anomala rispetto alla tradizione cristiana e presta il fianco alle accuse di vagabondaggio, oziosità e ipocrisia¹. Di fronte a tali attacchi gli intellettuali appartenenti ai due ordini agiscono di conserva e respingono le accuse, legittimando le proprie scelte sulla base dei riferimenti evangelici che invitano a rinunciare ai beni terreni in vista della perfezione, ed elaborando una profonda riflessione sui temi della povertà, della mendicITÀ e del lavoro. Oggetto di questo saggio è l'analisi delle diverse posizioni contrapposte e delle riflessioni sviluppate per sostenerle,

¹ Per la ricostruzione delle diverse fasi della disputa il testo di riferimento rimane Dufeil 1972.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Silvana Vecchio, *Lavoro, ozio e mendicITÀ: la disputa duecentesca tra Ordini mendicanti e clero secolare*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 207-214, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

al fine di mostrare come dal dibattito emerga una nuova concezione del lavoro e una profonda revisione della tradizionale contrapposizione tra lavoro e ozio.

2. «Chi non vuole lavorare non mangi»

«Chi non vuole lavorare non mangi» (2Ts 3, 10): con queste parole Paolo si rivolgeva ai fedeli di Tessalonica, dicendosi preoccupato per la presenza di cristiani che vivono nell'ozio alle spalle dei confratelli; ricordava di avere egli stesso sempre lavorato per fornire un esempio da imitare e concludeva le sue osservazioni con il perentorio ordine di escludere gli oziosi dalla comunità. Agostino aveva illustrato il senso delle parole paoline, dedicando al tema del lavoro un breve opuscolo, il *De opere monachorum*, che è stato per secoli il punto di riferimento per la concezione monastica del lavoro: collazionando una serie di passi tratti anche da altre lettere paoline, Agostino ribadiva la condanna dell'ozio e sottolineava il valore del lavoro manuale, pur affermando la possibilità per gli Apostoli annunciatori del vangelo (e quindi per i monaci che ne sono gli eredi) di sottrarsi alle preoccupazioni della vita materiale e all'obbligo del lavoro per vivere della carità dei confratelli.

Da sempre punto di riferimento per la condanna cristiana dell'ozio, il precetto paolino non cessa di essere utilizzato nel corso dei secoli medievali: ripreso da diverse regole monastiche, appare funzionale a una rigida regolamentazione dei tempi del lavoro e del riposo all'interno dei monasteri, e viene evocato con rinnovata enfasi in quei particolari momenti storici in cui nuove idee o nuove figure sembrano mettere in crisi la tradizionale concezione cristiana del lavoro. Intorno alla metà del secolo XIII il versetto paolino ricorre con inusitata frequenza rimbalzando da un testo all'altro: ripetutamente commentato o riproposto nella sua perentoria drasticità diventa il fulcro dell'acceso dibattito che vede contrapposti all'interno dell'Università di Parigi i maestri appartenenti al clero secolare e i rappresentanti degli Ordini mendicanti. Il primo a impugnare come un'arma il versetto di Paolo è il maestro secolare Guglielmo di Saint Amour, il quale in una serie di questioni disputate e poi nel suo opuscolo principale, il *De periculis novissimorum temporum* (1256), non esita a bollare come oziosi, vagabondi e ipocriti i frati che pretendono di rinunciare alla proprietà e vivono di fatto grazie alle elemosine dei fedeli. Lo stile di vita dei mendicanti appare ai suoi occhi in netto contrasto con le più tradizionali scelte religiose e sembra non poter sfuggire alla decisa condanna che Paolo e Agostino hanno formulato nei confronti di quanti si sottraggono all'obbligo del lavoro. L'accusa di ipocrisia rivolta a questi pseudo-apostoli si salda nelle pagine di Guglielmo con l'accusa ben più grave di sottrarre l'elemosina ai legittimi destinatari, i poveri 'veri', che a causa di un'invalidità fisica sono costretti a mendicare; la pretesa dei frati di rinunciare ad ogni proprietà in nome della perfezione evangelica appare stravagante e assurda nella misura in cui non si adegua all'unico modello che, sulla scorta dell'autorità agostiniana, Guglielmo ritiene accettabile, quello che concilia la povertà individuale con la delega della propria sussistenza alla comunità monastica. La pretesa di ripetere l'esperienza apostolica vivendo di

elemosine appare peraltro agli occhi del maestro destituita di fondamento alla luce del fatto che né il Cristo né gli apostoli hanno mai mendicato. Insomma la totale incomprensione da parte di Guglielmo della 'novità' degli ordini mendicanti si traduce nei suoi scritti nell'alternativa radicale tra il lavoro manuale e l'ingresso in monastero: «Come deve vivere, mi chiedi, chi vuole essere perfetto, dopo aver abbandonato tutti i suoi beni? Ti rispondo: o lavora con le mani, oppure entra in monastero dove trova il necessario per vivere» (William of Saint Amour 2008).

La risposta dei Mendicanti è immediata: il maestro francescano Bonaventura da Bagnoregio per primo, e subito dopo il domenicano Tommaso d'Aquino, ribattono alle accuse di Guglielmo non solo proponendo una rinnovata esegesi dei passi di Paolo e di Agostino, ma mettendo a punto una vera e propria teologia del lavoro in buona parte condivisa.

3. La grazia del lavoro: Bonaventura da Bagnoregio

Per Bonaventura quello del lavoro è un tema particolarmente scottante, nella misura in cui coinvolge direttamente la sua appartenenza all'ordine francescano e i rapporti con la figura del santo fondatore. Il lavoro infatti non solo è menzionato nella *Regula Bullata* (1223), che parla esplicitamente di «grazia del lavoro»², ma costituisce uno dei tratti distintivi dell'esperienza di Francesco, il quale, nel *Testamento* scritto alla fine della sua vita, ricordava come la sua personale scelta evangelica si fosse tradotta fin dall'inizio nella volontà di lavorare (Menestò – Brufani 1995, 229), e come gli esordi dell'Ordine fossero costantemente caratterizzati dal lavoro manuale, finalizzato non al guadagno ma all'esempio e alla repressione dell'ozio. Un tale paradigma conserva la sua forza dirompente soprattutto se messo in relazione alle aspre polemiche che, all'indomani della morte del fondatore, hanno attraversato l'ordine e ne hanno almeno in parte modificato la struttura: a distanza di circa un trentennio dalla *Regula*, Bonaventura ha dovuto fare i conti con un Ordine che è profondamente cambiato, ma nel quale il tema del lavoro, accanto a quelli della povertà e della mendicizia, continua ad essere al centro delle polemiche tra rigoristi e comunità.

L'eco di tali polemiche emerge nell'*Epistola innominato magistro* (Sancti Bonaventurae 1898, 331-36), nella quale non a caso il lavoro manuale costituisce uno dei problemi sui quali Bonaventura è chiamato a fornire chiarimenti. Composta nel 1254, quando Bonaventura è appena stato nominato maestro di teologia, l'*Epistola* precede l'attacco di Guglielmo di Saint Amour, e sembra funzionale a risolvere un problema tutto interno all'Ordine; in questa lettera, destinata a risolvere i dubbi di un ignoto maestro esitante nella decisione di entrare nell'Ordine, lo spunto della grazia del lavoro contenuto nella *Regola* e ri-

² Menestò e Bufani 1995, 175: «I frati ai quali il signore ha concesso la grazia di lavorare lavorino con fede e devozione, in modo da eliminare l'ozio nemico dell'anima, senza estinguere lo spirito della preghiera e della devozione».

badito dall'interpretazione ufficiale della *Expositio quattuor magistrorum*, viene interpretato da Bonaventura non già come un obbligo, ma come una possibilità offerta ai frati e finalizzata a evitare l'ozio; ed è solo per reprimere l'ozio che Francesco stesso si è dedicato al lavoro manuale³. La posizione bonaventuriana appare dunque in questa fase ancora legata all'antico modello monastico, che individua nel lavoro un rimedio contro quello che, se non è un peccato, certo ne è la pericolosa anticamera.

Ma la riflessione bonaventuriana sui temi del lavoro e dell'ozio assume una curvatura assai differente nel momento in cui Guglielmo sferra il suo attacco ai mendicanti. Di fronte alle accuse di oziosità e vagabondaggio mosse dal maestro secolare, Bonaventura non si limita a rispondere puntualmente con una serie di questioni quodlibetali disputate tra il 1255 e il 1256, e poi raccolte col titolo *De perfectione evangelica*, nelle quali spiega che la mendicizia dei frati non è sinonimo di oziosità, ma elabora una dottrina del lavoro più generale che modifica radicalmente l'impostazione tradizionale. Si tratta innanzitutto di fare chiarezza all'interno del lessico, giocando sulle sfumature di significato che i diversi termini sottintendono. Il termine *labor* infatti, che è quello utilizzato da Paolo e da Agostino, contiene un'ambivalenza semantica che Bonaventura cerca di esplicitare: da una parte allude allo strumento utilizzato per lavorare, cioè le mani o comunque il corpo, dall'altra rimanda all'idea di fatica che accompagna il lavoro e che rappresenta la conseguenza della condanna biblica per il peccato di Adamo. Questo elemento di penalità e di fatica contraddistingue certo il lavoro manuale, ma non è assente neppure dalle attività di tipo intellettuale (Sancti Bonaventurae 1891, 138). Il lavoro manuale non può allora essere inteso come un obbligo che grava su tutta l'umanità e in particolare su quanti hanno fatto la scelta evangelica e aspirano alla perfezione, i quali svolgono comunque un lavoro che richiede impegno e fatica. La conclusione bonaventuriana si fonda su una nuova concezione del lavoro, che non è più soltanto *labor*, ma che comprende l'intera gamma delle attività umane e che meglio si traduce con il più comprensivo termine *opus*, termine che designa l'intera attività umana, iscritta nella natura stessa dell'uomo a partire dall'atto creativo di Dio, e che si dispiega nella complessa organizzazione della società:

E perché ciò sia più pienamente evidente, va notato che l'organizzazione della società cristiana punta a tre obiettivi: il bene inferiore che è quello corporale, il bene esteriore che è quello civile, e il bene interiore che è quello spirituale. In base a ciò, per governare la comunità e la chiesa militante, sono necessari tre tipi di lavoro (*triplex genus operis*), cioè il lavoro artificiale, detto anche manuale, giacché la mano è strumento degli strumenti, il lavoro civile, e il lavoro spirituale. Chiamo lavoro manuale o corporale (*opus manuale sive corporale*) quanto è necessario per preparare alimenti, indumenti, abitazioni, e gli strumenti dei diversi mestieri e arti. Chiamo lavoro civile (*opus civile*) quello proprio dei capi

³ Per un'analisi dettagliata dei passi dedicati al tema del lavoro nelle opere di Bonaventura cfr. Vecchio 2010, Maranesi 2015.

che governano, dei soldati che difendono, dei mercanti che commerciano e dei domestici che prestano servizio. Chiamo lavoro spirituale (*opus spirituale*) quello che consiste nel seminare la parola divina, nell'intonare i divini cantici, nel dispensare i sacramenti e nel distribuire i beni ricevuti da Dio, siano essi terreni o spirituali. Infatti distribuire i propri beni in nome di Cristo è un'attività spirituale e non civile e non riguarda la città terrena (Sancti Bonaventurae 1891, 161-62).

Il riconoscimento delle diverse attività necessarie per la società comporta dunque la diversificazione dei carismi, e, pur non esentando nessuno dall'obbligo di lavorare, non impone il lavoro manuale come precetto universale. Non lo impone in particolare a coloro che hanno optato per la vita evangelica, la cui scelta di povertà, che si traduce nella distribuzione dei beni, non va considerata solo come un'opzione personale in vista della salvezza, ma assume la fisionomia di un vero e proprio lavoro spirituale che affianca la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti. Il criterio che consente di distinguere i diversi lavori è legittima la divisione del lavoro va ricercato da una parte nel dato naturale della molteplicità dei bisogni umani e dall'altra nella concezione teologica che riconosce nelle attività umane una pluralità di doni e di grazie che derivano da Dio (198) L'idea francescana che il lavoro sia una grazia non riguarda allora esclusivamente il lavoro manuale, ma si estende all'intera gamma delle attività umane, tanto corporali quanto spirituali, e propone un modello di società come luogo dello scambio reciproco di funzioni e servizi.

4. *Officia e ministeria*: Tommaso d'Aquino

A distanza di poche settimane dall'intervento di Bonaventura, nella primavera del 1256, anche il giovane maestro domenicano Tommaso d'Aquino si inserisce nel dibattito con una questione quodlibetale *De opere manuali*. Il tono della questione è estremamente pacato e ripropone senza sostanziali variazioni le riflessioni di Bonaventura, semplificandone l'impianto e rendendo più lineare l'argomentazione. A partire dalla triplice finalità del lavoro (rimuovere l'ozio, domare le pulsioni del corpo, fornire il sostentamento), il lavoro è un obbligo universale imposto dalla legge di natura; le differenze individuali, derivanti da cause naturali e sottese dal disegno della divina provvidenza, determinano inclinazioni diverse nei singoli individui e quindi diverse mansioni (*officia*) che si completano a vicenda nel corpo sociale. Coloro che svolgono un lavoro spirituale collaborano ai bisogni della comunità esercitando la funzione di giudici ecclesiastici, di predicatori, di officianti e di maestri, e sono, in quanto tali, esentati dal lavoro manuale.

Ma la diffusione del *De periculis* convince il maestro domenicano che le dottrine di Guglielmo rappresentano ancora un pericolo di fronte al quale non è sufficiente l'elegante disputa tutta interna all'università, ma è necessario un attacco più deciso e globale. Tommaso riprende la penna e nell'estate del 1256 stende il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*; con toni molto accesi ripercorre le argomentazioni di Guglielmo, rilegge e commenta le autorità, con-

futa sistematicamente le sue conclusioni. Che non tutti i religiosi siano tenuti a lavorare manualmente si evince non solo dal modello di Maria, il cui ozio è giustificato dal Cristo, ma soprattutto dalla funzione che essi svolgono nella comunità, predicando, studiando o pregando per la Chiesa tutta (Thomae Aquinatis 1970, 89). In nome di questi importanti servizi, incompatibili con l'esercizio del lavoro manuale, essi non solo possono, ma debbono astenersene. Per confermare tale affermazione il maestro domenicano si impegna in una raffinata esegesi del versetto paolino: la perentoria affermazione «chi non vuole lavorare non mangi» non deriva da una legge positiva, ma appare piuttosto fondata sulla legge naturale, che mostra chiaramente, attraverso la struttura stessa del corpo umano sprovvisto di difese naturali, quanto il lavoro sia indispensabile alla sopravvivenza dell'uomo. I precetti della legge naturale tuttavia non sono tutti vincolanti allo stesso modo per i singoli individui: l'obbligo di perpetuare la specie, ad esempio, non impone il precetto della generazione per tutti gli uomini indiscriminatamente. Come già sosteneva Bonaventura,

la distinzione delle funzioni, il fatto cioè che uomini diversi svolgano funzioni (*ministeria*) diverse, deriva innanzitutto dalla divina provvidenza, e in secondo luogo dalle cause naturali in base alle quali ogni uomo è più portato a una funzione che a un'altra (Thomae Aquinatis 1970, 91).

Non si tratta soltanto di una differenza di uffici:

Quando il lavoro manuale non costituisce un ostacolo rispetto a un'attività più utile, è meglio lavorare con le mani, in maniera tale da poter provvedere a se stessi e agli altri... Quando invece il lavoro manuale impedisce un'attività più utile, allora è meglio astenersene (Thomae Aquinatis 1970, 89).

La differenza delle inclinazioni determina di fatto una gerarchia nelle attività lavorative, fondata sul criterio dell'utilità comune; e non c'è dubbio che le attività svolte dai frati presentino ai fini del bene comune una incomparabile superiorità. Il confronto con gli altri mestieri che Tommaso istituisce evidenzia la superiore utilità del mestiere dei predicatori, ma sottolinea anche la qualità essenziale di servizio che accomuna tutti i lavori e di conseguenza l'obbligo della remunerazione che li concerne tutti (Thomae Aquinatis 1970, 112-13). Come i lavoratori manuali, gli avvocati, gli architetti e i medici vivono della loro arte, così i predicatori hanno diritto alla loro mercede. L'elemosina che ricevono non è altro che il salario del loro lavoro.

5. Conclusioni

La polemica tra secolari e mendicanti non si esaurisce con la netta presa di posizione di Bonaventura e Tommaso, e a distanza di circa un ventennio la ripresa degli attacchi ad opera di Gerardo di Abbeville impegna nuovamente soprattutto Bonaventura e l'ordine francescano. Ma la seconda fase della disputa non modifica il nucleo centrale delle dottrine elaborate sul tema del lavoro dallo sforzo congiunto dei due grandi teologi. Le accuse di Guglielmo di Saint Amour

hanno consentito ai due maestri di mettere a punto una concezione del lavoro che per molti versi si può considerare innovativa.

Il dibattito sull'obbligo di lavorare che la tradizione apostolica e patristica sembrava imporre ai frati ha prodotto di fatto una riflessione sulla natura stessa del lavoro, spostando sensibilmente il fuoco del problema da una dimensione teologico-morale, che individua nel lavoro la conseguenza di un peccato – quello di Adamo – e il rimedio contro un altro peccato – quello di ozio e di accidia –, a una dimensione economico-sociale che imposta il problema del lavoro a partire dalla constatazione della pluralità dei bisogni umani e dalla nozione di bene comune a cui ogni attività umana è chiamata a contribuire. Una tale impostazione da una parte sdrammatizza la contrapposizione tra lavoro e ozio, facendo spazio a una nozione di ozio tutt'altro che colpevole, quello dedicato all'attività contemplativa, dall'altra valorizza, grazie al significativo spostamento dal concetto di *labor* a quello di *opus*, l'aspetto creativo del lavoro e la diversità delle scelte individuali. La saldatura tra l'idea di bene comune, cui tutti i lavori tendono, e il carattere di *officium*, che tutti li accomuna ma al tempo stesso li diversifica a seconda delle disposizioni naturali dei singoli uomini, consente di elaborare una nozione generalissima di lavoro all'interno della quale il riferimento teologico alla condanna e alla fatica si traduce in termini economici nelle nozioni di servizio e di salario. Al tempo stesso, a partire da questa definizione generalissima di lavoro, è possibile delimitare lo spazio specifico del lavoro intellettuale, che non coincide con l'ozio contemplativo, ma rientra a pieno titolo nella definizione del lavoro come servizio e, nel quadro di una società organizzata in vista del bene comune, apporta un contributo che risponde al criterio della massima utilità.

Riferimenti bibliografici

- Dufeil, Michel-Marie. 1972 (1772). *Guillaume de Saint Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-59)*. Paris: **Éditeur**.
- Maranesi, Pietro 2015. "Labor sapientiae melior est corporeo labore. La visione di Bonaventura del lavoro manuale." In *La grazia di lavorare: lavoro, vita consacrata, francescanesimo*, a cura di Paolo Martinelli, e Mary Melone, 449-93. Bologna: EDB.
- Menestò, Enrico e Stefano Brufani, a cura di. 1995. *Fontes Franciscani*. Assisi: Santa Maria degli Angeli.
- Sancti Bonaventurae. 1891. *De perfectione evangelica*. In *Opera omnia*, t. V. Quaracchi: Typ. Collegii S. Bonaventurae.
- Sancti Bonaventurae. 1898. *Epistola de tribus quaestionibus*. In *Opera omnia*, t. VIII. Quaracchi: Typ. Collegii S. Bonaventurae.
- Thomae Aquinatis. 1970. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. In *Opera omnia*, vol. XLI A. Roma: ed. Leonina.
- Thomae Aquinatis. 1996. *Quaestiones de quodlibet*. In *Opera omnia*, vol. XXV. Roma-Paris: ed. Leonina.
- Vecchio, Silvana. 2010. "Povertà, mendicizia e lavoro negli scritti di San Bonaventura." In *La grazia del lavoro*, a cura di Alvaro Cacciotti, e Maria Melli, 77-93. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.
- William of Saint Amour. 2008. *De periculis novissimorum temporum*, ed. Guy Gertner. Paris: Peeters.

Bibliografia secondaria

- Barzaghi, Elena. 1998. "Il concetto di lavoro manuale in S. Tommaso d'Aquino." *Divus Tomas* 101: 9-79.
- Lehmann, Leonhard. 2015. "Lavoro e mendicizia negli scritti di Francesco d'Assisi." In *La grazia di lavorare: lavoro, vita consacrata, francescanesimo*, a cura di Paolo Martinelli, e Mary Melone, 261-97. Bologna: EDB.
- Tranquilli, Vittorio. 1979. *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*. Milano-Napoli: Editore.
- Vendemiati, Aldo. 1992. "La *Quaestio de opere manuali*. Qdl. VIII, q. 7 di S. Tommaso." *Doctor communis* 45: 179-87.
- Wenin, Christian. 1990, "Saint Bonaventure et le travail manuel." In *Le travail au Moyen Age. Une approche interdisciplinaire*. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve (21-23 mai 1987), 141-55. Louvain-la-Neuve: Editore.

Lavoro, professione e ozio nei manuali per la confessione della prima età moderna (XVI-XVII sec.)

Giovanni Zampieri

1. Introduzione

Tra il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo si è moltiplicata la manualistica in volgare sul sacramento della Penitenza. Destinata a sacerdoti e penitenti, questa letteratura ha rappresentato una delle strategie di disciplinamento della Chiesa della Controriforma. Gli autori di questi testi sono intervenuti sulle attività lavorative e sugli stati professionali dei penitenti, producendo categorie interpretative utilizzabili durante la confessione. Analizzando alcuni esempi significativi, questo capitolo mette in luce alcune delle piste di ricerca possibili a partire da queste fonti, al fine di ricostruire l'intreccio tra le idee su lavoro, professione e ozio e la vita religiosa nella penisola italiana della prima età moderna. Dopo alcuni riferimenti introduttivi a questa letteratura, si mostra come questi oggetti culturali abbiano provato a regolare le attività lavorative nei giorni festivi, diffuso rappresentazioni dei peccati tipici degli stati professionali e fatto circolare un discorso stigmatizzante l'ozio.

2. I manuali per la confessione della prima età moderna

In reazione alla circolazione delle idee protestanti, il Concilio di Trento (1545-1563) ha riaffermato la validità del canone *Omnis Utriusque Sexus* emanato dal Concilio Lateranense IV (1215), che obbligava tutti i fedeli a confessarsi annualmente a sacerdoti legittimati ad assolverli in virtù del sacramento

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giovanni Zampieri, *Lavoro, professione e ozio nei manuali per la confessione della prima età moderna (XVI-XVII sec.)*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 215-223, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

dell'Ordinazione, pena l'esclusione dalle celebrazioni pasquali (Rusconi 2002, 303-12)¹. Oltre a rafforzare l'identità della Chiesa di Roma, nella prima età moderna la confessione ha acquisito un ruolo centrale come potente strumento di controllo della circolazione delle idee non conformi alla dottrina conciliare e come mezzo attraverso cui istruire la popolazione delle aree più remote della penisola italiana al messaggio religioso (Prosperi 1996)². Tra le strategie attuate dalla Chiesa per uniformare le condotte di parroci e fedeli al modello di confessore e penitente configurato dai decreti conciliari, in parallelo alla creazione di istituzioni di formazione e meccanismi di controllo territoriale, vi è stato uno sforzo orientato alla produzione di una letteratura sulla confessione³. In questo periodo molti editori hanno convertito la loro produzione in ottica pastorale: dagli anni Settanta del quindicesimo secolo alla prima metà del diciassettesimo sono stati pubblicati più di trecento volumi aventi come argomento centrale la confessione e i casi di coscienza – conteggio che sale a 1300 considerando ristampe e riedizioni (Turrini 1991, 66).

Questi testi sintetizzavano due forme culturali tipiche dei secoli precedenti: le *summae confessorum* destinate agli specialisti e la letteratura devozionale dedicata ai fedeli, incentrata sulla *confessio generalis* (Rusconi 2002, Tentler 1974). Pensati per offrire consigli pratici ai confessori e educare i penitenti ad esaminare la propria coscienza, i manuali per la confessione erano scritti prevalentemente in volgare, risultando più accessibili rispetto alle *summae* composte in latino (Turrini 1991, 211-31). Questa letteratura era tipicamente elaborata da membri di ordini regolari a forte vocazione missionaria, come i Gesuiti, e da vescovi intenzionati a mettere a punto strumenti pedagogici per il clero della propria diocesi⁴. Gli autori erano decisi a fornire al loro pubblico strumenti interpretativi utilizzabili durante l'interazione confessionale al fine di ridurre le incertezze procedurali e facilitarne la buona riuscita, favorendo l'esito disciplinare: a questo scopo, avevano elaborato molteplici sistemi di categorie, riguardanti tanto i fondamenti teologici del Sacramento – come la distinzione tra attrizione e contrizione – quanto gli aspetti più pragmatici – in relazione a come dirigere l'interrogatorio a partire da caratteristiche come genere ed estrazione sociale dei penitenti. Per fare questo, gli autori si rifacevano sia a testi loro contemporanei, come le *Institutiones morales* (Faitini 2020, 182), che a una letteratura canonica-

¹ Sulla storia della confessione nella prima età moderna cfr. almeno Bossy 1975, Delumeau 1987, Prosperi 1996, Romeo 1997 e in prospettiva genealogica Foucault 2013. Per una storia del Concilio di Trento cfr. Jedin 1973-81.

² Sulla vita religiosa nella penisola italiana della prima età moderna cfr. Black 2004 e Niccoli 2017.

³ Su questa letteratura si è fondato un fertile filone di ricerca a partire da Tentler 1977. Per quanto riguarda la penisola italiana cfr. Turrini 1991 e Rusconi 2002. Sul ruolo della stampa nella prima età moderna cfr. Eisenstein 2011; sul controllo della lettura Caravale 2022.

⁴ Questo spiega, in parte, l'incremento nella produzione e circolazione di questa letteratura, dovuto all'intensificarsi della circolazione transnazionale dei volumi e al consolidarsi delle attività pastorali dei vescovi. Sui gesuiti e la confessione cfr. almeno Angelozzi 2012.

stica e teologica precedente di cui hanno contribuito a diffondere i contenuti: nell'articolare le eccezioni alla norma che imponeva di santificare le feste hanno mobilitato la categoria di *necessitas*, presente nel Diritto Canonico medievale (Roumy 2006), mentre nel definire l'ozio come precursore del vizio hanno recuperato un discorso sull'accidia popolarizzato fuori dai contesti monastici già a partire dal tredicesimo secolo (DeYoung 2014, 183).

3. Le «legitime scuse di travagliare»

Il gesuita Luca Pinelli è l'autore di *Del Sacramento della Penitenza, quanto appartiene a sapere al penitente per confessarsi bene* (1602), un manuale destinato a laici⁵. Nello spiegare ai lettori i peccati in cui si può incorrere violando il Terzo Comandamento – «Ricordati di santificare le feste» – il teologo dedica un paragrafo alle attività lavorative: «Lavorare, o fare lavorare le feste comandate senza occorrente necessità o senza licenza del superiore, eccetto se fosse per un poco di tempo, allora non è mortale» (Pinelli 1602, 245). Ciò che rende il lavorare durante una festa comandata un peccato veniale è o una necessità, da meglio definirsi, o la licenza del superiore⁶. L'autore non specifica in cosa consista il 'poco di tempo' che evita che il lavorare durante una festa comandata generi un peccato mortale, illustrando solamente le attività che se condotte in giorno di festa ne configurerebbero uno: «fare mercato di cose che non sono necessarie, ne sono ad uso della giornata, eccetto che nelle Fiere, le quali sono permesse»; «fare giuditio di cause civili», «giudicare di cose criminali senza necessità. O causa pia, et sufficiente» e «giurare o far giurare in giudizio senza causa di necessità, o di pace» (Pinelli 1602, 245). La categoria 'necessità' fissa le eccezioni possibili alla norma derivata dal terzo precetto: pertanto, le merci ritenute essenziali potevano essere oggetto di compravendita, mentre la restante parte delle attività – comprese quelle giuridiche – andavano sospese.

In un testo dato alle stampe qualche decennio dopo, il *Direttorio per i confessori in forma di catechismo*, il sacerdote francese Bertin Bertaut articola meglio alcuni dei passaggi già toccati da Pinelli⁷. Dopo aver definito cosa sia «opera servile, e meccanica» – quella esercitata dal corpo» e quella «destinata all'utile del corpo» – l'autore introduce un criterio temporale per distinguere tra peccato veniale e mortale (Bertaut 1675, 239). Citando autorità come Juan Azor, Bertaut scrive che «travagliare una gross' hora è peccato mortale», mentre «un' hora è reputata materia leggiera: il che però in pratica non è bene consigliare»: ciò significa che nei giorni di festa «travagliare meno d'un' hora è peccato veniale,

⁵ Su Pinelli (1542-1607), cfr. i riferimenti alla voce 'Pinelli, Luc' all'indirizzo <http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire_de_theologie_catholique_lетtre_P.html> (2022-08-22).

⁶ Clausola che sembra applicarsi solo in un contesto monacale, regolato quindi da precise gerarchie.

⁷ Non si sono trovate informazioni biografiche sull'autore, indicato nel testo come un curato francese. Il traduttore dell'edizione è Giacomo Reina, segnalato nel frontespizio come teologo e curato di Ponteseeto.

per la parvità», anche se l'autore specifica che lavorare «in diverse volte e poco tempo» avrebbe comunque determinato un peccato mortale (1675, 240-41)⁸. Nel testo destinato ai confessori l'autore precisa anche il momento di inizio e fine del tempo delle feste comandate: «da una meza note all'altra [...] di sorte, che si può travagliare le vigilie, fino alla meza note, e né giorni di festa subito che la meza note è scorsa» (Bertaut 1675, 242). Anche la categoria di 'necessità' trova una definizione più raffinata nel testo del francese: le

legitime scuse di travagliare [...] si riducono quasi tutte, in pratica, alla necessità di travagliare, o publica, o particolare; per evitare un danno notabile, che si ricebbe non travagliando, sia nel proprio corpo, sia né beni del prossimo (Bertaut 1675, 245).

È quindi consentito fare ciò che consente di prevenire danni al proprio corpo o alla materialità propria o del prossimo, come suggerisce un dettagliato elenco:

sono scusati del travaglio 1. Gli spetiali, li fornari, li marescalchi, molinari, macellari, per le publiche necessità: ma solo tanto travaglio quanto è necessario per sodisfarvi. 2. Coloro che travagliano nell'opere necessarie al viver humano, come per la cucina, portar'acqua, fender legna, quanto richiede il bisogno per passare il giorno festivo, burattare la sera per far pane l'indomani, quando manca il pane: avvertendo di non [eseguire] tali opere nella festa potendo farle il giorno di lavoro, perché ciò sarebbe un defraudare la legge (Bertaut 1675, 245-46).

L'autore separa le categorie a cui è permesso lavorare nei giorni festivi sulla base della loro posizione: coloro impegnati pubblici servizi possono lavorare fino ad aver soddisfatto il pubblico fabbisogno, mentre i lavoratori incaricati di servizi essenziali possono occuparsene a patto che le attività non fossero rinviabili. Altre categorie di persone legittimate a lavorare durante le feste erano

li poveri artigiani, che non possono alimentare la loro fameglia, vacando; per la necessità corporale, evitando sempre lo scandalo, et udendo la Messa. Coloro, che per far vacanza, incorrerebbero un danno notabile nelle loro sostanze: così si raccoglie, e ritira il fieno, e le biade nel suo tempo, essendo in probabile pericolo [...], le povere serve rappezzano le vesti, quando le loro padrone non gli permettono ne giorni di lavoro [...]; le donne, i figliuoli, li servitori, li artigiani possono travagliare essendo rigorosamente comandati dalli loro mariti, genitori, padroni e persone d'autorità de quali la disgrazia gl'apporterebbe un notabile detrimento (Bertaut 1675, 246).

Sulla scorta di autorità teologiche, Bertaut individua nelle necessità materiali un criterio per indicare ai suoi lettori le giustificazioni considerate accettabili affinché i confessori possano, da un lato, istruire i penitenti e, dall'altro, decidere se assolverli o meno. A consentire alle persone di lavorare anche durante le feste comandate senza incorrere in peccato mortale è il fatto di trovarsi in una

⁸ Su Azor (1535-1603) cfr. Dziuba 1996.

posizione subordinata e non poter decidere autonomamente del proprio tempo: la necessità di fornire servizi alla collettività o al proprio superiore, l'evitare di perdere un raccolto per cui si è lavorato una stagione intera, o il mantenersi in grazia con le autorità più prossime giustificano il non seguire la norma articolata a partire dal Terzo Comandamento. I comportamenti non riconducibili a queste categorie originano un peccato mortale, da confessare e riparare tramite gli atti soddisfattori.

4. «Delli peccati particolari di ciascheduno stato»

Una seconda codifica delle attività lavorative rintracciabile nei manuali per la confessione della prima età moderna ha riguardato le aspettative rivolte agli stati professionali (Faitini 2023, 137-44). Sintetizzando il venticinquesimo capitolo del manuale per confessori di Martín de Azpilcueta pubblicato per la prima volta nel 1552, Pinelli intitola il quinto trattato del suo manuale per penitenti «Delli peccati particolari di ciascheduno stato» (1602, 295)⁹. Partendo con la descrizione dei peccati tipici di signori e vassalli e passando per i ruoli del sistema giudiziario, il gesuita presenta ai lettori un compendio delle condotte peccaminose tipiche di ogni stato professionale. A titolo di esempio si considerano i peccati degli speziali, che il teologo elenca dopo aver considerato gli esecutori testamentari, i governatori di ospedali, i maestri di scuola, i medici e i chirurghi:

Se compone et dà medicine, senza bene intendere la ricetta del Medico, pecca con obbligo di restituire. Se nell'Essentiale varia l'ordine del Medico, ponendo nella medicina una cosa per un'altra senza parere del Medico, o mette a occhio quel che il Medico ha ordinato a peso [...]. Se dà medicina di momento, per ricetta di Barbiero, o di Donna, o di altre persone semplici et ignoranti. Se nella spetiaria tiene cose guaste et corrotte, et le usa nelle medicine, pecca, et tanto più se per spacciarle le loda, con dire, che fanno grande effetto et operatione (Pinelli 1602, 323).

Codificandoli come peccati, il testo segnala quali fossero le aspettative legittime circa i rapporti tra medici e speziali, e le procedure che i clienti devono aspettarsi da questi ultimi potendo ottenere una restituzione relativa al danno subito, come nel caso in cui la prescrizione del medico sia stata male interpretata. Anche la qualità degli ingredienti utilizzati è inclusa nella categorizzazione, specie se quest'ultima viene consapevolmente manipolata a fini commerciali. Lo stesso vale per un sarto quando manda un cliente a comprare tessuto scadente da un mercante amico «et la fa pagare bene, stimandola più di quel che vale» (Pinelli 1602, 325) o per i calzalai quando vendono scarpe di cuoio marocchino per il più pregiato montone, «o mette sole di cavallo, et dice che sono di bue, et per tale se le fa pagare» (Pinelli 1602, 326). Un lettore di queste pagine può ricevere indicazioni circa quello che è legittimo o meno aspettarsi da un artigia-

⁹ Su Azpilcueta (1491-1586) cfr. Castellani 1930.

no in quanto cliente e – se artigiano – una mappa dei casi in cui la restituzione è condizione necessaria al fine di essere assolto e potersi accostare all'Eucarestia.

Nell'indicare ai confessori come procedere nell'interrogatorio, gli stati professionali dei penitenti sono considerati un utile punto d'accesso sulle loro vite. Nell'*Istruzione pastorale sopra il sacramento della penitenza* del cardinale Jan Kazimierz Denhoff per i parroci della diocesi di Cesena, si incoraggiano questi ultimi a chiedere

di che condizione è il Penitente, se sia Medico, Speciale, Mercante [...] dovendosi poi fare nella Confessione interrogatori propri alla professione di ciaschedun di loro [...] perché ogni stato porta seco obbligazioni particolari (Denhoff 1696, 68)¹⁰.

Le attività professionali si affermano dunque come strumento attraverso cui tipizzare i penitenti ed orientare il dialogo per sondare i loro peccati. Oltre a ridurre l'incertezza interazionale, questi testi stabiliscono delle aspettative di comportamento circa gli stati professionali che diffondono strumenti culturali attraverso cui valutare l'operato di ciascuno, dentro e fuori la penombra del confessionale.

5. «L'ozio cagiona il vizio»

Oltre a normare il lavoro in tempo di festa e definire le aspettative tipiche rivolte agli stati professionali, gli autori di questa letteratura producono discorsi stigmatizzanti l'ozio, prefigurando il non lavorare come attività dannosa poiché in grado di condurre al vizio – e quindi al peccato. Nel fornire ai fedeli dei copioni per esaminare la propria coscienza Pinelli sottolinea, riguardo ai peccati commessi contro sé stessi, la necessità di tenere conto «del tempo perso, ovvero mal speso in giochi illeciti, o altri passatempi, poco convenienti» (1602, 283). In maniera più strutturata, Denhoff riporta alcuni suggerimenti che i confessori possono offrire ai fedeli affinché non cadano nel vizio:

Agl'oziosi, ne' quali l'ozio cagiona il vizio, come suole fare per lo più. Che s'occupino impiegando il tempo utilmente, distribuendo perciò le ore della giornata per agevolare l'impresa. Le donne particolarmente, anche nobili, dovrebbero fare lavori donneschi, o per il bisogno delle loro case, o per i poveri; ricordandosi gl'uni e l'altre che il travaglio è stato imposto da Dio all'uomo per penitenza; e forse per preservativo contro molti peccati ai quali è esposto dopo l'espulsione dal Paradiso (Denhoff 1696, 92-3).

Nel rivolgersi ai parroci della sua diocesi, il vescovo fornisce alcuni strumenti attraverso cui questi ultimi possono incoraggiare i fedeli a non oziare, diminuendo la loro probabilità di incorrere in attività categorizzate come peccaminose. Nel fare questo, il polacco tiene in particolare considerazione le donne, a cui si può suggerire di fare lavori 'donneschi,' indicati come compiti domestici o di cura verso i meno abbienti. Nel discorso dell'autore il lavoro appare quindi

¹⁰ Su Denhoff (1649-1697) cfr. <<http://cardinals.fiu.edu/bios1686.htm#Denhoff>> (2022-08-22).

svolgere una duplice funzione. In termini retroattivi, è considerato una forma di penitenza attraverso cui l'umanità intera può emendare i peccati commessi a partire da quello originale. In termini anticipatori, è ritenuto un'attività in grado di preservare dalle insidie del peccato a cui l'umanità si trova esposta dopo l'espulsione dall'Eden. L'ozio è stigmatizzato in quanto precursore del vizio e quindi del peccato: anche in assenza di bisogno materiale, come nel caso delle nobildonne, la fatica del lavoro è necessaria sia in quanto penitenza per i peccati commessi che come protezione da quelli futuri.

6. Conclusioni

La vita lavorativa dei penitenti è stata oggetto di profonda e minuziosa codifica da parte della letteratura sulla confessione della prima età moderna. Gli autori dei manuali rivolti a confessori e penitenti hanno specificato le eccezioni alla norma stabilita a partire dall'obbligo di santificare le feste, procurando ai lettori alcune mappe dei peccati tipici di ogni stato professionale, che i confessori potevano utilizzare per orientare l'interrogatorio e i penitenti potevano impiegare come copione durante l'esame di coscienza, contribuendo a cristallizzare e diffondere schemi di aspettative che i clienti potevano esercitare nei confronti degli artigiani. Anche il non lavoro dei penitenti è stato categorizzato dagli autori di questi testi, che hanno ritratto l'ozio come precursore del peccato, promuovendo un discorso che definisce il lavoro non solo come attività necessaria al soddisfacimento di necessità materiali, ma come vera e propria pratica penitenziale. A partire da quest'ultima considerazione, si possono trarre alcune conclusioni provvisorie sull'intreccio che ha legato le idee di lavoro e ozio alla vita religiosa della Controriforma. Per come sono stati articolati in questi testi, i discorsi sulle attività lavorative dei penitenti hanno tratteggiato un modello di lavoro che sembra esser posto in significativa contrapposizione a quello protestante. Nei manuali per la confessione della prima età moderna il lavoro non appare come un mezzo per accumulare ricchezza al fine di poter decifrare i segni di una santità a cui si è predestinati, ma come strumento attraverso cui ripagare per i peccati già commessi – anche nell'esercizio della propria attività lavorativa – cercando allo stesso tempo di sfuggire a quelli potenziali. Da queste prime considerazioni sembrano emergere i contorni sfumati di una semantica che, inquadrando il lavoro come penitenza e l'ozio come peccato, può aver fatto da controcanto al discorso sul lavoro di matrice protestante: è una pista, tra le possibili, da percorrere, che non potrà non considerare il ruolo di primo piano che il sacramento della Penitenza, e dei testi a questo collegati, hanno avuto nella penisola italiana durante la prima età moderna.

Riferimenti bibliografici

- Angelozzi, Giancarlo. 2012. "I gesuiti e la confessione." *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia*. 10, 3: 39-53.
- Bertaut, Bertin. 1675 [1650]. *Direttorio per i confessori in forma di catechismo*. Milano: Francesco Vigone.

- Black, Cristopher. 2004. *Church, Religion and Society in Early Modern Italy*. Londra: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-0-230-80196-7>
- Bossy, John. 1975. "The social history of confession in the age of Reformation." *Transactions of the Royal Historical Society* 25: 21-38. <https://doi.org/10.2307/3679084>
- Caravale, Giorgio. 2022. *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Castellani, Giuseppe. 1930. "Azpilcueta, Martin de." *Enciclopedia italiana*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana. https://www.treccani.it/enciclopedia/martin-de-azpilcueta_%28Enciclopedia-Italiana%29/
- Delumeau, J. 1987 [1983]. *Il Peccato e la Paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna: il Mulino.
- Denhoff, Jan Kazimierz. 1696. *Istruzione pastorale sopra il sacramento della penitenza*. Cesena: Stamperia Vescovale del Ricceputi.
- DeYoung, Rebecca K. 2014. "Sloth: Some Historical Reflections on Laziness, Effort, and Resistance to the Demands of Love." In *Virtues and Their Vices*, edited by Kevin Timpe, and Craig A. Boyd, 176-98. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199645541.003.0009>
- Dziuba, Aleksandr. 1996. "Juan Azor SJ, teólogo moralista del s. XVI-XVII." *Archivo teológico granadino* 59: 145-55.
- Eisenstein, Elizabeth. 2011 [1980]. *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Faitini, Tiziana. 2020. "Shaping the Profession: Some Thoughts on Office, Duty, and the Moral Problematisation of Professional Activities in the Counter-Reformation." *Journal of Early Modern Christianity* 7, 1: 177-200. <https://doi.org/10.1515/jemc-2020-2017>
- Faitini, Tiziana. 2023. *Shaping the profession. Towards a genealogy of professional ethics*. Leiden-Paderborn: Brill-Schöning.
- Foucault, Michel. 2013. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*. Torino: Einaudi.
- Jedin, Hubert. 1973-81 [1950-75]. *Storia del Concilio di Trento*. Vols. 1-4. Brescia: Morcelliana.
- Niccoli, Ottavia. 2017 [2008]. *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*. Roma: Carocci.
- Pinelli, Luca. 1602. *Del sacramento della penitenza, quanto appartiene a sapere al penitente per confessarsi bene, e della preparatione alla santa confessione, e modo per farla con frutto*. Venezia: Giovanni Battista Ciotti.
- Prosperi, Adriano. 1996. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- Romeo, Giovanni. 1997. *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*. Napoli: Città del Sole.
- Roumy, Franck. 2006. "L'origine et la diffusion de l'adage canonique "Necessitas non habet legem" (VII^e-XII^e s.)." In *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to Kenneth Pennington*, edited by Wolfgang P. Müller, and Mary E. Sommar, 301-19. Washington: Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt3fgq41.26>
- Rusconi, Roberto. 2002. *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: il Mulino.
- Tentler, Thomas. 1974. "The Summa for Confessors as an instrument of Social Control." In *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion: Papers from the*

- University of Michigan Conference*, edited by Charles Trinkaus, and Heiko Oberman, 103-25. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004477414>
- Tentler, Thomas. 1977. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400871407>
- Turrini, Miriam. 1991. *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*. Bologna: il Mulino.

Otium e otiosi nella riflessione dei teologi-giuristi della prima modernità (XVI-XVII secolo)

Luisa Brunori

1. Introduzione

L'Europa della prima modernità, vive sconvolgimenti economico-sociali strutturali, derivanti non solo dall'impatto improvviso del contatto con il continente americano, ma anche da profonde mutazioni culturali (la Riforma e la Controriforma, la rivoluzione copernicana) e da imponenti spostamenti di popolazioni dalle campagne alle città.

I teologi-giuristi cinque-seicenteschi, ed in particolare i dottori della seconda Scolastica, si trovano quindi confrontati alla questione dell'*otium* come problema reale, non solo come oggetto di speculazioni retoriche o come luogo letterario. Essi si trovano a chiedersi quale sia il ruolo dell'ozioso all'interno di comunità umane dove l'inattività è resa possibile da un'economia finanziaria sempre più diffusa (i numerosi investitori 'capitalisti' nei nuovi traffici transatlantici ne sono l'emblema), ma dove tale inattività diventa anche una questione sociale assolutamente urgente quando si tratta di ozio subito, soprattutto nelle città dove confluivano dalle campagne grandi quantità di persone senza occupazione alcuna. A queste problematiche si aggiunge il tema dell'ozio 'naturale', che agli occhi degli osservatori dell'epoca, sembra essere caratteristica peculiare degli indigeni del continente americano.

È necessario innanzitutto constatare che nel pensiero dei teologi-giuristi cinque-seicenteschi il rapporto all'*otium* risulta ambivalente: da un lato, la tradizione ascetica e trascendente, che è parte del loro patrimonio culturale, li

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Luisa Brunori, *Otium e otiosi nella riflessione dei teologi-giuristi della prima modernità (XVI-XVII secolo)*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 225-232, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

conduce a considerare l'ozio come fonte essenziale di rin vigorimento fisico e spirituale; dall'altro lato, questo stesso ozio è visto come origine di molti vizi e di infelicità. L'ozio contemplativo – come quello di Maria ai piedi di Cristo in ascolto della sua parola, mentre Marta si affanna in attività materiali – è considerato tradizionalmente necessario all'elevazione spirituale¹. Il legato agostiniano della ricerca della verità come *otium laudabile* è presente nel substrato intellettuale della Scolastica cinquecentesca (Soto 1553-1554, 814). Tuttavia, già Francisco de Vitoria (De Vitoria 1557, 54) e Domingo de Soto stesso (Soto 1553-1554, 691) affermano che anche il più spirituale dei religiosi non sarebbe in equilibrio senza alcuna attività o occupazione².

2. *Otium diabolus amat*

Juan Luis Vives nel suo *De subventionem pauperum* del 1526 si occupa approfonditamente di questi temi. Il trattato è indirizzato ai magistrati di Bruges, una città dove dilagavano miseria e disoccupazione. La città di Bruges, come molte altre realtà urbane dell'epoca, era impegnata in molteplici azioni di contenimento dell'indigenza endemica attraverso piani di aiuti al sostentamento dei poveri. Nel *De subventionem pauperum* Juan Luis Vives afferma che le opere di carità possono essere contro produttive poiché incoraggiano i poveri a non procurarsi un lavoro e a vivere nell'ozio. Propone quindi di limitare l'assistenza pubblica unicamente ai malati e ai disabili, e di obbligare al lavoro gli inattivi o di espellerli dalla città.

In modo assai perentorio Vives – con riguardo ai poveri – mette ben in evidenza che «*otium vitandum*»: «*ne quis igitur inter pauperes otiosus sit*»; nessun povero deve rimanere inattivo, se naturalmente l'età e la salute permettono il lavoro (*De subventionem pauperum*, Lib. II, cap. 3, in Vives 1526, 471).

Anche Domingo de Soto si occupa dell'ozio nell'ambito della sua *In causa pauperum deliberatio* del 1545, definita come «la più approfondita e incisiva critica delle riforme sullo statuto dei poveri» nell'Europa cinquecentesca (Schwartz 2022, ix) ed oggetto di una recente edizione critica (Decock 2022). Nell'edizione del 1547 dell'*In causa pauperum deliberatio*, Soto critica apertamente le rigide posizioni di Vives, considerate non conformi all'insegnamento evangelico che invita, al contrario, alla carità e all'amore nei confronti di ogni persona, sia essa attiva o oziosa (Soto 1547, *passim*).

Oltre alle considerazioni di ordine contingente riguardanti le politiche delle città europee dell'epoca, in particolare riguardo alle ordinanze di Ypres del 1525 (ma molte altre realtà urbane stavano prendendo misure simili, come Zamora

¹ «Ad pedes Domini cum Mariâ sedentes, & sanctae contemplationis dulcedinem ex fonte vivo per otium haurientes» (De Aveñado 1668, 72).

² «Imaginandum quòd omnino essent in otio sine aliquo exercitio, & opere exteriori» (Vitoria 1557, 28); «Monachi autem per alia salutaria exercitia otium cauent, & corpus edomant» (Soto 1553-1554, 691).

o Salamanca su cui si esprime Domingo de Soto), Vives svolge una riflessione approfondita e molto critica verso l'ozio e l'oziosità.

Uno dei primi paragrafi del *De subventionem pauperum* è intitolato *Otium diabolus amat*, un altro *Otium fomentum omnium vitiorum*. L'oziosità come fonte di tutti i mali e culla di ogni vizio è un tema ricorrente nella letteratura della Scolastica della prima modernità che da questo punto di vista è perfettamente conforme alla tradizione classica e scolastica: «*otium, quod multorum est causa malorum*», scrive Domingo de Soto, (Soto 1553-1554, 690), «*maximorum malorum origo*» conferma Leonard Lessius (1605, 12)³, «*otium malorum omnium ostium*», ribadisce De Avedaño (1668, 125).

Oltre alla condanna dell'ozio aderente alla retorica tradizionale, vi è tuttavia anche spazio per una critica meno generica, sul fatto che l'ozio affievolisca l'intelligenza e la capacità di discernimento: «C'è un numero infinito di stolti', quindi un numero infinito di oziosi: poiché tutti gli oziosi sono stolti»⁴ (De Avedaño 1668, 126). Nel suo *De institutione feminae christianae* (1528), Vives torna ad affrontare il tema dell'ozio. Egli afferma non solo che il sonno delle giovani donne non deve essere lungo, ma commisurato al giusto recupero delle forze⁵, ma prende l'occasione di questo trattato di educazione femminile per diffondersi su un dura condanna dell'ozio e delle sue conseguenze. Un paragrafo intero del trattato è specificatamente dedicato all'ozio che viene indicato come fonte di innumerevoli mali. Si tratta di un paragrafo emblematico della percezione dell'ozio nella dimensione culturale cinquecentesca:

A tutto questo (*tutto ciò precedentemente detto sull'educazione femminile*) bisogna aggiungere qualche attività, un'occupazione degna di una giovane donna, di cui ho già parlato a lungo. Poiché l'astuzia diabolica non si insinua più facilmente che nell'ozio, né Venere esercita le sue arti più prontamente, non solo come donna, ma anche come uomo, in modo più animato e più determinato; poiché le nostre menti sono nate per essere attive e sono fatte, quindi per essere alimentate, rafforzate, custodite dal lavoro, ma a causa dell'ozio si dissolvono, cadono nell'indolenza e non sono più capaci di nulla. Cosicché sono attratte dalla lussuria e dall'immoralità, e da delitti anche peggiori di questi, quando manca qualcosa di meglio di cui occuparsi⁶.

³ «Id enim ipsi esset occasio otii et desitiae, quae maximorum malorum est origo, et merito puluinat diaboli esset dicitur: sed vult ab eo laborem et solitudinem adhiberi, ut hoc exercitio occupatus avocetur a libidinis aliis peccatis quae otium parit».

⁴ «'Stultorum infinitus est numerus' ergo infinitus numerus otiosorum: quandoquidem omnes otiosi fatui sunt».

⁵ «Somnus sit in virgine non longus; nec minor tamen quam pro valitudine; cui nos ita propiciamus ut melius valeant quae hanc nostram frugalitatem sequuntur, quam quae delicias, quibus deditas, marcescere videmur, ac pallere» (Vives 1528, 71).

⁶ «His omnibus addendum est negotium aliquod, et occupatio digna virgine, cujusmodi aliquot recensui. numquam enim facilius subrepat astus diabolicus, quam in otio, nec alias promptius exercet artes sua Venus, nec in femina modo, sed in fortiore animante, ac constatior viro; sunt enim nostri animi ad aliquid agendum nati, et appositi, itaque opere pascuntur».

La dissertazione che segue è molto estesa, occupa varie pagine, con gran profusione di riferimenti classici, biblici e mitologici.

3. *Qui laborare valent, ne sint otiosi*

L'ozio più condannabile rimane pur sempre quello di colui che avrebbe la possibilità di essere attivo e contribuire alla vita della comunità, e che deliberatamente si rifiuta di farlo. Vives lo dice con forza: colui che può lavorare non stia ozioso: «*Qui laborare valent, ne sint otiosi*»; l'oziosità è contro la legge divina che sottopone l'uomo al lavoro. Vives ricorda che l'Antico Testamento, in particolare nel libro dei salmi, loda l'uomo che si procura il pane con il lavoro delle proprie mani (Vives 1526, 34)⁷. Vives afferma ancora che l'«ozio e l'indolenza sono come la morte» (Vives 1526, 471).

Da una prospettiva affine a quella di Vives, ma più legata alla nozione di giustizia commutativa, tanto cara alla Scolastica, molti teologi-giuristi giuristi della prima modernità pongono il problema dell'ozio in un'ottica di remunerazione dell'inattività.

Luis de Molina, si riferisce innanzitutto all'etimologia del termine *negotium*, antinomico alla nozione di *otium*: «*Negotium dictum est, id est sine otio*»; di conseguenza il lucro derivante dagli affari necessariamente non può provenire dall'ozio (Molina 1593, 210). Soto afferma esplicitamente che la remunerazione dell'uomo d'affari deve necessariamente essere legata ad un'attività: «**notandum est, negotium otio esse contrarium. Est enim idem quod absque otio. Vnde pro labore & occupatione accipitur**» (Soto 1553, 544). Le stesse considerazioni valgono per i guadagni di giocatori d'azzardo e degli speculatori, che restano oziosi percependo ingiusti profitti (Soto 1553-1554, 545⁸; Molina 1593, 665; Lessius

tur, roborantur, guadent, otio vero dissolvuntur, inertia decidunt, nec omnino possunt nihil agere; ut ad libidinem et flagitia, et his graviora etiam facinora, prolabantur necesse sit quum melius aliquid deest quo occupentur» (Vives 1528, 71-2).

⁷ «*Qui laborare valent, ne sint otiosi, quod discipulus Christi Paulus vetat; et lex Dei hominem labori subdidit; et Psalmista beatum illum vocat qui edit panem labore manuum suarum quasisitum: ut nihil est nunc eis segni illo ac torpido otio dulcius, ita nihil esset, consuetis aliquid agere gravium aut invisius quam otium, nihil jocundius opere, quod si mihi fidem non habent, eos interrogent, qui ex otio se ac desidia ad laborem negotiaque transtulerunt; homini enim operi assuefacto quum consuetudine, tum vero natura ingenii humani, otium ac desidia mortis est instar: multum et piis orent animis pro bona mente sua, et illorum a quibus in necessitatibus vitae adjuvantur, ut dominus jesus dignetur eos remunerare centuplo illo in aeternis bonis*».

⁸ «*Agricolae enim atque opifices suis officijs victitantes contenti sunt: mercatores autem, tum quòd pecuniam prae manibus semper habent, tum quòd haec ars plurimùm euentibus fortunae patula est, audissimè lucro inhiant. In hoc nimirum aleatoribus similimi. Quae quidem aviditas animos absorbet, mendacia nutrit, & dolos nequit. Atque hac de causa ait ibidem in solutione ad tertium S. Thom. quòd haec ars habet speciem mali: & ideo interdicta est clericis. Inest praeterea & in hac re pestis alia, quòd cùm sine labore magno & sudore exerceatur, & maiore sit in honore quàm mechanicae artes, otiosi hominis & honoris cupidi, caetera deserentes opisicia, in hoc se baratrum immergunt. Atque adeò non vt merces loco traducant, aut in tempus reseruent, aut in melius mutant: sed meri gratia quaestus, vaenalia cuncta coëmunt, vt statim lucrum expriment*».

1605, 805). Bañez si riferisce in particolare alla questione della remunerazione del denaro prestato (l'interesse) poiché il mutuante riceve una remunerazione senza svolgere alcuna attività, ma semplicemente attendendo, senza fare niente, che il momento del rimborso con interessi arrivi; in sostanza, egli vende il proprio ozio: «ideo poterit vendere proprium otium» (Bañez 1594, 602). Juan de Lugo sottolinea che nel mutuo, non solo il mutuatario dà al mutuante una remunerazione, ma gli si offre anche la possibilità di non lavorare: «*otium ab labore*» (Lugo 1642, 235).

4. *Otio & ignaviae valdè dediti*

Lo statuto delle popolazioni indigene della *Nueva España* suscitò, come è noto, ampi dibattiti nel sedicesimo e diciassettesimo secolo, dibattiti che – al di là delle dispute strettamente teologiche – coinvolsero profondamente il tema del lavoro. Basti pensare alle questioni sulla schiavitù delle popolazioni indigene che impegnarono molto gli intellettuali della prima modernità (Tosi 2000), il cui emblema è la disputa detta 'di Valladolid' fra Bartolomé de las Casas e Ginés Sepúlveda (Pollini 1982; Ghisalberti 2013).

In realtà spesso le fonti del sedicesimo e diciassettesimo secolo si pongono su un piano meno filosofico e più pragmatico per giungere a conclusioni che legano l'oziosità innata degli indigeni con la giustificazione del loro lavoro più o meno forzato. Il qualificativo di *otiosi* o di *otio & ignaviae valdè dediti* è ripetutamente attribuito ai nativi della *Nueva España* (Solórzano Pereira 1629, 77). Da queste considerazioni deriva una visione del lavoro degli indigeni come strumento per sottrarli all'ozio e quindi alla dissolutezza che ne deriva.

Diego de Avendaño, con il suo *Thesaurus Indicus* del 1668, è un testimone diretto di queste posizioni che egli analizza con spirito critico. De Avendaño, spagnolo di nascita ma peruviano di adozione, ha sotto gli occhi la realtà schiavista nei confronti delle popolazioni indigene. Egli si chiede quindi quanto sia legittima questa pratica e dove si situino i suoi limiti. De Avendaño critica come pretestuoso e falso l'argomento della naturale oziosità degli Indigeni, il quali – egli stesso ha potuto constatarlo nei suoi lunghi viaggi in Perù – hanno le loro proprie attività lavorative soprattutto agricole⁹.

De Avendaño si chiede inoltre se sia lecito imporre il lavoro agli indigeni nei giorni di festa (De Avendaño 1668, *ut liceat Indis in Festis*, par. 359, par. 361) e quanto questo serva *Ad vitandum otium an liceat* [*NB: sono titoli paragrafi o citazioni?] (par. 362).

Il lavoro nei giorni di festa è un tema ricorrente della riflessione teologico-filosofica della prima modernità (Coronelli 2005; Faitini 2020), a cui De Aven-

⁹ «Neque frigidus ille praetextus admittendus iactari solitus, Indos scilicet esse otio deditos, et laboris fugaces, oportereque illos vtilliter occupare. Nam plures ex illis suas habent terulas, et agriculturam exercent, si qui autem otiosi deprehendantur, compellantur vt liberi, sicque operas locent suas, vt competentem labori mercedem consequantur» (De Avendaño 1668, 262-63).

daño sembra dedicare un'attenzione tutta particolare e con un approccio tipico dell'uomo del suo tempo. Nel paragrafo *Laborantes in Festis an excusari Indi possint, & sic excusati alios suo more ad laborandum inuitare* egli pare aderire all'opinione corrente sul carattere ozioso degli indigeni e del lavoro come strumento per evitare il vizio che ne segue¹⁰.

Tuttavia, negli sviluppi successivi del suo trattato, De Avendaño tenta di ricollocare la questione del lavoro degli indigeni in un quadro più misurato e rispondente a logica: nel paragrafo *De compellentibus Indos ad laborandum in Festis, ad quae illi non tenentur* egli conferma la concezione che il lavoro nei giorni festivi contribuisca ad evitare che gli indigeni si abbandonino all'ozio e all'ubriachezza e che quindi chi impone loro il lavoro festivo non deve essere condannato con eccessiva severità. Tuttavia De Avendaño critica apertamente l'argomento dell'oziosità degli indigeni come giustificazione della loro subordinazione al lavoro forzato, argomento che egli ritiene privo di fondamento reale: «*Ratio autem alia de otio & ebrietate tali compulsione vitandis, nimum equidem probat, vnde nihil*»¹¹.

Questo approccio razionale ha come conseguenza logica l'interrogarsi sul valore del lavoro degli indigeni (par. *Circa mercedem Indis debitam rebus in alijs laborantibus*, 262 sgg.): De Avendaño afferma che essi devono ricevere un salario modico, ma pur sempre sufficiente al sostentamento del lavoratore indigeno e alle sue prime necessità¹².

Egli denuncia in particolare la pratica del lavoro di giovani indigeni nelle tessiture e nelle filature peruviane: De Avendaño si scaglia duramente contro «la bellissima scusa» dell'inclinazione all'ozio degli indigeni per giustificare le inaccettabili condizioni di lavoro a cui sono sottoposti: «*ubi bellissima est eorum excusatio, sic videlicet Indos socordi ingenio, & ad otium proclui vtiliter, vitatis otiositatis incommodis occupari*»¹³ (De Avendaño 1668, 256).

¹⁰ «Pro quo et suffragatur aliquorum sententia apud P. Thomam Sancium suprà n. 12. asserentium licitum esse in Festis laborare ad vitandum otium. Et licet ipse num. 13. verius esse doceat oppositum, eo ipso censet probabile. Vbi id absolutè probat, quando labor medium conueniens iudicatur ad repellendam grauem tentationem, quod et asserere doctos testatur Iuniores. Est autem Indorum circa ebrietatem grauis, et quasi natiua tentatio» (De Avendaño 1668, 178).

¹¹ «Ratio autem alia de otio et ebrietate tali compulsione vitandis, nimum equidem probat, vnde nihil: certè non videtur vrgere. Probat namque priuilegium dictum minimè fuisse conueniens, cum occasionem praebeat Indis otio et ebrietatibus indulgendi. Vbi quod ad otium spectat, cum peccatum mortale non sit, non est grauiorum occasione data vitandum; impatientiae scilicet cum maledictionibus et odio compellentium» (De Avendaño 1668, 178).

¹² «Ad quae quidem quod ad mercedem diurni laboris spectat dictum sine dubitatione aliqua esse modicam, cum esse talis debeat generaliter loquendo vt ad victum & vestitum sufficiat, pro quibus clarissimè apparet quatuor regales non sufficere per hebdomadae dies dispositos» (De Avendaño 1638, 262).

¹³ «Idem est cernere in textrinis, quas suis compendiis Praetores instituunt, & in eis pueros & puellas cum alijs grandioris aetatis laborare compellunt, satis exiguo diurni laboris stipendio. Vbi bellissima est eorum excusatio, sic videlicet Indos socordi ingenio, & ad otium proclui vtiliter, vitatis otiositatis incommodis occupari: quasi incommodorum talium deu-

5. Conclusioni

L'approccio all'*otium* nella riflessione della dottrina cinquecentesca si sviluppa su due versanti di natura assai diversa. Da un lato la condanna dell'ozio si dispiega, nei trattati della prima modernità, in linea con la tradizione classica e medievale. Si tratta di un esercizio retorico saldamente persistente nel patrimonio culturale del '500-'600 che si situa su un piano essenzialmente speculativo peraltro non privo di elementi normativi. A ciò si aggiunge un secondo piano, ben più contingente, quello legato a questioni estremamente attuali per gli intellettuali dell'epoca, come la povertà endemica o il lavoro delle popolazioni amerindiane. I due piani spesso si sovrappongono, dando luogo a esiti a cavallo fra speculazione e normatività, fra un mondo medievale che sta finendo ed una dimensione sociale moderna ancora da costruire.

Riferimenti bibliografici

- Avendaño, Diego. 1668. *Thesaurus Indicus*, vol. I. Antverpiae: Editore.
- Báñez, Domingo de. 1594. *De Iure et Iustitia Decisiones*. Salamanca: Editore.
- Blank, Andreas. 2015. "Domingo de Soto on Justice for the Poor." *Intellectual History Review* 25: 136-46.
- Coronelli, Renato. 2005. "Origine e sviluppo del precetto domenicale e festivo." *Quaderni di diritto ecclesiale* 18: 228-58.
- Decock, Wim. 2017. "Social Crisis and the Rule of Law." *Rivista internazionale di diritto comune* 28: 159-78.
- Faitini, Tiziana. 2020. "Shaping the Profession: Some Thoughts on Office, Duty, and the Moral Problematisation of Professional Activities in the Counter-Reformation." *Journal of Early Modern Christianity* 7: 177-200.
- Fumaorli, Marc, édité par. 2011. *L'otium dans la République des lettres*. Paris: Editore.
- Garrán Martínez, José María. 2004. *La prohibición de la mendicidad: la controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca: Editore.
- Ghisalberti, Alessandro. 2013. "Il dibattito sulla schiavitù naturale in Bartolomé de Las Casas." *Studi Umanistici Piceni* 33: 181-94.
- Jones-Davies, Marie-Thérèse, édité par. 2002. *L'oisiveté au temps de la Renaissance*. Paris: Editore.
- Lessius, Leonard. 1605. *De Iustitia et de Iure*. Anversa: Editore.
- Lugo, Juan de. 1642 (1652). *Disputationum De Iustitia et De Iure*. Lione: Editore.
- Martz, Linda. 1983. *Poverty and Welfare in Habsburg Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Molina, Luisa de. 1593-1609. *De Iustitia et de Iure*. Cuenca-Venezia-Mainz: Editore.
- Muñoz García, Àngel. 2003. *Diego de Avendaño (1594-1698): filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*. Lima: Editore.
- Pollini, Pierluigi. 1982. "Bartolomé De Las Casas e J. Ginés Sepúlveda di fronte alla questione della libertà degli indios." *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 74, 2: 343-54.

itatio vni debeat Praetoris commodum militare: cùm magis rationi consonum sit, ad eorum vtilitatem laborem adhibitum referri, & communia ipsorum onera hoc pacto leuiora reddi, ornari Ecclesias, & foueri opera pietatis» (De Avendaño 1668, 256).

- Santolaria Sierra, Félix F. 2003. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI: Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*. Ariel: Editore.
- Secchi Tarugi, Luisa, a cura di. 2021. *Otium e negotium nel Rinascimento: atti del 31. Convegno internazionale*. Firenze: Editore.
- Solórzano Pereira, Juan de. 1629. *De Indiarum Iure et gubernatore*, vol. I. Madrid: Editore.
- Soto, Domingo de. 1545 (2022). *In causa pauperum deliberation. Deliberation on the Cause of the Poor*, edited by Jeremiah Lasquety-Reyes, Joost Possemiers, Daniel Schwartz, and Wim Decock. Città: Editore.
- Soto, Domingo de. 1553-1554. *De Iustitia et de Iure*, Salamanca: Editore.
- Tellkamp, Jörg. 2004. "Esclavitud, dominio y libertad humana según Domingo de Soto." *Revista española de filosofía medieval* 11: 129-37.
- Tosi, Giovanni. 2002. *Veri domini o Servi a natura? La dottrina della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo*. Bologna: Editore.
- Vitoria, Francisco de. 1557. *Relectiones Theologicae XII*, vol. I. Lugduni: Editore.
- Vives, Juan Luis. 1526. *De subventionem pauperum. Sive de humanis necessitatibus libri II*. Bruges: Editore (Joannis Ludovici Vivis Valentini, *Opera omnia, distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio*. Città: Editore, 1783).
- Vives, Juan Luis. 1528. *De institutione feminae christianae*, Valencia: Editore.

Dalla libertà delle opere alla vocazione all'impegno diligente. Lavoro e professione in Martin Lutero

Tiziana Faitini

1. Introduzione

Figura chiave della modernità cristiana, il teologo e riformatore Martin Lutero (Einsleben 1483-Einsleben1546) intraprese gli studi teologici dopo aver abbandonato quelli giuridici, cui il padre lo aveva indirizzato. Chiamato ad insegnare teologia all'università di Wittenberg nel 1511, maturò e rese pubbliche posizioni fortemente critiche nei confronti del decadimento morale della chiesa e, in particolare, della dottrina delle indulgenze, elaborando a questo proposito 95 tesi inviate nel 1517 all'arcivescovo di Magonza. Nell'ottobre 1520 Lutero ricevette la bolla papale *Exsurge Domine*, che gli ingiungeva di ritrattare le sue proposizioni, e la bruciò pubblicamente, insieme ad alcuni testi canonici e tariffari penitenziali. La scomunica che ne seguì aprì un profondo conflitto teologico e politico nel cuore dell'Europa, che avrebbe trovato una composizione solo con la pace di Augusta la quale, nel 1555, mise fine alle ostilità e prese atto della rottura insanabile tra principi aderenti e contrari alle posizioni riformate, confermando la divisione religiosa della Germania (Bainton 2000; Prosperi 2017; Schilling 2021).

È nota la centralità che, nei suoi studi sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, Max Weber attribuisce alla riforma aperta da Lutero con la sua inedita interpretazione del *Beruf* intramondano. Agli occhi del sociologo e filosofo tedesco il processo di riforma inaugurato dall'irrequieto monaco agostiniano, che aveva lungamente studiato e predicato quattro secoli prima nella stessa Er-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Tiziana Faitini, *Dalla libertà delle opere alla vocazione all'impegno diligente. Lavoro e professione in Martin Lutero*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 233-240, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

furt in cui Weber nacque, ha offerto il sostegno «più essenziale, e soprattutto l'unico coerente», a una condotta di vita economicamente razionale e, in fin dei conti, ha tenuto «a battesimo l'»homo oeconomicus' moderno» (Weber 2008, 233). Altrettanto nota è, ormai, la necessità di arricchire sotto il profilo storico questa interpretazione della genesi della modernità: l'etica del lavoro che sta al cuore dell'indagine weberiana sulla matrice dello spirito del capitalismo – e che meglio potrebbe esser definita etica lavorista, caratterizzata cioè dalla valorizzazione morale e finanche dall'esaltazione del lavoro professionale «indefesso, continuo, sistematico» (Weber 2008, 231) – non è appannaggio esclusivo del luteranesimo, né lo è del calvinismo e del puritanesimo che all'opera della riforma, come ben osserva Weber, hanno garantito «durata esterna» (Weber 2008, 109). Da un lato, tale etica affonda radici risalenti nella predicazione *ad status* medievale (Kolb et al. 2014, 105-26); dall'altro, essa si ritrova affiancata da una contemporanea riflessione di ispirazione cattolica che attinge a una ricchissima tradizione in materia di *officium* incentrata sui doveri connessi alle posizioni nel corpo ecclesiastico e sociale, ampiamente sviluppata e reinterpretata nella prima età moderna, tanto in ambito teologico – e gesuitico, in particolare – quanto nella più trasversale riflessione neostoica (Faitini 2023, 101-52; Groethuysen 1964; Oestreich 1982). Ciò, però, nulla toglie all'indubbia importanza di un movimento che, sotto molti riguardi, marca l'inizio della modernità in terra europea, e, al suo interno, della figura catalizzatrice di Lutero, la cui peculiare filosofia del lavoro – che questo contributo si propone di ripercorrere nei tratti fondamentali – fa parte a pieno titolo di ogni cartografia della 'gabbia d'acciaio' della modernità.

2. La sola fede, non le opere. La libertà del cristiano

Lutero inserisce la tematizzazione del lavoro all'interno della sua difesa della giustificazione per sola fede, secondo cui la salvezza è atto gratuito del salvatore e non dipende né dal merito né dalle opere del credente. Tale posizione teologica è volta a demolire quell'architettura dottrinale imperniata sul binomio 'opere e fede' che per secoli aveva sorretto la pratica ecclesiastica e il disciplinamento delle condotte di vita dei credenti. Dentro alla categoria di 'opere' ricadevano naturalmente quegli atti ascetici di devozione (quali digiuni, preghiere, indulgenze, elemosine o pellegrinaggi) su cui la chiesa e gli enti ecclesiastici avevano via via costruito la distinzione tra i diversi stati di vita – clericale, religioso o coniugato –, nonché tanta parte del loro potere spirituale ed economico. Vi ricadevano altresì – seppure in misura minore e solo gradualmente inclusa a pieno titolo nell'elaborazione dottrinale – le opere intese al senso più lato di *vita activa*, che includevano l'occupazione professionale e l'impiego attivo del proprio tempo.

A tal riguardo, la posizione di Lutero è notoriamente radicale: al pari di tutte le altre opere, il lavoro risulta indifferente per assicurarsi la vita eterna, scopo in vista del quale è solo la fede ad essere decisiva. Essa sola, infatti, è «la giustificazione degli uomini e l'adempimento d'ogni comandamento» (Lutero 1949a,

XIII, 375)¹. Ed è quanto leggiamo espressamente nella *Libertà del cristiano* (1520), uno degli scritti di Lutero più sintetici e più ampiamente circolati nei secoli. Il cristiano «è senza dubbio dispensato e sciolto da tutti i comandamenti e le leggi» (Lutero 1949a, X, 372) che, muovendo dal dettato veterotestamentario, avevano disciplinato minuziosamente l'esistenza del popolo ebraico e cristiano fino a quel momento. Ogni fedele è sacerdote e il ministero della parola è equiparato a ogni altra vocazione di vita religiosa o laica. Essere un «cristiano libero e pio» (Lutero 1949a, III, 367) non richiede cioè opere disciplinate e non si esplica in attività specifiche: si tratta infatti di una condizione dello spirito, che ha a che vedere con la vita dell'anima e non con quella del corpo. In questo sta la libertà del cristiano che dà il titolo dell'opera. La libertà dalle opere significa altrettanto libertà nel lavoro e del lavoro, che rappresenta dunque uno dei possibili luoghi di quella libertà che si trova nella sottomissione all'ordine necessario: una libertà che, se certo contribuisce a spiegare la passione di Hegel per un Lutero col quale «il principio dello spirito libero» riceve «per la prima volta la sua verità e realtà» (Hegel 2010, 286; cfr. anche 339-41), rischia di essere tutta e solo spirituale – riguardando solo l'«uomo dello spirito» che «vive e opera interiormente ed esteriormente ciò che serve allo spirito e alla vita avvenire» (Lutero 1967a, 522) – e sembra peraltro appannarsi nella concezione dell'ultimo Lutero, che tutto piega sull'obbedienza.

Questa insistenza sulla libertà spirituale e sulla libertà dalle opere non significa che Lutero suggerisca ai cristiani di rimanere inattivi. Essi hanno infatti necessità di signoreggiare sul proprio corpo e relazionarsi con gli altri: ed è qui che «principiano le opere» (Lutero 1949a, XX, 380). Adamo stesso, prima della caduta, in beatitudine, non era stato creato per stare in ozio nel giardino dell'E-den; anzi, in una chiave distante dalla lettura tradizionale del paradiso edenico, è «acciò non se ne stesse ozioso» che «Iddio gli diede da lavorare e custodire il Paradiso» (XXII, 382).

L'essere umano «non deve starsene qui ozioso» e il suo corpo «deve digiunare, vegliare, lavorare ed essere attivo e seguire la più rigida disciplina» così da conformarsi alla fede (XX, 380). Tuttavia, si digiuna, si veglia e si lavora «unicamente in quanto [...] è necessario per dominare le proprie concupiscenze» (XXI, 381) e poter così «aver rapporti con gli altri» (XX, 380). Se ciò che si compie è indifferente rispetto a Dio, non lo è infatti rispetto agli altri esseri umani, come emerge con limpidezza nella parte conclusiva del trattato in cui alla fede, pilastro portante della vita spirituale in Cristo, si accosta la carità, che invece sostiene la relazione terrena con gli altri esseri viventi (XXX, 391): se, infatti, non le opere non rendono «miglior[i]» o «più consacrat[i]» (XXII, 382) e «niente e nessuno è in grado di render buona una persona all'infuori della fede», sono però le

¹ In quanto segue ho lievemente modificato, se necessario, le traduzioni citate, sulla base dell'edizione tedesca delle opere di Lutero (1883-2009). Laddove non è indicata in bibliografia un'edizione italiana, le traduzioni sono mie. Attente discussioni della 'filosofia del lavoro' luterana da confrontare con quanto qui esposto in Miegge (2010) e Spini (2015).

opere a rendere una persona «buon[a] o malvagi[a] al cospetto degli uomini» (XXIV, 384) e in qualsiasi attività null'altro ci si deve proporre «all'infuori di ciò che è utile agli altri» (XXVI, 387).

È chiaro in queste righe un primo aspetto dell'interpretazione luterana del lavoro: se essa guarda solo in via secondaria al mondo delle opere, alla città terrena e dunque al lavoro che in questa dimensione si compie, quest'ultimo – in linea con la tradizione monastica e in specie agostiniana in cui evidentemente l'esperienza di Lutero si radica – è però una necessaria ascesi correttiva delle tentazioni dell'ozio e dei moti impuri di pensiero, e tocca direttamente la sfera intersoggettiva che consente di aprirsi alla relazione con gli altri esseri umani.

Un secondo aspetto affiora all'articolo XXIII del testo. In «tutti i mestieri», scrive Lutero, «quale è il maestro, tali saranno le opere sue»: «non è una casa buona o cattiva a fare buono o cattivo il falegname, ma al contrario un falegname buono o cattivo può fare una buona o cattiva casa» (XXIII, 383). Solo la persona buona può compiere buone opere – e, dunque, anche un buon lavoro. Seguendo il filo dell'argomentazione costruita fin qui, è evidente come un'opera buona, realizzata in modo eccellente, non possa essere rilevante per stabilire la virtù di una persona, che può solo essere il frutto della grazia e della chiamata divina: per questo, solo un falegname buono potrà creare una buona casa. La connessione tra bontà morale e bontà dell'opera fa però capolino: di qui a suggerire che la persona buona trova conferma della propria bontà nelle opere buone che realizza, nella casa o nel tavolo perfetto che intaglia con le sue mani, nel successo con cui il suo operare mondano viene accolto, il passo è breve – e, però, è un passo che non sarà Lutero a fare. Solo più oltre, come Weber (2008) ha ben mostrato rispetto ad alcuni testi puritani, il successo professionale diventerà luogo per antonomasia di verifica e conferma della propria elezione per grazia di Dio e, più in là ancora, la qualità etico-professionale si affermerà come elemento nobilitante e distintivo dell'essere gentiluomini e gentildonne assai più che la nobiltà di estrazione, secondo quanto ben attestato dalla trattatistica in materia di etica professionale, anzitutto medica, che si diffonde sul finire del Settecento (Faitini 2023, 205-18).

In ogni caso, però, in queste righe – composte tanto in latino quanto in volgare tedesco, come capita per molti saggi di una fase strategica di riforma e comunicazione in cui Lutero si rivolgeva tanto agli intellettuali della *res publica christiana* europea quanto alla nobiltà e al popolo tedeschi – non ricorre la nozione di *Beruf* o *vocatio*, che peraltro non si trova neppure in altri scritti di Lutero dello stesso anno (in particolare il trattato *Sulle opere buone*, 1967b), in cui viene sferrato l'attacco alla gerarchia ecclesiastica difendendo il sacerdozio universale dei cristiani e demolendo la distinzione tra stato ecclesiastico o religioso e stato laico – i primi stati di perfezione, il secondo stato imperfetto e subordinato, moralmente e politicamente.

3. «Impegnarsi con diligenza nella professione, agli occhi di tutti»: il lavoro come 'professione', 'vocazione' e 'stato'

Un terzo aspetto della filosofia luterana del lavoro emerge nello scritto rivolto *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* e all'«emendamento» dell'intera società

cristiana. In questo testo, assai battagliero nei toni e nel merito, Lutero è quanto mai netto nel rivendicare che «i cristiani tutti appartengono allo stato o ordine ecclesiastico [*alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Stande*]» e non esiste tra loro differenza alcuna, se non quella del «compito [*Amt*]» o dell'«opera [*Amt e Werk*]» propri a ciascuno (Lutero 1949b, 132). Attraverso il proprio compito e nei diversi ambiti – manuali o intellettuali, economici o spirituali –, ogni credente concorre in modo specifico, ma altrettanto indispensabile, al mutuo funzionamento del corpo sociale, in perfetta continuità con la migliore tradizione organicistica. In questa prospettiva, gli ecclesiastici, «sarebbe a dire preti, vescovi o papi», si distinguono non per dignità eccellente, ma per il fatto di essere «deputati ad amministrare la parola di Dio ed i sacramenti». L'autorità secolare, dal canto suo, si preoccupa di «punire i malvagi e proteggere i buoni», mentre il fabbro, il calzolaio, il contadino hanno «il compito e il mestiere della propria corporazione [*seines Handwerks Amt und Werk*], e ciascuno deve essere utile e servire agli altri con il suo compito e il suo mestiere [*mit seinem Amt oder Werk*]». Tutti i diversi compiti – da quello dei vescovi e dell'autorità secolare a quello di fabbri e contadini – sono compendati nell'endiadi *Amt und Werk*, ad indicare la funzione, che è altrettanto un dovere e un'opera, con cui ciascuno, nel proprio stato [*Stand*], concorre al bene del corpo sociale nella sua interezza (Lutero 1949b, 133). Il lemma *Beruf* non ricorre in queste righe, eppure il concetto è evidentemente già operativo e compaiono alcuni termini che appartengono al medesimo campo semantico, ovvero *Amt* e *Stand*, ad indicare il primo il compito/dovere e il secondo il ceto, lo stato o condizione di vita, che ciascuno con pari dignità riveste.

La questione diventa però concettualmente più esplicita nella predicazione di Lutero. Si sa che nella piccola stanzetta nella fortezza di Wartburg dove aveva trovato rifugio dopo la scomunica papale – abbarbicata su un monte nel cuore della foresta turingia, nel «regno degli uccelli» come lo definisce in qualche lettera (Prosperi 2017, 419) – si dedica alla traduzione della Bibbia e alla predisposizione di una ricca sequenza di *Postille* per l'anno liturgico, convinto com'era della necessità di avvalersi dei sermoni per istruire popolo e clero affinché potessero avvicinare direttamente i testi sacri.

Un sermone per il tempo di Natale, composto nel 1522 a commento di Gv 21, 19-24, mette a tema direttamente la questione dell'occupazione intramondana del destino del vero cristiano. In termini quanto mai piani ed espliciti, secondo una cifra stilistica distintiva di testi che anche per questa ragione godranno di amplissima circolazione, diventa inequivocabile l'assunzione di una chiamata divina che raggiunge ciascuno e ciascuna nel proprio stato, nella propria occupazione quotidiana, di servo o domestica che sia, e che consente a ciascuno di santificarsi e servire Dio senza nulla mutare del proprio stato se non l'intenzione *soggettiva* di portare a compimento il proprio compito. È questo il quarto, e determinante, aspetto dello sguardo luterano al lavoro. Non conta in alcun modo chiedersi cosa fare se non si è chiamati, se non si ha la vocazione religiosa, né chiedersi cosa è richiesto *dopo* la vocazione, ovvero, quale conversione e stravolgimento siano implicati dalla fede cristiana. Nessuno infatti, osserva Lutero, «è senza incarico e senza vocazione [*ohne Befehl und Beruf*], nessuno è senza lavoro

[*Werk*] da compiere», e ognuno «deve badare a rimanere nel suo stato» (Lutero 1522, 309) – come afferma il notissimo passaggio che si legge nella sua traduzione della Prima Lettera ai Corinzi «ciascuno rimanga nel *Beruf* in cui era quando è stato chiamato» (1Cor 7, 20). A contare sono solo l'intenzione e la consapevolezza raggiunta in merito alla propria posizione/vocazione, quietisticamente da mantenere qualsiasi essa sia. Anzi, per certo chi abbandona il proprio lavoro e la propria funzione «va dritto all'inferno», quand'anche vi sostituisca una vita di devozione, pellegrinaggio, preghiera, ovvero la via dei *consilia* evangelici che tradizionalmente segnavano l'itinerario di perfezione (Lutero 1522, 310).

La stessa convinzione anima una predica più tarda, sempre dedicata ai vangeli del tempo di Natale (Lc 2, 15-20), in cui Lutero elogia i pastori che dopo aver annunciato la nascita di Gesù non corrono nel deserto come «folli monaci e monache» nei monasteri; ma «restano nella loro vocazione/professione [*bleiben bei ihrem Beruf*] e così servono il loro prossimo. La giusta fede, infatti, non spinge nessuno ad abbandonare la propria vocazione/professione [*Beruf*]]» (Lutero 1544, 58ss). Nell'esecuzione di quell'attività, di quella professione mondana sta infatti la risposta alla volontà divina. Fuggire dal mondo, rifugiarsi nel chiostro, abbandonare il proprio nucleo familiare senza prendersi cura dei propri cari sarebbe piuttosto atto di egoismo, come esplicita il seguito del sermone. La vita religiosa si ritrova dunque non solo priva di ogni valore al fine della giustificazione di fronte a Dio, ma altresì, come puntualmente aveva rimarcato Weber (2008, 103) con riferimento a queste righe, il prodotto «di un'arida insensibilità, di un egoismo che si sottrae ai doveri di questo mondo»: per contro, invece, «il lavoro professionale svolto nel mondo appare come l'espressione esterna dell'amore del prossimo» e, in fin dei conti, il luogo per eccellenza di realizzazione della carità cristiana e di un agire moralmente qualificato.

Gli aspetti fin qui trovano una definitiva sistematizzazione, anche lessicale, nella dichiarazione dottrinale della *Confessione augustana* (Tourn 1980; Dinkel 2014), scritta dal teologo Filippo Melantone (1497-1560) insieme a Lutero, che fu letto, nella versione tedesca, alla *Dieta* indetta da Carlo V ad Augusta nel 1530. Di questo testo, che contiene gli articoli fondamentali della dottrina luterana e tuttora costituisce uno dei testi base delle Chiese protestanti di tutto il mondo, è qui sufficiente richiamare solo il penultimo dei ventotto articoli che lo compongono. Dopo aver richiamato l'endiadi *Beruf* e *Stand* a circoscrivere e definire la sfera di azione di ciascuno, l'art. XXVII contiene infatti un principio generale di etica professionale che esplicita e compendia le conseguenze della lettura teologica del lavoro improntata da Lutero: la necessità di «compiere le buone opere e impegnarsi nella vocazione/professione diligentemente, agli occhi di tutti [*wir auch indes sollen äusserlich mit Fleiss gute Werke tun und unsers Berufs warten*]]» (Tourn 1980, 164).

4. Conclusione

Una parziale, ma significativa, conferma in termini di storia degli effetti di questa lettura si trova cristallizzata in parole e immagini nel caleidoscopio

di occupazioni che compongono lo *Ständebuch* di Hans Sachs e Jost Amman, pubblicato nel 1568 a Norimberga e destinato a un successo editoriale ben al di fuori dei confini della Franconia (Sachs and Amman 2009; Rabb 2009, Ehmer 2019). La vita quotidiana di una città protestante di fine '500 e l'atteggiamento sociale nei confronti delle attività lavorative più disparate sono restituiti con vivida plasticità nei versi di Sachs e nelle centotredici incisioni di Amman, che aiutano a comprendere con immediatezza come la valorizzazione morale del lavoro sistematizzata e amplificata dalla Riforma abbia potuto permeare i gangli del vivere civile e plasmare il modo di esistere di intere generazioni di Europei.

L'itinerario che abbiamo visto prendere avvio con Lutero non si ferma a lui e servirà del tempo per guardare al *Beruf* anche in senso dinamico e socialmente mobile, nutrendo e attuando un'etica lavorista secondo cui, come scriverà Benjamin Franklin, il tempo è denaro e la certezza della propria salvezza è *soggettivamente* raggiunta e *oggettivamente* comprovata nel successo professionale. È rispetto a tali esiti che Weber poteva riconoscere l'affermarsi dell'«apprezzamento religioso del lavoro professionale laico indefesso, continuo, sistematico» tanto come «mezzo ascetico supremo e sommo», quanto come «comprova più sicura» dell'autenticità della fede e della salvezza cui essa apre (Weber 2008, 231). Tale apprezzamento contribuisce senza dubbio a dare uno schema coerente alla nascente borghesia, esprimendone al meglio la razionalità e chiarendo la forma di vita ad essa propria, di cui quel modo qualificato di esistere e comportarsi che è l'essere 'professionale' è tratto distintivo. La professionalità si fa inedito 'focolaio di esperienza', per il cui tramite, nell'intersezione tra forme di soggettività, campi di conoscenza e tipi di normatività, prende forma la condotta di vita propria dell'*homo oeconomicus* moderno. A questo punto, rovesciando Lutero, nell'attività professionale, esercitata con competenza, in ottica di servizio e rispettando precisi doveri, la qualità del servizio prestato e della propria opera arriverà a garantire della qualità morale e civile del suo prestatore, come attestato con chiarezza dai primi testi esplicitamente dedicati all'etica professionale in campo medico – che risalgono al tardo Settecento scozzese. Difficilmente Lutero si riconoscerebbe nel nesso, inscindibile e *oggettivo*, tra prestigio sociale, status economico, qualità morale, dovere professionale, competenza e conoscenza possedute che ne risulta. Di certo, però, sul versante *soggettivo*, la tematizzazione luterana del *Beruf* offre una chiave di lettura imprescindibile se si vuole guardare in prospettiva genealogica e critica all'attività professionale come vettore precipuo, e finanche esclusivo, di libertà e autorealizzazione.

Riferimenti bibliografici

- Amman, Jost, und Hans Sachs. 2009. *Das Ständebuch*, hrsg. von Hans Blosen, Per Bærentzen, und Harald Pors, 2 vols. Aarhus: Aarhus University Press.
- Bainton, Roland H. 2000. *La Riforma protestante*, a cura di Delio Cantimori. Torino: Einaudi.
- Dingel, Irene, hrsg. von. 2014. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Ehmer, Josef. 2019. "Work and Workplaces." In *The Cultural History of Work in the Early Modern Age*, edited by Bert de Munck, and Thomas M. Safley, 67-88. London: Bloomsbury.
- Faitini, Tiziana. 2023. *Shaping the Profession: Towards a Genealogy of Professional Ethics*. Leiden: Brill.
- Groethuysen Bernard. 1964 (1927). *Le origini dello spirito borghese in Francia. La Chiesa e la borghesia*, a cura di Alessandro Forti. Milano: Il Saggiatore.
- Hegel, Georg W. F. 2010. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di Giovanni Bonacina, e Livio Schirollo. Roma-Bari: Laterza.
- Kolb, Robert, Dingel, Irene, and Lubomir Batka, edited by. 2014. *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lutero, Martin. 1522. "Weinachtspostille." In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (1883-2009), vol. X/I.1, hrsg. von Rudolph Hermann et al. Weimar: H. Böhlaus Nachfolger.
- Lutero, Martin. 1544. "Hauspostille." In *Lutero D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (1883-2009), vol. LII, hrsg. von Rudolph Hermann et al. Weimar: H. Böhlaus Nachfolger.
- Lutero, Martin. 1883-2009. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Rudolph Hermann et al. Weimar: H. Böhlaus Nachfolger.
- Lutero, Martin. 1949a. "La libertà del cristiano." In *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, 349-92. Torino: UTET.
- Lutero, Martin. 1949b. "Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca." In *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, 123-224. Torino: UTET.
- Lutero, Martin. 1967a. "Prefazione all'Epistola ai Romani." In *Scritti religiosi*, a cura di Valdo Vinay, 513-32. Torino: UTET.
- Lutero, Martin. 1967b. "Sulle opere buone." In *Scritti religiosi*, a cura di Valdo Vinay, 33-430. Torino: UTET.
- Miege, Mario. 2010. *Vocazione e lavoro*. Torino: Claudiana.
- Oestreich, G. 1982 (1969-81). *Neostoicism and the Early Modern State*, translated by D. McIntock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prosperi, Adriano. 2017. *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*. Milano: Mondadori.
- Rabb, Theodor K., edited by. 2009. *A Sixteenth-Century Book of Trades: Das Ständebuch*. Palo Alto: The Society for the Promotion of Science and Scholarship, Inc.
- Schilling, Heinz. 2021. *Martin Lutero: ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, a cura di Roberto Tresoldi. Torino: Claudiana.
- Spini, Debora. 2015. "Vocazione, professione, lavoro dalla punizione all'autogoverno. Alcune linee di riflessione sul tema vocazione e lavoro nella Riforma protestante." In *Censo, ceti, professione. Il censimento come problema teologico-politico. Politica e religione*: 229-46.
- Tourn, Giorgio, a cura di. 1980. *La Confessione Augustana del 1530*. Torino: Claudiana.
- Weber, Max. 2008 (1907). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di Anna Maria Marietti. Milano: BUR.

Lavoro, vocazione, condivisione: itinerari nel calvinismo

Debora Spini

1. Introduzione

Questo capitolo intende dimostrare come nel pensiero di Giovanni Calvino (1509-1564) il lavoro, inteso come vocazione, perda l'originale carattere di punizione per diventare invece un mezzo per la formazione del sé, e al tempo stesso un terreno sul quale sviluppare legami sociali basati su condivisione e responsabilità. In questa prospettiva, il lavoro assume una rilevanza specificamente politica. Il tema della rilevanza politica del lavoro sarà esaminato anche in riferimento a Johannes Althusius (1557-c. 1638), un autore che pure si sviluppa nel quadro culturale e teologico della cosiddetta *zweite Reformation*. Il tema dell'ozio, latitante nella *Politica* althusiana, verrà invece discusso nel caso di Calvino, che, pur riaffermando la necessità della vita attiva, fa del cessare le proprie opere un passo inevitabile per realizzare la volontà di Dio.

2. Calvino: il lavoro, fra pena e responsabilità

2.1 Grazia e punizione

Il tema del lavoro deve essere considerato alla luce del nucleo più profondo della teologia riformata, ovvero la questione del peccato e della salvezza, nei termini che erano già stati impostati da Lutero. Calvino si confronta con un importante filone della teologia cattolica che sottolineava come il lavoro fosse

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Debora Spini, *Lavoro, vocazione, condivisione: itinerari nel calvinismo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 241-250, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

il castigo ricevuto da Adamo per il peccato originale¹. Calvinò risponde a dando una interpretazione del testo della Genesi secondo la quale la conseguenza della caduta non è il lavoro in sé e per sé, quanto piuttosto la fatica e la pena che lo accompagnano: il peccato cambia il lavoro, non lo ‘inventa’. Il commento a Gen 3, 17 riassume molto bene questa posizione:

È l'opposto del lavoro piacevole al quale si dedicava Adamo in precedenza, tanto che questo era per lui come un gioco o un passatempo. Infatti egli non era stato creato per non far nulla, ma per impegnarsi in tutto. Per questo motivo il Signore l'aveva preposto su questo giardino per coltivarlo, ma egli provava in quel lavoro solo un piacevole diletto. Adesso gli è ingiunto un lavoro servile (*maintenant le travail servile lui est enjoint*), come se fosse condannato ai lavori forzati (Calvino 2008, 117).

Nonostante questo, il lavoro non deve essere solo dolore e fatica². Il tema, già presente in Lutero, del lavorare con gioia si ripresenta con forza incomparabilmente maggiore, e si iscrive nella più ampia prospettiva del senso della vita cristiana. Secondo Calvinò, Dio vuole che gli esseri umani siano felici, e che tutta la vita del credente sia vissuta con gioia. Il Signore infatti ha lasciato nel mondo dei segni della Sua grazia; questo vale anche per il lavoro non fa certo eccezione, e pertanto «vi sono delle gioie frammiste alle fatiche degli uomini» (Calvino 2008, 117), Il lavoro fa dunque parte del piano generale di Dio per la felicità degli uomini (Bauer 2013), e del resto tutti i beni terreni non servono solo alla sopravvivenza, ma anche a dare *plaisir et récréation*:

Nostro Signore avrebbe dato tanta bellezza ai fiori da colpire i nostri occhi senza che sia lecito ricavarne piacere vedendola? Avrebbe forse dato loro un sì buon profumo, se non volesse che l'uomo ne goda? E non ha forse distinto i colori in modo tale che alcuni abbiano maggior grazia degli altri? (Calvin 1971, 867).

Certo, per molti lavorare consiste essenzialmente in una dura fatica, e in questo caso solo la fede può trasformare la sofferenza in un sacrificio gradito a Dio.

2.2 Vocazione, costruzione del sé e legame sociale

Non solo dunque il lavoro vede la misericordia divina addolcire l'aspetto punitivo; soprattutto, ha grande dignità e valore perché è un modo di collaborare

¹ Questo giudizio può suonare estremamente sommario, e in certa misura lo è; evidentemente, nella teologia cattolica coesiste un ventaglio molto più ampio di posizioni, molte delle quali sottolineano il valore e la dignità del lavoro. Per non fare che i riferimenti più ovvi, Agostino difende la dignità del lavoro anche manuale, che diventerà poi il secondo polo della regola monastica benedettina insieme alla preghiera. Con questo, la superiorità della vita contemplativa su quella attiva non è sostanzialmente messa in questione; Tommaso d'Aquino infatti non solo ribadisce la gerarchia fra vita contemplativa, vita attiva e lavoro manuale vero e proprio, ma indica il lavoro come punizione per il peccato (Aquinas 2014, II, II, q. 164).

² Su questo tema, la trattazione di André Biéler è assolutamente fondamentale (Biéler 1959)

all'opera di Dio. In forza della Salvezza per Grazia, insieme alla distinzione fra *praecepta* e *consilia*, cade anche la distinzione fra un tipo di vita di per sé più 'santo' e un *second best*: l'abbandono del mondo e la vita contemplativa non sono più garanzia di vicinanza a Dio. Il commento alla storia di Marta e Maria (Lc 10, 38-42) ribadisce la fuga dal mondo sia ben lontana dal condurre a una *vie angélique*, ma al contrario sia non solo un errore dei *Sorbonnistes*, ma un atto di ambizione e espressione del peggiore orgoglio, cioè dell'illusione umana di poter essere artefici della propria salvezza.

Quelli che, spinti dall'ambizione, si sono ritirati dalla conversazione comune, o di quelli che delusi e contrariati abbiano cercato di vivere in solitudine in libertà, sono diventati talmente orgogliosi da credere di esser diventati uguali agli angeli per il semplice fatto di non far niente; infatti hanno disprezzato la vita attiva come se ci portasse via dal Cielo (Calvino 1854, 349, trad. mia).

Con questo, Calvino non condanna lo studio o la meditazione, che vede piuttosto come una forma specifica di lavoro. Commentando il versetto 42, Calvino osserva che Maria era impegnata in un lavoro santo e utile, cioè ascoltare gli insegnamenti del Maestro, dal quale non doveva essere distratta (Calvino 1854, 350, trad. mia)³. L'*Institution*, riecheggiando un tema già luterano, esprime una considerazione ancora più importante, cioè che fuggir via dal mondo «quasi per odio del genere umano» e ritirarsi in un «deserto per starvi solitario» e filosofeggiare interiormente in un luogo **segreto** è un atto che va contro la fraternità cristiana (*dilection chretienne*), e soprattutto costituisce un rifiuto alla più importante richiesta che Dio rivolge agli uomini: «l'aiuto reciproco» (Calvin 1971, 1483).

Ciò che Dio si aspetta dagli esseri umani è quindi che rimangano nel mondo, applicandosi alla propria vocazione, rispondendo alla chiamata che rivolge loro:

Ma noi sappiamo che Dio ha creato gli uomini e li ha messi al mondo perché si dedicassero a qualche lavoro e attività⁴; e non c'è sacrificio più gradito a Dio dell'attenersi alla propria vocazione e di darsi da fare per portare qualche vantaggio alla società comune degli uomini (Calvin 1854, 349, trad. mia).

Il lavoro infatti permette agli uomini⁵ di provvedere a se stessi, e di contribuire al vantaggio generale, facendo al tempo stesso la volontà di Dio, cioè di amarsi e aiutarsi reciprocamente⁶. Gli uomini devono impiegare al meglio i talenti ricevuti da Dio, e per questo

³ Con questo, Calvino non torna ad affermare la superiorità del lavoro intellettuale su quello manuale. Marta non sbaglia nel lavorare, ma nel modo in cui lavora.

⁴ Secondo Calvino l'uomo è stato creato per l'azione, come indica il commento a Gen 3, 17.

⁵ L'uso del maschile è intenzionale, per motivi che saranno discussi fra breve.

⁶ Per questo è fondamentale che la professione sia liberamente scelta, a differenza del luterano *bleibe in deine beruf*.

si dice che si diano ai traffici: e infatti la vita dei fedeli si può con ragione comparare con una serie di commerci, poiché essi devono dedicarsi a scambi e baratti, per mantenere in piedi la compagnia⁷.

Il fine ultimo della vocazione individuale, concretizzato nella vita professionale, è di realizzare una mutua condivisione fra gli uomini (*communication mutuelle entre les hommes*); il profitto di cui parla la parabola è per Calvinò il progresso «di tutta la compagnia dei fedeli in comune», a maggiore gloria di Dio (Calvin 1854, 524-25). A questo proposito, Miegge ha sottolineato come la *mutua inter homines communicatio* non coincida immediatamente con *communio*: non ne ha infatti il carattere fusionale, in quanto consiste nell'agire di una pluralità di agenti, «non identici ma distinti e in qualche misura differenti, che mettono in comune o rendono comuni "cose", "opere" e "diritti" e di questi si fanno reciprocamente partecipi» (Miegge in Malandrino 2005, 116).

La vocazione individuale che si esprime nel lavoro rende possibile conciliare libertà e responsabilità. Il credente è infatti libero in quanto affrancato dalla Legge; ma, non avendo modo di garantirsi la salvezza per mezzo dell'osservanza di norme o pratiche, la condizione di libertà è al tempo stesso segnata da profonda incertezza, anzi da vera e propria angoscia. A costituire una barriera efficace contro questa ansia devastante⁸ non è tanto il successo come comprova dell'avvenuta elezione, come vorrebbe una certa lettura affrettata del testo weberiano, ma l'attività costante e riflessiva intesa come risposta alla chiamata di Dio. La vocazione diventa così il terreno saldo sul quale fondare l'autonomia individuale, in quanto costituisce «il principio e fondamento per dirigerci rettamente in ogni frangente»; la scelta vocazionale plasma il progetto di tutta una vita, tenendone insieme i pezzi. «Infine se non consideriamo la nostra vocazione come regola perenne, non esisterà ferma condotta né armonia fra le varie parti della nostra vita». Per questo deve essere seguita con costanza e dedizione: «**ognuno** per proprio conto deve considerare che il suo stato è per lui come un punto fermo assegnato da Dio perché non volteggi e svolazzi sconsideratamente per tutto il corso della sua **vita**» in modo da non lasciare che l'intelletto dell'uomo bruci di **inquietudine**» (Calvinò 1971, 870-71).

Si delinea così un modello di soggetto, risultato di un processo lungo e faticoso di costruzione del sé, capace di autonomia individuale e al tempo stesso inserito in una rete di rapporti sociali perché capace di rendersi responsabile verso gli altri. L'ideale di Calvinò è il *Sanctus Paterfamilias*, cioè un uomo dedito al governo di sé e della propria famiglia: come sottolinea Miegge, il governo di sé e della propria famiglia non è un agire confinato nella sfera privata, ma al contrario è di grande rilevanza pubblica (Miegge 1989, 12), una prospettiva

⁷ Come fa notare Miegge (Miegge in Malandrino e Savarino 2011, 14) il termine *compagnie* – che indicava una associazione professionale – è lo stesso che Calvinò usa per definire la Chiesa (*Compagnie des fidèles*).

⁸ M. Walzer (2000) rilegge la teoria di Calvinò proprio a partire dalla necessità di contenere l'ansia che deriva dall'incertezza della Grazia.

che si ritroverà fra breve in Althusius. L'importanza di questo ruolo tipicamente maschile mette in luce un aspetto che non deve essere trascurato nella riflessione calviniana su lavoro e vocazione: per le donne, l'ambito nel quale si risponde alla chiamata di Dio è in buona sostanza limitato alla sola vita familiare. Si apre qui un tema di grande importanza, ovvero se e in che misura la Riforma abbia contribuito, e in che misura, alla libertà delle donne, o se piuttosto le abbia ricacciate nella dimensione della domesticità⁹: un tema che non è possibile esplorare in questa sede come si meriterebbe, ma che rimane in ogni caso in filigrana ogniquale si rifletta sulla vocazione.

2.3 Il riposo come mortificazione

Date queste premesse, non è certo una sorpresa che la condanna dell'*oisiveté* sia una delle armi principali di Calvino rispetto al suo obiettivo polemico, la superiorità della vita contemplativa. Se l'ozio è manifestamente contrario alla volontà di Dio, il riposo ha invece un ruolo importante nella teologia calviniana¹⁰, che si trova di fronte un compito non semplice: da un lato riconciliare il comandamento del Sabato con l'affermazione che «Dio lavora sempre» e dall'altro ribadire il superamento della Legge avvenuto in Cristo, che quindi rende vuoti i tradizionali obblighi liturgici e cerimoniali¹¹.

Calvino risponde a queste sfide collocando la questione del Sabato nella prospettiva escatologica della resurrezione e l'avvento del Regno di Dio:

Si può dunque ritenere che con il settimo giorno il Signore abbia voluto raffigurare al suo popolo la perfezione del *Sabbath* che avrà luogo all'ultimo giorno, onde stimolarlo a desiderare quella perfezione durante questa vita, con meditazione continua (Calvin 1971, 517).

Il riposo dunque non è una ricreazione (Biéler 1959, 402), ma una vera e propria forzatura della natura umana¹² che è altrimenti naturalmente destinata all'azione. Il comandamento del riposo vuole condurci «a meditare sul regno di Dio sapendoci morti ai nostri propri sentimenti e alle nostre proprie opere»: funzione del Sabato è creare, anche andando contro alle inclinazioni umane, uno spazio di vuoto e silenzio nel quale possa parlare lo Spirito di Dio, un momento in cui si smette di essere attivi per lasciarsi invece guidare e governare dal Signore (Calvin 1971, 515).

Il comandamento del Sabato, sebbene decaduto nel suo carattere cerimoniale in quanto parte della legge antica, sussiste quindi per adempiere a una triplice

⁹ Vedi Peyronel Rambaldi, in Bainton 1992, 9-45.

¹⁰ Per un'analisi precisa vedi Biéler 1959, 393-96.

¹¹ I Cristiani devono infatti «astenersi dall'osservare i giorni in modo superstizioso» (Calvin 1971, 518).

¹² Nel *Catechisme de l'Eglise de Genève*, Calvino usa addirittura il termine «mortificazione della carne» (*En mortifiant notre chair*), Calvin 1873, 49.

funzione. In primo luogo, perché si potesse avere «un'immagine del riposo spirituale» (Calvin 1983, 22)¹³. Calvin, seguendo le orme di Paolo, non scorge nel Sabato altro che l'«ombra» della vita futura; ciononostante, ne riconosce la funzione pedagogica. Il Signore ha infatti ordinato che ci fosse un giorno nel quale «il popolo fosse guidato, dalla pedagogia della Legge, a meditare sul riposo spirituale che è eterno» (Calvin 1971, 517). Osservare il giorno di riposo è dunque immagine (*figure*) del vero riposo spirituale¹⁴. La debolezza degli esseri umani (cioè la loro fragilità e inclinazione a errare) rende necessario indicare un giorno specifico¹⁵: subentrano qui le considerazioni ispirate dalla *police ecclesiastique*, cioè dell'organizzazione della Chiesa in funzione della parola di Dio, e della *police commune*, cioè il buon ordine della vita sociale. L'aver un giorno stabilito è utile per poter osservare «l'ordine legittimo della Chiesa, per ascoltare la parola di Dio per l'amministrazione dei sacramenti e per le preghiere pubbliche», e anche perché «quelli che vivono sotto il potere d'un altro [...] potessero avere un po' di riposo dalla loro fatica» (Calvin 1983, 22)¹⁶.

3. Althusius e la *consociatio symbiotica*

3.1 Santa, giusta, vantaggiosa e felice

La centralità del tema del lavoro e della vocazione nella riflessione teologica calviniana è assolutamente evidente, così come nel caso del puritanesimo seicentesco. I termini della questione sono invece più elusivi nel caso di Johannes Althusius, da molti considerato l'espressione più matura del calvinismo politico¹⁷. Il sindaco di Emden, per decenni confinato a qualche pagina di manuale, ha conosciuto negli ultimi decenni un vero e proprio revival¹⁸. Fra le ragioni di questo rinnovato interesse è senza dubbio il suo radicamento nella tradizione della teologia federale (Elazar 1979, Hueglin 2017), che lo rendeva particolarmente interessante in un momento in cui la teoria politica si confrontava con la crisi del

¹³ Queste affermazioni si ritrovano anche nell'*Istituzione* (Calvin 1971, 514-21), e nel *Catechisme de l'Eglise de Genève*; da qui, le espressioni *police ecclesiastique* e alla *police commune* (Calvin 1873, 48-9).

¹⁴ Il *Catechisme de l'Eglise de Genève* specifica che non è necessario che l'immagine sia «del tutto uguale alla verità; qualche somiglianza è sufficiente» (*du tout pareille à la vérité, mais suffit qu'il y ait quelque semblance*) (Calvin 1873, 50, trad. mia).

¹⁵ Calvino chiarisce immediatamente che la pratica esteriore del riposo di per sé non ha alcun valore; non si deve infatti ricercare il riposo spirituale solo un giorno alla settimana, al contrario, «lo si deve osservare continuamente. poiché una volta iniziato, dobbiamo continuare per tutta la nostra vita» (*il se doit faire continuellement. Car depuis que nous avons commencé, il nous faut poursuivre toute notre vie*) (Calvin 1873, 184, trad. mia).

¹⁶ Il *Catechisme de l'Eglise de Genève* aggiunge anche che avere un giorno fisso per il riposo è importante «in modo che tutti si abituino a lavorare per il resto del tempo» (Calvin 1873, 49, trad. mia).

¹⁷ Fino a qualche decennio fa, una affermazione simile sarebbe stata tutt'altro che scontata. Sull'affermazione della categoria di 'calvinismo politico' mi permetto di rimandare al mio Spini 2011.

¹⁸ Per la fortuna di Althusius, vedi C. Malandrino, *Introduzione*, in Althusius 2009, 31 e sgg.

modello hobbesiano di sovranità. Tuttavia, il suo debito verso le categorie teologiche calviniane non è stato sempre al centro dell'attenzione, mentre più spesso si mettevano in luce le risonanze con un vocabolario aristotelico. L'opera althusiana delinea infatti un complesso schema per cui una lunga catena di *consociationes*, di cui la prima e naturale è la famiglia, trova il punto culminante nella comunità politica propriamente detta, la *Universalis major consociatio*¹⁹ definita *symbiotica*. Il corpo del popolo, detentore della sovranità e fonte dell'autorità legittima, risulta dalla unione di più *corpora* (Althusius 2009, 311); la *consociatio universalis* non è quindi formata da individui, come nel modello contrattualista hobbesiano. L'analisi in profondità del lessico di Althusius (Ingravalle e Malandrino 2005) ha invece messo in luce il suo legame diretto con Calvino, a partire proprio dalla centralità della nozione di *communicatio* nella costruzione della comunità politica (Miegge in Ingravalle e Malandrino 2005), ragione per cui la dicotomia fra privato pubblico si articola in Althusius in modo ben diverso che in Aristotele.

I due autori, pur ricorrendo a volte a un vocabolario diverso, concordano nell'accordare rilevanza pubblica, e pertanto politica, a sfere di azione a prima vista 'private', a partire proprio dall'attività professionale. Nella *Politica Methodice Digesta* il lavoro non è trattato direttamente e esplicitamente in relazione alla vocazione e al rapporto con Dio come in Calvino, ma per il ruolo che ha nella costruzione della *consociatio symbiotica*; per quanto presente solo in secondo piano, è comunque a fondamento dell'edificio politico althusiano in quanto fattore importante nel realizzare la *mutua communicatio*. La politica è «l'arte di unire gli uomini tra loro nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale. Perciò viene detta simbiotica». Scopo di ogni *consociatio* è la *Communicatio*, cioè la condivisione, della legge e dei beni materiali e spirituali; la più alta di tutte le consociazioni, la comunità politica – *politia* – ha il compito di assicurare l'utilità e il benessere comune di tutta la città. Il fine dell'uomo politico simbiotico è la «simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice, e una vita che non manchi di nulla di ciò che è necessario o utile» (Althusius 2009, 221). Ritorna quindi con forza il tema dell'attività professionale come modo per esercitare la responsabilità e ancor più l'amore verso il prossimo. La comunanza di opere tanto necessaria al bene comune infatti può accadere per dovere di carità (*per officia caritatis*), nel qual caso i cittadini si prestano l'un l'altro ciò di cui hanno bisogno «cosicché l'atto d'amore (*dilectio*) prestato sia efficace». Ma soprattutto, la collaborazione fra cittadini e la comunanza delle opere avviene nell'espletamento e nell'amministrazione dei compiti e delle attività produttive «necessario e utili alla vita sociale e alla simbiosi» (Althusius 2009, 381)²⁰. I cittadini contribuiscono al benessere generale mettendo in comune le proprie opere

¹⁹ Quest'ultima consiste in *administratio juris universalis* e *symbiotica communio universalis* (a sua volta suddivisa in ecclesiastica e secolare).

²⁰ Più oltre, Althusius chiarisce in cosa esse consistano: «le attività produttive private riguardano affari miranti principalmente all'utilità di coloro che amministrano e di conseguenza all'utilità pubblica della città o di tutti. Tali sono le varie occupazioni tecniche, la vita rurale, l'agricoltura e la mercatura» (Althusius 2009, 383).

nell'ambito del mestiere, lavoro o compito che il cittadino esercita in città; e ciò avviene per esempio quando uno confeziona panni un altro scarpe vitto e vestiario un altro produce strumenti necessari un altro ancora dispensa consigli o istruzione, come richiedono la condotta di vita, la necessità e la comodità per l'esistenza di ogni cittadino (Althusius 2009, 387)²¹.

3.2 Legame sociale e agire politico

Il tema del lavoro come fonte di legame sociale non solo riappare in Althusius, ma acquista ancora un'ulteriore declinazione: l'appartenenza professionale è infatti la via d'accesso alla cittadinanza politica. Sotto questo aspetto, la *Politica* è espressione di un *ethos* essenzialmente borghese nel senso etimologico della parola, ben lontano dalla concezione aristocratica della democrazia antica o anche del repubblicanesimo moderno. Al di sopra della famiglia (definita *consociatio naturalis*) lo schema althusiano pone il *collegium*, cioè qualsiasi associazione nella quale tre o più persone si uniscono per la stessa professione, o studio, o modo di vita (Althusius 2009, 296), una *consociatio* definita *civilis* anche se privata e non pubblica²². La *communicatio* che esiste fra colleghi consiste nella mutua assistenza – secondo patti e leggi convenuti – per favorire il *propositum vitae*; i *collegia* infatti hanno il compito di creare le condizioni più favorevoli possibile all'attività professionale dei propri membri. I *collegia* sono un vero e proprio microcosmo politico: sono proprietari di beni e hanno organi rappresentativi e regolamenti propri, che mettono in atto una forma specifica di *communicatio juris* (304-12), secondo un modello che a un primo sguardo presenta molti punti di contatto con la *Bürgerliche Gesellschaft* hegeliana. Ciononostante, il *collegium* appartiene in pieno alla sfera della politica, proprio perché nel calvinista Althusius «ogni società è politica» (Mancina 1984; Duso 2007, 130). La politicità dei *collegia* è resa ancor più evidente dal fatto che, mentre l'unione di più *collegia* crea appunto un *corpus*, successivamente vari corpi si uniscono (*coeunt*) nel *corpus universitatis* (Althusius 2009, 327). Althusius inoltre afferma esplicitamente che il diritto simbiotico della città, detto 'politeuma' o 'diritto della città' (*civitatis jus*) si origina dalla *communicatio* specifica dei cittadini, orientata all'autosufficienza (*autarchia*) e alla simbiosi (*sympiosis*) (Althusius 2009, 373). Si può quindi concludere che *communicatio utilitatis*, scopo principale dei *collegia*, e *communicatio juris*, tipica della politica, siano piuttosto che mutualmente antitetici il graduale sviluppo l'una dell'altra; e che pertanto il lavoro si posizioni nel luogo di origine della stessa sovranità politica.

²¹ Di conseguenza, Althusius dà grande importanza anche al commercio.

²² Nell'originale: «ejusdem artis opificii vitae studii et professionis, homines, ad commune quid inter se in eo munere, vitae genere, vel in ea arte, quam profitentur, simul habendum consociantur». Tale associazione può definirsi anche *collectio societas*, *coetus sodalitas*, *synagoga*, *conventus*, *synodus*. I *collegia* si dividono in due categorie principali: *secularia* (suddivisi a seconda dei mestieri) e *ecclesiastica*.

4. Conclusioni

Il tema del lavoro e della vocazione in Calvino è stato così di frequente dibattuto ed esplorato da far pensare che non ci sia più nulla da dire; ciononostante, presenta ancora aspetti non del tutto noti, a patto di lasciar da parte alcune distorsioni e luoghi comuni. Molto, anzi troppo, frequentemente si guarda a Calvino attraverso la lente della categoria di 'calvinismo', a sua volta dipendente da una lettura – spesso affrettata – di Weber; una scelta che conduce a dare per scontato che esista un nesso diretto fra la nozione calviniana di vocazione con il capitalismo e tutti i suoi ben noti mali. Più specificamente, alcune interpretazioni recenti sostengono che la concezione calviniana della vocazione avrebbe non solo favorito l'individualismo e l'egoismo del soggetto tipico del capitalismo, ma avrebbe reso superfluo il dovere individuale di esercitare carità e misericordia, promuovendo invece la fiducia nella capacità della mano invisibile del mercato (Gregory 2012, 269, Bruni 2015, 162). Dalla seppur sommaria ricognizione qui riassunta in alcuni dei testi principali si possono però trarre degli elementi che restituiscono invece l'immagine di un Calvino sicuramente meno 'calvinista' (Lüthy 1970, 20), e al contrario sottolineano l'aspetto della responsabilità collettiva e della condivisione. Il lascito calviniano – che, come si è visto, continua anche in Althusius – non consiste nell'aver creato «individui senza comunità» (Bruni 2015, 167). Al contrario, Calvino ha contribuito a svincolare definitivamente il lavoro dall'ambito del castigo e della punizione per il peccato; mediante la categoria di vocazione, lo riposiziona senza esitazioni nel quadro dell'economia dell'amore cristiano. Il lavoro/vocazione diventa così la fonte di legami sociali non fusionali, creando *communicatio* piuttosto che *communio*; parallelamente, struttura un soggetto che è capace al tempo stesso di scelte autonome e di autogoverno. A far da sfondo, l'idea – comune anche ad Althusius – che l'organizzazione della vita individuale, nei suoi aspetti sia familiari che professionali, non sia confinata nell'ambito del privato, ma che al contrario, se esercitata in spirito di amore reciproco e di responsabilità, abbia comunque un rilievo pubblico.

La centralità del lavoro in due autori che hanno un ruolo tanto importante nell'affermarsi della modernità deve naturalmente essere rivista nella prospettiva del loro contesto storico. Quasi inutile ricordare come si tratti di teorie che si sono sviluppate in società nelle quali il lavoro si svolgeva in modalità sostanzialmente premoderne, nel quadro di organismi sociali quali le corporazioni; e tuttavia, persino Althusius non si limita semplicemente a far da specchio della società cetuale, in quanto anche nei *collegia* inserisce un elemento di autogoverno rappresentativo. Ugualmente, si è visto come si tratti di un pensiero che si sviluppa in un quadro che rimane ancora essenzialmente patriarcale; anche in questo caso però è importante sottolineare gli elementi che li differenziano dalla pur e semplice riproposizione di *tropoi* precedenti, a partire proprio dall'eredità aristotelica. La famiglia è sì una società naturale, (il che ovviamente ne rafforza le gerarchie interne); tuttavia, è pur sempre strutturata dalla priorità della *mutua communicatio*, invece che semplicemente dal potere naturale esercitato dal padre/patriarca.

Più di queste seppur doverose considerazioni, sono piuttosto le circostanze attuali a porre domande alle quali è difficile far fronte alla luce delle categorie

calviniane e calviniste. Come ripensare il concetto di «vocazione» nell'epoca della fine del lavoro? come può il lavoro precario, atipico, flessibile, svolgere quel ruolo fondamentale nello strutturare un sé responsabile che gli attribuiva Calvino, oppure continuare a essere fonte di legame sociale e veicolo alla cittadinanza come in Althusius? Domande che restano aperte, e che certo non possono trovare risposta in questa sede; la loro urgenza, tuttavia, ricorda quanto sia importante riportare il 'lavoro' al centro della riflessione filosofico-politica.

Riferimenti bibliografici

- Althusius, Johannes. 2009. *La Politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di Corrado Malandrino. Torino: Claudiana.
- Biéler, André. 1959. *La pensée oeconomique et sociale de Calvin*. Genève: Librairie de l'Université.
- Bruni, Luigino. 2015. *Il mercato e il dono*. Milano: Università Bocconi Editore
- Calvin, Jean. 1554. *Commentaire de M. Jean Calvin sur le premier livre de Moïse, dit Genèse*. Genève: chez Jean Gerard.
- Calvin, Jean. 1854. *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*. Paris: Libr. de Ch. Meyrueis et Cie.
- Calvin, Jean. 1873. *Cathechisme de l'Eglise de Geneve*. Genève: Imprimerie de Jean Guillaume Flick.
- Calvin, Jean. 1978. *Institution de la Religion Chretienne*. Genève: Kerygma.
- Duso, Giuseppe. 2007. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Monza: Polimetrica. <<https://concpolpd.hypotheses.org/248>> (aaaa-mm-gg).
- Fuchs, Eric. 1990. *Éthique Protestante. Histoire et enjeux*. Genève: Labor et Fides.
- Gregory, Brad. 2012. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press/Belknap.
- Hueglin, Thomas. 2017. "Althusius, Back to the Future." In *System Order and International Law: The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel*, edited by Stefan Kadelbach, et al., pp. Oxford: Oxford University press.
- Ingravalle, Francesco, e Corrado Malandrino, a cura di. 2005. *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*. Firenze: Olschki.
- Lüthy, Herbert. 1970. *From Calvin to Rousseau*. New York: Basic Books.
- Malandrino, Corrado, e Luca Savarino, a cura di. 2011. *Calvino e il Calvinismo Politico*. Torino: Claudiana.
- Mancina, Claudia. 1984. "Hegel e la famiglia moderna." *Studi Storici* 25, 4: 985-1017.
- Miegge, Mario. 1989. *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*. Genève: Labor et Fides
- Miegge, Mario. 2005. "Communicatio Mutua. Althusius e Calvino." In *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di Francesco Ingravalle, e Corrado Malandrino, pp. Firenze: Olschki.
- Peyronel Rambaldi, Susanna. 1992. "Introduzione. Per una storia delle donne nella Riforma." In Roland H. Bainton, *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, traduzione di Flavio Sarni, 9-45. Torino: Claudiana.
- Spini, Debora. 2011. "Il calvinismo alle radici della modernità." In *Calvino e il Calvinismo Politico*, a cura di Corrado Malandrino, e Luca Savarino, 307-17. Torino: Claudiana.
- Walzer, Michael. 2000 (1965). *La Rivoluzione dei Santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*. Torino: Claudiana.

Richard Baxter

Pietro De Marco

1. Richard Baxter, figura preminente dello scenario religioso inglese del XVII secolo, nasce (12 novembre 1615) in un villaggio dello Shropshire, non lontano dal Galles, da piccola nobiltà impoverita¹. Il percorso 'puritano' di pentimento e rigenerazione del padre gli fu di modello. Le condizioni familiari non permettono al giovane l'iter universitario che era precondizione alla carriera ecclesiastica, ma non gli impediranno né l'acquisizione di una cultura teologica e filosofica solida ed estesissima (fu inesauribile lettore e mise insieme una grande biblioteca), né l'ordinazione nella Chiesa d'Inghilterra. Il *calling* ecclesiastico maturò nel corso della *education*, 'via ordinaria scelta per lui da Dio'. Realizzò la sua chiamata attraverso i libri. L'opera di spiritualità di un gesuita, Robert Persons

¹ Strumenti per lo studio di Baxter nella voce di N. H. Keeble, maestro degli studi baxteriani in Keeble 2004, con bibl. Pubblicata di recente l'attesa ed. critica dell'autobiografia, con più corredi di note, vedi Keeble et al. 2020. Una pregevole biografia intellettuale-religiosa Lamont 1979. Ma non ci occuperemo di Baxter in una sede come questa senza la geniale *inventio* (scoperta e creazione) del protestantesimo ascetico da parte di Max Weber. Il *divine* puritano è menzionato 65 volte nell'*Etica Protestante*. **Di seguito le abbreviazioni impiegate nel corso della trattazione:** CEI, Bibbia nella traduzione della Conferenza Episcopale Italiana, 2008; EEBO, Early English Books Online; KJV1611 la King James Version della bibbia (KJV online permette ricerche sul testo); OED Oxford English Dictionary online, PRDL *Post-Reformation Digital Library*, Vg Vulgata.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Pietro De Marco, *Richard Baxter*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 251-262, **2024**, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

(o Parsons)² nella revisione di Edmund Bunny (1584), lettrissima nel mondo protestante, fu suo libro di formazione, assieme alla *Canna fessa e il lucignolo fumigante*, su Matteo 20, 12, di Richard Sibbes (Sibbes 1630), ad un'operetta di William Perkins (di cui non sappiamo di più, posseduta da un domestico di casa), due grandi maestri puritani³, e alle Sacre Scritture.

La volontà di chiarezza, di condurre le cose «out of the Darkness of Confusion», in materia di fede e dogma, lo guidarono alla trattatistica che Baxter indica col termine *Controversies*⁴. Nel 1646 pubblica il suo primo libro, *Aphorismes of Justification*, che afferma la cooperazione dell'uomo nella salvezza. Il valore co-operante del cristiano all'unica salvezza di Cristo, lo ha anche convinto della liceità del battesimo dei bambini, inizio e guida di una vita cristiana⁵. Nel 1647, gravemente ammalato al seguito di Cromwell, prevedendo la morte B. si concentra su un lascito spirituale, il celebre *The Saints' Everlasting Rest* (Baxter 1650). Opererà a lungo nella sua parrocchia di Kidderminster, anche dopo averne perso titolo e beneficio e nell'isolamento dei resistenti o *non-conformists* colpiti dall'esecuzione, nel 1662, dell'Uniformity Act, voluto da Carlo II e dalla 'Chiesa dei vescovi'. Ma una parte importante della produzione di Baxter, le grandi opere sistematiche⁶, vede la luce proprio nelle difficili condizioni di vita di questo periodo che dureranno fino alla morte, 8 dicembre 1691.

2. La concezione del lavoro nei maggiori puritani è stata studiata da Mario Miegge⁷, che ha tenuto sia della tesi di Max Weber (ricordo: 1904/1905, 1920 in seconda ed. riveduta) sia del dibattito attuale sul lavoro. Per parte mia ho scelto, come Miegge, ma con altro obiettivo, alcune parti di *A Christian Directory* (Baxter 1673)⁸, tralasciando il riesame del *Rest* su cui aveva riflettuto Max Weber. ACD è

² Il testo 1582 e la vicenda del *Christian Directory* in Houliston 2016. Reperibili le diverse edd. in PRDL e EEBO.

³ Per il Puritanesimo l'ottimo Coffey-Lim 2008; la discussione sulla Riforma inglese in O'Day, Rosemary 2014, 2d ed. Istruttiva la voce *Puritan* dell'OED. Per la componente poco nota della spiritualità puritana, vedi Yuille, J. Stephen 2007. Sul momento 'non-conforme' dei Puritani vedi Robert Pope, ed., 2013. In bibliografia (infra) altri titoli di portata generale.

⁴ Il lavoro scientifico delle teologie era segnato dalle *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei* del Bellarmino in prima edizione 1587, reiteratamente ristampate nel primo Seicento. La produzione sistematica e controversistica delle chiese rappresenta il capitolo di storia intellettuale più impressionante dell'età post-tridentina e di molta parte del Seicento, per rigore e decisività.

⁵ Per l'attenzione di Baxter e puritana in genere alla formazione cristiana delle famiglie, Todd 1980; Watkins 1972; Bozeman 2004. Levin L. Schücking 1969.

⁶ Specialmente il *Methodus Theologiae Christianae*, studiato da Sytma 2017. Vedi Baxter 1667, 1675, 1676, 1681, 1689. Sul periodo le sintesi complementari di Tim Harris 1993, Miller 1997². Anche Green 1978. Il sistema episcopale, peculiare della Prima (e unica compiuta) Riforma inglese, fu subito ristabilito, nel corso del 1661.

⁷ In vari lavori e conclusivamente nell'eccellente Miegge 2010, cui rinvio.

⁸ Reperita in PRDL nella riprodotta dell'originale sia nell'estensione fornita da OTA. Avevo iniziato per la verità dall'edizione del 1825 (London, R. Edwards) delle opere di Baxter, re-

una originale *summa* di teologia morale, da confrontare con le coeve cattoliche, tenendo conto che le raccolte cattoliche di *casus conscientiae* sono edite come genere a sé, oppure che l'economia di ACD include temi di che appaiono nella letteratura spirituale, coltivata anche dai grandi sistematici (Roberto Bellarmino tra tutti) ma anch'essa come genere separato.

Interessa il Capitolo X del tomo I: *Direzioni (o Indicazioni) per il governo dell'organismo*⁹. È diviso in tre parti: 1. Direzioni sul lavoro e le professioni (*Callings*); 2. Direzioni contro il peccato nei passatempi e nelle ricreazioni; 3. Direzioni sull'abbigliamento e sul peccato connesso. La prima parte comprende sua volta tre *Titoli*, 1. Direzioni per la giusta scelta delle professioni; 2. Direzioni contro l'accidia e la negligenza; 3. Direzioni contro accidia e negligenza in cose spirituali (e sullo zelo e la diligenza). Ci occupiamo del Titolo 1. su lavoro e professioni, diviso in *Questions*.

Nella *Quest. V.* si determina così, integrando più livelli, il *carattere necessario* del lavoro per l'uomo:

- a) Dio lo ha rigorosamente (*strictly*) comandato a tutti. E il Suo comando è già ragione (*reason*) sufficiente per noi [2Ts 3, 10-2 e 1Ts, 4, 11-2, Gen 3, 19; e un Vergilius, ovvero *Eneide* 6, 14];
- b) per natura (*naturally*) l'azione [*action*] è il termine di tutte le nostre potenze (*powers*) e la potenza sarebbe vana se non ordinata (*in respect to*) all'atto. Essere capaci-di sarebbe di poco valore se non fosse che *possiamo anche fare* le cose che siamo in condizione di fare;
- c) è per l'azione che Dio conserva noi e le nostre capacità: l'opera (*work*) è il fine morale come è anche quello naturale della potenza. È l'atto (l'essere *in actu*) che ci è comandato, data la potenza;
- d) è da tale azione che Dio è servito e onorato di più: non tanto dal nostro essere capaci di fare il bene, ma dal nostro farlo;
- e) infatti il benessere (*welfare*) pubblico, il bene dei molti, deve essere considerato al di sopra del nostro particolare. Da qui discende che ogni uomo è vincolato a compiere tutto il bene che può, in modo speciale per la chiesa e la *res publica* (*commonwealth*). L'uomo, creatura sociabile (*sociable*), deve lavorare per il bene della società cui appartiene e della quale il suo *proprium* è contenuto solo come parte del tutto;
- f) il lavoro è necessario alla tutela delle facoltà dello spirito. Ed è per questo necessario l'esercizio del corpo, in virtù della dipendenza dello spirito dal corpo e del suo agire secondo la temperie (*temperature*) e disposizione di

perita in <www.digitalpuritan.net> ([aaaa-mm-gg](#)), il prezioso portale The Digital Puritan (e Digital Puritan Press). L'ed. 1825, in 5 tomi, ha Body invece di Summ nel sottotitolo. La suddivisione di AED è: *Christian Ethics* (voll. I-II), *Christian Economics* (vol. III), *Christian Ecclesiastics* (vol. IV), *Christian Politics* (vol. V).

⁹ La struttura della argomentazione è prima esposta nell'indice generale assai dettagliato e fruibile come compendio, e ripresa negli sviluppi delle singole ripartizioni. Procedo per parafrasi molto prossime al testo di Baxter (in mia traduzione); per questo non sempre pongo le virgolette.

quest'ultimo: [lo spirito] è infatti straordinariamente favorito o danneggiato dal **corpo**».

Vediamo, per l'integrazione di tesi teologiche, morali e medico-scientifiche¹⁰, l'ultimo punto:

Dopo l'astinenza il lavoro è il principale preservante (*preserver*) della salute. Attiva il calore e gli spiriti (*spirits*) naturali che svolgono le funzioni (*offices*) principali per la vita umana: è il vero mantice (*proper bellows*) di questo fuoco vitale: favorisce tutte le concozioni naturali: affina (*attenuateth*) ciò che è troppo denso (*gross*); purifica ciò che inizia a corrompersi: riapre le ostruzioni: riporta la massa del sangue e degli altri umori nutritivi all'equilibrio (*temperament*) adatto a mozione, circolazione e nutrizione; li aiuta tutti nell'esercizio (*discharge*) delle funzioni naturali etc.

I doveri hanno dunque due polarità, quella personale (ove le mancanze si prolungano in veri e propri vizi, oggetto del trattato *de virtutibus*), e quella pubblica ove sono sotto l'imperativo delle buone opere, *good works*, cui ACD I, cap. III, aveva dedicato spazio. Il paradigma neotestamentario è in primo piano, con l'uso costante di alcuni passi paolini: Rm 12, 11¹¹, 1Cor, 1Tm e 2Tm, Ef, Fm, 1Ts e 2Ts.

3. Nel Titolo Secondo, *Istruzioni contro idleness e sloth* (conserviamo per un attimo il lessico originale¹²), domina invece la dialettica, già evocata, tra *industry-business*, la solerte vita attiva, da un lato, e il rifiuto del lavoro/deliberata negligenza (che sono peccato), dall'altro, nel quadro regolatore dei *duties*, i doveri di stato o di ufficio, di cui si risponde a Dio. Baxter opera una disciplina concettuale che si può dire casistica anche se in ACD non prende la forma delle *solutiones casuum* cattoliche, che sono piuttosto perizie su *casus* eventuali (cfr. Holmes 2012), autorevoli *in foro interno*. Che è *sloth*? «*Sloth* significa anzitutto *indisposition* dello

¹⁰ Sytsma 2017, offre il migliore quadro della cultura filosofica di Baxter.

¹¹ Il sempre scandito «no slothful in *business*» (così Rm 12, 11 nella KJV 1611) vale «siate solerti negli impegni (leciti)». E se una parte della letteratura esegetica, ai nostri giorni pressoché unanime, nega che Paolo con «*business*» intenda «worldly business, or the affairs of life», la lettura di Baxter (1685) è netta, confermata nella sua *Paraphrase*. «*Business*» designa (OED) tutto ciò che ci concerne doverosamente: né modernamente gli «affari» (valore semantico tardo), né solo l'evangelizzazione. Certo, al sommo di tutto, riguarda il lavoro pastorale dei *divines* e ne giudica la vita.

¹² Per un orientamento sul campo semantico «*slothfulness/idleness*» è utile la base latina, e quella del medio-francese (vedi *Dictionnaire du/de Moyen français* online). Le serie sinonimiche mostrano ovunque, e già in antico, paradigmi fluidi. Ad es. Lewis-Short per *ignāvia*, *ae*, «inactivity», «laziness», «idleness», «sloth», «listlessness», «cowardice», «worthlessness» (syn.: *socordia*, *desidia*, *inertia*, *pigritia*, *segnities*; opp.: *fortitudo*, *alacritas*). Per *ignāvus*, *a*, *um*, adj. in-*gnāvus*, *navus*, «inactive», «lazy», «slothful», «idle», «sluggish», «listless», «withoutspirit», «cowardly», «**dastardly**» (syn.: *iners*, *socors*; opp.: *stre-nuus*, *alacer*, *fortis*). Già documentato dai dizionari inglesi bilingui del XVI e XVII secolo. Così nel OED, cfr. «*slothfull*», «*sluggish*», «*negligent*», «*unemployed*», «*idler/idling/idleness*», «*inactive*», «*lazy/laziness*», «*dullness*» ecc.

spirito (*mind*) e del corpo; e *idleness* significa l'effettiva (*actual*, cioè *in actu*) trascuratezza (*neglect*) o omissione dei doveri».

La *Sloth* si rivela 1. Nel tenerci lontani dal dovere e nel farcelo rinviare o omettere, e 2. Nel far sì che lo assolviamo lentamente e a metà. Entrambi questi effetti della *sloth* sono detti *idleness*, che è dunque l'omissione o l'esecuzione negligente dei doveri dovute al rifuggire il lavoro per compiacere la carne (*flesh-pleasing* OED).

Sloth pare corrispondere, così, all'accidia della teologia morale classica, che è inerzia della volontà, ripugnanza all'operare (disciplinato). Una ripugnanza come stato spirituale e l'oziosità come condotta risultante.

Ora, l'avversione (la contrarietà, *averseness*) al lavoro è peccato se è un *volontario* ritrarsi (una *backwardness*) da ciò che è nostro *dovere*, dal nostro *officium*. *Sloth* o *idleness* non sono peccato se si trascura ciò che non si è in grado di eseguire (*perform*), ad es. a causa di una malattia o debolezza irresistibile cui la volontà non si può opporre. In questi *unresistible* o *irresistible* è sicura l'eco della discussione seicentesca sulla *gratia irresistibilis*. Il termine latino, non classico, appartiene al momento controversistico più che alla dottrina concordata (Dort, Westminster) e deriva probabilmente dal linguaggio politico: il volere sovrano è *irresistibilis* (cfr. OED, *irresistible* compare in William Prynne 1643¹³), formula che si presta alla stagione teologico-politica dei primi Stuart. La ragione permette di lasciare un lavoro (cosa in sé grave, se viene meno un patto) per una causa *sufficiente*. Anche la *sufficient cause* è eco del vocabolario teologico: *unresistible* e *sufficient* sono determinazioni equivalenti della grazia che decide della salvezza.

Una causa irresistibile, oltre alla malattia, è la prigionia o altri vincoli giudiziari (Baxter allude, siamo nel 1673, alla condizione del *non conformist* discriminato, tra divieti, giudici e talora carcere). Se poi ci si ritira da opere che non sono doverose, sarà una *averseness* 'naturale' al lavoro e non *vicious* (nessuno è tenuto al supererogatorio). Ma, salvo queste scriminanti, la avversione per il «labour of our duty» rientra tra le *sloth* o *laziness* colpevoli. La *sloth* è più grave che non la trascuratezza materiale, poiché essa inerisce (è *subjected in*) allo spirito; *quanto meno* il vizio risiede nel corpo e *quanto più* ha radice spirituale, *tanto più* grave è il peccato. Lo spirito è la sede *immediate* del peccato, nel senso (direi) che il peccato *in quanto tale* è cosa dello spirito.

Il capoverso successivo è dedicato a calcolare la relazione inversa tra cause fisiche e condizioni spirituali del rifiuto del lavoro. «Se la non-disposizione del corpo al lavoro è elevata ma *non* irresistibile, il peccato è di tanto più lieve quanto maggiore, *ceteris paribus*, è il disagio o l'infermità del corpo». Se il corpo è sano e idoneo, l'essere ozioso (*slothful*) è peccato più grave che in tutti i casi misti; «rivela che lo spirito più corrotto». Non proverà pentimento e cercherà sempre di accomodarsi. Tanto più grave, poi, sull'asse della colpevolezza certa, se, *ceteris paribus*, lo *sloth* fa da ostacolo ai doveri più importanti. Le mancanze nella preghiera e nell'ascolto della Parola, non meno di quelle ai doveri pubblici,

¹³ Sul famoso e sfortunato polemista vedi Prieto López 2022.

sono peccato più grave della resistenza dello scansafatiche ad un normale lavoro (*work*). Se l'asse di 'santità' religiosa e civile dei doveri permette di cogliere aggravanti, anche quello dei bisogni primari (*greatest motives*) che inducono a lavoro permette ponderazioni. Da un lato la pigrizia «di un *poor man* è peccato più grave di quella di un ricco, perché egli è sotto il peso della necessità», dall'altro lo stesso vizio «nel ricco è peggiore [di altri], perché brucia grandi talenti». Infatti sta con le mani in mano proprio colui che ha la paga (*wages*) più alta, e dovrebbe invece, per B., sbrigare degli *officia* all'altezza del suo reddito, inteso, o giustificato, come compenso per qualcosa. Inoltre: un uomo che ha più figli pecca di più di chi ne ha di meno. Un magistrato o un pastore peccano incomparabilmente di più delle persone comuni, perché peccano contro il bene di molti e/o tradiscono le anime. E chiara dietro tutto questo l'aggravante del 'maggior numero' di danneggiati, sul duplice asse del corpo e dello spirito e, in ultima istanza, nella prevalenza del secondo.

Seguono una dettagliata, e penetrantissima, sintomatologia e una prognosi, nella forma di diciotto *Istruzioni*, che sottolineano i mali profondi dell'ozio (che è tra i peccati odiosi denunciati da Dio negli abitanti di Sodoma¹⁴, ricorda B.) e il loro decorso infausto. Ne seleziono alcune.

L'ozio è uno sperpero di tempo, del Tempo. «L'indolente è fratello del grande dissipatore (KJV *waster*)». La Vg alla base della KJV, ha: «*Qui mollis et dissolutus est ... Frater est sua opera dissipantis*» (Pr 18, 9); l'ozioso, che non ha, è del tutto simile al ricco che dissipa, disperde, ciò che ha. Le male erbe (*weeds*, in gergo anche i buoni a nulla, i balordi) cresceranno e soffocheranno il raccolto. E ritorna l'argomento metafisico dell'azione:

Non vedi come il mondo intero sia in azione [*in action, in actione*, certo non proto-pragmatistico¹⁵]? ... che tutte le cose che hanno più valore (*most excellent*) sono le più *attive*¹⁶: e che tutte le cose più inattive sono le più degradate e morte e imperfette (*drossy*)?

Ma Baxter trova criteri esatti anche nella direzione concretissima del patto che lega l'uomo a Dio, prima in Adamo¹⁷ (*foedus operum*) ora a Cristo (*foedus Gratiae*), al cuore dalla 'teologia federale'. In effetti, non solo nel culto,

¹⁴ Cfr. Ez 49: CEI «Ecco, questa fu l'iniquità di tua sorella Sòdoma: essa e le sue figlie erano piene di superbia, ingordigia, ozio *indolente*», KJV 1611, «Behold, this was the iniquity of thy sister a Sodom, pride, fulness of bread, and *abundance of idleness* was in her and in her daughters».

¹⁵ Per precedenti in un maestro puritano, cfr. Lynne Courter Boughton 1987, pp.

¹⁶ Cfr. anche OED s.v. «active», vocabolo delle scienze (magnetismo). E sintomo anche di un fondo baconiano presente nell'opera di Baxter. Vedi Sytsma e David. 2017; Pink 2004.

¹⁷ Non tocco il tema del lavoro di Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre, già considerato in Agostino. Il puritano John Milton ne fece nel *Paradise Lost* un nodo del dramma dei Progenitori – prediletto dalla critica letteraria (femminista) recente. Per Adamo nella tradizione fino al XVI sec. gli studi raccolti in Paravicini Bagliani, ed. 2012; ma su questo: Ryken 1986: «Ciò che distingueva Milton dai suoi predecessori medievali sotto questo aspetto era il suo puritanesimo. Non c'è miglior riassunto dell'etica del lavoro puritana originale di

sloth è rubare a Dio che è il signore nostro e delle nostre facoltà e tutto il servizio (*service*) gli è dovuto. Gli sottraete l'onore e il servizio che avreste dovuto rendergli con la vostra assiduità.

Sloth e *idleness* danno fondo a tutti i doni (*mercies*) di Dio. La relazione a Dio è realisticamente **analogata** <paragonata> da Baxter a quella tra lo stipendiato (il domestico, in special modo) al padrone: «Dio vi veste e vi guida, vi protegge e sostiene, e tutto per niente? È per questo che vi ha preso a servizio?». «Iddio e Cristo vi hanno forse creato e redento per non far niente, o per fare peggio che far niente?» Obbligato il richiamo al *Serve male et piger* di Mt 20, 3-6, che prosegue: «Cacciate nelle tenebre esterne il servo inutile (*unprofitable*)»¹⁸.

4. Mi pare opportuno osservare come in queste pagine sia operante un nucleo paolino-crisostomiano relativo al lavoro¹⁹, costituito da passi di omelie su Rm 2, 1Cor e 2Ts, e sul vangelo di Matteo. Non sorprenda: Giovanni Crisostomo (ca. 347-407), è letto e edito²⁰ anche nel mondo della Riforma, ed in Baxter stesso è menzionato come il più vicino tra i Padri greci.

Nella prima omelia del Crisostomo su Priscilla e Aquila, *In illud, salutate Priscillam et Aquilam* (su Rm 16, 3) 6, del periodo antiocheno (Giovanni è rientrato dagli anni del deserto, ma non è ancora vescovo di Costantinopoli), si colgono cinque punti concatenati: non dispregio del lavoro, sull'esempio

queste parole di Adamo ad Eva nel Paradiso perduto: L'uomo *ha il suo lavoro quotidiano di corpo o mente designato* (appointed), *che dichiara la sua dignità, e la considerazione del Cielo su tutte le sue vie*. Possiamo intravedere la credenza puritana su Dio come colui che chiama le persone ai compiti, sulla dignità del lavoro, su come il giusto atteggiamento verso gli scopi del lavoro può trasformare ogni compito in un'attività sacra».

¹⁸ Un *topos*, ripreso venti anni dopo, con tono diverso, dal matematico e teologo Isaac Barrow (1693, 123-24): «Commette disordine secondo San Paolo, 2Ts 3, 11: «Sentiamo che ci sono alcuni che camminano tra di voi disordinatamente, non lavorando affatto». La loro sentenza e destino saranno, secondo nostro Signore (Mt 25, 26, 30): «Servo malvagio e ozioso [qui: wicked and slothfull servant]» – «gettate il servo inutile nelle tenebre più profonde [utter, o esterne, in altre traduzioni]»; le quali parole sono pronunciate in relazione a un adulator o un pigro (*sluggard*) che nella sua professione (*calling*) non ha valorizzato il talento speciale affidatogli (*entrusted*) per il servizio di Dio». Una interessante (e un po' stravagante: Paolo lavorava volentieri?) discussione in Todd 2006.

¹⁹ Utile ancora Daloz 1959. (parte, unica edita, di una tesi dell'Univ. Gregoriana, diretta dai pp. Jarlot e Lecuyer, e approvata dal p. Orbe), in un periodo in cui si moltiplicano gli studi cattolici di teologia del lavoro. La letteratura recente studia l'opera omiletica del C. come prassi di cristianizzazione della grande città (Antiochia, anzitutto) e attenzione ad una ondata di povertà nelle aree urbane; vedi i lavori di Wendy Mayer 2001, 2009; e Silke Sitzler 2009.

²⁰ L'opera in traduzione latina era stata curata da Wolfgang Musculus (1540). Il corpus greco edito in Inghilterra da Thomas Savile (1613) fu una grande impresa, di cui si avvalsero ancora Montfaucon e Migne. Erano tradotti in inglese numerosi sermoni. Ma fu l'edizione con traduzione latina del gesuita Fronton du (o Le) Duc (Fronto Ducaeus 1558-1624, confratello e amico del teologo e patrologo Petau), a favorire la conoscenza del Crisostomo nel Seicento. L'Omelia 1 su Priscilla e Aquila, non conosciuta dal Musculus, figura appunto nella ed. del Ducaeus (1633).

di Paolo; legame tra ozio-inazione e peccato; il lavoro pre e postlapsario (ovvero: supra e sublapsario) dei Progenitori come un dono e una medicina; la congruità antropologica del lavoro; il legame tra lavoro e buone opere. Nelle conclusioni si invita fermamente a non considerare felici [beatos] i ricchi, a non disdegnare i poveri, a non arrossire delle professioni manuali [neque nos pudeat artium, gr. *technai*]. A due riprese si denuncia come fonte di ogni male che si consideri un onore non esercitare un mestiere e disonorevole o stravagante quindi vitando praticare delle attività lecite [ex iustis autem laboribus vivere tamquam turpe ac ridiculum evitamus]. Ma se il lavoro [operari, *ergazesthai*] fosse disonorevole Paolo non lo avrebbe praticato (2Ts 3, 10.); è l'oziosità che va respinta in quanto peccato, anzi somma *ponēria* (reso con *malitia*, cattiveria fraudolenta).

Dopo aver dato alla terra l'impulso a produrre da sola (Gen 1, 11-2), Dio ha disposto che i suoi frutti siano ottenuti col lavoro [nostrorum laborum opera] perché capissimo che il lavoro è per il bene dell'uomo [ob utilitatem et commodum nostrum]. Gen 3, 19, «lavorerai col sudore», non è una punizione, ma una lezione dopo il peccato, poiché il lavoro è rimedio alle sue ferite. Così Paolo lavorava giorno e notte; ed anche per poter soccorrere gli altri. Se abbiamo le mani, commenta Crisostomo, è infatti per provvedere a noi stessi, e per venire incontro *in tutto*, dato che lo possiamo [omnia pro nostra facultate, *ta katà dynamin apanta*]), a quanti hanno infermità. Comunque ogni singolo esistente, *ekaston ton onton*, si corrompe nell'inerzia, nel non utilizzo; ma attivato [a propria vero operatione] si rigenera nel proprio fine. Le 'opere spirituali' che si esonerano dal lavoro sono dubbie²¹.

Da un modello così imperativo (nel Crisostomo, entro un equilibrio che in altri scritti non ignora le ragioni della contemplazione) procedono l'ansia e la cura baxteriana di determinare su una scala la gravità delle mancanze ai doveri (e al *bonum*) del lavoro.

Così il convertito vegliava sulla sua vita morale e spirituale per i frutti dello Spirito, che erano i segni esteriori della grazia salvifica nel cuore. Per essere certi che questi marchi fossero autentici era necessario operare una rigorosa distinzione tra gli effetti della grazia e i comportamenti che risultato di cause naturali (Watkins 1972, 21-2).

E aggiunge: «era compito del buon pastore trasporre la dottrina astratta in una regola pratica in modo che con un diligente esame di sé il credente perplesso potesse analizzare accuratamente la sua anima». Per uomini di eccezionale assiduità nella cura d'anime quali i *divines* puritani, la distinzione e individuazione del peccato e di una quotidiana pratica riparativa (per Baxter e altri, ma

²¹ Cfr. il passo contro i Messaliani, che sostenevano essere lavoro (spirituale) il digiuno e la preghiera: 1Ts Hom. 6, 1 (PG LXII, 429-30 che glossa 1Ts 4, 6): «Sed de opere dicit spirituali: est enim revera [opus] spirituale operantem aliis praeberere, et nullum opus ei potest equiparari». Che tradurrei: «È vera [opera] spirituale che colui che lavora ne dia agli altri il frutto, e nessuna opera può essere messa alla pari di questa».

non per tutti, il lavoro) sono necessari²². Il mandato per questo si trova nel comando di Paolo ai Corinzi (2Cor 13, 5): «Esaminate voi stessi se siate nella fede» («Examine yourselves, whether ye be in the faith», KJV 1611).

5. Non è, a mio avviso, quella baxteriana una lettura *moderna* del lavoro, se per moderna si intende secolarizzata o secolarizzante, quale ne possa essere stata la 'storia degli effetti'. Data la distruzione calviniana della ontologia sacramentale (la *Entzauberung* ipotizzata da Max Weber è, infatti, questo atto teologico concepito come anti-idolatrato) cresce, si tematizza, nel fedele riformato una relazione personale a Cristo che ricorda quella dei contemplativi. Da decenni la letteratura specialistica ricorda che il soggetto 'puritano' non è *solo* nel cosmo. Abbiamo piuttosto una peculiare estensione del comando evangelico: la inclusività del *service of God* si estende oltre il «preaching, hearing, reading, praying» alla realtà quotidiana del *godly man*, il lavoro. Questa attenzione è compensativa dell'abbandono protestante degli *spazi contemplativi* della vita di perfezione, siano essi monastici o sacerdotali o dei laici qualificati (*qualifizierte*). Ma avviene, comunque, all'interno dell'economia della vita cristiana come tale.

La evitazione del peccato (comunque una sua conoscenza 'esatta'), attraverso una casistica che guida nel quotidiano, offre ai pii, *godly*, un sostegno stabilizzante, in certo modo terapeutico²³. Che poi è il senso più probabile della gabbia weberiana, che non è la gabbia del recluso, ma la gabbia di ferro, l'armatura, che tiene in piedi l'edificio, o che è l'edificio stesso, come per le strutture, allora nuove, del tipo Crystall Palace. Il leggero mutare dell'immagine (dalla prigione alla struttura portante) non cambia di molto il significato del topos weberiano. Se la struttura etica che sostiene, ovvero protegge, si muta in armatura di acciaio, otteniamo l'immobilità, la reificazione, polo opposto della libertà-per-il-peccato dei Progenitori nel Giardino di Dio. Si può aggiungere che, senza una disciplina morale-teologica, quale discende dall'antropologia biblica e dalla formazione cristiana, il disciplinamento, anche minimo, che l'organizzazione del lavoro esige non può non essere, ed è (non da ora), 'esterno', coattivo, ancora mera relazione servo-padrone. E questo *ceteris paribus*, ovvero dati per osservati gli imperativi di giustizia in un (quale ne sia la forma) 'contratto di lavoro'.

²² Vi sono affinità profonde, già colte da Max Weber, tra le regole monastiche della tradizione occidentale, da Cassiano alla *Regula monachorum* a san Benedetto, a san Pier Damiani, e il *precisianism* (in accezione del tutto positiva) puritano. D'altronde, né il *conventus* è una libera compagnia di nullafacenti o di oziosi stoico-epicurei, né i parroccchiani secolari di Baxter sono laici senza regola. I monaci sono spiritualmente membri del *conventus* (comunità e mura) non molto diversamente, diciamo antimetricamente, da come i commercianti, gli artigiani e gli agricoltori di Baxter lo sono di una speciale disciplina di salvezza che li stringe l'uno all'altro, l'una famiglia all'altra, secondo un superiore cammino (virtuoso) di vita cristiana.

²³ Su Baxter 'medico' il volume a due mani, di Packer e Lundy, 2018.

Riferimenti bibliografici²⁴

- Abernathy, George R. jr. 1965. "The English Presbyterians and the Stuart Restoration, 1648-1663." *Transactions of the American Philosophical Society* 55, 2: 1-101.
- Barrow, Isaac. 1693. *Of Industry. Aylmer At The Three Pigeons*. Città: Editore.
- Baxter, Richard. 1656². *The Saints' Everlasting Rest*. Città: Editore.
- Baxter, Richard. 1667. *The Reasons of the Christian Religion*. London: R. White.
- Baxter, Richard. 1673. *A Christian Directory: Or, A Summ of Practical Theologie, and Cases of Conscience*. London: Robert White.
- Baxter, Richard. 1675. *Catholick Theologie: Plain, Pure, Peacable: For the Pacification of the Dogmatical Word-Warriours*. London: Robert White.
- Baxter, Richard. 1676. *The Judgment of Non-conformists, of the Interest of Reason, in Matters of Religion*. London: Robert White.
- Baxter, Richard. 1681. *Methodus theologiae christianae*. London: M. White & T. Snowden.
- Baxter, Richard. 1685. *Paraphrase on the New Testament with notes etc*. Città: Editore.
- Baxter, Richard. 1689. *A Treatise of Knowledge and Love Compared*. London: Tho. Parkhurst.
- Boughton, Lynne Courter. 1987. "Choice and Action: William Ames's Concept of the Mind's Operation in Moral Decisions." *Church History* 56, 2 (Jun.): 188-203.
- Bozeman, Theodore Dwight. 2004. *The Precisianist Strain*. Città: Omohundro Institute and University of North Carolina Press. Edizione del Kindle.
- Coffey, John, and Paul C. H. Lim, edited by. 2008. *The Cambridge Companion to Puritanism* (Cambridge Companions to Religion). Città: Cambridge University Press. Edizione del Kindle.
- Daloz, L. 1959. *Le travail selon saint Jean Chrysostome*. Paris: Lethielleux.
- Galliano, Gabriella. 2008. *La lingua inglese e la rivoluzione puritana. Il pamphlets dei Livellatori 1640-1660*. Alessandria: Ed. Dell'Orso.
- Green, M. 1978. *The re-establishment of the Church of England 1660-1663*. Oxford: Editore.
- Harris, Tim. 1993. *Politics Under the Later Stuarts. Party Conflict in Divided Society 1660-1715*. London: Pearson Education, Longman.
- Heriban, J. 2005. *Dizionario terminologico-concettuale di scienze bibliche e ausiliarie*. Roma: LAS.
- Holmes, P. edited by. 2012. *Caroline Casuistry. The Cases of Conscience [Casus conscientiae] of Fr Thomas Southwell SJ*. Woodbridge: Boydell.
- Houlisano, Victor. 2016. *Catholic resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit polemic, 1580-1610*. (Catholic Christendom, 1300-1700). London: Routledge.
- Johannes Chrisostomus. 1536. *Opera: quotquot per Graecorum exemplarium facultatem in Latinam linguam hactenus traduci potuerunt, ad vetustissimorum codicum fidem nativae integritate decorique suoreddita, per viros in utraque lingua insigniter exercitatus*. Basel: Ed. Wolfgang Musculus.
- Johannes Chrisostomus. 1633. *Tou [Tu] en agiois [hagiois] patros emon [hemon] Ioannou Chrysostomou archiepiskopou Konstantinoupoleos ton eis ten neam diatheken upomnemata ta euriskomena [heuriskomena]. Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Commentaria in Novum Testamentum*. Lutetiae

²⁴ Cito obbligatamente molte opere in edizione del Kindle, per la generale povertà in materia delle nostre biblioteche. La data resta quella della ed. a stampa.

- Parisiorum: Apud Carolum Morellum, via Iacobaea ad insigne Fontis MDCXXXIII. Cum privilegio christianae maiestatis. Ed. Fronto Paraeus. Paris, Carolus Morellus (Charles Morel).
- Keeble, N. H. 2009. voce *Baxter, Richard*. In *Oxford Dictionary of National Biography* (OENB) online. Versione a stampa e online settembre 2004. Ultima versione ottobre 2009.
- Keeble, N. H., Coffey, John, Cooper, Tim, and Tom Charlton, edited by. 2020. *Reliquae Baxterianae Or, Mr Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of his Life and Times*, 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Lamont, W. M. 1979. *Richard Baxter and the Millenium. Protestant Imperialism and the English Revolution*. London: Croom Helm.
- Lindberg, Carter, edited by. 2005. *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Città: Blackwell.
- Mayer, Wendy, 2001. "Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishop at Antioch." *Vigiliae Christianae* 55, 1: 58-70.
- Mayer, Wendy. 2009. "John Chrysostom on poverty." In *Preaching Poverty in Late Antiquity*. Leipzig, edited by P. Allen, N. Bronwen, and W. Mayer, pp. Città: Evangelische Verlagsanstalt.
- Miege, Mario. 2010. *Vocazione e lavoro*. Torino; Claudiana (Studi storici. Saggi).
- Miller, J. 1997². *The Restoration and the England of Charles II*. New York: Longman.
- Muller, Richard A. 1985. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*. Grand Rapids(MI): Baker.
- Muller, Richard A. 2003². *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 4 vols. Grand Rapids (MI): Baker Academic.
- O'Day, Rosemary. 2014. *The Debate on the English Reformation* (Issues in Historiography). Città: Manchester University Press. Edizione del Kindle.
- Packer, J. I. 1990. *A Quest for Godliness. A Puritan Vision of the Christian Life*. Crossway; Wheaton Ill.
- Packer, James I., and Michael Lundy. 2018. *Depression, Anxiety, and the Christian Life. Practical Wisdom from Richard Baxter*. Città: Crossway. Edizione del Kindle.
- Paravicini Bagliani, A., édité par. 2012. *Adam, le premier homme*. Tarnuzze: SISMEL (Micrologus Library, 45).
- Pink, T., 2004. "Suarez, Hobbes and the Scholastic Tradition in Action." In *The Will and Human Action*, pp. Taylorfrancis.com.
- Pope, Robert, edited by. 2013. *The T&T Clark Companion to Nonconformity* (T&T Clark). Città: Editore.
- Prieto Lopez, Leopoldo José. 2022. "Las fuentes escolásticas de William Prynne. teología y política de un puritano inglés del siglo xvii." *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 39, 3 (Oct.): 691-709.
- Prynne, William. 1643. *The sovereign power of parliaments and kingdoms*.
- Ryken, Leland. 1986. *Worldly Saints*. Città: Zondervan Academic. Edizione del Kindle.
- Schücking, Levin L. 1969 (2021). *The Puritan Family*. Città: Taylor and Francis. Edizione del Kindle.
- Sibbes, Richard. 1631². *The Bruised Reede and Smoaking Flax*. London: Dawlman.
- Sitzler, Silke. 2009. "The Indigent and the Wealthy in the Homilies of John Chrysostom." *Vigiliae Christianae* 63, 5: 468-79.
- Sytsma, David S. 2017. *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers* (Oxford Studies in Historical Theology). Città: Oxford University Press. Edizione del Kindle.

- Todd, D. 2006. "Did Paul Loathe Manual Labor? Revisiting the Work of Ronald F. Hock on the Apostle's Tentmaking and Social Class." *Journal of Biblical Literature* 125, 4 (Wint.): 781-95.
- Todd, Margo. 1980. "Humanists, Puritans and the Spiritualized Household." *Church History Mar.* 49, 1 (Mar.): 18-34.
- Tyacke, Nicolas. 2001. *Aspects of English Protestantism, c. 1530-1700*. Manchester-New York: Palgrave.
- Tyacke, Nicolas. 2010. "The Puritan Paradigm of English Politics, 1558-1642." *The Historical Journal* 53, 3 (Sept.): 527-50.
- Wallace Jr., D. D. 1982. *Puritans and Predestination. Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*. Città: Wipf & Stock, Eugene Oreg.
- Watkins, Owen C., 1972 (2018). *Puritan Experience*. Città: Editore.
- Yuille, J. Stephen. 2007. *The Inner Sanctum of Puritan Piety: John Flavel's Doctrine of Mystical Union with Christ*. Reformation Heritage Books. Edizione del Kindle.

Le trasformazioni nel mondo del lavoro come sfida per la giustizia. Prospettive e criteri dell'etica sociale cattolica¹

Markus Vogt

1. I cambiamenti radicali del mondo lavorativo come punto di partenza della dottrina sociale

La trasformazione del mondo del lavoro fu, nella prima enciclica sociale *Rerum novarum* (Leone XIII 1891), l'occasione per la prima intromissione della Chiesa in questioni economico-politiche. Anche oggi il problema di una giusta distribuzione, retribuzione e organizzazione del lavoro è un punto cruciale dei conflitti sociali. Dato che le condizioni di lavoro si sono trasformate e tutt'ora si trasformano radicalmente attraverso l'industrializzazione, la digitalizzazione, e anche la globalizzazione, le possibilità di entrare nel mondo del lavoro e con ciò anche la probabilità di godere del benessere e dell'inclusione sociali devono essere continuamente rinegoziate (Hirsch-Kreinsen 2020). Una giusta organizzazione del lavoro poggia su un equilibrio tra prestazione e compenso (salario) e perciò è da correlare in modo particolare alla giustizia commutativa.

Nella ricerca di un orientamento etico per venire a capo degli attuali processi di trasformazione, la dottrina sociale cattolica non dà alcuna risposta immediata. Questo perché gli attuali e determinanti fenomeni di digitalizzazione, globalizzazione e precarietà lavorativa sono relativamente nuovi e nella dottrina sociale non sono ancora considerati come distinti. La dottrina sociale può tutta-

¹ Il testo è qui pubblicato nella traduzione dal tedesco di Giulia Valpione.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Markus Vogt, *Le trasformazioni nel mondo del lavoro come sfida per la giustizia. Prospettive e criteri dell'etica sociale cattolica*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 263-274, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

via servire anche oggi da bussola e sistema di riferimento per un ragionamento sull'etica. Il suo principio base fondamentale è la dignità del lavoro quale fonte, criterio e obiettivo di una buona economia.

I documenti più importanti della dottrina sociale ufficiale riguardo al problema del lavoro sono: *Laborem exercens* (Giovanni Paolo II 1981) e il sesto capitolo del *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (stilato dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace 2006). In questi documenti non c'è alcuna occorrenza del concetto di 'lavoro precario'. Alcuni suoi aspetti, però, vengono nominati nel Compendio sotto alla voce *res novae*, per esempio: insicurezza, instabilità, flessibilizzazione del lavoro, così come la pressione per l'adattamento dei processi di produzione alla logica del mercato finanziario e della competizione globale (nn. 310-22). Nel complesso, il cambiamento attuale del mondo del lavoro viene descritto come 'drammatico'.

Se la giustizia ambisce a delle condizioni sociali in cui quanti più esseri umani possano sviluppare le proprie facoltà, la questione del lavoro ritorna al centro del suo esercizio (Francesco 2020, 162). Ciò perché il lavoro è – per lo meno nelle società occidentali – la chiave per una partecipazione attiva, basata su un equilibrio di dare e ricevere. Un'organizzazione del lavoro efficiente e socialmente equa è il cuore dinamico della giustizia economica.

2. Fondamenta teologiche: la vocazione dell'essere umano al lavoro

Dal punto di vista teologico, l'enciclica *Laborem exercens* si basa su una spiritualità del lavoro (Giovanni Paolo II 1981, nn. 24-7). Il lavoro è la partecipazione attiva alla Creazione divina. In quanto ritratto di Dio, l'essere umano è chiamato a creare attivamente. Il lavoro viene inteso come servizio (ebraico *abad*, servire e lavorare) a Dio, all'essere umano e alla Creazione. Anche Gesù, il figlio del falegname, viene descritto come lavoratore. In un 'Vangelo del lavoro' il lavoro viene considerato come parte essenziale dello sviluppo umano e personale di sé.

A partire dalla propria concezione dell'umano, la tradizione ebraico-cristiana non squalifica alcuna attività particolare (Baumgarten/Korff 1999, 90). Il lavoro umano, non importa di quale tipo, è partecipazione all'opera di Dio. Esso è segno della destinazione particolare dell'essere umano, che lo avvicina a Dio. L'essere umano viene condotto oltre sé stesso, oltre la propria esistenza semplicemente naturale verso la più elevata condizione culturale. Attraverso il lavoro, l'essere umano dispiega le possibilità insite in lui e nel suo mondo (Baumgarten/Korff 1999, 90). Questa notevole valorizzazione del lavoro come vocazione dell'essere umano è particolarmente evidente nel Calvinismo. Una sua attualizzazione si trova per esempio in un documento ufficiale della Chiesa Evangelica tedesca (Evangelische Kirche in Deutschland, EKD, 2008). Invece da parte cattolica il pathos teologico del lavoro viene accompagnato più chiaramente, nel Compendio della dottrina sociale, da delle prese di distanza (per esempio, Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace 2006, n. 257: «**il lavoro va onorato [...] ma non si deve cedere alla tentazione di idolatrarlo, perché in esso non si può trovare il senso ultimo e definitivo senso della vita**»).

La complementarità di lavoro e riposo ha avuto effetti storico-culturali attraverso la regola benedettina *ora et labora*, prega e lavora, o meglio: *labora ex oratione*, lavora nello spirito della preghiera (Kreikebaum 1999, 58). Nella modernità si è imposta tuttavia una priorità della *vita activa* rispetto alla ‘vita contemplativa’. Dal punto di vista storico, per lungo tempo è stato vero l’inverso. Secondo Hannah Arendt (1960) deve essere trovata una nuova classificazione. L’autrice difende la ‘vita contemplativa’ come un contrappeso necessario e di pari importanza alla ‘vita attiva’, che è andata parzialmente persa nella società moderna e che svolge una funzione irrinunciabile nell’acquisizione di significato. La differenziazione greca tra *poiesis* (produzione), *praxis* (attività che la accompagna) e *theoria* (vera e propria attuazione dell’agire nella contemplazione, per esempio, del sacrificio) può essere, secondo Arendt, un correttivo. La focalizzazione della concezione moderna del lavoro sulla fabbricazione di prodotti viene criticata anche più volte nei documenti della Dottrina Sociale cattolica. Lì si può classificare come causa essenziale della crisi ecologica (Vogt 2021, 147–183). La protezione del riposo domenicale è uno strumento importante per l’equilibrio sociale tra lavoro e riposo.

3. Elementi di un’antropologia del lavoro

Dal punto di vista antropologico, si considera come lavoro qualsiasi forma dell’attività umana indirizzata ad un fine e determinata da una prestazione. Esso ha un carattere duplice: da un lato la fatica, il fardello, l’imposizione e lo sforzo per dominarsi, dall’altro la creatività, la gioia e il compimento di sé (Baumgartner/Korff 1999, 88; Haefner 1999). Esso è contemporaneamente mezzo necessario per il proprio sostentamento e per uno sviluppo del carattere umano e dell’integrazione sociale. Il lavoro, in questo senso antropologico-esistenziale è molto più che impiego remunerativo. Esso fa parte della forma d’esistenza dell’essere umano anche nella sfera privata e familiare.

Nella modernità il lavoro viene accostato al sempre più ampio uso e sfruttamento della Creazione (Baumgartner/Korff 1999, 93). Il lavoro è il vettore del progresso, sta alla radice della modernità, plasma la dinamica di quest’ultima ed è la vera fonte del benessere umano. È la forza trainante verso l’ascesa della civilizzazione umana.

Il lavoro è una categoria storico-filosofica in particolare in Hegel, Marx e Heidegger. Attraverso il lavoro l’essere umano si traspone dalla notte della possibilità alla reale determinazione della sua libertà nel giorno del presente (Hegel). Marx comprende la storia come il processo di »produzione dell’uomo attraverso il lavoro«. L’essere umano crea la propria identità quale essere culturale innanzitutto attraverso il lavoro. Per questo secondo Marx è così centrale l’umanizzazione del lavoro e il superamento dell’alienazione, delle frammentazioni e dei rapporti di dipendenza, connessi quindi nell’industrializzazione.

Questa antropologia del lavoro trova la propria eco in *Laborem exercens*:

il lavoro è un bene dell’uomo – è un bene della sua umanità – perché mediante il lavoro l’uomo non solo trasforma la natura adattandola alle proprie necessità, ma anche realizza se stesso come uomo ed anzi, in un certo senso, “diventa più uomo” (Giovanni Paolo II 1981, n. 9).

La critica radicale heideggeriana del lavoro e della tecnica non viene ripresa. Heidegger riconosce nel pathos hegeliano e marxiano del lavoro una causa essenziale delle aberrazioni della modernità, che concede priorità alla modificazione della natura mediante il lavoro rispetto all'“autenticità” della pura esistenza.

In guisa di riassunto si può stabilire: il lavoro è un bene molto elevato e pertanto a rischio. A causa del suo doppio carattere soggettivo-personale e funzionale-finalizzato, un adeguato ordine dell'economia e del lavoro deve trovare un sempre nuovo equilibrio tra efficienza e organizzazione umana del lavoro. Minacce al lavoro umano si trovano tra l'altro nella divisione del lavoro, nella separazione tra lavoro e capitale, così come nella divergenza tra il mondo lavorativo organizzato economicamente e il mondo personale delle relazioni. L'aspetto che carica di senso il lavoro e la sua valorizzazione economica devono essere portati ad un sempre nuovo equilibrio in condizioni in trasformazione.

4. Principi guida etici

4.1 La dignità del lavoro

Dalla prospettiva teologica ed antropologica qui abbozzata, risulta che il valore del lavoro non deriva solo dal prezzo dei suoi prodotti, bensì altrettanto dalla realizzazione personale di chi compie il lavoro (Vogt 2010). In quanto dimensione essenziale del dispiegamento umano, al lavoro spetta una particolare dignità, di cui si deve conseguentemente tenere conto nella sua organizzazione. Se il lavoro diventa merce, allora anche l'essere umano diventa merce. Secondo la *Laborem exercens* questo sarebbe una inversione nell'ordine della Creazione. «Il principio della priorità del “lavoro” nei confronti del “capitale” è un caposaldo della *Laborem exercens*; la proprietà deve servire il lavoro: essa sottostà al dovere sociale e nel caso dei beni collettivi sottostà all'utilità comune (Giovanni Paolo II 1981, 12). Secondo Giovanni Paolo II, «l'errore del primitivo capitalismo» consiste nel trattare il lavoratore solo come mezzo per un fine (1981, 7, 9). Questo è a suoi occhi il tallone d'Achille del capitalismo (Emunds 2008, 17). Per questo il capitalismo necessita di una «revisione incessante», per far valere i diritti umani nel modo più ampio possibile anche nei rapporti di lavoro (Giovanni Paolo II 1981, 14, 6; cfr. anche Francesco 2020, nn. 20, 110, 116, 127, 130, 162, 168, 169).

Anche il Compendio della Dottrina Sociale postula una priorità della dignità del lavoro, che deve essere osservata in tutte le condizioni (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, nn. 270-75). Qui alcune citazioni: «La soggettività conferisce al lavoro la sua peculiare dignità, che impedisce di considerarlo come una semplice merce o un elemento impersonale dell'organizzazione produttiva» (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 271); «Il lavoro umano non soltanto procede dalla persona, ma è anche essenzialmente ordinato e finalizzato ad essa» (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 272); «Il lavoro, per il suo carattere soggettivo o personale, è superiore ad ogni altro fattore di produzione: questo principio vale, in particolare, rispetto al ca-

pitale» (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 276; «**Il rapporto tra lavoro e capitale trova espressione anche attraverso la partecipazione dei lavoratori alla proprietà, alla sua gestione, ai suoi frutti**» (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 281).

I mercati finanziari mettono sotto pressione le imprese e costringono il mondo del lavoro ad accettare il principio della solvibilità (Brinkmann/Dörre/Röbenach 2006, 12). Nella logica dell'accumulazione guidata dal mercato finanziario, i salari, i tempi di lavoro e le condizioni di lavoro sono soltanto grandezze residue, che devono essere flessibilmente adattate alle necessità del mercato. Le amministrazioni aziendali trasmettono i rischi del mercato ai loro dipendenti (Brinkmann/Dörre/Röbenach 2006, 12). Considerati questi sviluppi, la massima per cui il lavoro non deve essere trattato e organizzato come merce è un criterio etico della più grande attualità. Questo criterio aiuta a trovare un compromesso tra incrementi di efficienza e oneri soggettivi causati dalla permanente insicurezza lavorativa.

4.2 Il diritto al lavoro

Nel Compendio alla Dottrina Sociale, un paragrafo specifico è dedicato al diritto al lavoro (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, nn. 287-300). «**Il lavoro è un bene di tutti, che deve essere disponibile per tutti coloro che ne sono capaci**» (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 288). La piena occupazione è quindi un fine obbligatorio per ogni ordine economico diretto alla giustizia e al bene comune. «La società del lavoro» indica che esso, oltre al conseguimento di reddito, ha anche altre funzioni importanti: il lavoro consente riconoscimento e integrazione e sicurezza sociali. Fino a quando sarà così, il diritto alla partecipazione sociale implicherà sempre il diritto ad una possibilità lavorativa e ad un lavoro appropriato, buono. Per quanto riguarda i migranti, nel Compendio viene richiesto che a loro vengano attribuiti gli stessi diritti di cui godono i lavoratori autoctoni, senza differenza (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 298).

Per la realizzazione del diritto al lavoro è richiesta una politica attiva diretta alla formazione e all'interno del mercato del lavoro. Questo postulato si rivolge esplicitamente, oltre che allo Stato, anche alle imprese e ad un libero processo di autosufficienza organizzata della società (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace). Lo Stato può e deve assicurarsi, attraverso adatte condizioni di base, che gli imprenditori offrano lavoro. Questo però, come sottolinea lo studio della EKD del 2008, riguarda anche l'etica degli imprenditori responsabili. Il memorandum, che pone l'accento sull'agire creativo e responsabile dell'imprenditore, è un importante completamento della prospettiva cattolica, che fino ad ora ha posto l'accento piuttosto sul fondamento antropologico e sulla sua concretizzazione socio-politica. Il paragrafo sul lavoro (EKD 2008, nn. 58-65) è tuttavia qualcosa di paternalistico improntato all'esortazione alla responsabilità individuale degli imprenditori. Ciononostante, vengono nominati degli aspetti importanti, ad esempio lo sviluppo prudente e trasparente del persona-

le, l'incoraggiamento del talento, l'apprendimento permanente, una cultura di impresa che incoraggi la flessibilità e allo stesso tempo offra stabilità, o i valori come base per validi processi di trasformazione (EKD 2008, n. 51 sg.).

Lo Stato può stabilire un secondo mercato del lavoro basato sulla promozione diretta di quel lavoro socialmente necessario che non è adatto al mercato. Nella misura in cui questo intento sostiene l'occupazione – e non la disoccupazione – di persone socialmente svantaggiate in ambiti strutturalmente fragili, è da approvare eticamente. Secondo il criterio dei principi sociali cattolici, però, il secondo mercato del lavoro deve essere organizzato come sussidiario, ovvero come strumento di transizione verso il primo mercato del lavoro, come compensatorio e non autonomo, e deve mirare al reinserimento nel primo mercato del lavoro e non alla concorrenza ad esso.

Con parole insolitamente chiare, nel Compendio alla Dottrina Sociale si esige il diritto al lavoro anche per le donne: «**Il genio femminile è necessario in tutte le espressioni della vita sociale, perciò va garantita la presenza delle donne anche in ambito lavorativo**» (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 295). La vocazione della donna al lavoro e la sua dignità in esso vengono come sempre discriminate in modo degradante (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 295). La rivalutazione del suo lavoro non può tuttavia essere pianificato in modo da costringere le donne a rinunciare alla propria peculiarità o in un modo per cui la famiglia, in cui le donne percepiscono di avere un ruolo insostituibile in quanto madri, venga danneggiata.

Con il conflitto tra lavoro e famiglia si nomina un aspetto centrale del lavoro precario, tuttavia manca la concretezza, così le affermazioni restano alla fine vuote e indeterminate dal punto di vista normativo. Dato che per un grande numero di donne un'occupazione atipica e spesso non tutelata era ed è una realtà costante, sono qui necessarie riflessioni specifiche. Nella discussione etica ci sono a tal proposito dibattiti controversi, in quanto proprio da parte femminista talora l'erosione del modello maschile del lavoro normale viene visto come liberazione dalla divisione gerarchica del lavoro basata sul genere.

4.3 Stipendio giusto e lavoro buono

Nell'etica economica l'esigenza di uno 'stipendio giusto' è controversa; un'esigenza che si snoda come *cantus firmus* attraverso le prese di posizione dottrinali sulla questione del lavoro di *Rerum novarum* (Leone XIII 1891), *Quadragesimo anno* (Pio XI 1931, nn. 198-202), *Gaudium et spes* (Paolo VI 1965, n. 67), *Laborem exercens* (Giovanni Paolo II, n. 19) fino al catechismo della Chiesa cattolica e al Compendio della Dottrina Sociale (n. 302 s.). Il lavoro «**va ricompensato in misura tale da garantire all'uomo la possibilità di disporre dignitosamente la vita materiale, sociale, culturale e spirituale sua e dei suoi**» (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 302; cfr. Paolo VI 1965, n. 67). Si aggiunge tuttavia la limitazione: «**in relazione ai compiti e al rendimento di ognuno, alle condizioni dell'azienda e al bene comune**». Contro tutte le critiche la dottrina sociale ecclesiastica avrebbe potuto rifarsi qui anche alla Dichiarazione Univer-

sale dei diritti umani del 1948, nel cui articolo 23 si trovano affermazioni pregnanti sulla questione della giustizia salariale.

Il dibattito sulla giustizia salariale si è acuito negli anni passati sulla questione del *salario minimo*. La Carta Sociale Europea esige come salario minimo almeno il 60% dello stipendio netto medio dei rispettivi paesi. La maggior parte dei paesi europei lo ha introdotto. È uno strumento efficace contro l'eccessivo riversamento del peso della razionalizzazione sulle spalle dei più deboli e protegge dalla concorrenza perpetrata attraverso estremo dumping salariale quelle imprese che vogliono pagare equamente i propri collaboratori. Non è tuttavia uno strumento sufficiente per impedire il dilagare di stipendi estremamente bassi che spesso, nonostante un impiego a tempo pieno, sono appena sufficienti per garantire la sussistenza. Per questo sono contemporaneamente necessari degli sforzi nazionali e internazionali per una politica attiva di formazione e di mercato del lavoro.

Dalla prospettiva della dottrina sociale cattolica è decisivo che la discussione sul salario minimo non distolga lo sguardo dalla qualità del lavoro. Il modo in cui i beni sono prodotti e distribuiti è un criterio centrale per il benessere economico (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 303). Il lavoro è quindi non solo mezzo, bensì contemporaneamente – come detto all'inizio – fonte, criterio e fine dell'attività economica. Lo Stato, le imprese e i sindacati sono oggi chiamati a nuove forme di intervento al fine di garantire le condizioni di un buon lavoro (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 308). I sindacati devono ampliare il raggio d'azione della loro solidarietà anche a «**lavoratori con contratti atipici o a tempo determinato**» così come a disoccupati immigrati e lavoratori stagionali (Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace 2006, n. 308). Qui risuonano già i problemi del lavoro precario che sono oggi centrali.

5. Lavoro precario

Non ogni occupazione atipica è precaria. Il lavoro è precario perciò quando il salario è chiaramente sotto la media, non rende possibile una pianificazione affidabile del futuro per i singoli e i diritti dei lavoratori sono ridotti (Brinkmann/Dörre/Röbenack 2006, 5, 17). Il precariato è perciò una categoria relazionale, rapportata alla definizione degli standard sociali di normalità.

Il concetto di precariato è stato coniato dal sociologo francese Bourdieu, che descrive anche i suoi lati soggettivi:

Il precariato ha effetti profondi su colui che lo subisce. Lasciando il futuro generalmente nell'incertezza, al contempo sottrae a chi ne è colpito qualsiasi anticipazione del futuro e sopra ogni cosa qualsiasi minima speranza e fede nel futuro, così necessarie per una ribellione principalmente collettiva contro un presente ancora così intollerabile" (Bourdieu 1998, 97 sg.).

Nella concezione di Bourdieu il precariato diventa potenzialmente un concetto politico di lotta contro il sistema di fede dell'economia neoclassica (Brinkmann/Dörre/Röbenack 2006, 8).

Un problema centrale per la discussione etica è l'uso spesso ampio del termine come concetto generale impreciso, sotto il quale vengono sussunti tipi differenti di insoddisfazione riguardo le condizioni lavorative fino anche a includere fenomeni di povertà ed emarginazione. Questo riguarda tuttavia problemi e condizioni di vita estremamente diversi, al punto che un tale uso del concetto perde forza analitica chiarificatrice. Preferisco perciò una comprensione ristretta del termine, che si rapporta direttamente alle condizioni lavorative, le cui caratteristiche sono (Brinkmann/Dörre/Röbenack 2006, 18):

- 1) Nessuna retribuzione che assicuri la sussistenza, sebbene l'attività costituisca la fonte principale di reddito;
- 2) Nessuna integrazione con pari diritti nelle reti sociali;
- 3) Mancanza di un pieno godimento dei diritti e delle possibilità di partecipazione sanciti istituzionalmente;
- 4) Sottaciuto o ridotto riconoscimento sociale per il lavoro;
- 5) Attività legata a costante perdita di senso o a iperidentificazione patologica.

Secondo le ricerche di Dörre (tra gli altri) le relazioni precarie di lavoro producono sentimenti importanti di insicurezza non solo nei diretti interessati, coinvolgendo anche altri lavoratori. Precarietà significa quindi anche percezione di insicurezza e ansia del futuro. Il sentimento diffuso della sostituibilità si diffonde anche tra i lavoratori stabili. L'instabile condizione di insicurezza costante e la connessa inibizione di qualsiasi progetto di vita diventano stile di vita. La precarizzazione non è un fenomeno ai margini della società del lavoro, bensì è un fenomeno molto più diffuso di disorientamento (Burzan 1998, 7 e 10-2).

L'insicurezza sociale è tornata al centro della società. Il lavoro retribuito dipendente non può più compiere sufficientemente la sua funzione, che gli è toccata nell'ultimo secolo, di legante e strumento centrale dell'integrazione sociale (Brinkmann/Dörre/Röbenack 2006, 5). La crescita professionale in Germania di quanti guadagnano poco è calata significativamente negli ultimi due decenni. Questo trend rappresenta una peculiarità anche in comparazione internazionale (Brinkmann/Dörre/Röbenack 2006, 37). Una parte continuamente crescente della popolazione affida la sicurezza del proprio sostentamento di vita a forme flessibili di lavoro (Burzan 2008, 8-10).

L'impiego atipico e non standardizzato è diventato da molto tempo un fenomeno di massa. Nel settore edile e del commercio al dettaglio, nella maggior parte dei casi, i rapporti normali di lavoro non sono più possibili (Brinkmann/Dörre/Röbenack 2006, 41). Nel settore edile, nell'industria dei fast-food, così come nel campo delle pulizie e dei trasporti si espande il subappalto. I tirocini retribuiti come accesso a lavori attrattivi sono statisticamente insufficienti.

La pressione esercitata sui singoli attraverso la trasformazione strutturale al fine di costringerli ad adattarsi è così grande che spesso non può essere superata in modo adeguato individualmente. Lo Stato sociale può prendere il controllo su di essa solo a fatto compiuto. Secondo il principio etico della prevenzione il compito consiste essenzialmente nella formazione e nel consentire opportunità di integrazione nel buon lavoro di un maggior numero di uomini e donne. La

formazione è la base per un'integrazione nel buon lavoro di quanti più uomini e donne possibili, e precisamente così essa giova anche alle imprese. Accanto a questo, i seguenti aspetti devono essere trattati con particolare attenzione:

- l'apprendimento permanente è importante, in quanto il livello delle pretese avanzate nel lavoro si alza e il periodo di deperimento di molte qualificazioni lavorative diventa sempre più breve. Questo viene trascurato dagli impiegati con contratti a breve termine;
- contro il mito secondo cui i lavori più anziani non sono più produttivi, si riscopre lentamente che la loro esperienza talvolta è il capitale più prezioso delle aziende;
- la capacità di lavorare in gruppo, la competenza sociale e il pensiero connesso sono qualificazioni decisive per l'etica del lavoro in trasformazione;
- non conta esclusivamente la preparazione ad un lavoro determinato, ma anche l'acquisizione di competenze generali verso l'occupabilità (*employability*, cfr. Kreikebaum 1999, 57).

Il fenomeno della povertà e insicurezza nonostante il lavoro è diventato una sfida politica centrale. Particolarmente coinvolte sono le famiglie che non possono prendersi cura adeguatamente dei figli e che a causa della situazione familiare hanno bisogno di un maggior grado di sicurezza. La tesi di Hannah Arendt, enunciata alla fine degli anni '50 e da allora sempre nuovamente ripresa, per cui noi siamo una società del lavoro a cui sta venendo meno il lavoro, sembra però confutata. La Germania e molti altri paesi negli ultimi 15 anni hanno avuto un discreto successo nella battaglia contro la disoccupazione. Nemmeno il fenomeno di incertezza del lavoro è necessario. È una questione di inquadramento politico e quindi di giustizia: può essere circoscritto. Questo richiede però un intenso processo decisionale politico e sociale, su tutti i livelli. Anche la percezione di sofferenza e dei processi di alienazione, che il lavoro concreto implica per tantissimi, è di importanza sostanziale (Nagelschmidt 2020).

Né nel passaggio alla società post-industriale dei servizi né nella de-standardizzazione del lavoro retribuito è presente un meccanismo automatico di precarizzazione. La creazione economica del valore nella società tecnica e digitale dipende però da una nuova interazione di capitale e lavoro (Hirsch-Kreinsen 2020). La coordinazione tra coloro che offrono la propria capacità umana e coloro che riescono imprenditorialmente a introdurre lavoro non può essere abbandonata alla logica dei mercati finanziari; essa è compito della progettazione politica ed è una chiave per la giustizia all'interno del campo conflittuale tra solidarietà ed equità.

6. Conclusione

Le trasformazioni del lavoro furono nel 19° secolo il punto di partenza per la generazione della dottrina sociale cattolica. Esse sono anche oggi una sfida centrale, in cui il fattore lavoro si trova sotto pressione soprattutto a causa della digitalizzazione, della globalizzazione, della de-standardizzazione dei contratti

di lavoro così come a causa del dominio dei mercati finanziari. La precarizzazione del lavoro non è tuttavia un destino necessario. Conformemente all'enciclica *Laborem Exercens*, il documento cardine della dottrina sociale cattolica dell'etica del lavoro, la dignità soggettiva del lavoro e la priorità del lavoro sul capitale così come il diritto al lavoro e ad uno stipendio giusto devono essere rispettati. Il salario minimo così come l'equilibrio tra lavoro e tempo libero attraverso la protezione del riposo domenicale sono strumenti che indicano la strada per la trasposizione di queste linee guida etiche nel mondo moderno del lavoro.

Riferimenti bibliografici

- Amnesty international, Sektion der Bundesrepublik Deutschland. 2003. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Bonn: Editore.
- Arendt, H. 1960. *Vita activa vita oder vom tätigen Leben*. Stuttgart: Editore.
- Baumgartner, A., und W. Korff. 2009. "Wandlungen in der Begründung und Bewertung von Arbeit." In *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. I, Hg. Korff, W. u.a., 88-99. Gütersloh: Editore.
- Bourdieu, P. 1998. "Prekarität ist überall." In *ders., Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion*, , 96-102. Konstanz: : Editore.
- Brinkmann, U., Dörre, K., und Röbenack, S. 2006. *Prekäre Arbeit. Ursachen, Ausmaß, soziale Folgerungen und subjektive Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse*. Bonn: Editore.
- Burzan, N. 2008. "Die Absteiger. Verunsicherung in der Mitte der Gesellschaft." *APuZ* 33-34: 6-12.
- Dörre, K. 2008. "Armut, Abstieg, Unsicherheit." *APuZ* 33-34: 3-6.
- EKD [Evangelische Kirche in Deutschland]. 2008. "Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive, Eine Denkschrift." Gütersloh: Editore.
- Emunds, B. 2008. "Armut und prekäre Arbeit. Herausforderung für die Kirche und ihre Caritas als Gerechtigkeitsbewegung." *Limburger Caritas-Impulse* 3: 11-29.
- Haefner, G. 1999. "Elemente einer Anthropologie der Arbeit." In *Arbeit im Umbruch – Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von morgen*, hrsg. von G. Haefner, K. G. Mieth, D. Guggenberger, 1-23. Stuttgart: Editore.
- Hirsch-Kreinsen, H. 2020. *Digitale Transformation der Arbeit: Entwicklungstrends und Gestaltungsansätze*. Stuttgart: Editore.
- Kreikebaum, H. 1999. "Ethische Aspekte der künftigen Arbeitsgesellschaft." In *Handbuch der Wirtschaftsethik*, hrsg. W. Korff, u.a., Bd. IV, 56-68. Gütersloh: Editore.
- Nagelschmidt, T. 2020. *Arbeit. Roman*. Frankfurt am Main: Editore.
- Papa Francesco. 2020. *Fratelli tutti. Sulla fraternità e sull'amicizia sociale*. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html> (aaaa-mm-gg).
- Papa Giovanni Paolo II. 1981. *Laborem exercens*. <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html> (aaaa-mm-gg).
- Papa Leone XIII. 1891. *Rerum Novarum*. <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> (aaaa-mm-gg).
- Papa Paolo VI. 1965. *Gaudium et spes*. <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html> (aaaa-mm-gg).

- Papa Pio XI. 1931. *Quadragesimo anno*. <https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html> (aaaa-mm-gg).
- Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace. 2006. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*. <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html> (aaaa-mm-gg).
- Vogt, Markus. 2010. "Die katholische Soziallehre gibt der Arbeit den Vorrang." *Gemeinde creativ* 4: 6-7.
- Vogt, Markus. 2021. *Christliche Umweltethik, Grundlagen und zentrale Herausforderungen*. Freiburg: Editore.

Marie-Dominique Chenu e il mondo operaio. Un teologo cattolico alle prese con la Rivoluzione industriale

Xavier Debilly

1. Marie-Dominique Chenu (1895-1990), domenicano, teologo e storico

Marie-Dominique Chenu, domenicano francese, è un teologo tomista e un insigne medievista che ha saputo fare della storia il cuore del suo lavoro (Debilly 2021. Fouilloux 2015, 2022. Quisinsky 2021). Per storia s'intende prima di tutto la disciplina storica: contro un certo tomismo speculativo atemporale, Chenu fece ricorso ai metodi della critica storiografica per studiare i teologi medievali, il che gli valse la prima condanna da parte della Chiesa di Roma nel 1942. Ma per storia si intende anche l'insieme degli eventi dell'attualità, in cui Chenu trovava di che nutrire la sua teologia, con la quale cercò di assecondare le innovazioni dei missionari del suo tempo, in particolare i preti operai. Ciò gli valse la seconda condanna, nel 1954. La sua figura fu tuttavia riabilitata in occasione del Concilio Vaticano II, che nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) fece proprio il dovere di scrutare i 'segni dei tempi'.

Chenu ha pubblicato pochi scritti monografici e non ha composto un'opera di sintesi del suo pensiero. Le sue principali posizioni teologiche sono esposte in un libro di dimensioni assai contenute, *Une école de la théologie: Le Saulchoir*, comparso nel 1937 (Chenu 1985), ma sono sviluppate in molti articoli, corsi e conferenze, di cui numerosi raccolti in due volumi sotto il titolo *La parole de Dieu* (Chenu 1964).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Xavier Debilly, *Marie-Dominique Chenu e il mondo operaio. Un teologo cattolico alle prese con la Rivoluzione industriale*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 275-283, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

2. Un interesse costante per il mondo operaio

2.1 La presa di coscienza della realtà operaia, tra stupore e indignazione

L'interesse per l'attualità promosse in Chenu un'attitudine intellettuale e spirituale che orientò tutta la sua vita, testimoniata ad esempio dall'attenzione per le novità provocate dai fenomeni sociali, che mettono in crisi le concezioni antropologiche comuni e interrogano la fede cristiana, tanto nel suo messaggio quanto nelle sue pratiche. Altro filo conduttore della sua opera è l'attenzione concreta per i più poveri e i più piccoli, primi destinatari del Vangelo. Il fenomeno imponente del mondo operaio del XX secolo non avrebbe dunque potuto non interessargli.

In effetti, quando Chenu parla di 'lavoro' si riferisce esclusivamente al lavoro operaio nella società industriale occidentale. Chenu racconta di aver preso coscienza della realtà operaia quando, durante gli anni del suo noviziato, per ben due volte uscì di nascosto dal convento (Duquesne 1975, 28). Nel racconto di questi episodi si colgono già le due maniere indissociabili che egli aveva di considerare il mondo operaio: da una parte lo stupore per il progresso tecnico e la potenza industriale (Chenu 1941, 38), dall'altra l'indignazione per le condizioni di lavoro miserabili nelle fabbriche:

Il lavoratore è sminuito, schiacciato, disprezzato. L'organizzazione e i risultati del suo stesso lavoro gli sono estranei, e in questa alienazione egli non è che una ruota dell'immenso congegno che, tuttavia, è proprio lui a far funzionare (1941, 14).

Dignità e grandiosità, miseria e schiavitù, sono termini ricorrenti e sempre associati l'uno all'altro nei suoi scritti sul lavoro. Il credente Chenu intravede nella potenza tecnica dell'umanità un segno di Dio, e identifica il marchio del peccato in ciò che l'uomo, per egoismo, è capace di far subire ad altri uomini.

La sua indignazione è ulteriormente accresciuta dal fatto che i cristiani, in generale, gli sembrano tenersi volutamente a distanza da qualunque riflessione sul lavoro operaio. Marx, scioccato dalle condizioni miserabili degli operai, aveva elaborato una filosofia atea a beneficio »dei minorati del mondo e della massa dei piccoli e dei poveri (ovvero coloro per i quali è venuto Cristo!)«. In questo Chenu vede un problema, e propone allora un rinnovamento della riflessione cristiana sul lavoro, per adattarla alle condizioni del suo tempo.

2.2 Il teologo al lavoro

È in veste di teologo che Chenu si interessa alla questione del lavoro. Come d'abitudine, egli non elabora un discorso puramente speculativo sul senso del lavoro umano in generale, ma cerca piuttosto di avvicinare il messaggio della rivelazione cristiana alla situazione concreta dei suoi contemporanei. In particolare, la sua proposta teologica si appoggia sull'osservazione del fiorente mondo industriale del XX secolo, sull'attenzione per la condizione degli operai e sulla sua conoscenza del marxismo, con il quale intende dialogare. Tre delle sue opere affrontano direttamente queste questioni: un opuscolo indirizzato agli operai e cappellani dell'associazione "Jeunesse ouvrière chrétienne" ("Gioventù Operaia Cristiana") (1941), un libro divulgativo (1942) e un volume (1955) che raccoglie

tre pubblicazioni precedenti (*Pour une théologie du travail*, 1952; *L'homo oeconomicus et le chrétien*, 1945; *Le devenir social*, 1947). Il tema del lavoro era inoltre presente in altri testi comparsi in sedi disparate (1964b).

3. Per una teologia del lavoro: l'osservazione della realtà e il prisma di presupposti

3.1 Osservare la realtà così com'è

Prendere come oggetto di studio le cose 'così come sono' significa, per Chenu, muoversi sulle orme di Tommaso d'Aquino. Quest'ultimo, avvicinando la tradizione cristiana e la filosofia di Aristotele, aveva permesso di elaborare nel XIII secolo un discorso teologico in grado di garantire l'autonomia delle realtà terrestri. Un tale approccio, per Chenu, è questione di semplice onestà intellettuale (nonché un'esigenza umana e cristiana) perché, più sensibile alle novità del mondo, permette di evitare certi schemi di lettura moralizzanti prestabiliti. È l'attenzione alla 'coniuntura' (Chenu 1942, 15) che deve guidare la riflessione del teologo.

Chenu descrive innanzitutto ciò che vede del mondo operaio: fenomeno nuovo, proprio al XIX e XX secolo, segnato dal progresso tecnico che ha permesso l'incremento della produzione, l'accelerazione dei trasporti, e che interessa tutta l'umanità (1942, 15). Il suo sguardo assume le dimensioni del mondo: l'esposizione delle interdipendenze tra comunità umane (produzione, scambi, consumo) lo porta a descrivere una prima forma di mondializzazione (1942, 5-7). E ancora una volta il suo stupore va di pari passo con l'indignazione nei confronti della nascita del proletariato, massa di lavoratori sofferenti e prodotto di un modello economico-industriale che schiavizza l'uomo.

Attivo negli anni Quaranta del Novecento, Chenu non ignora mai la guerra. Anzi, essa è per lui un indicatore al tempo stesso della dimensione ormai planetaria che hanno assunto le relazioni tra società e di una crescita industriale che intrappola l'uomo invece che servirlo:

Persino la guerra ha assunto questo ritmo universale; anch'essa ormai si svolge con la stessa velocità, la stessa forza e massa, come divinità meccaniche al servizio di un demone trionfante (Chenu 1942, 27).

In ultimo, Chenu osserva con sguardo critico il modo in cui la politica, tanto di destra quanto di sinistra, strumentalizza la miseria del mondo operaio e assolutizza la dimensione comunitaria del lavoro. Per questo rifiuta in ugual misura il socialismo, il nazismo, il fascismo e lo Stato francese di Vichy, il cui slogan "Lavoro-famiglia-patriottismo" aveva rimpiazzato, a suo avviso, il motto repubblicano "Liberté, égalité, fraternité" (1941, 22).

3.2 I presupposti di una lettura impegnata della realtà

Adottando un'ottica critica, Chenu non si muove come osservatore neutrale nel suo campo di studi. Il suo sguardo sul mondo del lavoro operaio è in effetti filtrato da alcuni presupposti che orientano tutta la sua riflessione.

3.2.1 Presupposti filosofici

Chenu ha l'abitudine di costruire le sue dimostrazioni sui fatti storici. Per esempio, vede delle analogie tra la condizione degli operai del suo tempo e quella degli schiavi nell'antichità o dei servi nel Medioevo; e così come schiavi e servi sono scomparsi, auspica un processo di liberazione equivalente per gli operai. In effetti, ai suoi occhi » la storia è in cammino » (1941, 20; 1942, 23; 1955, 27, 83), » l'umanità è in cammino » (1955, 22, 77, 98), un cammino che segue » l'inesorabile e grandiosa legge del progresso » (1942, 12). La sua visione della storia è dunque informata a una concezione del progresso ereditata dall'Illuminismo. In questo senso, Chenu ritiene che il fenomeno mondiale del lavoro operaio e degli scambi economici possa condurre l'umanità a prendere meglio coscienza di se stessa in quanto comunità intessuta di reti di solidarietà. Per lui, si tratta dell' » età adulta » dell'umanità, e i fallimenti e le sofferenze, come la miseria dei lavoratori, sono solo il segno di quella » crisi di crescita » propria ad ogni organismo in fase di sviluppo (1942, 13, 18-9).

Due presupposti antropologici guidano poi il suo discorso. Innanzitutto, la convinzione che l'essere umano non possa vivere solo, che sia cioè un essere » di natura sociale » (1942, 36), come testimonia proprio il fenomeno del lavoro: » Il lavoro è uno dei luoghi di condensazione di questa crescente vita sociale dell'umanità, se è vero che esso si definisce come un'attività di produzione ordinata all'utilità della comunità umana » (1941, 40). Questo presupposto lo porta a vedere nel lavoro un processo di » socializzazione », destinato a estendersi alle dimensioni del mondo in una » civiltà del lavoro ».

In secondo luogo, il fatto che l'essere umano sia un composto di spirito e materia che non è possibile separare, se non al rischio di provocare uno squilibrio disumanizzante: » L'uomo è uno spirito incarnato che ha bisogno di nutrirsi e di amare in libertà » (1942, 46). Non è dunque possibile difendere la dignità dei lavoratori interessandosi solo alle loro condizioni di vita e di lavoro, ma nemmeno screditare queste condizioni sovrastimando la vita spirituale (religiosa, morale o culturale) degli individui.

3.2.2 Presupposti teologici: incarnazione, creazione e lavoro umano

3.2.2.1 L'incarnazione al centro della fede cristiana

Questi presupposti non sono solo osservazioni filosofiche: per Chenu si tratta di vere e proprie convinzioni di fede. Tutta la sua vita spirituale e il suo lavoro in quanto teologo, la sua attenzione alla storia, e la sua preoccupazione per la sorte dei poveri affondano le radici nell'incarnazione. Per Chenu, essa è il cuore della fede cristiana: in Gesù Cristo, Dio » si fece carne e venne ad abitare tra di noi » (Gv 1, 14). E se Dio si impegna in prima persona, questo mondo non può essere visto come una prigione da cui fuggire, ma piuttosto come il luogo dell'incontro tra Dio e l'essere umano:

È la legge stessa dell'economia della rivelazione che Dio si manifesti nella storia e attraverso la storia, che l'Eterno si incarni nel tempo dove solo lo spirito dell'uomo può raggiungerlo (Chenu 1985, 116).

Il realismo dell'incarnazione impedisce l'idealismo del pensiero. Per il cristiano, la comunione con Dio non si sperimenta più tardi in un presunto altrove, ma qui e ora.

Questa insistenza è altresì un modo per combattere il dualismo che il pensiero cristiano ha ereditato dalla filosofia neoplatonica. Chenu vi ravvisa una forma di aristocrazia intellettuale e spirituale che dà più importanza allo spirito che alla materia, all'anima che al corpo, all'eternità che alla storia. E questa valorizzazione di un polo a scapito dell'altro porta alla svalutazione del mondo umano e di tutto ciò che ha a che fare con la materia e il tempo. Distolti dall'attenzione per il mondo per via di una forma di ideale spirituale, i cristiani giungono ad essere «per i loro contemporanei, socialmente e intellettualmente, degli emigrati» (Chenu 1985, 110) e a coltivare la mentalità 'da ghetto' di un cristianesimo «chiuso» (Chenu 1964b, 258) o «assediato» (Chenu 1985, 118 ; 1964b, 88). Ebbene, poiché Dio si è unito all'umanità in Cristo, e ha assunto un corpo di carne, egli ha restituito alla materia la sua dignità. Essa non è più il semplice involucro pesante di uno spirito che da essa dovrebbe essere liberato. Per Chenu, la fede cristiana non permette di pensare la disgiunzione tra spirito e materia, o tra anima e corpo: al contrario, la sfida risiede proprio nel considerarli elementi consustanziali della condizione umana e della sua dignità.

3.2.2.2 Creazione e incarnazione nella visione cristiana del lavoro

L'enfasi posta sull'incarnazione non mira a rivoluzionare il discorso cristiano, ma piuttosto a rafforzare la comprensione del progetto d'amore di Dio per il mondo. In questo Chenu non si distacca dalla tradizionale concezione cristiana del lavoro, secondo la quale l'uomo è il collaboratore di Dio nella sua opera di creazione. Anzi, ad essa si appoggia per valorizzare il lavoro industriale e conferirgli una dignità religiosa:

collaboratore di Dio, l'uomo libera le forze vive che il Creatore ha racchiuso nelle riserve della terra e porta a compimento l'opera della creazione. [...] Dio ci associa alla sua opera (1941, 39).

È proprio questa associazione dell'uomo con Dio che si completa nell'incarnazione. Dio si fa uomo diventando «figlio di un artigiano e artigiano egli stesso, vivendo del lavoro delle sue mani» (1941, 6). Il lavoro, «luogo privilegiato dell'incarnazione», è il luogo della comunione tra Dio e l'umanità, perché «tutto ciò che è umano è oggetto di grazia» (1955, 30). Il lavoro, «opera dell'uomo e principio della comunità», entra così «nell'economia della grazia». Chenu afferma che «lavoro, affari, aziende, mestieri, fabbriche, uffici: nulla può essere estraneo alla vita cristiana» (1964b, 97). È la fine di un dualismo che privilegia la vita spirituale, interiore, senza alcuna considerazione per la vita materiale, esteriore. E le conseguenze di tale convinzione sono al tempo stesso religiose e sociali: «Eccoci dunque nell'ora in cui i piccoli e i semplici hanno accesso, per la loro stessa condizione di lavoratori, al regno di Dio» (Chenu 1955, 31).

4. Per una teologia del lavoro: pensiero e impegno

4. 1 Una teologia in dialogo

Articolando i dati delle sue osservazioni con i presupposti del suo pensiero, Chenu ridefinisce il valore e la dignità del lavoro operaio nel quadro di una visione che tiene insieme prospettive umane, universalmente accettabili, e prospettive cristiane, a beneficio della comprensione della fede da parte dei credenti. Definendo l'essere umano come uno spirito incarnato, impegnato in un processo di socializzazione attraverso il lavoro, egli presenta una visione che si adatta sia a chi aspiri a un mondo più solidale sia al credente che vedrà in questo orizzonte di fratellanza universale i segni dell'avvento del Regno promesso e una definizione della salvezza rivelata in Gesù Cristo.

4.2 Né materialismo, né spiritualismo: lavoro e liberazione umana

Ciò detto, Chenu rifiuta di assolutizzare il lavoro:

Il lavoro non è un fine che si ama per se stesso. [...] Il lavoro è solo uno strumento dell'uomo, giacché l'uomo è fatto per conoscere e amare. La contemplazione è il suo fine, la sua grandezza, la sua beatitudine; non la produzione (1941, 25).

Anche il processo di socializzazione nel lavoro non è un assoluto: «la comunità lavorativa deve essere costituita e ampliata solo per il bene ultimo delle persone che la compongono, per la loro liberazione, per la loro contemplazione» (1942, 32). E non manca nemmeno di insistere sulla necessità del riposo per coltivare la vita dello spirito (1942, 33). Si tratta di una rottura radicale con il marxismo: anche se ne riconosce le «rivendicazioni legittime» (1941, 23; 1942, 29), Chenu ne rifiuta infatti il misticismo, «il cui messianismo è solo l'ebbrezza di una metafisica materialista» (1941, 25; 1942, 32). Egli denuncia sia la filosofia marxista che

la metafisica capitalistica della produzione [...]. Entrambe hanno fatto dell'operaio uno strumento, allontanandolo dal suo destino umano, derubandolo della sua felicità nella verità e nell'amore, e privandolo già in questa vita della libertà spirituale della sua persona (1942, 32).

La sua critica ai materialismi, marxisti e capitalistici, è poi accompagnata dal rifiuto non meno radicale di uno 'spiritualismo' cieco nei confronti del destino dei lavoratori. A più riprese egli denuncia il «falso spiritualismo che esclude dalla stima umana tutta la realtà economica, i suoi materiali e i suoi agenti» (1941, 13), la «filosofia spiritualista del lavoro, che si sottrae alle realtà economiche, sociali e politiche» e che dimentica, «in uno pseudo-moralismo, il destino dei lavoratori» (1942, 4), o

lo spiritualismo del XIX secolo che, con il pretesto di salvare la dignità dello spirito e la sua pura interiorità, sfocia nel più blando liberalismo borghese, perversione aristocratica della libertà, ipocrisia dell'interiorità, fallimento mortale della fratellanza (1955, 40).

Il rifiuto di queste opposte posizioni a favore di una comprensione unitaria della condizione umana – sociale e, consustanzialmente, materia e spirito – gli permette di sottolineare che una corretta comprensione del lavoro porterà a considerarlo come una liberazione sia delle masse che degli individui, ma non solo delle une o degli altri.

4.3 Le interazioni tra il pensiero e l'impegno: il teologo e i preti-operai

La riflessione di Chenu non è affatto avulsa dalla realtà. Al contrario, è radicata nella vicinanza ai lavoratori, in particolare ai cristiani impegnati in nuove forme di apostolato per «far germogliare» la Chiesa nelle nuove terre del mondo del lavoro (1964b, 150, 179, 634): i membri della “Jeunesse ouvrière chrétienne”, i membri dell’Azione Cattolica, i sacerdoti-operai. L’articolo “Le sacerdoce des prêtres-ouvriers” (“Il sacerdozio dei preti-operai”), pubblicato nel 1953, mostra come egli li abbia incoraggiati a concepire un nuovo modo di essere sacerdoti, rompendo con le tradizionali funzioni incentrate sul culto (1964b, 275-81). Proprio il fatto che i sacerdoti lavorino nelle fabbriche è una testimonianza sia della dignità del lavoro umano, sia del fatto che il Vangelo è accessibile ai poveri. Per Chenu, il coinvolgimento dei chierici nelle fabbriche è un modo per rispondere all’impegno preso da Dio nei confronti del mondo attraverso la sua incarnazione. Si può notare come il suo pensiero su questo argomento si sia affinato nel corso del tempo. Se all’inizio degli anni Quaranta Chenu descrive il lavoro degli operai come «creazione continua» (1942, 26), dopo la sua frequentazione dei preti operai parla invece di «incarnazione continua» (1955, 30). Certo, la Chiesa è una continua incarnazione, un’attualizzazione del corpo di Cristo nella storia, ma l’impegno dei sacerdoti-operai nel cuore del mondo dà una consistenza originale a questa convinzione di fede. In tal modo la Chiesa si rende presente al mondo del lavoro per entrare in comunione con la vita di Dio attraverso quella dei lavoratori, destinatari privilegiati della buona novella dell’amore di Dio rivelato in Gesù Cristo.

5. Conclusione

Chenu non ha scritto un’«teologia del lavoro», ma «per una teologia del lavoro», come recita il titolo del suo libro uscito nel 1955. In tal modo, invece di stabilire un significato definitivo del lavoro in prospettiva cristiana, si propone di contribuire a una riflessione che porti gradualmente a una migliore comprensione della fede cristiana di fronte alla realtà del mondo del lavoro. È un invito ai teologi ad accogliere questa realtà nella loro riflessione, ma questo progetto non va solo a beneficio di una migliore comprensione della fede cristiana: è anche motivato dalla preoccupazione di rendere fruibile il Vangelo da parte dei lavoratori.

La riflessione di Chenu su come il lavoro industriale sia integrato nel piano di Dio solleva delle domande. Il teologo domenicano è davvero interessato al lavoro in sé o gli interessa soprattutto l’inserimento della fede cristiana nel mondo del suo tempo? Non sta forse strumentalizzando la riflessione sul lavoro

a vantaggio della testimonianza cristiana in una forma di competizione, dottrinale e pratica, con il marxismo? In realtà, Chenu intende difendere un rapporto pacificato tra la fede cristiana e la società. A questo scopo, la partecipazione benevola della Chiesa nelle realtà contemporanee contribuirebbe a farne non già un ente estraneo o superiore, ma piuttosto una compagna di tutti coloro che operano per una comunione fraterna dell'umanità.

Tuttavia, la sua non è forse una visione del mondo operaio datata, e la sua teologia applicabile solo al mondo dei 'trent'anni gloriosi'? La classe operaia è oggi una realtà meno massiccia. Per di più, la concezione che Chenu ha del progresso è difficilmente condivisibile alla luce dei drammi storici del XX secolo. Infine, un lettore dell'enciclica *Laudato Si'* di papa Francesco (2013), attento al grido della Terra e dei poveri, difficilmente potrà far proprie le osservazioni di Chenu sulla vocazione umana a dominare la natura. Il nostro teologo è infatti un uomo tutto del suo tempo, inconsapevole degli effetti nefasti dell'industrializzazione per il pianeta e per la società.

Ciononostante, l'atteggiamento intellettuale e spirituale di Chenu rivela un pensatore aperto al dialogo, che guarda e ascolta prima di parlare. Mostra pure uno studioso in grado di fare delle novità del suo tempo materia per una riflessione impegnata, che interroga in modo nuovo la fede cristiana, nel suo pensiero e nelle sue pratiche. Rifiutando quadri moralizzanti precostituiti, Chenu invita ogni persona a interrogarsi sul senso della propria esistenza in una dimensione eminentemente comunitaria e relazionale. La sua riflessione chiede a ciascuna generazione di farsi generazione del proprio tempo, attenta alle richieste di giustizia rivolte a ogni persona, e in primo luogo ai più piccoli. L'attualità di Chenu risiede indubbiamente più nel suo atteggiamento che nel solo discorso. Pur nella distanza dalle situazioni concrete del suo tempo, di fronte alle crisi attuali la sua riflessione sul lavoro offre allora risorse preziose per tenere insieme l'attenzione alla realtà, la sete di giustizia e la speranza.

Riferimenti bibliografici

- Chenu, Marie-Dominique. 1937. *Une école de théologie. Le Saulchoir*. Kain-lez-Tournai-Étiolles: Le Saulchoir (riedizione Le Saulchoir. Paris: Cerf, 1985; trad. it. *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, a cura di Giuseppe Alberigo. Casale Monferrato: Marietti, 1982).
- Chenu, Marie-Dominique. 1941. *Spiritualité du travail*. Paris: éd. du Temps présent.
- Chenu, Marie-Dominique. 1942. *Pour être heureux, travaillons ensemble*. Paris: PUF.
- Chenu, Marie-Dominique. 1955. *Pour une théologie du travail*. Paris: Seuil (trad. it. *Per una teologia del lavoro*, a cura di Gianni Bertone. Torino: Borla, 1964).
- Chenu, Marie-Dominique. 1964a. *La Parole de Dieu*, t. 1: *La foi dans l'intelligence*. Paris: Cerf.
- Chenu, Marie-Dominique. 1964b. *La Parole de Dieu*, t. 2: *L'Évangile dans le temps*. Paris: Cerf.
- Debilly, Xavier. 2021. "Chenu." In *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 33: 490-502. Città: Editore.
- Duquesne, Jacques. 1975, *Un théologien en liberté*. Paris: Le Centurion.

- Fouilloux, Etienne. 2015. "Chenu, Marie-Dominique." *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* <<http://dominicains.revues.org/85>> (aaaa-mm-gg).
- Fouilloux, Etienne. 2022. *Marie-Dominique Chenu*. Paris: Salvator.
- Quisinsky, Michael. 2021. *Marie-Dominique Chenu. Weg – Werk – Wirkung*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Bibliografia secondaria

- Bauer, Christian. 2011. *Ortswechsel der Theologie: M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift "Une école de théologie. Le Saulchoir"*. Berlin: Lit.
- Debilly, Xavier. 2018. *La théologie au creuset de l'histoire. Marie-Dominique Chenu et son travail avec la Mission de France*. Paris: Cerf.
- Geffré, Claude. 1985. "Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69: 389-99.
- Potworowski, Christophe F. 2001. *Contemplation and Incarnation: the theology of Marie-Dominique Chenu*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Poulat, Emile. 1999. *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*. Paris: Cerf.

PARTE TERZA

Lavori manuali e lavori intellettuali. Sviluppo e apogeo
delle arti meccaniche tra il medioevo e l'*Encyclopédie*
a cura di Francesco Ammannati, Stefano Brogi

SEZIONE I. IL MEDIOEVO

a cura di Francesco Ammannati

Lavoro e società nel Medioevo: trasformazioni, contraddizioni e nuovi orizzonti

Francesco Ammannati

1. Secoli rivoluzionari

Se consideriamo il lavoro un indicatore significativo della struttura e del funzionamento delle società nel loro insieme, basandoci sulla prospettiva secondo la quale le istituzioni di base sono interconnesse e condizionano il funzionamento di tutte le altre istituzioni, esso non emerge solo come mera attività economica, ma rappresenta un'esperienza umana in grado di contribuire alla creazione di un ambiente comune e di relazioni significative tra le persone. Pertanto, l'analisi del lavoro può offrire una comprensione profonda di una società del passato, dei suoi valori e delle sue norme: esaminando il lavoro, possiamo scoprire come le strutture, le politiche e le pratiche relative si tradussero in impatti sociali, culturali ed economici tangibili.

Ciò vale per tutte le epoche della storia umana, ma assume un particolare significato in un periodo di transizione come quello vissuto dall'Occidente europeo dopo l'anno Mille. L'aumento della complessità della società europea a partire dall'XI secolo si espresse in più direzioni: una crescita generalizzata della popolazione portò a un necessario aumento dell'estensione e della produttività delle aree coltivate, instillando nella mente di alcuni pensatori un nuovo approccio all'equilibrio e all'armonia tra uomo e natura. La decadenza dello schiavismo costituì una causa determinante dello sviluppo tecnologico applicato allo svolgimento delle attività manuali più pesanti, in modo da sfruttare in modo efficiente la forza motrice animale o delle acque, che andò a sostituire la forza-lavoro

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Ammannati, *Lavoro e società nel Medioevo: trasformazioni, contraddizioni e nuovi orizzonti*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 289-296, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

dell'uomo. La riconfigurazione del mondo rurale si mosse in parallelo alla promponente fioritura delle città, che crebbero in numero assoluto sviluppando al contempo strutture istituzionali via via più articolate per rispondere alle nuove esigenze sociali ed economiche. Si assistette a un importante cambiamento dei luoghi di apprendimento, con le scuole cattedrali che presero il posto di quelle monastiche come centri di conoscenza. In alcuni ambienti intellettuali, si diffuse l'idea di estendere a tutta la società il senso benedettino dell'importanza del lavoro, che divenne una componente importante dell'ideale sociale, almeno tra le classi medie e inferiori. Sebbene la Chiesa mantenesse un ruolo centrale nella vita delle persone, iniziò a emergere una crescente consapevolezza dell'importanza della vita laica. Un aspetto particolarmente significativo è che la prospettiva sul lavoro andò mutando via via che cambiava la percezione del mondo. Se, fino a pochi secoli prima, il lavoro era stato esaltato dal movimento monastico, che ne enfatizzava il valore spirituale, adesso il esso diventava (anche) un mezzo per creare ricchezza o almeno per alterare il mondo materiale in modo da servire ai bisogni umani (Applebaum 1992).

2. Tra repulsione e valorizzazione

Il frutto della concomitanza di così tanti cambiamenti fu inevitabilmente una certa ambiguità della concezione medievale del lavoro, corroborata anche dalla struttura mentale degli uomini del tempo, in grado di recepire e accogliere eredità culturali del passato le cui contraddizioni interne venivano accettate acriticamente e da cui si poteva attingere senza che ne fosse messa in discussione l'autorevolezza. Queste «tradizioni mentali», individuabili nell'eredità greco-romana, giudaico-cristiana e germanica, apportavano atteggiamenti contrastanti in merito al lavoro, che si manifestavano in una continua oscillazione tra disprezzo e valorizzazione dell'attività manuale, della tecnica come teoria e prassi, delle *artes* intese come abilità manuale o capacità creativa, del *negotium* da contrapporre all'*otium* (passando dall'*otium netotiosum* dei monaci) (Le Goff 1977; Negri 1980). Come sottolinea Baroni nel suo saggio, «accanto alle più vistose [concezioni] offerte dalle giustificazioni eziologiche di natura religiosa [...] ne convivono altre, dove questa attività umana è fondata quale frutto di ingegno e conoscenza. Eredità del mondo antico, trasmessa in gran parte attraverso l'alchimia ellenistica, una vena, sostanzialmente a matrice antropocentrica, si perpetua e scorre in modo meno appariscente di quella della cultura dominante».

Se questa ambivalenza era più evidente negli ambienti laici, la Chiesa riconosceva al lavoro la capacità di esaltare la vita spirituale di ogni cristiano sotto almeno tre aspetti: come rimedio ai rischi dell'ozio, inteso come pigrizia e indolenza; come opportunità di carità e beneficenza; come strumento di dominio dell'uomo sulla natura (Applebaum 1992, 237). Il lavoro dei campi, afferma Nanni, si inseriva perfettamente in questo nuovo sistema di valori della società medievale: «la fatica del lavoro come riscatto di Adamo ed Eva e la promozione del lavoro, a dispetto dell'ozio, esplicitato dal monito paolino («chi non lavora neppure mangi», 2Ts, 3) e realizzato nell'*ora et labora* della tradizione

benedettina». Anche Marsilio da Padova, dopotutto, riteneva che il *genus* degli artigiani avesse come ragion d'essere il controllo delle azioni e delle passioni degli uomini in modo da non essere influenzate dagli elementi esterni (si veda il saggio di Ammannati).

Non mancavano comunque voci critiche, anche nel mondo monastico. San Bernardo, ad esempio, non propugnava il lavoro manuale come lavoro utile, ma come *dolor* da considerarsi come un'attività redentrice. L'abate di Chiaravalle inquadrava i laici in tre categorie, cavalieri, contadini e mercanti, nessuno dei quali poteva appartenere all'*élite* rappresentata dal clero secolare e dai monaci. Questi ultimi, però, si collocavano a un livello superiore poiché lontani dal mondo materiale e politico, dalle ricchezze e dalla vanità (Applebaum 1992, 249). Come ricorda invece Fenelli, nella produzione agiografica relativa a Sant'Antonio abate e riproposta in epoca successiva nelle cosiddette Tebaidi, il lavoro risultava il mezzo principale per non indulgere all'ozio, per combattere l'accidia, la tentazione demoniaca e il peccato, per permettere il sostentamento della propria persona e l'attività caritatevole, per rendere abitabile e coltivabile un luogo ostile dove un anacoreta sceglieva di abitare: insomma, «l'esatto opposto dell'ascesi».

Un allontanamento decisivo dall'ambiguità medievale lo si a partire dal Quattrocento nelle riflessioni di Sant'Antonino o di San Bernardino da Siena, il quale attingeva comunque a piene mani dalla dottrina di Pietro di Giovanni Olivi, vissuto più di un secolo prima: è nei loro scritti che emerge lo spirito nuovo di comprensione verso la vita attiva e i tratti economici di una cultura che, se non era già «nella piena luce dello sviluppo capitalistico» come ebbe a dire Sombart, ambiva a inserire l'operosa vita cittadina all'interno dell'etica cristiana (Negri 1980; Todeschini 2002).

Cambiamento della concezione del lavoro, dunque, ma anche nei confronti dei lavoratori. Dall'anno Mille la letteratura dell'Occidente medievale accoglie un nuovo schema della società, cosiddetta trifunzionale o tripartita, composta come noto da uomini di preghiera, di guerra e di lavoro (*oratores, bellatores, laboratores* – questi ultimi intesi come lavoratori agricoli, servirà ancora del tempo perché il concetto inglobi le attività urbane). Questa struttura consacrava la penetrazione ideologica del mondo dei lavoratori che si era andato già affermando nell'economia e nella società (Negri 1980, 24). Per citare dal saggio di Ughetti, «il mondo del lavoro si manifesta non tanto con l'esplicita presenza di artigiani o professionisti, ma con la creazione di un sistema discorsivo che li comprende, per esempio con il passaggio da una rete di valori di impronta cortese ad un sistema che include sensibilità del mondo mercantile». Egli rimarca come un segnale di cambiamento e di apertura culturale nei confronti della categoria dei «lavoratori» passi anche attraverso il volgarizzamento delle opere letterarie. Ad esempio, il termine «lavorante», presente dalla fine del Duecento anche in molti statuti comunali a indicare coloro che svolgono un'attività alle dipendenze di un maestro di bottega con un contratto di tipo continuativo, traduce in alcuni casi nel volgarizzamento sia *operarii* sia *artifices* (termine che in origine non possiede connotazione subordinante); questo e altri casi illustrano come «i termini con cui la professione è definita non sono ritenuti solo specialismi

di ambito normativo, ma parole che denotano precise condizioni d'esistenza di un lavoratore che vive ed agisce nella città». Ulteriori riflessioni sul concetto di lavoratori come sottoposti sono offerte da Franceschi nel suo saggio sul legame tra questi ultimi e i loro datori di lavoro, i maestri di bottega.

3. Il lavoro contrattato e l'illusione della libertà

Il delicato rapporto tra servitù-subordinazione-libertà è sviluppato nel testo di Passaniti che, nel ricordare come il pluralismo giuridico medievale consentisse la convivenza tra schemi gerarchici persistenti e pluralità di ordinamenti su base associativa, ricerca la radice concettuale del rapporto tra subordinazione tecnico-funzionale e libertà del prestatore d'opera nell'analisi di glossatori e commentatori. È anche da queste riflessioni che scaturisce la specificità del concetto di lavoro, poiché «gli schemi giuridici [dovevano] intrecciare la dinamica soggettiva (lo status del prestatore) con la natura della prestazione, al punto da creare una connessione tra quella dinamica e quella natura».

La divisione tra lavoro libero e lavoro contrattato era determinata principalmente dalla presenza o dall'assenza di una durata prestabilita: mancando un limite di tempo, il lavoro doveva essere considerato una prestazione indeterminata di stampo servile. Non era il tipo di prestazione che marcava la differenza tra un lavoratore libero e un servo, ma dallo status: la contrattualità era ricavata per sottrazione, «se il prestatore lavora come un servo, ma non è un servo, significa che quel prestatore ha contrattato quella prestazione servile che, per non diventare una condizione, deve essere limitata nel tempo, circoscritta a un progetto». Recuperando il concetto romanistico della *locatio conductio*, si creano le condizioni per distinguere «quando l'oggetto del contratto riguarda[va] il tempo, la giornata o le giornate lavorative (*locatio operarum*) o un risultato, un prodotto lavorativo commissionato, come nello schema tipico che lega l'artigiano al mercante (*locatio operis*)».

La tensione tra lavoro contrattato e sottomissione è ben esplicitata da Passaniti ricorrendo all'istituto della mezzadria, che proprio dal basso medioevo inizia a diffondersi nell'Italia centrale prevedendo forme di compartecipazione tra proprietari dei fondi (spesso cittadini) e lavoratori rurali. Dietro l'apparente inequivocità del contratto tra questi soggetti, che determinava un rapporto distante da forme di insediamento colonico basate sull'asservimento, si celava ancora una volta un profilo di ambiguità, trattandosi di «una contrattualità che rielabora[va] il profilo servile nelle dinamiche di soggezione gerarchica che ved[eva]no il rapporto definito da altre prestazioni accessorie che si giustifica[va]no proprio nel persistente servilismo». Certamente, come afferma anche Nanni, «le relazioni tra proprietari cittadini e contadini non [erano] le stesse che tra signori e contadini o tra signori e comunità rurali». Ma dietro una formale liberazione delle campagne dai vincoli di servitù da parte delle città, il lavoro finiva comunque conformato alle esigenze dei proprietari, tendenza che, lo vedremo tra poco, riguardava a pieno titolo anche la manodopera urbana.

4. Il lento apprendistato delle arti meccaniche

Ambivalenza medievale, infine, rispetto al valore attribuito ai diversi tipi di attività. Se l'ozio non è più un riferimento sociale e etico, il lavoro resta in discussione al suo livello di base, quello manuale. L'ostilità verso il lavoro meccanico propria della tradizione greco-romana non scompare nel medioevo, ma il mondo pratico delle arti inizia a superare il frutto del castigo inflitto con la cacciata dall'Eden e ad essere considerato, per dirla con le parole di Baroni, «partecipazione alla conoscenza della saggezza e intelligenza di Dio».

Uno dei principali promotori di questa rivalutazione delle arti meccaniche, e di una possibile interrelazione tra queste e le arti liberali, è il grande teorico della Scolastica Ugo da San Vittore, su cui si sofferma Salvestrini nel suo saggio. Pur centrale nella coscienza mistica di Ugo, la mera contemplazione non lo distraeva dal mondo materiale e dalla realtà economica, la quale diventava oggetto di una «filosofia pratica», dove accanto alle sette arti liberali convivevano le sette scienze meccaniche (tra le quali anche il lavoro agricolo, come ricorda Nanni). Il francescano Bonaventura da Bagnoregio, in quest'ottica, si spingeva ancora più in là integrando le arti meccaniche e l'attività degli artigiani «nello stesso percorso che conduce alla somiglianza dell'uomo con Dio. La questione dell'interrelazione tra sfera intellettuale e pratica è inoltre affrontata da più angolazioni, dai pensatori dell'epoca. Se Salvestrini afferma, con Kilwardby, che «le scienze pratiche sono anche speculative e viceversa» e che «ad ogni arte liberale corrisponde una meccanica che le è subalterna, cioè i cui principi sono le conclusioni della scienza subalternante», Baroni trova le radici del rapporto tra *ars* e *ingenium* nell'*Ars poetica* di Orazio, riproposta in modo sistematico in più testi tecnico-artistici medievali (tra cui Teofilo), enfatizzando «l'associazione del lavoro delle arti ad una forma profonda di conoscenza dei segreti della natura stessa trasformata». È comunque rilevante sottolineare, con Salvestrini, che se l'arte meccanica in questo processo acquisì maggiore dignità, «non appena la si eleva[va] alla filosofia si ribadì[va] una gerarchia assiologica interna».

Non mancano, insomma, le riflessioni dei pensatori coevi intorno al lavoro e alle sue diverse forme. Più difficile trovare le voci di coloro che lo esercitavano. La parola scritta, da sempre, esprimeva le idee dominanti; se queste sono importanti indizi per analizzare la cultura di un'epoca, difficilmente è possibile individuarvi la consapevolezza dei lavoratori manuali riguardo al valore della propria attività. In alcuni casi, ma spesso si tratta di fasce medio-alte della società, la «definizione del mestiere come arte era diffusa tra gli stessi operatori economici che la completavano con un codice comportamentale» (si veda il saggio di Orlandi), in altri casi traspariva in componimenti poetici come nel *Regius manuscript* in cui si esaltava la gioia nello svolgimento di un'attività artigianale, l'orgoglio del conservare segreti tecnici, lo spirito di solidarietà di un gruppo di pari (in questo caso di muratori) (Applebaum 1992, 242). Molto rari i testi autobiografici di artigiani o maestri di bottega, come quello dello speciale lunigianese Giovanni Antonio da Faie che cita Franceschi. Forse l'esempio più remoto di tentativo di riportare a parole qualcosa che si avvicini ai dettagli circostanziali di una tecnica basata sulla

propria esperienza è rappresentato dal *De diversis artibus* di Teofilo, su cui si sofferma ampiamente il contributo Baroni e al quale si rimanda.

5. Il lavoro in una società ordinata

Torniamo alla rappresentazione della società tripartita accennata in precedenza: in mancanza di governi centrali forti e stabili, con la sua struttura fortemente gerarchizzata essa «non rifletteva solo un sistema di valori, ma anche funzioni, ordini o stati sociali» (si veda il saggio di Nanni); con la rivoluzione urbana, dal secolo XII si aggiunse allo schema la categoria dei mercanti. Lo sviluppo delle città rappresentò uno snodo determinante nell'evoluzione del concetto, della considerazione, delle configurazioni e dei rapporti di lavoro. Come ricorda Ughetti, nelle *laudes civitatum* è «il numero delle mansioni che si contano nel tessuto sociale ad offrire una misura della grandezza della città. I riferimenti al mondo del lavoro entrano nella produzione letteraria attraverso lo sguardo di chi sta registrando un cambiamento sociale in atto e nota un nuovo brulicare di persone di diverse categorie». Non solo, la città aveva la capacità di ampliare il proprio dominio territoriale verso le zone rurali, ridimensionando i poteri feudali, sottraendo le risorse di lavoro servile riconfigurandole in individui autonomi in grado di partecipare attivamente alla vita pubblica (si veda il saggio di Passaniti). Le campagne, ora costruite dalle città, proiettavano sui propri contadi modelli produttivi, politiche di governo, ideali. Illustrando questo concetto, Nanni si riferisce al *Liber Paradisus* bolognese del 1259: «liberando i lavoratori dei campi dai vincoli di servitù la città si assicurava una nuova componente di popolazione tassabile, favoriva il dinamismo del mercato della terra e del lavoro agricolo promuoveva il popolamento delle campagne al fine di assicurare l'approvvigionamento alimentare».

Il rapporto tra lavoro e ordine sociale, o come riconoscimento di uno status sociale, trova nelle città una manifestazione tipica nel cosiddetto «corporativismo» (si vedano i contributi di Ammannati e di Franceschi). I governi cittadini si mostravano fermamente convinti che il lavoro non fosse un'espressione spontanea e naturale dell'esperienza umana, bensì un'attività che richiedeva la loro approvazione; essi consideravano il loro potere regolamentare sul mondo del lavoro come una responsabilità imprescindibile per il benessere dell'intera collettività. In questo senso, le corporazioni, soprattutto quelle artigiane, rappresentavano un'istituzione a metà tra lo stato e la famiglia; è però importante distinguere il mito dalla realtà. Il mito è l'ideale, la corporazione come associazione che poggiava su un'unione liberamente voluta, un cameratismo spontaneo basato su unità, giustizia e solidarietà. Nel concreto, per alcuni la corporazione era un legame sociale sacro, per altri era soprattutto un mezzo di sostentamento, per altri ancora un obbligo cui sottoporsi senza poterne ottenere alcun particolare vantaggio. Lo si nota leggendo il saggio di Franceschi, in cui emerge con chiarezza la diversa collocazione gerarchica, che si traduceva in un diverso equilibrio tra diritti e doveri, degli «*artifices pleno iure* tra i quali veniva reclutata l'élite che si assicurava le cariche direttive dell'Arte» e «quelli che gli statuti delle Arti chiamano "*laboratores, laborantes, pactoales, subpositi, operarii*"», i quali «privi di matricola e soprattutto

di qualsiasi diritto e prerogativa all'interno dell'Arte, dovevano ugualmente subirne l'intera autorità coercitiva in materia legislativa, fiscale e giudiziaria».

Ammannati sottolinea come sulle corporazioni non sia stato scritto molto dai coevi: forse la riflessione intorno alla Chiesa le metteva in ombra come istituzione meritevole di riflessione? Oppure gli intellettuali, rappresentanti di un'élite, si disinteressavano di organizzazioni composte da lavoratori? In ogni caso, la «maestria», l'abilità artigianale, rappresentava un capitale simbolico, una qualità relazionale di inclusione che finiva per strutturare un sistema di potere basato sulla distinzione sociale per esclusione: chi aveva una professione possedeva anche uno *status*, chi ne era privo non poteva far parte appieno del consesso civico. Ma il corporativismo prescriveva anche una gerarchia interna, un rapporto di subordinazione che legava i vari membri delle «arti». Per usare le parole di Passaniti «il livello legislativo rielabora[va] la tensione tra libertà e sottomissione. In questa marcata regolazione pubblicistica emerg[eva]no profili di subordinazione che riflett[eva]no una precisa esigenza di ordine sociale fondata sulla sottomissione del lavorante al padrone», rappresentato dal maestro. Il contributo di Franceschi fornisce numerosi esempi in merito a questa «opposizione fra "indipendenti" e "dipendenti"», articolati intorno ad alcune questioni fondamentali: «la disponibilità o meno di un proprio spazio di attività, la libertà della maestranza dinanzi alla subordinazione alle decisioni e alle leggi altrui, la stabilità contro l'erranza».

6. L'alba di un uomo nuovo

È indubbio, comunque, che il modello di società tripartita fu messo in discussione, nella città medievale, dalla categoria dei mercanti, specialmente i grandi operatori economici con interessi che andavano oltre gli angusti spazi tra le mura urbane. Sia dal punto di vista del riconoscimento sociale, che da quello della coscienza del proprio ruolo e potere, la figura del mercante era nel basso medioevo ormai ben lontana da quella condannata da San Bernardo, il quale sosteneva l'inferiorità morale di qualsiasi professione che non creasse o trasformasse la terra o le materie prime, e che «l'uomo a cui Dio insegnò sapeva che ognuno doveva ricevere secondo il proprio lavoro, non secondo i propri risultati». Questo pregiudizio negativo, legato all'idea che il guadagno non potesse essere disgiunto dal peccato originale, fu comunque molto duro a morire. Come ci ricorda Orlandi, pochi erano «i veri mercanti», cioè coloro che svolgevano un'attività non solo grado di arricchire la propria azienda, ma capace al contempo di apportare giovamento a tutta la società. Di questo aspetto erano coscienti gli operatori stessi, che nell'esecuzione dei propri affari introdussero un elemento che si rivelerà cruciale nello sviluppo successivo della riflessione non solo sul lavoro, ma sull'esistenza umana in generale: la «ragione», cioè «la consapevolezza di quanto fosse importante prendere decisioni analizzando i dati a disposizione» (si veda il saggio di **Orlandi**). Ma, anche qui, la visione non sarebbe completa se non introducesse, come fa Ughetti ricorrendo al Boccaccio, un aspetto che costituisce il contraltare dell'immagine di razionalità con cui viene spesso presentato il mercante dai testi dell'epoca: egli, infatti, «emerge dalla quotidianità di scambi modesti e

di oculate scelte di vita attraverso la dedizione ad un intenso lavoro commerciale che gli consente di abbandonarsi ai piaceri». In realtà questi due aspetti non sono affatto contraddittori: Nigro chiarisce come, a seguito dello sviluppo economico, negli ambienti della borghesia mercantile italiana cominciasse «ad affermarsi la sensazione che la migliorata condizione materiale o una conquistata forza intellettuale (non meno che politica) potessero concorrere a un processo di liberazione dell'uomo». Inizia quindi a sedimentare un'idea che porterà, più avanti nella società industriale, a fissare il concetto di tempo libero, ma che già nel medioevo è già «inteso non più esclusivamente come una pausa imposta dalla natura, ma come una componente dell'esistenza all'interno della quale acquistavano peso le ragioni e le scelte personali» (si veda il saggio di Nigro).

Città, mercanti, razionalità, tempo: questi quattro ingredienti compongono la pasta dell'«uomo nuovo» alla base della cultura umanista e del pensiero rinascimentale (per non dire della cultura borghese moderna). «Mercante lui stesso o vicino agli ambienti d'affari – che traspone nella vita l'organizzazione dei suoi affari, si regola su un impiego del tempo, con una laicizzazione significativa dell'impiego del tempo monastico» (Negri 1980, 192). La crescita dei commerci e delle altre attività economiche avevano evidenziato la necessità di ripensare il modo di misurare il tempo, specialmente in ambiente urbano dove più precocemente iniziò a essere messo in discussione il legame tra ritmo del lavoro e alternanza buio/luce: il tempo, da dominio di Dio, si piegava a quello dell'uomo. Un dominio che non si limitava a questo aspetto, ma esondava abbracciando l'intero mondo naturale.

Se nell'esperienza ascetica, ce lo mostra Fenelli nel suo saggio, il lavoro era «in grado di trasformare profondamente il deserto stesso: non più luogo prevalentemente roccioso, inospitale e solitario, ma spazio santo, [...] modificato profondamente dalle operose attività dei padri del deserto», l'approccio dell'uomo del rinascimento verso la natura era ancora più incisivo. L'incontro tra uomo e natura sarebbe stato completo solo quando il primo fosse stato in grado di sottomettere quest'ultima al proprio servizio, costringendola a ubbidire alla propria volontà secondo lo spirito della civiltà moderna, commerciale (e più avanti industriale). Si andava così affermando il nuovo paradigma per cui l'uomo non si limitava a contemplare ma, ormai *homo faber*, aspirava anche ad agire attraverso le arti, le industrie, le invenzioni.

Riferimenti bibliografici

- Applebaum, Herber. 1992. *The Concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern*. Albany: State University of New York Press.
- Le Goff, Jacques. 1977. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*. Milano: CDE.
- Negri, Antimo. 1980. *Filosofia del lavoro. 2. Dal Medioevo Al Settecento Preilluministico*. Milano: Marzorati.
- Todeschini, Giacomo. 2002. *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: il Mulino (Collana di storia dell'economia e Del credito).

Il lavoro nella letteratura medioevale di tecniche dell'arte

Sandro Baroni

1. Introduzione

In questo contributo si raccolgono varie testimonianze medioevali sul lavoro, rintracciabili negli scritti tecnici per le arti, tenendo presenti, di volta in volta, i tratti più o meno accentuati che caratterizzano gli autori delle differenti opere. La ricognizione si baserà principalmente sulla analisi dei prologhi di queste opere di particolare natura, luoghi testuali dove spesso si incontrano eziologie del lavoro, o giustificazioni delle origini delle arti, così come altre considerazioni relative all'esercizio dell'attività lavorativa. Il percorso proposto si integrerà e completerà con l'analisi di alcune testimonianze testuali, apposte come commento a una selezione dei vari procedimenti descritti.

2. Eziologie del lavoro

In tempi relativamente recenti, un'analisi delle strutture dei prologhi della trattatistica medioevale di tecniche delle arti è stata sviluppata da Maite Rossi (2008, 161-92), nell'ambito di uno studio sulle concezioni filosofiche affioranti in questa particolare letteratura. L'autrice, concentrando la propria attenzione sui proemi delle opere, individua in quest'ultimi, per singole unità di contenuto¹,

¹ Secondo una linea di analisi funzionale del linguaggio inaugurata da Stannard (1982) e ripresa in Mäkinen (2006).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Sandro Baroni, *Il lavoro nella letteratura medioevale di tecniche dell'arte*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 297-304, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

alcune categorie ricorrenti proponendo anche una classificazione sinottica delle diverse strutture, esemplificata in un'apposita tavola riassuntiva.

Dal complesso di questa analisi emerge

una sorta di fondamentale divaricazione tra le diverse opere: da una parte composizioni letterarie che sostanzialmente si rifanno ad un mondo permeato di religiosità in cui il lavoro manuale, e nello specifico artistico, riveste un ruolo derivante da una concezione teocentrica. Dall'altra testi in cui il valore della esclusiva ragione, l'utilità e l'esperienza, anche dei predecessori, sembrano essere riferimenti fondamentali nello sviluppo dell'operatività artistica (Rossi 2008, 190).

3. Interpretazioni dell'eziologia biblica del lavoro

Il campione dei trattatisti con prologo di stampo teologico e teocentrico ci è noto sotto lo pseudonimo grecizzante di Teofilo², utilizzato nel proporre una vasta trattazione dal titolo *Diversarum artium Schemata*. L'opera, nota anche come *De diversis artibus*, è forse una tra le più diffuse³, note e commentate tra quelle appartenenti alla vasta letteratura inerente alle tecniche esecutive dell'arte medioevale. L'autore è un colto monaco, presbitero, di notevole grado gerarchico ecclesiale⁴.

A differenza d'altra analoga trattatistica precedente, la *Schemata*, proprio mentre tratteggia una vera e propria summa delle competenze tecniche dell'artefice, disegna lucidamente, anche un vero e proprio manifesto programmatico del fine, della liceità e dei mezzi della produzione artistica in ambito ecclesiastico. Tutto ciò si compie principalmente attraverso gli articolati prologhi, di grande valenza teologica e culturale, premessi ai tre corrispettivi libri in cui il componimento trova complessiva struttura. L'opera fu composta verosimilmente tra secondo e quarto decennio del XII secolo, cercando, probabilmente, quale motivazione non secondaria, di opporsi a varie tendenze pauperistiche o rigoriste e alle critiche provenienti da alcuni stessi ambiti monastici⁵ e di avvalorare il lavoro nelle arti suntuarie, portando attenzione alle sue diverse pratiche.

² L'autore, in apertura al primo dei tre prologhi che scansionano i rispettivi tre libri della propria opera, si dichiara «humilis presbyter» e «indignus nomine et professione monachi», utilizzando però, fin da subito, anche la formula *Servus servorum Dei*. Per una articolata valutazione del profilo di Theophilus, si veda Kroustallis 2014. Per la bibliografia di riferimento Clarke 2001.

³ Tutti i testimoni manoscritti e principali edizioni del testo di Teofilo si possono reperire in <<http://schemata.uni-koeln.de/index.shtml>> (aaa-mm-gg).

⁴ Teofilo è certamente capace *artifex*, anche molto aggiornato, come si evince dai molti contenuti tecnici dell'opera, ma appartiene a gradi assai elevati della gerarchia ecclesiastica: *Servus servorum Dei* non è intestazione che viene utilizzata da qualunque monaco e presbitero.

⁵ Tra gli antefatti circostanziali al *Diversarum artium Schemata* potrebbe infatti essere la *Littera I*, scritta verso il 1124 da Bernardo di Chiaravalle al cugino Roberto. Questo scritto mostra di considerare la vita monastica dei benedettini di Cluny, quale ambito che nega i valori di povertà, austerità e di conseguenza santità.

Nel prologo dell'opera Teofilo ricorre alla nota eziologia biblica delle arti (Gen 3). Per quanto qui ci interessa, però, con accorta sensibilità, l'autore glissa la questione del lavoro banalmente interpretato quale frutto del castigo inflitto ai progenitori con la cacciata dall'Eden.

Il peccato originale causa la perdita della immortalità, tuttavia il lavoro e le arti sono per l'uomo di Teofilo, positivamente, il frutto della «partecipazione alla saggezza dell'intelligenza divina» che permane, tramandata ai discendenti di Eva e Adamo quale «dignità dell'intelligenza e conoscenza». Così, mediante cura e sollecitudine, ciascuno può aver accesso a tutto il contenuto delle arti e dell'ingegno, quasi si trattasse di un diritto ereditario: l'abilità umana svilupperà, nel tempo, questa inclinazione, progredendo nelle diverse arti, perché l'umanità, per disposizione divina, possa glorificare il nome e riconoscere, in ciò, lo splendore di Dio.

Tutt'altro che oscurantista, l'interpretazione della eziologia del lavoro e delle arti di Teofilo, segna forse, nella trattatistica tecnica, il punto massimo di valorizzazione e considerazione del lavoro dal punto di vista teologico cristiano⁶.

Le testimonianze della trattatistica tecnica delle arti mostrano, tuttavia, che anche altre rilevanti correnti di pensiero svilupparono, più o meno nello stesso periodo, e a partire da altra tradizione religiosa, concezioni strutturalmente assai simili a quelle proposte dalla *Schedula*.

In un inedito trattatello sulla fusione del cristallo, *Modus fundendi cristallum cito et facile*⁷, possiamo trovare, nel prologo una curiosa attestazione: l'autore dichiara di aver ricevuto «isto experimentum» da «quedam nigromante cui rex et dominus erat Razi'el et fuit de ordine cherubini»⁸. Il testo esplicita il fatto che l'opera è frutto degli insegnamenti ricevuti da un «necromante». È noto che con questo termine nel medioevo si intendessero gli ebrei cabalisti, cosa che appare confermata dalla seconda parte della frase dove si fa riferimento a Razi'el⁹. Questi, nella tradizione (*kabbalah*, appunto) ebraica è un arcangelo, interpretato quale «custode dei segreti divini».

Nella credenza tradizionale, costituita da un inestricabile flusso di versioni che si riallacciano l'una all'altra, Razi'el fu portatore di un rotolo che conteneva tutta la conoscenza divina e terrena, identificato spesso dai cabalisti con il *Sefer Razi'el HaMalakh*¹⁰, opera pseudo-epigrafica ancor oggi conservata in ebraico e

⁶ Si vedano le considerazioni di Tosatti 2001 e Mari 2019.

⁷ Manoscritto in: Lucca, Biblioteca Statale ms. 1939, fine XIII sec.; Oxford, Bodleian Library ms. Canonici 128, XV sec.; Modena, Biblioteca Estense, ms. a T.7.3, XV sec. Il testo sembra tuttavia risalire ad epoca più antica, ed il prologo al XII-XIII sec.

⁸ Trad.: [...] E nota che questo procedimento [...] da un certo necromante il cui signore e re era Razi'el che fu dell'ordine dei cherubini.

⁹ In ebraico: רַאזִיֵּ'ֶל; in italiano Rasaele, nome teoforo, traducibile letteralmente come «Segreto di Dio».

¹⁰ In ebraico: סֵפֶר רַאזִיֵּ'ֶל מַלְאָךְ, traducibile letteralmente come «Libro dell'angelo Razi'el». Dal punto di vista della analisi letteraria si tratta in realtà di una raccolta di diverse opere della tradizione di differente datazione: Aviles 1997, González Sánchez 2010. Ed. e trad.: רַאזִיֵּ'ֶל

in traduzioni latine del XIII secolo. Il libro, secondo la tradizione, venne consegnato a Adamo e da lui passò ai discendenti o (altra versione) venne riproposto da Razi'el ad Abramo e successivamente (altra versione) fu custodito da Salomone, trasmettendo così la scienza per comporre celebri talismani e sviluppare i segreti di tutte le arti.

Anche qui, il lavoro delle arti discende quindi dalla partecipazione dell'essere umano, pur cacciato dall'Eden, alla conoscenza divina. Non è castigo, ma anzi dono ed eredità trasmessa all'uomo. Questa, perciò, nella conoscenza e proprio esercizio può condurre alla contemplazione della *Shekhinah*¹¹, la resilienza e splendore di Dio.

Adottando una prospettiva di comparazione, le due concezioni a matrice religiosa, quella di Teofilo e quella della Cabbala ebraica del XII-XIII secolo, sono strutturalmente molto simili. La cacciata dall'Eden comporta mortalità ed imperfezione, ma in un modo o nell'altro, per predisposizione divina o comunque per emanazione della sua volontà, resta all'uomo la possibilità di partecipazione alla intelligenza, celeste e terrena, del Creatore. Il lavoro nelle varie arti non è altro che partecipazione alla conoscenza della saggezza e intelligenza di Dio. Ciò al fine di contemplarne o riconoscerne, in entrambe le concezioni, lo «Splendore», ovvero la sua Gloria.

4. Concezioni antropocentriche

Se queste appaiono importanti attestazioni dovute alla interpretazione della eziologia biblica del lavoro in dottrine teocentriche¹², non possiamo trascurare il fatto che ben altre concezioni emergono però come un flusso continuo, proveniente dall'antico. Un *fil rouge* capace di riemergere e riattivarsi, in particolare, a partire dallo stesso periodo che vede proprio l'apogeo di quelle appena considerate.

Già un anonimo traduttore di procedure provenienti dal mondo ellenistico romano, alle prese con la tradizione di scritti greci pseudodemocritei, al principio dell'alto medioevo testimonia il trasferimento e gli adattamenti del mondo latino di concezioni molto antiche (Baroni e Riccardi 2021, 17-9 e Baroni, Pizzigoni, e Travaglio 2013, 187-90).

Nella serie di prescrizioni inerenti alle lavorazioni del vetro, che erano nel testo originario seguite da osservazioni o sentenze conclusive ora intercluse al testo, si constata la avvenuta trasformazione della natura (φύσις) di questo mate-

רָאזִי'ֵל. Amsterdam (1701); Savedow 2000; Grippo 2009; 2010; HaRishon 2021. Razi'el e gli scritti a lui attribuiti, anche attraverso traduzioni, non resteranno ignoti al mondo medioevale latino.

¹¹ In ebraico: הִשְׁכִּינָה (*šekīnah*) spesso traslitterato in caratteri latini *Shekina* o *Shechina*. Il termine non compare nella Bibbia ma subentra negli scritti rabbinici posteriori alla Diaspora. Può essere tradotto letteralmente come «divina presenza».

¹² Altro prologo con eziologia delle arti, fondata su Gen 3, è nel Libro dell'arte di Cennino Cennini, da datarsi ormai ai primissimi anni del Quattrocento.

riale: tradotta in due consecutive frasi, rispettivamente, con i termini *natura* e *ingenium*. È così che quasi al termine dell'ultima prescrizione si introduce una breve, considerazione del narratore. Questi, dichiara infatti: «Et videbis artem et ingenium vinci ingenium». L'evocazione di *ars et ingenium* mostra l'autore del commento, che ricordiamo è uomo dell'alto medioevo, porsi su un elevato piano di cultura letteraria. Egli utilizza, infatti, una citazione implicita del pensiero di autori latini classici ed una scelta di traduzione-traslazione, notevolmente raffinata. Il traduttore e autore del testo latino ha molto probabilmente avanti a sé la comune sentenza che appare esclusivamente nella letteratura pseudo democritea: «la natura vince la natura» (ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ)¹³. Tuttavia, mentre rende il testo al passivo e introduce *ingenium* (natura, qualità connaturata) per rendere φύσις, non può o non vuole trascurare tutta l'elaborazione latina legata a questo termine. Questa trova le proprie radici nella definizione del rapporto tra *ars* e *ingenium* già contenuta nell'*Ars poetica* di Orazio¹⁴, che successivamente diventerà appunto canone di ogni riflessione estetica e non solo, anche medioevale. La scelta di aggiungere *ars* traccia qui la consapevolezza della conoscenza acquisita nell'Arte (Sacra), nel lavoro di trasformazione della materia, da interpretarsi quindi: «Con arte e natura è vinta la natura».

Il lavoro per questo autore è essenzialmente conoscenza. Allontanandosi dallo sguardo del testo alchemico greco originario, essenzialmente neutrale e contemplativo, in questa traduzione si perviene a un nuovo orizzonte: quello che integra un ipotetico e possibile *ingenium vincit ingenium*, con *artem et ingenium vinci ingenium*.

Troveremo ancora *ars et ingenium* evocati in modo quasi automatico in una serie di testi tecnici medievali, con progressiva traslazione di sfumature di significato sia per *ars*, quanto per *ingenium*¹⁵. Tuttavia, l'associazione del lavoro delle arti ad una forma profonda di conoscenza dei segreti della natura stessa trasformata, si tramanderà restando un dato permanente.

A questa concezione di base si aggoglieranno nel tempo l'ammirazione per la perizia e conoscenza degli antichi¹⁶, stimolo alla emulazione, oppure il riconoscimento dell'autorevolezza della *scientia philosophorum*¹⁷, la Scienza al cui

¹³ La sentenza nella sua corrispondenza con l'antecedente testo greco di stampo pseudodemocriteo venne già segnalata da Halleux-Meyvaert (1987, 24). Da questi autori tuttavia considerata ancora quale parte integrante di *Mappae clavicula*, non fu commentata nella, non proprio letterale, traduzione latina.

¹⁴ L'*Ars Poetica* o *Epistula ad Pisones* di Quinto Orazio Flacco è in questo caso l'opera di più appropriato riferimento ed in un certo senso, a sua volta, esito di una riflessione che coinvolge varie personalità del mondo latino nel I secolo a.C.

¹⁵ In Eraclio, ad esempio: Merryfield 1849, I, 189, e pure nel brevissimo componimento metrico *Sensim per partes*: Travaglio e Borea d'Olmo 2021.

¹⁶ Eraclio, *De coloribus et de artibus romanorum*, Proemio, 8-10: «*Quis nunc has artes investigare valebit quas isti artifices immensa mente potentes invenere sibi?*».

¹⁷ La *scientia philosophorum* è vista come una eredità lasciata dai Romani nella più antica traduzione del *Liber Sacerdotum*, probabilmente condotta da Platone da Tivoli (Baroni e Travaglio 2020).

fianco le varie Arti, personificate, si verranno a porre, o da cui saranno considerate comunque discendenti. In altre attestazioni, più tarde, subentreranno l'*utilitas* o la *delectatio*¹⁸.

Assistiamo, in questa linea di testimonianze, alla progressiva affermazione di una concezione delle arti e del lavoro basata essenzialmente, come forma embrionale, in

germi di concezioni che, pur procedendo dall'antico, rappresenteranno un ulteriore contributo alla incubazione degli sviluppi seguenti. Si tratta della consapevolezza del lavoro quale forma di conoscenza attiva che consente di trasformare e vincere, di dominare la natura (Rossi 2008, 189),

rendendosi consapevoli e padroni dei suoi stessi segreti.

Le radici di questa concezione e le sue forme, sono molteplici, ma certamente nell'ambito della trasmissione medioevale di tecnica delle arti, dove riaffiorano, trovano in gran parte ragione nel trasferimento di tecniche elaborate o trasmesse dall'ambito alchemico ellenistico. Inutile rammentare come tutti i pigmenti artificiali trovino prima dettagliata descrizione, nell'approntamento, in quel vasto e variegato ambito di lavoro o trasformazione della materia, raccolto e sistematizzato dall'alchimia del mondo tardoantico. Al pari tutti i procedimenti metallurgici dell'oreficeria medioevale provengono dal medesimo ambito, così come la crisografia e l'argirografia, le tinture tessili o dell'osso, corno e avorio, la porpora e le sue imitazioni. Infine a questo stesso alveo va ricondotto il vetro e la sua colorazione, dove per vetro si intendono ovviamente manufatti quali vasi potori o vetrate, ma anche gemme artificiali, tessere musive, smalti e decorazioni ceramiche, compresi i lustri metallici.

Pensare che il pur frammentato e dilazionato trasferimento di queste tecniche, dal mondo tardoantico al medioevo, sia avvenuto senza alcuna infiltrazione delle concezioni che nel contesto originario accompagnavano, connotandola, una scienza ritenuta sacra, è perlomeno pregiudizio ingenuo. Lo stesso Teofilo, del resto, crede nella trasmutazione dei metalli e dimostra di conoscere testi della letteratura alchemica che pure utilizza (Baroni e Riccardi 2021, 36-9).

5. Conclusioni

Per quanto concerne le concezioni relative al lavoro, accanto alle più vistose proposte offerte dalle giustificazioni eziologiche di natura religiosa, più sopra indicate, ne convivono altre, dove questa attività umana è fondata quale frutto di ingegno e conoscenza. Eredità del mondo antico, trasmessa in gran parte attraverso l'alchimia ellenistica, una vena, sostanzialmente a matrice antropocentrica, si perpetua e scorre in modo meno appariscente di quella della cultura dominante.

¹⁸ *Liber de coloribus diversarum rerum*, Prologo 1-2: «*Quoniam ex coloribus magna sit oculorum delectatio, et ex quibusdam coloribus immensa procedit utilitas*» (Caprotti 2016).

Questo stesso fertile substrato *underground*, nel XII e XIII secolo, si mostrerà tuttavia pronto a recepire la riscoperta di Aristotele, il primo ermetismo, le traduzioni di testi tecnici di origine antica provenienti dal mondo islamizzato. Il lavoro nelle arti troverà allora esclusivo fondamento, giustificazione e spiegazione, nella fisica dello Stagirita, nelle dottrine di Ermete Trismegisto, nella *Scientia* dei filosofi della natura. Ciò, a costituire le basi dei successivi sviluppi, ormai però, non più medioevali.

Riferimenti bibliografici

- Avilés, A. G. 1997. "Alfonso X y el Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí." *Bulletin of Hispanic Studies* 74, 1: 21-39.
- Baroni Sandro, e Maria Pia Riccardi. 2021. "Tracce di Alchimia in latino, prima dell'Alchimia latina." *Medioevo europeo* 5, 1: 5-50.
- Baroni, Sandro, e Paola Travaglio. 2020. "De vitri coloribus: fortuna medievale di un trattato bimillenario. Colorazione del vetro, delle gemme artificiali, degli smalti, della decorazione ceramica." *Medioevo Europeo* 4, 1: 5-40.
- Baroni, Sandro, Pizzigoni, Giuseppe, e Paola Travaglio, 2013. *Mappae Clavicula. Alle origini dell'alchimia in Occidente. Testo, Traduzione, Note*. Saonara (Vicenza): Il Prato.
- Caprotti, Gaia. 2016. "Il Liber de coloribus diversarum rerum." *Studi di Memofonte* 16: pp.
- Clarke, Marc. 2001. *The Art of All Colours: Medieval Recipe Books for Painters and Illuminators*. London: Archetype.
- Dodwell, Charles Reginald. 1961. *Theophilus: De Diversis Artibus*. London-Edinburgh: Thomas Nelson.
- Fodor, Alexander. 2006. "An Arabic Version of Sefer Ha-Razim." *Jewish Studies Quarterly* 13, 4: pp.
- González Sánchez, y Ana Rosa. 2010. *El Liber Razielis alfonsí en su contexto hebreo. Espéculo*. Nro. 46. *Revista de estudios literarios*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Grippio, Giovanni. 2009. *Sepher Raziel: Das Buch des Erzengels Raziel*. s.l.e.: G. G. Verlag (traduzione).
- Grippio, Giovanni. aaaa. *Sepher Raziel ha Malakh: Book of Raziel*. s.l.e.: G. G. Publisher (traduzione).
- Halleux, Robert, et Paul Meyvaert. 1987. "Les origines de la "Mappae Clavicula"." *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge* 54: 7-58.
- HaRishon, Adán. 2021. *El Libro del Ángel Raziel: Sefer Raziel HaMalaj*. s.l.e.: Ed. Indip.
- Kroustallis, Stefanos. 2014. "Theophilus Matters: The Thorny Question of the 'Schedula diversarum artium'." In *Zwischen Kunsthandwerk und Kunst. Die "schedula diversarum artium"*, hrsg. von Speer Andreas, 52-71. Berlino: Walter de Gruyter.
- Mäkinen, M. 2006. *Between herbals and alia. Intertextuality in Medieval English Herbals*. Helsinki: Editore.
- Margalioth, Mordencai. 1966. *Sepher Ha-Razim: a newly recovered book of magic from the Talmudic period*. Jerusalem: Yediot Achronot.
- Mari, Giovanni. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Morgan, Michael A. 1983. *Sepher Ha-Razim: The book of the mysteries*. Chico (California): Scholars Press.

- Rebiger, B., und P. Schäfer. 2009. *Sefer ha-Razim I/II – Das Buch der Geheimnisse I/II*. Tübingen: Editore.
- Rossi, Maite. 2008. "Il pensiero e il colore." In *Quaderni dell'abbazia*, pp. Morimondo: Fondazione Sanctae Mariae de Morimundo-Museo dell'abbazia di Morimondo.
- Savedow, Steve. 2000. *Sepher Rezial Hemelach: The Book of the Angel Rezial*. Weiser: Red Wheel (traduzione).
- Stannard, J. 1982. "Rezeptliteratur as Fachliteratur." In *Studies on Medieval Fachliteratur*, edited by W. Eamon, 88-114. Bruxelles: Editore.
- Sznol, Shifra. 1989. "Sefer ha-Razim. El libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego." *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos* 10, 2: 265-88.
- Tosatti, Silvia Bianca. 2010. *I trattati di tecniche artistiche medievali*. Milano: CUSL.

Il lavoro degli anacoreti e dei monaci in alcune fonti agiografiche e iconografiche

Laura Fenelli

1. Il tema del lavoro nell'agiografia e iconografia antoniana

Uno dei testi fondamentali per conoscere la vita e le attività degli eremiti del deserto è la biografia di sant'Antonio abate, la *Vita Antonii* (BHG 140), scritta da Atanasio (293/95ca.-373), vescovo di Alessandria, negli anni immediatamente successivi alla morte dell'eremita che l'autore aveva personalmente conosciuto e che considerava il suo maestro. Antonio Abate (251-356), vissuto in Egitto, Padre della Chiesa, eremita e *abbà*, ossia padre spirituale di una comunità, è considerato il fondatore del monachesimo cristiano. La sua biografia scritta da Atanasio, la *Vita Antonii*, letta, tradotta, interpolata, abbreviata e riassunta, è per secoli il testo fondamentale, sia per le informazioni che tramanda, sia per il successo che ebbe fin dalla sua composizione e diffusione. La sua fortuna si spiega con la fama di cui godeva il protagonista già negli anni immediatamente successivi alla sua scomparsa, ma anche con la bravura retorica del biografo: fu tradotta dal greco nelle principali lingue orientali, dal copto al siriano, all'assiro, e sono moltissimi, almeno 165, i manoscritti antichi che ne tramandano, tra il IX e il X secolo, il testo (Fenelli 2011, 5-20). A decretare il successo di quest'opera in Occidente contribuì anche una traduzione che potremmo definire 'd'autore' e che sostituì in breve la prima versione latina, molto letterale e poco scorrevole. Questa seconda versione fu redatta prima del 374 da Evagrio (BHL 609), amico di Girolamo (347-420) e contemporaneo di Atanasio, vescovo di Antiochia dal 388: traduzione molto libera e di grande accuratezza stilistica, ebbe

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Laura Fenelli, *Il lavoro degli anacoreti e dei monaci in alcune fonti agiografiche e iconografiche*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 305-315, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

non solo un enorme successo, ma anche un influsso decisivo sulla formazione, anche strettamente linguistica, del latino monastico. La biografia scritta dal vescovo di Alessandria si presenta, fin dalla sua composizione, come uno dei testi cardine in grado di orientare i futuri sviluppi dell'agiografia, rivoluzionando il genere classico dell'encomio biografico e quello cristiano della vita dei martiri, una sorta di grande contenitore di elementi agiografici e di spunti narrativi: nei secoli verrà riletta, abbreviata, tramandata nelle principali lingue romanze in versioni ridotte, e anche, talvolta, profondamente modificata fino a diventare quasi irriconoscibile, leggibile solo in controluce tra le pieghe di una fantasiosa leggenda (Fenelli 2011, 5-20).

In questo testo, il tema del lavoro riveste un ruolo fondamentale. All'inizio della sua esperienza ascetica Antonio, orfano di entrambi i genitori di cui ha donato i beni, vive non lontano dal proprio villaggio di origine:

Trasorse i primi tempi e si confermava nel suo proposito di non volgersi di nuovo al pensiero dei beni dei suoi genitori, né al ricordo dei parenti; ogni suo desiderio e ogni sua sollecitudine erano rivolti allo sforzo ascetico. Lavorava con le proprie mani, poiché aveva udito: Il pigro non mangi. Parte del suo guadagno gli serviva per procurarsi il pane, parte lo distribuiva a chi ne aveva bisogno (Atanasio 2005, 114).

Il lavoro dunque è il primo modo per non indulgere all'ozio, l'esatto opposto dell'ascesi, e insieme, per procurarsi il vitto in modo onesto. Si tratta di un passo fondamentale nell'elaborazione dell'agiografia cristiana. Questa sottolineatura del ruolo del lavoro presente nella *Vita Antonii*, è infatti, probabilmente, una risposta polemica alle tendenze messaliane diffuse tra Mesopotamia, Siria e costa meridionale dell'Anatolia. Condannati come eretici al concilio di Efeso del 431, i messaliani – o pneumatici, gli 'spirituali' – consideravano il lavoro come un'attività mondana non adatta alla vita spirituale e all'ascesi: per questo vivevano di carità, dedicandosi soltanto alla preghiera. Al contrario, nell'agiografia antoniana – e poi, a seguire, in tutti i testi dedicati alle esperienze eremitiche – il lavoro viene visto come necessario non solo ai fini del sostentamento personale, ma anche come mezzo utile a sostenere l'attività caritatevole e a combattere l'accidia, e quindi, in ultima istanza, la tentazione demoniaca e il peccato. Antonio si dedica dunque a lavori artigianali, come la produzione di piccoli utensili, cucchiari, stuoie e ceste, ricavate da canne, giunchi e foglie di palma intrecciate.

Il fine edificante dell'attività lavorativa è evidente dalla lettura di un altro passo della *Vita Antonii* dove il lavoro compare come efficace strumento per combattere le tentazioni:

Pochi giorni dopo, mentre lavorava – gli premeva anche il lavoro – un tale si presentò alla porta e tirò la corda con la quale stava lavorando. Antonio infatti intrecciava ceste e le dava a quelli che venivano a trovarlo in cambio di quanto gli portavano. Si alzò e vide una bestia simile a un uomo fino alle cosce e simile a un asino nelle gambe e nei piedi. Antonio si limitò a fare il segno di croce e

disse: “Sono servo di Cristo. Se sei stato invitato contro di me, eccomi.” Ma la bestia se ne fuggì via con i suoi demoni con tanta furia che cadde e morì. La morte della bestia era la disfatta dei demoni. Facevano tutto per cacciarlo dal deserto, ma non ci riuscirono (Atanasio 2005, 174-75).

È ancora la biografia atanasiana, eccezionale collettore di motivi che torneranno in tutta la successiva produzione dedicata alla vita eremitica, ad affrontare anche l'altra tipologia di attività lavorativa tipica degli anacoreti, il lavoro agricolo e in generale quello volto a trasformare l'ospitalità del luogo in cui gli anacoreti hanno scelto di abitare e a produrre per loro sostentamento. Nell'ultima parte della sua esistenza, Antonio si trasferisce infatti in quello che il biografo Atanasio chiama il ‘Monte interiore’, un luogo insieme fisico e profondamente spirituale che i commentatori moderni indentificano con l'odierna Wadi el-Arab, a una trentina di chilometri dal Mar rosso, in una località che rende più complessi gli approvvigionamenti di viveri. Per questo motivo, e per non pesare eccessivamente su pellegrini e visitatori, l'eremita decide di dedicarsi a lavori di dissodamento e coltivazione, riuscendo anche ad allontanare gli animali selvatici che minacciano il suo raccolto:

Antonio, come se fosse ispirato da Dio, amò quel luogo. [...] All'inizio ricevette dei pani dai suoi compagni di viaggio e restò solo sul monte; nessun altro stava con lui. Ormai considerava quel posto come casa sua. I Saraceni stessi, vedendo lo zelo di Antonio, passavano di proposito per quella via ed erano contenti di potergli portare dei pani; dalle palme ricavava un povero e frugale sostentamento. Poi quando i fratelli vennero a conoscenza del luogo, come figli che si ricordano del padre, provvidero a mandargli dei viveri; ma Antonio, vedendo che alcuni dovevano affrontare fatiche e disagi, per procurargli il pane, volle risparmiare anche questa fatica ai monaci. Rifletté e chiese ad alcuni di quelli che venivano a trovarlo di portargli una zappa, una scure e un po' di frumento. Quando gli portarono queste cose, esplorò i dintorni della montagna e, trovato un piccolo campo adatto alla coltivazione, cominciò a lavorarlo e, dato che il fiume gli forniva acqua in abbondanza per irrigarlo, cominciò a seminare.

Così fece ogni anno e in questo modo si procurò il pane, ben contento di non infastidire nessuno e di non essere di peso agli altri in nulla. In seguito, vedendo che altri ancora venivano da lui, si mise a coltivare ortaggi perché chi veniva a trovarlo ricevesse qualche conforto dopo la fatica di quel difficile cammino. All'inizio le bestie del deserto, che venivano per l'acqua, danneggiavano spesso le sue sementi e le sue colture, ma Antonio prese dolcemente una di queste bestie e a tutte disse: “Perché mi fate del male mentre io non ve ne faccio? Andatevene nel nome del Signore e non avvicinatevi mai più a questo posto”. E da quel momento come spaventate dal suo ordine, non si avvicinarono più (Atanasio 2005, 171-72).

Se diamo uno sguardo ai cicli medievali dedicati all'eremita egiziano tuttavia, il tema del lavoro, che pure, come abbiamo visto, compare a più riprese nell'agiografia scritta da Atanasio, non sembra avere una rilevanza fondamentale. Que-

sto è probabilmente dovuto al fatto che le tentazioni demoniache – così ricche di dettagli fantastici, adatti a una resa figurativa – prendono spesso il posto d'onore nelle raffigurazioni dedicate all'anacoreta egiziano (Fenelli 2011, 34-41). Tuttavia, se osserviamo le scene di un ciclo affrescato tra il 1368 e il 1372 nella cappella di Le Campora, ultimo lacerto del grande convento oggi scomparso di Santa Maria al Sepolcro costruito alle porte di Firenze (Fenelli 2013), alcuni elementi, solo all'apparenza marginali, ci riconducono alle occupazioni lavorative degli eremiti. Nella parete di destra della cappella (fig. 1), infatti, Antonio è raffigurato seduto, in conversazione con alcuni discepoli: l'ambientazione è quella ormai cenobitica tipica della raffigurazione del santo 'abate' nel Trecento e alle spalle degli anacoreti si trova una chiesa con un edificio conventuale. In primi piano, ben visibile, sulla sinistra è però una cesta intrecciata, potente memoria visiva delle attività lavorative degli eremiti del deserto.



Figura 1 – Pittore fiorentino, *Antonio tra i monaci e Antonio e l'angelo*, 1368-1372. Firenze, Firenze, ex chiesa di Santa Maria al Sepolcro (Le Campora), cappella di Sant'Antonio abate, affresco. © Rabatti E Domingie – Kunsthistorisches Institut in Florenz.

Allude alle occupazioni di Antonio – questa volta come costruttore – anche la scena che si trova nella parete centrale: l'eremita osserva il suo eremo, costruito con tanta pazienza, ora distrutto da un diavolo (fig. 2).

Ma la *Vita Antonii* di Atanasio non è l'unica fonte per gli affreschi fiorentini: parte delle scene derivano infatti dalla *Vita Pauli*, composta da Girolamo durante il suo primo soggiorno in Oriente, nel 374 o nel 375, quando l'eremita di Tebe

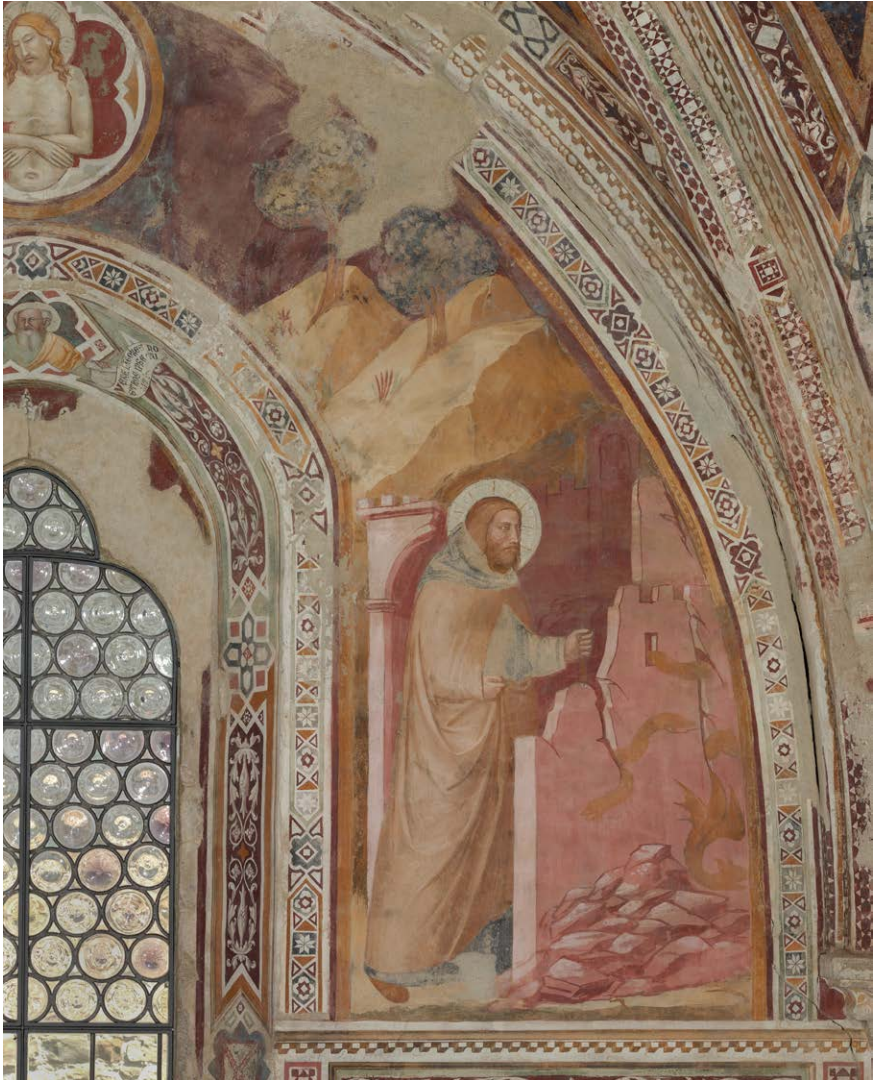


Figura 2 – Pittore fiorentino, *La distruzione dell'eremo di Antonio*, 1368-1372. Firenze, Firenze, ex chiesa di Santa Maria al Sepolcro (Le Campora), cappella di Sant'Antonio abate, affresco. © Rabatti E Domingie – Kunsthistorisches Institut in Florenz.

era morto da circa trentacinque anni (BHL 6596). Paolo (230 ca.-335 ca.), conosciuto come Paolo Primo Eremita per distinguerlo dall’apostolo delle Genti, è tradizionalmente considerato il primo abitante del deserto egiziano a condurre vita anacoretica. Nella sua biografia, un’altra delle narrazioni fondamentali dell’agiografia eremitica, alla vita di Paolo è dedicato pochissimo spazio, mentre a campeggiare è la vicenda di Antonio, prima in viaggio per incontrare il compagno, della cui esistenza è venuto a conoscenza grazie a una rivelazione angelica, poi finalmente ammesso alla sua conoscenza: con Paolo, Antonio condivide un pasto, prima di occuparsi della sua sepoltura (Fenelli 2011, 21-33). Negli affreschi di Le Campora, l’incontro tra i due eremiti è raffigurato nella parete sinistra (fig. 3): mentre Antonio indossa degli abiti di tessuto, che potremmo definire monastici, tipici della sua trasformazione in santo abate nel Medioevo occidentale, Paolo è rappresentato con una tunica di foglie di palma intrecciate. Alla produzione di utensili e ceste potremmo quindi aggiungere il lavoro di tessitura, eseguito con i pochi materiali a disposizione degli anacoreti del deserto: questo tipo di abbigliamento caratterizza sempre l’iconografia di Paolo e certifica che il suo eremitismo, segnato da un rigoroso autosostentamento, sia più stretto di quello di Antonio.



Figura 3 – Pittore fiorentino, *Il pasto condiviso tra Antonio e Paolo e la sepoltura di Antonio*, 1368-1372. Firenze, Firenze, ex chiesa di Santa Maria al Sepolcro (Le Campora), cappella di Sant’Antonio abate, affresco. (Ph: Rabatti E Domingie – Kunsthistorisches Institut in Florenz).

2. Il lavoro nelle Tebaidi

Antonio e Paolo – protagonisti, forse loro malgrado, di testi agiografici di estremo successo, veri e propri *best seller* della Tarda antichità – ritornano sempre come elemento fisso nelle cosiddette Tebaidi (Malquori 2012 e *Atlante* 2013). Con questo nome si indica il luogo desertico situato nei pressi della città di Tebe, in Egitto, dove, nei primi secoli del Cristianesimo, vissero in solitudine santi e anacoreti:

un ambiente naturale ostile che costringeva gli eremiti a uno stile di vita fatto di tragiche privazioni, l'opposto della città come centro abitato e affollato, ma ricco di tentazioni mondane. L'esperienza ascetica – fatta di preghiera, penitenza e lavoro – è però in grado di trasformare profondamente il deserto stesso: non più luogo prevalentemente roccioso, inospitale e solitario, ma spazio santo, al limite tra la terra e il cielo, metafora e prefigurazione del Paradiso e perciò simile, nell'idealizzazione dei suoi abitanti, a un giardino fiorito, o a un orto coltivato, modificato profondamente dalle operose attività dei padri del deserto (Fenelli 2020, 22-9).

Già nel VI secolo, in ambito monastico greco, le biografie dei Padri del deserto vengono raccolte nelle *Vitae Patrum*; tra XI e XII secolo le *Vitae Patrum* conoscono un vasto successo: non più solo fonte di ispirazione per le regole o la meditazione, ma un vero e proprio modello, a cui si richiamano direttamente i nuovi ordini religiosi per leggere le vicende dei primi santi, per comporre nuove biografie e soprattutto per organizzare complessi programmi figurativi. Il successo delle *Vitae Patrum* è poi, nei secoli centrali del Medioevo, inscindibilmente legato alla diffusione degli ordini mendicanti: tra il XIII e il XV secolo, questi testi infatti entrano a far parte delle *legendae novae*, i leggendari scritti da autori, perlopiù domenicani, che, invece di limitarsi a raccogliere le vite dei santi di cui trattano, le riscrivono completamente, riunendole in un insieme omogeneo, attraverso un lavoro di scelta e abbreviazione. Queste nuove raccolte avevano lo scopo sia di fornire a chi era impegnato nell'azione pastorale un materiale agiografico altrimenti troppo abbondante e disperso, sia di offrire alla lettura testi nello stesso tempo piacevoli e edificanti, mettendoli a disposizione di quanti, nei secoli precedenti, non potevano permettersi preziosi e poco maneggevoli manoscritti. I compilatori di questi testi raccoglievano spesso, insieme alla Vita del santo, destinata comunque a mantenere un posto centrale, un materiale ulteriore composto dagli *exempla*, dai detti o dalle traslazioni, intervenendo talvolta per sistematizzare o armonizzare tradizioni in contrasto tra loro.

A questa ricchezza di fonti scritte corrisponde anche una vivace fortuna iconografica che crea un filone importante nell'arte italiana di Tre e Quattrocento, grazie a un consistente *corpus* di dipinti su tavola e affreschi (Malquori 2012 e *Atlante* 2013). Si tratta di rappresentazioni di diverso tipo: cicli dedicati alla vita dei più importanti santi eremiti, come Antonio Abate, Paolo primo eremita, Onofrio e Pafnuzio, oppure le 'Tebaidi', più propriamente dette, in cui spesso,

per la destinazione di queste opere, si assiste a una progressiva sovrapposizione di scene di tipo eremitico e monastico. Con il nome di Tebaidi, i critici si riferiscono a un gruppo di dipinti che hanno il loro prototipo ideale nel grande affresco trecentesco di Bonamico Buffalmacco con le vicende degli anacoreti nel Camposanto di Pisa; a partire da questo esempio eccellente in Toscana, tra il primo quarto del Quattrocento sino alla fine del terzo quarto del secolo, si assiste a una variegata produzione sul tema di dipinti che perpetuano e insieme innovano profondamente l'immagine dei padri del deserto. In tutte queste rappresentazioni gli anacoreti sono visti, sostanzialmente, in tre diverse occupazioni: assorti in preghiera o in pratiche devozionali, intenti a resistere alle tentazioni demoniache, oppure attivi in lavori manuali. Nella tradizione figurativa delle Tebaidi, il lavoro si presenta sostanzialmente sotto diverse forme, spesso tra loro sovrapponibili e derivanti dal prototipo della *Vita Antonii*: mezzo di sostentamento per gli anacoreti, tentativo di resistere, attraverso l'attività manuale, alle tentazioni, e, infine, operazioni per rendere abitabile e coltivabile un territorio ostile come il deserto.

Il prototipo di queste raffigurazioni, come dicevamo, è l'affresco con le storie degli Anacoreti del Camposanto di Pisa. Eseguita tra il 1336 e il 1342, e dopo gli studi di Bellosi (1974) ormai attribuito con sicurezza al pittore fiorentino Bonamico Buffalmacco, la Tebaide pisana nasce, insieme alle storie del Camposanto (il Trionfo della morte e il Giudizio universale) in seno ai temi della predicazione domenicana di quegli anni, una 'messa in scena' per immagini delle storie dei Padri del deserto. Lo scopo della raffigurazione è chiaro: le gesta, tra il mitico e il favoloso, dei primi eremiti nelle solitudini del deserto egiziano forniscono, tramite racconti edificanti sui protagonisti, gli esempi di una vita perfetta fatta di preghiera e lavoro a cui ogni buon cristiano deve uniformare la propria esistenza (Malquori 2012, 77-91). Le Storie degli anacoreti si organizzano su tre registri sovrapposti, opportunamente divisi da gruppi di rocce e palme che servono a pausare la lettura della vasta composizione: Paolo e Antonio, Maria Egiziaca, Pafnuzio e Onofrio, Marina vergine, il monaco istigato alla lussuria da Alessandra e molti altri. Intorno a questi eremiti più famosi si muovono, in un paesaggio non più ostile ma coltivabile e addomesticabile, una folla di asceti senza nome: le loro attività lavorative sono un esempio per i visitatori del Camposanto pisano che devono trovare in questi modelli, esempi pratici di condotta cristiana. Così nella parte inferiore dell'affresco si trovano scene di anacoreti anonimi: il monaco che conduce l'asino carico di sacchi verso la città, probabilmente allo scopo di scambiare al mercato quello che ha prodotto, l'eremita che pesca nel Nilo con le reti, quello con una scure che sta tagliando un albero, quelli che intagliano cucchiari e attendono a piccole produzioni artigianali. Queste scene, non racconti occasionali del rapporto tra uomo e natura nel deserto addomesticato dei primi secoli cristiani, si configurano come veri e propri temi figurativi dedicati al mondo del lavoro: la rappresentazione delle attività che, sconfiggendo l'ozio, permettono l'ascesi, torna in modo costante in queste raffigurazioni, che conoscono una singolare fortuna nella Toscana tra Trecento e Quattrocento.

3. Osservare il lavoro: la 'Tebaide Laclotte'

Se è impossibile, in questa sede, ripercorre la fortuna delle rappresentazioni di Tebaidi nell'arte toscana del Quattrocento, si può, per chiudere, osservare un esempio illustre ed enigmatico, che testimonia il significato di queste rappresentazioni e il ruolo in esse giocato dal tema del lavoro, esempio pratico e morale di vita cristiana. La cosiddetta 'Tebaide Laclotte' è una sorta di puzzle, ricostruito a partire dagli studi di Anne Leader (2011) e Michel Laclotte (2008) da cinque diversi frammenti, attribuito convincentemente a Beato Angelico e databile tra il 1430 e il 1435¹.

Molti sono ancora i punti oscuri di quest'opera, legati soprattutto all'iconografia delle scene, all'identità di alcuni santi raffigurati, e soprattutto alla provenienza, collocazione e funzione del dipinto (*Atlante* 2013, 105-11). Immaginando il dipinto prima della divisione in frammenti e della perdita di quello superiore, si tratta di una tavola in cui ai lati si trovano quattro santi, di dimensioni molto maggiori, raffigurati a destra e a sinistra di un paesaggio centrale con un golfo affacciato su un paesaggio marino, in un complesso gioco di prospettive ribaltate. La comprensione del dipinto parte dalla difficile identificazione dei santi raffigurati ai quattro angoli. In alto a destra Girolamo, inginocchiato in preghiera, che si percuote il petto con una pietra. Nell'angolo inferiore destro si trova la scena di più difficile identificazione, e insieme, quella in cui forse è contenuta la chiave interpretativa del dipinto. Su due scranni molto diversi siedono due figure, di cui una nimbata: stanno discutendo di un tema che evidentemente turba il santo, che appoggia la mano al viso, ma soprattutto stanno guardando verso il paesaggio popolato di figure del centro della tavola. Una spia per l'identificazione dei personaggi è data dai due copricapi: sul ponticello che attraversa il fiume è appoggiato un rosso cappello cardinalizio, mentre accanto al personaggio non nimbato è una tiara di elaborata architettura. Si può ipotizzare dunque che la scena raffiguri un giovane cardinale ritirato all'esterno di una città, nell'atto di rifiutare – come indica l'espressione turbata – la tiara pontificale portatagli da un giovane messaggero: forse Gregorio Magno, che dedicò ampio spazio, nei suoi testi, alla descrizione della vita eremitica, oppure Celestino V, celebre per il suo rifiuto. A sinistra sono invece un santo, riccamente abbigliato, che impedisce l'entrata in una chiesa a un re o un imperatore, probabilmente Ottone III a cui san Romualdo vieta l'entrata in chiesa, o Teodosio, reo del massacro di Tessalonica, con Ambrogio. Infine, al di sotto, ai piedi della collina rocciosa, sant'Agostino prende la testa tra le mani in segno di profondo scoramento, mentre un'altra figura, senza aureola, esprime identici sentimenti in secondo piano: forse l'episodio della conversione di Agostino, o il momento di disperazione che segue il furto delle pere, come sembrerebbero indicare gli alberi. Quella più rilevante per noi, ai fini della nostra indagine sul

¹ Si veda la ricostruzione della *Tebaide* di Beato Angelico e bottega, 1430-1435. Da Laclotte 2008, pp. <https://quellidelmuseodisanmarco.files.wordpress.com/2014/11/angelico_reconstitution.jpg>.

mondo del lavoro, è la scena centrale, con figurine che si muovono in un luogo aperto, intente a varie attività. In un paesaggio dai contorni complessi, una sorta di valle a bordo del mare, che evoca immediatamente le Tebaidi dipinte a Firenze all'inizio del XV secolo, vi sono eremiti o piuttosto monaci, intenti a varie attività: alcuni sono assorti in raccoglimento e preghiera, altri sullo sfondo sono tentati dal demonio in forma di donna o di essere mostruoso, un altro ancora indica a dei viandanti laici l'ineluttabilità della morte mostrando loro alcune tombe, nell'incontro dei tre vivi e dei tre morti che ha la sua origine negli affreschi del Camposanto pisano. In primo piano sono le scene dedicate al lavoro dei campi, organizzate intorno a un convento descritto minuziosamente, con l'ampia chiesa con abside tripartita e il vasto chiostro porticato, che pare quasi suggerire l'idea che si tratti di un sito realmente esistente e identificabile. Secondo quelli che potremmo chiamare temi figurativi, derivanti dalle Tebaidi più antiche, un monaco inaffia l'albero, un altro raccoglie l'acqua, mentre un asino trasporta il prodotto del lavoro dei campi.

Il dipinto, con la sua complessa iconografia, sembra così un'immagine destinata a illustrare l'eremitismo e il cenobitismo, in una sorta di virtuosa concorrenza tra i due modelli, e a suggerire le diverse caratteristiche della vita attiva e contemplativa, nel contesto di un rilancio della vita monastica nell'Italia del XV secolo. In questa complessa invenzione, che nella Firenze degli anni Trenta del Quattrocento, doveva trovare un terreno fertilissimo, il lavoro di monaci e anacoreti della scena centrale gioca un ruolo fondamentale, esempio pratico di una condotta di vita cristiana in cui le attività nei campi sono il modo migliore per resistere alle tentazioni demoniche e insieme modello concreto di vita cristiana per i santi raffigurati ai margini della tavola. La condotta dei monaci e degli eremiti ha nobilitato il tema del lavoro, della produzione agricola e della vita nei campi come modo migliore per assurgere alla santità.

Riferimenti bibliografici

- Atanasio. 2015. *Vita di Antonio*, introduzione, traduzione e commento a cura di Davide Baldi. Roma: Città Nuova editrice.
- Bellosi, Luciano. 1974. *Buffalmacco e il trionfo della morte*. Torino: Einaudi.
- Fenelli, Laura. 2011. *Dall'eremo alla stalla. Storia di Sant'Antonio abate e del suo culto*. Roma-Bari: Laterza.
- Fenelli, Laura. 2013. "Il convento scomparso. Note per una ricostruzione del complesso fiorentino di S. Maria al Sepolcro (Le Campora)." *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 55, 2: 146-81. <https://doi.org/10.11588/mkhi.2013.2.53823>
- Fenelli, Laura. 2020. "Désert minéral, désert végétal: La Thébaïde." In *Le cèdre et le papyrus. Paysage de la Bible*, édité par Géraldine Mocellin, et Nicole Chambon, 22-9. Genova: Sagep editori.
- Lacotte, Michel. 2008. "Autour de Fra Angelico: deux puzzles." In *Da Giotto a Botticelli. Pittura fiorentina tra Gotico e Rinascimento*, a cura di Francesca Pasut, e Johannes Tripps, 187-200. Firenze: Giunti.
- Leader, Anne. 2011. "The Church and Desert Fathers in early Renaissance Florence: further thoughts on a 'new' Thebaïd." In *New studies on old masters. Essays in*

- Renaissance art in honour of Colin Eisler*, edited by John Garton, and Diane Wolfthal, 221-34. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Malquori, Alessandra, De Giorgi, Manuela, e Laura Fenelli, a cura di. 2013. *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*. Firenze: Centro Di.
- Malquori, Alessandra. 2012. *Il giardino dell'anima*. Firenze: Centro Di.
- Bibliografia secondaria
- Athanase d'Alexandrie. 1994. *Vie d'Antoine*, introduzione, testo critico, traduzione, note e indice a cura di Gerard J. M. Bartelink. Paris: Édition du Cerf.
- Cavalca, Domenico. 1992. *Cinque vite di eremiti dalle «Vite dei santi Padri»*, a cura di Carlo Delcorno. Venezia: Marsilio.
- Da Varazze, Iacopo. 1998. *Legenda aurea*, a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo.
- Delcorno, Carlo. 1989. *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*. Bologna: il Mulino.
- Delcorno, Carlo. 2000. *La tradizione delle «Vite dei Santi Padri»*. Venezia: Istituto Veneto di Scienza Lettere ed Arti.
- Dutschke, Dennis. 1994. "The Translation of St. Antony from the Egyptian Desert to the Italian City." *Aevum* 68: 499-549.
- Fenelli, Laura. 2012. "From the Vita Pauli to the Legenda breviarum: Real and imaginary Animals as a Guide to the Hermit in the Desert." In *Animals and otherness*, edited by Francisco de Asís García García, Mónica Ann Walker Vadillo, and María Victoria Chico Picaza, 35-47. Oxford: Oxbow.
- Fenelli, Laura. 2019. "Le récit hagiographique et le cas de saint Antoine le Grand." In *Chemins d'étoiles. Reliques et pèlerinages au Moyen Âge*, édité par Sylvain Demarthe, et Géraldine Mocellin, 21-6. Rennes: Editions Ouest-France.
- Fenelli, Laura. 2021. "La forêt dans l'hagiographie: havre de paix ou lieu du martyre?" In *La forêt, un Moyen Âge enchanté*, édité par Guillaume Lamia, 14-21. Gand: Editions Snoeck.
- Goddart Elliot, Allison. 1987. *Roads to Paradise. Reading the lives of the early saints*. Hanover-London: Brown.
- Jacopo da Varagine, 1998. *Legenda aurea*, a cura di Gian Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL.
- Jerome. 2007. *Trois vies de moines: Paul, Malchus, Hilarion*, édité par Pierre Leclerc, Edgardo Mart n Morales, et Adalbert de Vogüé. Paris: Édition du Cerf.

Classificazioni e paragone delle arti tra Medioevo e Rinascimento¹

Amalia Salvestrini

1. Introduzione

In conclusione a un articolo sul lavoro nelle ideologie e nelle mentalità nel medioevo, Jacques Le Goff (1983, 32) pone due questioni a proposito della situazione socio-culturale che in questa sede si intende riprendere e riformulare da un punto di vista storico-filosofico. 1. Le divisioni tardo medievali e rinascimentali dei saperi fanno emergere una rottura tra il lavoro manuale e quello intellettuale? 2. Quale idea di lavoro veicola il profilarsi di una nuova figura, l' 'artista', che si distingue tanto dagli artigiani quanto da coloro che conducono un lavoro puramente intellettuale? Tali interrogativi guideranno i due paragrafi seguenti.

2. I secoli XIII e XIV

Il nuovo contesto universitario e l'ampia diffusione delle traduzioni di Aristotele e dei testi arabi contribuiscono a riconfigurare le classificazioni dei saperi. Se da una parte le divisioni tradizionali delle arti liberali non rendono più conto di un sapere ampliato, dall'altra la riflessione di Ugo di san Vittore rimane un riferimento imprescindibile per ogni tassonomia (Whitney 1990, 101).

¹ Si ringraziano i professori Olivier Boulnois, Dominique Poiriel ed Elisabetta Di Stefano per gli utili consigli nella preparazione di questo contributo, così come la professoressa Annarita Angelini per avermi gentilmente messo a disposizione il suo testo qui citato.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Amalia Salvestrini, *Classificazioni e paragone delle arti tra Medioevo e Rinascimento*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 317-325, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

A tale proposito, nel XIII secolo si possono distinguere tre tradizioni principali (Whitney 1990). 1. La tradizione vittorina, visibile soprattutto nell'enumerazione delle sette arti meccaniche e nel parallelismo tra queste e le liberali, è ripresa talvolta in impostazioni agostiniane (Bonaventura) e sovente si avvale di integrazioni aristoteliche e arabe (Vincenzo di Beauvais, Robert Kilwardby). 2. La tradizione aristotelica, che tende a distinguere il sapere in teoretico e pratico e ad accordare maggiore rilievo alla dimensione contemplativa, è molto diffusa ed emerge in autori che non risentono primariamente della tradizione vittorina, sebbene se ne trovino tracce nell'utilizzo del termine *artes mechanicae* (Alberto Magno), o nella ripresa della sua enumerazione (Duns Scoto). 3. La tradizione araba (soprattutto Al-Fārābī), che valorizza le arti pratiche come aspetti operativi delle teoretiche, influisce su autori come Ruggero Bacone (Whitney 1990, 100).

Ci si sofferma ora su due esempi duecenteschi che ben esprimono da una parte la derivazione vittorina e dall'altra l'integrazione con la tradizione aristotelica e araba: il francescano Bonaventura da Bagnoregio e il domenicano Robert Kilwardby.

Bonaventura cita esplicitamente Ugo di san Vittore nel *De reductione artium ad theologiam*:

La prima luce ci illumina riguardo alle forme prodotte dall'uomo [*figurae artificialis*], che sono come esterne a noi e sono state inventate per provvedere alle necessità del corpo. Essa è detta luce della capacità tecnica, e poiché, in un certo qual modo, funge da ancella ed è lontana dalla dignità della conoscenza filosofica, può a ragione essere detta esterna. Essa si diversifica in sette parti, secondo le sette arti meccaniche che Ugo stabilisce nel *Didascalicon*, e che sono la lavorazione della lana, la tecnica della costruzione [*armatura*], l'agricoltura, la caccia, la navigazione, la medicina, gli spettacoli [*theatrica*] (Bonaventura 1985, 411-12).

Le *artes* sono viste come illuminazioni divine e come forme di conoscenza che illuminano l'anima nell'ascesa conoscitiva e spirituale. La quadripartizione di Bonaventura trasponne la divisione vittorina delle arti meccaniche in un quadro ispirato da Agostino che è rintracciabile tanto nelle tripartizioni interne delle discipline, quanto nel movimento della conoscenza che dall'inferiore (conoscenza sensibile) ed esteriore (arti meccaniche), procede all'interno (filosofia) e superiore (Sacra pagina).

La luce esteriore delle arti meccaniche può essere oggetto della triplice lettura allegorica, tropologica e anagogica a seconda che si consideri «la produzione, l'oggetto prodotto e il frutto» (Bonaventura 1985, 420). Ad esempio, in quanto produzione, il saper-fare dell'artefice, che a partire da una concezione mentale produce un'opera esteriormente, esprime analogicamente sia l'attività creatrice di Dio per mezzo del Verbo, sia il momento dell'incarnazione (Bonaventura 1985, 420-22). Nonostante – a differenza da Ugo – le meccaniche non appartengano alla filosofia e siano meno perfette della filosofia, si può affermare che Bonaventura – con Ugo – nobilita il saper-fare tecnico, ma va anche oltre, perché include l'attività degli artefici e non solo la conoscenza delle leggi che re-

golano la loro azione: le arti meccaniche sono pienamente integrate nello stesso percorso che conduce alla somiglianza dell'uomo con Dio (Solignac 2014, 340-58, Salvestrini 2022).

Il *De ortu scientiarum* di Robert Kilwardby delinea una delle più influenti divisioni del sapere nel basso medioevo e rappresenta la massima espressione della tradizione tassonomica vittorina integrata con le fonti aristoteliche e arabe (Whitney 1990, 115 e 118).

Aderendo allo schema aristotelico, Kilwardby divide in generale la filosofia in speculativa e pratica. All'interno di quest'ultima, egli enumera tanto l'etica quanto le meccaniche, tuttavia rinnova Aristotele con le fonti arabe proponendo un'interrelazione tra speculative e pratiche.

In tale prospettiva il riferimento a Ugo di san Vittore è fondamentale. In primo luogo, Ugo è citato a proposito della origine delle arti meccaniche: le *mechanicae*, dette anche *adulterinae* perché imitano la natura, sorgono dal desiderio umano di sopperire alle necessità del corpo (Kilwardby 1976, 127-28). Dopo un capitolo in cui si espone la divisione ugoniana delle arti meccaniche (Kilwardby 1976, 129-31), Kilwardby rifiuta le arti dello spettacolo (*theatrica*) perché inappropriate alla fede cristiana e include nella medicina alcune sue parti considerate lecite. Tale omissione consente di separare l'architettura dall'*armatura* e di riconfigurare le arti meccaniche: il corrispettivo tecnico del trivio comprende l'agricoltura, le arti del procurare e del preparare il cibo e la medicina; quello del quadrivio include la fabbricazione delle vesti, la fabbricazione delle armi, l'architettura e il commercio (Kilwardby 1976, 131-33; Whitney 1990, 118 sgg.). Anche la dislocazione di parte dei *theatrica* nella medicina è possibile grazie a un cambiamento rispetto a Ugo. Kilwardby afferma che le scienze pratiche sono anche speculative e viceversa². Ad ogni arte liberale corrisponde una meccanica che le è subalterna, cioè i cui principi sono le conclusioni della scienza subalterna. Una scienza pratica può essere subalterna di scienze speculative differenti a seconda della funzione considerata. Ad esempio, dal punto di vista del *modus operandi*, l'architettura e la lavorazione dei metalli sono subalterne alla geome-

² A tale proposito è molto significativo come Kilwardby ponga la questione circa la distinzione delle scienze pratiche dalle speculative se la pratica ha anche un lato speculativo e viceversa: «Quaero igitur quomodo distinguantur penes speculationem et praxim, cum illae quae practicae sunt sint etiam speculativae [...] et e converso speculativae non sine praxi sunt [...] nonne geometria docet mensurare omnem dimensionem unde et carpentarii et caementarii per eam operantur? [...] Videtur igitur quod unaquaeque dictarum speculativarum sit etiam practica. Videtur ergo quod et speculativae sint practicae et practicae speculativae» (Kilwardby 1976, 138) («Domando quindi in quale modo si distinguano secondo la speculazione e la prassi, dal momento che le scienze pratiche sono anche speculative [...] e, viceversa, le scienze speculative non sono prive di prassi [...] non è forse vero che la geometria insegna a misurare ogni dimensione per cui carpentieri e muratori operano grazie ad essa? [...] Pare allora che ciascuna delle scienze speculative menzionate sia anche pratica. Sembra quindi che tanto le speculative siano pratiche quanto le pratiche speculative», traduzione mia).

tria (Kilwardby 1976, 138-39). Sembra quindi emergere un'idea di lavoro che promuove la reciproca interrelazione tra la sfera intellettuale e quella pratica.

Nel Trecento anche la distinzione aristotelica tra artefice ed esperto (conoscenza per cause / conoscenza per esperienza) contribuisce a ridefinire i rapporti tra le attività intellettuali e quelle manuali. Ripresa in diversi contesti, quali i commenti alla *Fisica*, alla *Metafisica* e il *Prologo* dei commenti alle *Sentenze*, la distinzione è coerente con la differenziazione tra speculative e pratiche, ma evidenzia altresì il lato scientifico di alcune attività meccaniche. L'artefice può essere tanto il logico e il metafisico quanto il musico teorico, ma anche l'architetto conosce per cause. Scoto e Ockham ridefiniscono la distinzione aristotelica soprattutto grazie alle rispettive posizioni sulla conoscenza universale dell'artefice: secondo Scoto, l'artefice ha conoscenza intellettuale del singolare (Jean Duns Scot 2017, 281-82) e quindi l'architetto non conosce per esperienza i materiali su cui l'esperto opera; secondo Ockham la conoscenza universale passa sempre per quella del singolare (Guillelmi de Ockham 1967, 317-18, 357), di conseguenza l'architetto conosce anche i materiali senza tuttavia avere necessariamente l'abito pratico per operare su di essi (Salvestrini 2023, 149-60).

Nel diverso contesto italiano, non più universitario, Francesco Petrarca torna più volte sul tema dei rapporti tra le arti, tanto che secondo alcuni studiosi la sua riflessione è stata fondamentale per impostare la disputa umanistica sul paragone delle arti (Baxandall 1994, 77-100). Oltre alle affermazioni sull'importanza delle meccaniche per la *civitas* (*Familiars* XX, 4) e ai luoghi in cui egli argomenta per porre la poesia alla sommità delle arti liberali (*Seniles* XV, 11), fino a identificarla con la filosofia (Hermand-Schebat 2022), Petrarca torna sul tema nel *De remediis utriusque fortunae* (1354-66). Sebbene all'interno di una visione agostinianamente critica nei confronti di pittura e scultura, se non considerate in funzione del senso intelligibile cui esse rinviano, Petrarca riferisce che presso i romani la pittura è la prima delle arti meccaniche e, secondo Plinio, presso i greci rappresenta l'ingresso delle arti liberali:

Ne conseguì che tra voi la pittura, per lunghissimo tempo, godette di maggior prestigio rispetto a tutte le arti meccaniche, in quanto più unita alla natura; invece tra i Greci – sempre se presti fede a Plinio – fu posta al primo grado tra quelle liberali (*De remediis* I, 40; Perucchi 2014, 183).

3. I secoli XV e XVI

Nel XV e XVI secolo si sviluppano varie classificazioni dei saperi che contribuiscono sia a ridefinire i rapporti tra il lavoro intellettuale e quello manuale, sia all'emergere della figura dell'artista.

La riflessione di Leon Battista Alberti sull'organizzazione dei saperi rappresenta un momento significativo e di grande fortuna. Alberti intende nobilitare l'architettura, la pittura e la scultura staccandole dalle meccaniche per equipararle alle liberali. Oltre a inquadrare la pittura nell'orizzonte di arti del trivio come la retorica e la poesia (Panza 1994, 115; Mandosio 2000, 678; Alberti 2011, 314),

sulla base di una concezione delle arti del quadrivio di matrice boeziana (pensate come diversi modi di considerare il numero), Alberti mostra che anche la pittura e l'architettura sono fondate sul numero. I rapporti armonici musicali sono alla base delle proporzioni architettoniche, in particolare della delimitazione:

quei numeri che hanno il potere di dare ai suoni la *concinntitas*, la quale riesce tanto gradevole all'orecchio, sono gli stessi che possono riempire di mirabile gioia gli occhi e l'animo nostro. Pertanto proprio dalla musica [...] ricaveremo tutte le leggi della delimitazione (*De re aedificatoria* IX, 5: Alberti 1989, 456).

La *concinntitas*, nozione di bellezza di origine retorica intesa come la legge che regola il rapporto proporzionato tra le parti (Alberti 1989, 452), avvicina perciò l'architettura alla musica e quindi la rende degna del rango delle liberali (Di Stefano 2000, 20 sgg.). In modo analogo, gli elementi della geometria come il punto e la linea fondano la pittura (*De pictura* I: Alberti 2011, 205 sgg.). Nella prospettiva di accordare le lettere e la *civitas*, le speculative hanno quindi un lato applicativo che le mette al servizio del vivere associato, mentre le arti del disegno sono elevate alle liberali (Mandosio 2000)³.

Un testo di particolare rilievo per il nuovo progetto paideutico e per la significativa influenza nelle classificazioni del sapere successive è il *Panepistemon* (1490) di Angelo Poliziano (Mandosio 1997, Angelini 2018). La filosofia è divisa in speculativa, pratica e razionale. Le arti meccaniche appartengono alla filosofia pratica, ma, all'interno della speculativa, alle arti liberali corrisponde un lato operativo ancillare che include la «mechanica» (Poliziano 1553, 462), a sua volta distinta in «rationalis» e «chirurgice» (ossia manuale, cui si «appoggiano» ad esempio pittura e architettura) (Poliziano 1553, 467). In tal modo, nella filosofia speculativa rientra tanto l'ambito teoretico, come in Ugo di san Vittore, quanto quello operativo, non incluso da Ugo. La filosofia pratica (civile) comprende altresì sia le arti sordide («sordidae») e sedentarie («sellulariae»), come la tessitura, sia quelle che hanno acquisito dignità letteraria, ovvero – secondo un elenco vittorino modificato – l'agricoltura, l'allevamento, la caccia, l'architettura, il disegno, le arti della cucina e del teatro (Poliziano 1553, 469-70)⁴.

In *La divisione della filosofia* Benedetto Varchi accoglie una partizione della filosofia di matrice aristotelica e include le arti meccaniche nella filosofia prati-

³ In *I libri della famiglia* II, inoltre, si annoverano tra le speculative l'architettura, la navigazione e la medicina; tra le miste la pittura, la scultura e la musica pratica; tra le manuali le meccaniche (Alberti 1980, 175-6; Mandosio 2000, 676-82).

⁴ «Restant artifices varii, qui sic inter se permixti sunt, ut singuli singulis generibus subici nequeant. Itaque prius de his artibus breviter dicemus, quae sunt a scriptoribus celebratae, quales agricultura, pastio, venatio, architectura, graphice, coquinaria, theatricae nonnullae; caeteras velut acervatim postea numeraturi» («Rimangono i diversi artefici, che si confondono tra loro tanto che risulta impossibile includere ognuno in un singolo genere. Così affrontiamo brevemente dapprima le arti celebrate dagli scrittori, quali l'agricoltura, la pastorizia, la caccia, l'architettura, il disegno, la cucina, alcuni spettacoli; in seguito le altre arti sono enumerate come per sommi capi», traduzione mia).

ca. Varchi conclude la trattazione di quest'ultima con una osservazione qui molto rilevante: ogni arte può diventare liberale o meccanica a seconda del modo in cui è esercitata:

È ancora da notare che come tutte le scienze possono, non già per loro stesse, ma solo per colpa di coloro che l'esercitano, diventare vili e meccaniche, così l'arti possono, non per sè ma per virtù di chi l'opera, divenire non solo lodevoli ma eziando onoratissime, quantunque di sua natura fussero basse e disonorate (Varchi 1859, 795).

Per un atto di libero arbitrio, anche le arti meccaniche possono quindi diventare degne (Cherchi 2014, 46).

Nella *Lezione nella quale si disputa della maggioranza delle arti e qual sia più nobile, la scultura o la pittura* (1446), redatta in volgare nella forma della disputa universitaria, ma in cui si affronta un argomento caro agli artisti e in cui convergono citazioni tratte da *auctoritates* tanto antiche e medievali quanto 'moderne', tra le quali figurano artisti come Alberti e Michelangelo, Varchi riprende varie tassonomie basate su punti di vista diversi. Nella prima disputa, dopo aver enumerato le liberali, egli osserva: «né vieta che fra queste si ponga la scultura e la pittura, perciocché, se bene adoperano le mani, non però hanno bisogno principalmente delle forze del corpo» (Varchi 1960⁵, 17; Boulnois 2008, 430 sgg.). L'affermazione manifesta la volontà di riservare uno spazio specifico ad arti come la pittura e la scultura fino ad annoverarle, come l'Alberti, tra le liberali. Appena dopo Varchi prosegue:

tutte l'arti sono meccaniche, pigliando "meccaniche" non in quella significazione che suona la parola greca, tratta dalla machina [...], la quale parte appartiene massimamente all'architetto, né ancora in quella significazione che si dice volgarmente "meccaniche", cioè mercennarie e del tutto vili et abbiette; ma pigliando "meccaniche", cioè manuali e nelle quali faccia di mestiero di servirsi in qualche modo del corpo, dico che allora et in cotale significazione implica contrarietà, cioè non è possibile dire arte la quale non sia meccanica, essendo tutte uno abito medesimo (Varchi 1960, 18).

Si propone così una nozione di arti meccaniche che rimanda non a una connotazione valoriale, quanto piuttosto alla loro natura manuale.

Tra XV e XVI secolo ha avuto ampia risonanza la disputa sul paragone delle arti. Leonardo da Vinci, nella prima parte del *Trattato della pittura*, argomenta a favore della superiorità della pittura rispetto alla scultura e alle arti liberali, assimilandola alla filosofia. La pittura è una scienza mentale, perché basata sul senso della vista e si svolge con «matematiche dimostrazioni» (Leonardo da Vinci 2019, 25 sgg.). Inoltre essa è universale e durevole: rappresenta «tutte le cose» e, a differenza della bellezza musicale che non perdura, quella pittorica «il tem-

⁵ Si ringrazia la Biblioteca di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano per la consultazione del volume proveniente dal Fondo Dino Formaggio.

po longamente la conserva» (Leonardo da Vinci 2019, 32 e 43). Nella *Lezione* menzionata (disputa II, sul paragone delle arti), Varchi arriva ad affermare l'eguale nobiltà di pittura e scultura perché esse condividono sia il medesimo fine (l'imitazione della natura), sia lo stesso principio (il disegno):

Dico dunque, procedendo filosoficamente, che io stimo, anzi tengo per certo, che sostanzialmente la scultura e la pittura siano una arte sola, e conseguentemente tanto nobile l'una quanto l'altra, et a questo mi muove la ragione allegata da noi sopra, cioè che l'arti si conoscono dai fini e che tutte quelle arti c'hanno il medesimo fine siano una sola e medesima essenzialmente, se bene negli accidenti possono essere differenti. Ora ognuno confessa che non solamente il fine è il medesimo, cioè una artificiosa imitazione della natura, ma ancora il principio, cioè il disegno (Varchi 1960, 43-4).

Tra XV e XVI secolo, quindi, da una parte si afferma la possibilità dei lavori manuali di salire al rango della filosofia (Poliziano) e dall'altra si definisce un gruppo di arti tradizionalmente considerate meccaniche come degne di essere equiparate alle liberali (Alberti, Varchi) e in alcuni casi di essere persino alla loro guida (Leonardo).

4. Conclusioni

All'interno di alcune tradizioni principali (aristotelica, vittorina e araba), si sono osservate significative variazioni nelle classificazioni dei saperi.

Se Bonaventura, associando in prospettiva agostiniana la figura filosofico-teologica dell'artefice alla partizione della meccanica vittorina, attribuisce una rinnovata rilevanza al lavoro non solo intellettuale, Kilwardby lo sottolinea integrando Ugo con la tradizione araba e aristotelica da un punto di vista scientifico e non escatologico. Con Scoto e Ockham si sono osservate le rimodulazioni dei rapporti tra scienze speculative e pratiche a partire da differenziate teorie della conoscenza, mentre nel contesto del Petrarca, in cui il prestigio sociale degli artefici-artisti inizia ad affermarsi (si pensi a Giotto e Simone Martini), si evidenziano nuclei specifici di riflessione su arti come la pittura e la scultura, così come assimilazioni della poesia alla filosofia. Mentre Alberti compie un passaggio ulteriore rispetto a Poliziano nell'equiparare le arti del disegno alle liberali, Poliziano lo effettua elevando tutte le meccaniche alla filosofia. Leonardo arriva a proclamare la superiorità della pittura anche rispetto alle arti liberali, ma Varchi sembra attenuare le gerarchie che dipendono dalla dicotomia corpo/spirito.

A proposito delle due questioni iniziali, sui rapporti tra lavoro intellettuale e manuale e sull'emergere della figura dell'artista, si può dunque osservare che tra XIII e XVI secolo si registra una riconfigurazione dei rapporti tra arti liberali e meccaniche con una significativa incidenza sull'idea di lavoro. L'arte meccanica acquisisce maggiore dignità, anche se spesso non appena la si eleva alla filosofia si ribadisce una gerarchia assiologica interna. D'altra parte, la disputa sul paragone delle arti mostra che l'emergere della figura dell'artista è un procedimento complesso, non lineare, che coinvolge sia le divisioni dei saperi, che

a loro volta interagiscono con specifici orizzonti gnoseologici di riferimento, sia la volontà da parte degli artisti stessi di legittimare il proprio operato di fronte alle diverse organizzazioni dei saperi. Una volontà che si fa perspicua tanto in Alberti quanto in Leonardo e che contribuisce a conferire dignità a certi lavori manuali anche grazie all'affermazione della loro scientificità.

Riferimenti bibliografici

- Alberti, Leon Battista. 1989. *L'architettura*, traduzione di Giovanni Orlandi, introduzione e note di Paolo Portoghesi. Milano: Polifilo.
- Alberti, Leon Battista. 2011. *De Pictura (redazione volgare)*, a cura di Lucia Bertolini. Firenze: Polistampa.
- Angelini, Annarita. 2018. "A New Beginning: Poliziano's Panepistemon." In *Renaissance Encyclopaedism: Studies in Curiosity and Ambition*, edited by Scott Blanchard, and Andrea Severi. 249-77. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Baxandall, Michael. 2007. *Giotto e gli umanisti: gli umanisti osservatori della pittura in Italia e la scoperta della composizione pittorica, 1350-1450*. Milano: Jaca Book.
- Bonaventura da Bagnoregio. 1985. *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di Letterio Mauro. Milano: Rusconi.
- Boulnois, Olivier. 2008. *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (V^e-XVI^e siècle)*. Paris: Editions du Seuil.
- Cherchi, Paolo. 2014. "Lavoro e letteratura dall'antichità al Rinascimento (all'amico Francesco Guardiani)." *Annali d'Italianistica* 32: 31-52.
- Di Stefano, Elisabetta. 2000. *L'altro sapere. Bello, arte, immagine in Leon Battista Alberti*. Palermo: Aesthetica Preprint.
- Guillelmi de Ockham. 1967. "Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)." In *Op. theol.*, vol. I, edited by Stephen Brown. New York: St Bonaventure Institute.
- Hermant-Schebat, Laure. 2022. "Dignité de la poésie et des autres arts dans les lettres en prose et en vers de Pétrarque." In *Dignité des arts: promotion et évolution des arts libéraux. De l'antiquité à la renaissance*, édité par Alice Lamy, Anne Raffarin, et Émilie Sérès. 217-32. Paris: Honoré Champion.
- Jean Duns Scot. 2017. *Questions sur la métaphysique*, vol. I, édité par Olivier Boulnois. Paris: PUF.
- Kilwardby, Robert. 1976. *De ortu scientiarum*, edited by Albert G. Judy. Toronto: The British Academy, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Le Goff, Jacques. 1983. "Pour une étude du travail dans les idéologies et les mentalités du Moyen Âge." In *Lavorare nel Medio Evo. Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI*, 12-15 ottobre 1980, 9-34. Todi: Accademia Tudertina.
- Leonardo da Vinci. 2019. *Libro di pittura*. Firenze: Giunti.
- Mandosio, Jean-Marc. 1997. "Les sources antiques de la classification des sciences et des arts à la Renaissance." In *Les voies de la science grecque*, édité par Danielle Jacquart, 331-390. Genève: Droz.
- Mandosio, Jean-Marc. 2000. "La classification des sciences et des arts chez Alberti." In *Leon Battista Alberti: actes du congrès international de Paris, 10-15 avril 1995*, édité par Francesco Furlan, Pierre Laurens, et Sylvain Matton, 643-704. Torino: Argano.
- Panza, Pierluigi. 1994. *Leon Battista Alberti. Filosofia e teoria dell'arte*. Milano: Guerini.
- Perucchi, Giulia. 2014. *Petrarca e le arti figurative. De remediis utriusque Fortune*, I 37-42. Firenze: Le Lettere.

- Poliziano, Angelo. 1553. "Panepistemon." In *Opera omnia*. Basilea: Apud Nicolaum Episcopium.
- Salvestrini, Amalia. 2022. "Artifex et technique dans la pensée franciscaine de Bonaventure. Un *topos* rhétorique?" *Etudes Franciscaines* 15, 2: 259-74.
- Salvestrini, Amalia. 2023. *L'artefice nel pensiero francescano*, prefazione di Olivier Boulnois. Milano: Milano University Press.
- Solignac, Laure. 2014. *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*. Paris: Hermann.
- Varchi, Benedetto. 1859. "La divisione della filosofia." In *Opere* II, 794-96. Trieste: dalla Sezione letterario-artistica del Lloyd austriaco.
- Varchi, Benedetto. 1960. "Lezione nella quale si disputa della maggioranza delle arti e qual sia più nobile, la scultura o la pittura." In *Trattati d'arte del Cinquecento*, vol. I, a cura di Paola Barocchi. Bari: Laterza.
- Whitney, Elspeth. 2000. "Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century." *Transactions of the American Philosophical Society* 80, 1: 1-169.

Bibliografia secondaria

- Alberti, Leon Battista. 2012. *Prologo al De re aedificatoria*, a cura di Elisabetta Di Stefano. Pisa: ETS.
- Burroughs, Charles. 1981. "La riflessione sull'arte nel Rinascimento." In *Trattato di estetica*, vol. I, a cura di Mikel Dufrenne, e Dino Formaggio. 83-109. Milano: Mondadori.
- d'Onofrio, Giulio, a cura di. 2001. *La divisione della filosofia e le sue ragioni*. Cava de' Tirreni: Avagliano.
- Franzini, Elio. 1987. *Il mito di Leonardo. Sulla fenomenologia della creazione artistica*. Milano: Unicopli.
- Nanni, Romano. 2007. "La tecnica nel *Panepistemon* di Angelo Poliziano." *Physis* 44: 349-76.
- Nanni, Romano, a cura di. 2013. *Leonardo e le arti meccaniche*. Milano: Skira.
- Vasoli, Cesare. 2007. "Benedetto Varchi e i filosofi." *Rivista di storia della filosofia* 62, 1: 1-25.

La rappresentazione del lavoro nella letteratura medievale

Luca Ughetti

1. Introduzione

«Pangur Bán and I at work» (Heaney 2006). Si apre così una delle prime e più celebri liriche in antico gaelico che un monaco anonimo scrive ai margini di un commento a Virgilio. Il testo racconta il faticoso lavoro quotidiano dell'autore e del suo gatto, indaffarati ciascuno nelle proprie mansioni, la scrittura e la caccia di piccoli animali. Ma l'attività del gatto in realtà è ben più versatile. Il termine gaelico Pangur Bán significa infatti «bianco follatore», l'artigiano che nel ciclo produttivo della lana si occupa di compattare il tessuto attraverso lo sfregamento e la battitura. Il lavoro del monaco e del suo bianco follatore: il fascino che la lirica ancora oggi esercita si deve in parte proprio a questo paragone tra le fatiche dell'artigiano e la tranquilla lisciatura che il gatto dedica al suo pelo.

Le rappresentazioni del lavoro, come una delle principali attività umane e origine di identità individuale e collettiva, sono il risultato di elaborazioni che trasfigurano situazioni sociali ed economiche attraverso immagini allegoriche, scene mitologiche e riferimenti alla tradizione. La complessità culturale che le accompagna è stata avvicinata in una prospettiva antropologica (Gurevič 1983) e ricondotta alle influenze della tradizione ellenica, romana ed ebraica sul pensiero medievale (Le Goff 1991). Quando viene considerato in relazione ai linguaggi economici (Todeschini 2021; 2019; Arnoux 2012; 2011; et al.), il lavoro appare come una realtà che trova una sua formulazione discorsiva nella società e che è in evoluzione rispetto ai mutamenti politici ed economici. Da qui deriva

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Luca Ughetti, *La rappresentazione del lavoro nella letteratura medievale*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 327-339, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

l'approccio sviluppato in queste pagine e rivolto in particolare alle professioni tra il Duecento e il Trecento italiano.

La novellistica e la traduzione sono prese in esame nella loro capacità di dare origine a particolari rappresentazioni dell'attività professionale e sono al centro delle tre sezioni successive. La prima riguarda la pratica di traduzione come un'occasione che si offre, nei repertori lessicali e nei volgarizzamenti, per modellare la lingua su una realtà delle professioni in cambiamento. La seconda analizza il modo in cui nel *Decameron* viene costruita l'immagine del lavoro del mercante e delle seduzioni in cui si muove, attraverso la novella di Salabaetto e Iancofiore. Nella terza parte trovano una sintesi le due sezioni precedenti, che sono riprese sul piano metodologico per analizzare i due momenti in cui la professione del lavorante compare in ambito letterario: nel volgarizzamento fiorentino della *Legenda Aurea* e nelle *Trecento Novelle* di Sacchetti.

2. Tradurre per rendere visibile: il lavoro nella lessicografia e nei volgarizzamenti

A partire dal XI secolo, la forma del lavoro nelle città appare più articolata e si riflette nel panorama urbanistico. Gli spazi davanti alle botteghe iniziano a riempirsi di merci in esposizione e gli artigiani come i cordai, i falegnami e gli spadai, spostano la loro attività sulla strada o sotto il portico per un agio e una luce migliore. In questo periodo i componimenti attraverso cui la città si presenta e ricostruisce la propria storia, le *laudes civitatum*, esibiscono la crescita e gli attori commerciali che ne sono responsabili. Come si vede nei libelli celebrativi di Milano, dal *Libellus de situ civitatis Mediolani* fino al *De magnalibus urbis mediolani* di Bonvesin della Riva, è il numero delle mansioni che si contano nel tessuto sociale ad offrire una misura della grandezza della città (Degrassi 2017). La crescita produttiva non sfugge nemmeno agli osservatori nella sponda meridionale del Mediterraneo, che annotano nelle cronache soprattutto l'abilità nelle costruzioni e nel trattare i metalli delle genti europee (Franceschi e Taddei 2012).

I riferimenti al mondo del lavoro entrano nella produzione letteraria attraverso lo sguardo di chi sta registrando un cambiamento sociale in atto e nota un nuovo brulicare di persone di diverse categorie. Giovanni di Altavilla, nel suo *Architrenius* del 1185, racconta di una Parigi ricca di prodotti e di piaceri, che rimangono però irraggiungibili per una fetta dei suoi abitanti, tra cui gli studenti. La descrizione della loro vita, condotta sotto il segno dell'allegoria, introduce il lettore nel mondo urbano meno abbiente, fatto di notti sui libri, di affezioni e ristrettezze. I servi al loro servizio sono malridotti e le serve sono descritte mentre sbuffano davanti ad una povera zuppa di cavoli, porri e cipolle (Carlucci e Marino 2019, libri II-III). Ma è proprio alla presenza di questi studenti, in particolare alla produzione loro rivolta, che si devono importanti descrizioni delle attività economiche del tempo.

Molte informazioni sulla bottega dei commercianti si possono trovare nei testi didattici impiegati per l'insegnamento del latino (Copeland 2010; Carlin 2007), che per tutto il medioevo forniscono una linea di continuità di rappresentazioni ancorate alla vita quotidiana. Il *Colloquium* dell'abate Aelfric pro-

pone agli studenti una serie di conversazioni con uomini di diverse categorie professionali che raccontano i dettagli della loro attività. Attraverso un dialogo fittizio con il maestro, corredato da glosse posteriori in antico inglese, prendono parola una serie di lavoratori del mondo rurale, come l'aratore, il pastore, il pescatore e l'uccellatore, e i rappresentanti di professioni artigianali, come il fabbro, l'orefice, lo scarpaio e il mercante (Garmonsway 1991; Lendinara 2005; Harris 2003). Da metà XII secolo si diffondono nella tradizione manoscritta alcune composizioni che fanno della ricchezza lessicografica il loro centro e che prendono spunto in particolare dalla scena economica urbana. Il *De utensilibus* di Adam du Petit Pont, del 1150, e il trattato *De nominibus utensilium*, scritto da Alessandro Neckam intorno al 1180, sono senza dubbio quelle di maggior successo. Nello studio del mondo del lavoro l'approccio lessicografico, che muove da questi repertori, è stato impiegato per la definizione degli strumenti della tessitura (Munro 1996), per quelli dell'edilizia, come le tegole e i mattoni (Binding 2006), o per riconoscere le innovazioni legate alla navigazione marittima, tra cui la prima attestazione dell'uso della bussola in Occidente (Paselk 2008).

Sempre in relazione a finalità didattiche nasce il *Dictionarius* di Johannes de Garlandia, composto tra il 1220 e il 1230, che raccoglie un repertorio lessicale in latino e lo affianca a glosse in antico francese. I lemmi compaiono seguendo la narrazione di una passeggiata dell'autore per le vie della città: la presenza di botteghe e dei negozianti permette di raccogliere per quadri la vivacità dei piccoli commercianti. Partendo dalla rive gauche, l'autore attraversa l'attività dei conciarci, dei fabbricanti di guanti, degli artigiani che modellano vasi in cera, fornai che espongono dolci (Blatt Rubin 1981). L'impronta lessicografica di queste raccolte, in linea con la loro destinazione, non viene incontro naturalmente ad una descrizione esauriente delle attività presentate. Eppure, il cambiamento in atto in queste opere si lascia percepire dallo spazio che il lavoro e i lavoratori trovano nelle dinamiche culturali e letterarie. Questa produzione non è lontano dai discorsi di rilevanza civile, di ampia diffusione nel Duecento italiano, che danno strutturazione ai rapporti all'interno della cittadinanza: trattatistica, omiletica e produzione normativa in cui si stabilisce per gli abitanti – e professionisti – della città l'appartenenza o meno alla comunità dei cittadini (Todeschini 2002).

Seguendo la linea di discorsi di rilevanza civica, la pratica traduttiva è al centro di un altro momento nella letteratura medievale in cui il lavoro fa la sua comparsa nell'ambiente comunale del secondo Duecento. Diversamente dalla traduzione lessicale, che trova la sua giustificazione nell'insegnamento del latino, il volgarizzamento è parte di un progetto consapevole di apertura culturale. La presenza dei lavoratori appare come l'effetto di questa estensione: quando non sono presenti esplicitamente tra le righe, sono i principali destinatari delle opere. Il modo del lavoro si manifesta non tanto con l'esplicita presenza di artigiani o professionisti, ma con la creazione di un sistema discorsivo che li comprende, per esempio con il passaggio da una rete di valori di impronta cortese ad un sistema che include sensibilità del mondo mercantile (Montefusco 2017). Questa è l'evoluzione della virtù della larghezza, che Brunetto Latini adatta ad un meccanismo di circolazione rapida della ricchezza.

In sintonia con i cambiamenti che avvengono in ambito politico e istituzionale, anche la produzione oratoria è concepita a sostegno di una pratica civica nel contesto comunale, mostrando una certa apertura a nuove fasce di popolazione. Questo processo è stato riscontrato in Toscana in anticipo sulla regione europea, in ragione di «un intreccio strettissimo tra cambiamenti istituzionali, sviluppo economico e pratica del tradurre» (Montefusco 2021, 4). Un precedente si può trovare nell'ambiente universitario di Bologna, con i *Dictamina Rethorica* di Guido Faba, composti tra il 1226 e 1228, che presentano modelli di incipit epistolare tenendo insieme diverse categorie sociali come i chierici, i mercanti e i barbieri. Tra gli esempi si ritrova la lettera che un cambiavalute di Bologna scrive al suo collega di Modena:

La vostra esperienza conosce bene come non possiamo esercitare il cambio se non abbiamo moneta in metallo: dato che la nostra non basta, prendiamo quella di altri in prestito. Facciamo quindi appello alla vostra amicizia, perché ci inviate attraverso un mandante sicuro il denaro che vi prestammo nella fiera presso il Reno, così che in diverso modo saremo tenuti a ricambiare alla vostra benevolenza (trad. da Gaudenzi 1892, 110).

L'eloquenza della lettera difficilmente si può ritenere rappresentativa di una reale corrispondenza tra cambiavalute, l'interesse di questa produzione è piuttosto da situare sul piano culturale. L'inclusione delle categorie professionali nella raccolta dà una rappresentazione unificata della città sotto l'ala dell'*ars dictaminis*. In questo contesto, l'attenzione che il mondo delle professioni riceve in ambito letterario è l'esito di un atteggiamento culturale consapevole e programmatico, che vediamo solo *in nuce* negli anni di Guido Faba. Quando questa elaborazione trova poi nella lingua volgare uno dei cardini, decenni dopo, si assiste alla formazione di nuove possibilità di parlare di economia e del mondo del lavoro anche in un contesto poetico (Steinberg 2007).

3. Le professioni urbane nel *Decameron*

La ricercata immediatezza tipica del *Decameron*, caratteristica del genere della novellistica, ha dato occasionalmente l'impressione al lettore di trovarsi di fronte ad una trasposizione su pagina della vita quotidiana. Alla ricchezza degli affreschi si sono appoggiate le ricerche di impronta storica che hanno messo in evidenza le professioni e le componenti sociali dell'opera: un recente bilancio storiografico è di Giovanni Cherubini (2014), che percorre i propri studi basati sui novellieri toscani e ricorda le principali tendenze rivolte al mondo rurale, all'artigianato urbano e al commercio internazionale (Grohmann 2011; Piccinni e Tavaini 2003). La professione che senza dubbio risalta nelle pagine di Boccaccio è quella del mercante, sulla cui presenza nel testo e nell'ambiente di circolazione ha scritto celebri pagine Vittore Branca (1956). Anche se la critica ha esteso le sue attenzioni oltre al mondo degli operatori commerciali – del resto la stessa metafora dell'epopea era per Branca «soprattutto un contenitore» (Segre 2005, 604) –, sono loro i protagonisti di importanti affreschi di attività

lavorativa nell'opera. Si presta così alla nostra analisi una novella in particolare, quella di Salabaetto e Iancofiore (VIII, 10): l'unica in cui il mondo dei mercanti entra come fattore costitutivo nelle vicende (Quondam 2013, 1734).

La novella è divisa in due parti, la prima basata sulla beffa della donna Iancofiore al mercante Salabaetto e la seconda sulla contro-beffa di Salabaetto. Entrambi gli stratagemmi si appoggiano sui dispositivi creditizi e sul puntuale funzionamento della dogana di Palermo, di cui Boccaccio fornisce la prima descrizione e che risulta fondamentale allo sviluppo narrativo. Il registro pubblico della dogana, dove si annotano i beni trasportati da ciascun mercante e quindi la sua ricchezza, offre le necessarie informazioni alla donna per scegliere il bersaglio della truffa. Nel momento poi della contro-beffa, la stessa legge che impone la pubblicità delle merci è sfruttata da Salabaetto come esca per catturare l'attenzione della frodatrice. Il mercante immagazzina i prodotti e impedisce a chiunque di accedere ai locali, tranne all'esecutore che deve garantire il valore. Così con un trucco mercantile Salabaetto riesce a far passare il prodotto scadente per buono, dichiarando vasi di olio dei recipienti che contengono sotto la superficie solo acqua. Ma la novella, rilevante certamente nell'offrire un'immagine dinamica della professione del mercante, lo è soprattutto perché mette in campo una serie di scelte stilistiche e lessicali che lasciano intravedere l'idea del mercante nelle fantasie del mondo comunale.

Il mercante emerge dalla quotidianità di scambi modesti e di oculate scelte di vita attraverso la dedizione ad un intenso lavoro commerciale che gli consente di abbandonarsi ai piaceri. Il mondo pulsionale in cui è preso fa da contrappunto a quell'immagine della razionalità del mercante che circolava in altri ambienti e in altre opere, soprattutto teologiche. Salabaetto cede a queste seduzioni, ma non è la sola vittima: il narratore precisa che le «femine del corpo bellissime ma nemiche dell'onestà», accostate alle sirene e all'isola di Circe (Morosini 2020, 225-42), ingannano sistematicamente i mercanti «e già molti ve n'hanno tratti, a' quali buona parte della loro mercatantia hanno delle mani tratta» (Branca 1976, 574). La contiguità tra il commercio di lungo raggio e le dolcezze dell'approdo viene segnalata da Boccaccio attraverso l'impiego di lessici provenienti dalla lingua araba, che si concentrano appunto nell'area semantica del porto e dei piaceri esotici. Alla prima fanno capo il «fondaco», «sensale», «magazzino», «dogana» e il derivato «doganiere». Alla seconda rimanda la scena del bagno, con «arancio», «gelsomino», «nanfa» (acqua profumata) e «bucherame», dalla città Buhārā del Turkestan per indicare un tipo di bisso o tessuto pregiato (Franceschini 2013, 120-22). E sulla stessa linea è la menzione dell'hammām musulmano, chiamato semplicemente «bagno», che tuttavia rappresenta un'importante inserzione della seduzione esotica.

Tutto questo dà efficacia connotativa ad una novella che i lettori non relegavano affatto a finzione letteraria. Il *Decameron* parlava soprattutto ad un pubblico di metà Trecento che poteva riconoscere l'importante famiglia priorile da cui proviene il mercante Salabaetto, identificato in Niccolò da Cignano, oppure che aveva sentito parlare di Pietro Canigiani della compagnia Acciaiuoli, che aveva esercitato cariche politiche nella Corte angioina e nella Repubblica fiorentina

(Branca 1975, 172). È stato proposto che anche Iancofiore, riconosciuta nella figlia di un barbiere, fosse una figura realmente esistita (Trasselli 1965). Boccaccio insomma fa leva sul forte realismo delle novelle e crea una rappresentazione storicamente relevantissima soprattutto per capire il modo in cui la mercatura era immaginata nel contesto di Firenze. Viene evocata una realtà fatta di magnifiche seduzioni che possono certamente rivelarsi pericolose ed intaccare la riuscita del commercio, ma che non di meno fanno parte integrante del modo in cui nel pieno Trecento appare il lavoro del mercante.

Lo scenario sociale che si trova davanti il lettore del *Decameron* è piuttosto vasto, anche considerando i soli protagonisti delle trame. Guardando al mondo del lavoro di bottega o salariato, si registra un servo di stalla dei re longobardi (III 2), il garzone di bottega Lorenzo, la filatrice Simona e il garzone di maestro lanaiuolo Pasquino, l'artigiano Martuccio, due soldati (V 5), il fornai Cisti, il cuoco Chichibio, uno stamaiuolo (VII 1), una filatrice e un muratore (VII 2), due popolani (VII 10), un soldato mercenario tedesco (VIII 1), Nicolosa la figlia di un oste e Lisa figlia di uno speziale. Lo scenario si allarga poi sensibilmente quando, seguendo il censimento di Quondam (2013), allarghiamo lo sguardo alle comparse. Le vicende dei personaggi nelle novelle sono ben inserite nel mondo delle professioni, una realtà esibita cui rimandano diverse scelte espressive (Manni 2003, 284-98). Uno degli esempi forse più significativi riguarda il lessico delle professioni impiegato nella sfera erotica, come «macinare» o «lavorare il campo» – seguito Boccaccio dai novellieri posteriori Sermini e Sercambi (Redon 1984, 411). Questo linguaggio è poi talvolta accentuato ulteriormente dall'autore attraverso l'ironia. L'ironia – scrive Branca (1975, 152-53) – «guizza e scoppietta nel pizzicato continuo di termini dell'artigianato e del commercio che, quasi contrappuntato da opera buffa, accompagna caricaturalmente i gesti di quei tronfi personaggi». Il mondo dei mercanti e delle professioni è anche un repertorio lessicale che si estende sulle rotte di diversi utilizzi, proiettando la realtà del lavoro come un'importante presenza oltre il proprio ambito.

Da un punto di vista sociale, la situazione che si presenta nel *Decameron* non testimonia la stessa permeabilità. Il mondo del lavoro è anzi dotato di un forte carattere di stabilità, tanto che serve come complemento d'identità al quale si associano qualità morali. Il narratore infatti non manca di notare i casi in cui la virtù personale non corrisponda allo status sociale di un umile lavoratore, come nel caso di Simona o del fornai Cisti. Lo squilibrio tra status e virtù non rappresenta in ogni caso un fattore che conduce ad un mutamento della condizione personale. I principali cambiamenti sociali che avvengono nel *Decameron* sono dettati non dall'industria, che ben poco può in questo senso, ma dalla fortuna. Come anticipa Lauretta nella seconda giornata (II, 4), «niuno atto della Fortuna, secondo il mio giudizio, si può veder maggiore, che vedere uno d'infima miseria a stato reale elevare» (Branca 1976, 93). Ma questo operare della fortuna è tutt'altro che casuale e segue precise direzioni, non coinvolgendo le condizioni sociali più modeste e punendo le ricchezze artificialmente acquisite rispetto a quelle ereditate dalla famiglia (Meter 2014).

Nel mettere in scena la realtà delle città, il lavoro è parte della dimensione fortemente strutturata e gerarchizzata della società dai valori cortesi (Barbero 2006; Cardini 2005). La forte presenza del mondo mercantile nel *Decameron* non dà forma ad un nuovo orizzonte attraverso cui interpretare la ricchezza, di cui spesso viene anzi sostenuta una visione aristocratica e improntata alla cultura cavalleresca. È significativo che anche Salabaetto, dopo aver recuperato i suoi averi, scelga di abbandonare il commercio e di ritirarsi in un possedimento a Ferrara. Le rappresentazioni del lavoro nel *Decameron* nel loro complesso riflettono una stabilità sul piano sociale, che viene trasfigurata nelle parole di Boccaccio attraverso repertori immaginativi e di tradizione. Se da un lato questo allontana la novella da un tipo di fonte immediatamente disponibile per l'esercizio documentale, per il lettore attuale è invece essenziale per arrivare alla percezione globale che ruota intorno al mondo del lavoro.

4. Lavorante: la professione di San Paolo

La riflessione teologica che si forma tra il XII e il XV secolo riconosce nel lavoro manuale e subordinato una condizione di inferiorità economica e sociale, che trova espressione in un elaborato circuito discorsivo. Il salariato viene rappresentato nel suo vincolo al guadagno della giornata e delegittimato rispetto a chi può agire più liberamente nell'interesse della *res pubblica* (Todeschini 2015; 2007). A fianco di ragioni strutturali si rafforzano inoltre nei suoi confronti le accuse di negligenza, come quella di non lavorare a sufficienza e di ingannare il padrone della bottega. Questa cornice teologica e politica si applica spesso nel Trecento al lavoro subordinato nel complesso e sta alla base della definizione di nuove categorie per pensare il salariato urbano come un'attività specifica, separata dalle altre.

Una valida linea per seguire le tracce di questo percorso risponde a criteri semantici: la precisione con cui le professioni entrano nella produzione letteraria è indice di un'identità e di un possibile posizionamento nel discorso civico. La professione del lavorante è tra quelle che fanno la loro comparsa nel Trecento nella produzione letteraria. Dalla fine del XIII secolo il termine «lavorante» si rileva abbondantemente negli statuti comunali per indicare la mansione dei lavoratori della bottega alle dipendenze del maestro con un contratto di tipo continuativo (Bonaini 1857). Il termine indica una professione specifica e distinta da altre figure del lavoro urbano che hanno responsabilità differenti (Franceschi e Pinto 2014). Dalla vita nella bottega questi ruoli si fanno strada nella letteratura medievale. I due momenti testuali che si mostrano rappresentativi della comparsa della professione appartengono al volgarizzamento e alla novellistica.

I primi riscontri conducono all'anonimo volgarizzamento fiorentino della *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, composto nella prima metà del Trecento (Cerullo 2018, 119-39). Come lavoratori vengono identificati i lavoratori nell'ambito dell'edilizia. Nella sezione di San Lorenzo si racconta del miracolo operato dal santo in favore degli operai che si occupano della ristrutturazione della sua chiesa, moltiplicando il pane destinato al loro pasto (Maggioni 1998, 762). La

doppia ricorrenza del termine «lavoranti» (Levasti 1925, vol. II, 950) qui traduce nel volgarizzamento sia *operarii*, di cui sono il corrispondente più vicino, sia *artifices*, termine che invece non possiede uguale connotazione subordinante. La stessa dinamica si mostra in atto nella sezione di San Maurizio, dove Iacopo da Varazze racconta di un «quidam gentilis artifex» che, mentre tutti gli altri rispettavano la pausa festiva della domenica, portava avanti da solo il lavoro per la costruzione di una chiesa (Maggioni 1998, 969). Il termine di partenza *artifex* non indica una mansione precisa né un particolare rapporto di lavoro, mentre la traduzione in lavorante situa l'episodio esplicitamente in un contesto di lavoro subordinato. Il passaggio dal latino ad una lingua volgare corrisponde ad un passaggio di contesto e di ambiente di ricezione: nello spazio di adattamento che si crea, le categorie di lavoro latine sono ricondotte all'esperienza della realtà del volgarizzatore. La scelta in questa direzione era solidale con un rapporto di dipendenza che è ben definito nel cantiere medievale (Victor 2014; Baulant 1971). Anche nel secondo caso riportato, se a prima vista l'iniziativa di lavorare durante i giorni festivi sembra da ricondurre ad un artigiano autonomo (più ad un *artifex* dunque che ad un lavorante), la traduzione ci riporta ad una pratica che non era affatto rara. Come rimane testimonianza a Genova, erano in vigore dei contratti in cui si imponeva al lavoratore di proseguire durante le ore notturne e le festività (Betti Balbi 1991).

I passaggi più significativi nel delineare il senso della traduzione sono quelli in cui la comparsa della professione del lavorante risulta da una consapevole scelta dell'anonimo volgarizzatore, che decide di connotare il modo specifico una figura. Questo avviene nel caso di un personaggio di massimo rilievo, San Paolo. In un passaggio in cui si richiama la sua umile origine, per evidenziare così gli importanti risultati raggiunti, il volgarizzatore scrive:

Questo uomo non gentile di sangue, ma un lavorante il quale feceva prima l'arte de le pelli, in tanta vertute venne che in meno spazio di trenta anni, i Romani e' Persii e' Medii e' Parchi [...] messe sotto il giogo de la veritade (Levasti 1925, vol. II, 760).

Qui «lavorante» diventa il corrispettivo specifico di una professionalità che in latino è piuttosto generica e che non lascia presagire un rapporto di dipendenza, come appunto è quello di «qui artem exercebat in pellibus» (Maggioni 1998, 593). Di nuovo, nell'episodio della *Legenda Aurea* in cui San Pietro viene imprigionato dal principe di Antiochia, Dio manda in suo soccorso San Paolo. Questi si presenta al re ed esibisce le sue credenziali per entrare nella corte: «venit et se in multis artibus summum opificem esse asseruit, ligna et tabula se scire sculperere, tentoria pingere et multa alia industrie operare dixit» (Maggioni 1998, 271). Il passaggio nella versione fiorentina diventa: «afferma che esso era uomo e sommo lavorante di molte arti, che sapea bene intagliare legni e tavole, dipignere camere e corti, e molte altre cose ingegnose disse che sapea operare» (Levasti 1924, vol. I, 352). Nell'attribuire al santo la professione di lavorante, il volgarizzatore mette in luce l'umiltà dell'apostolo in contrasto con la sua perizia. La soluzione del testo fiorentino emerge come distintiva anche

perché non è affatto scontato che in questa direzione si dovesse andare nel tradurre l'*opificem* del testo latino. In un volgarizzamento veneto-emiliano del XV secolo (Cerullo 2018, 95-110) scompare per esempio la parola della professione e la bravura di S. Paolo viene presentata come una generica abilità: «Paulo apostolo [...] vene in Antiocia a Teofilo dagando a **intender-ge** ch'el savea molte arti bone he utile in la corte de Teofilo, e llo prega ch'el devesse habitare in la sua corte» (Verlato 2009, 161).

In un testo successivo, le *Trecento Novelle* di Sacchetti, la professione di lavorante è descritta nel dettaglio. La presenza di lavoratori urbani non è affatto estranea a questa raccolta, che rimanda alla realtà di fine Trecento: è stata notata in Sacchetti un'attenzione maggiore per le professioni artigianali e lavori subordinati rispetto ai principali novellieri (Redon 1984). Si rilevano attraverso l'opera importanti informazioni sulla vita del lavorante, che conduce un'attività alle dipendenze fino a tarda età e che si contraddistingue dalla precarietà di chi si può appoggiare solamente al salario, senza risparmi. È la condizione in cui si trova Ser Agnolo, l'anziano lavorante dell'arte della lana che ruba il cavallo della Tinta di Borgo Ognissanti per partecipare ad una giostra (Zaccarello 2014, 139, novella 64). Perde il controllo del cavallo, viene trascinato per Firenze battendo ovunque e quando infine riesce a smontare, a fatica può reggersi in piedi. A casa trova i rimproveri della moglie, perché la sua condizione lavorativa non è di chi può permettersi simili improvvisate:

Che maladetto sia il sì ch'io ti fui data per moglie, che mi consumo le braccia per nutricar li tuo' figliuoli, e tu, tristanzulo, di settanta anni vai giostrando. [...] Se' tu fuori dalla memoria? Non consideri tu, che tu se' lavorante di lana, e altro non hai, se non quello che guadagni?.

L'anziano marito non riceve migliore compassione quando tenta di prendersi il giorno dopo di riposo dal lavoro: «Deh, va' col malanno – disse la moglie – va', scamata la lana, come tu se' uso, e lascia l'arte a quelli che la sanno fare».

Nella novella 215 (Zaccarello 2014, 572), sono due lavoranti ad essere responsabili della formazione del garzone chiamato dall'orefice per imparare il lavoro. Avvantaggiati dalla loro condizione e dalla fiducia di cui godono presso il padrone, i due precettori si fanno beffe del giovane sottoponendolo a pesanti scherzi. I lavoranti possono approfittarsi di lui sapendo che il temperamento che questi mostra al lavoro e la sua disposizione sono elementi essenziali per l'attribuzione del salario, come tipicamente avviene per ogni apprendista (Franceschi 2014, 401). Quando il garzone lascia il lavoro, non sopportando ormai questa sopraffazione, viene biasimato dall'orafo che, ignaro di tutto, lo rimprovera di atteggiamenti pigri e inadatti all'occupazione. La novella è un interessante racconto della condizione di lavoro nelle botteghe ed è oggetto di un'attenta analisi che l'ha inserita nel contesto della migrazione e dell'apprendistato (Urbaniak 2017). Ma il presupposto da cui nascono le descrizioni della novella non è meno rilevante. Nelle *Trecento Novelle* è presente il lavorante perché la sua professione può trovare un suo spazio in ambito letterario e può godere di una sua rappresentatività. Come è già stato evidenziato, la presenza del lavorante si compie an-

che in relazione ad una sua evoluzione del discorso civico, che per questi secoli deve essere ancora del tutto definita.

5. Conclusione

Le rappresentazioni del lavoro nella letteratura medievale si confermano dipendenti dalle scelte autoriali, così come da fattori legati al contesto nel quale l'autore esprime la propria visione. Rimanendo aderenti ai testi e risalendo fino al momento della loro composizione, come nel caso del volgarizzamento, si riesce ad intendere la rappresentazione del lavoro come propria di una realtà specifica. È possibile quindi arricchire le visioni più generalizzanti con un'evoluzione dettagliata delle idee sul lavoro, meglio situata sul piano temporale e spaziale. Sia il volgarizzamento della *Legenda Aurea* che le *Trecento Novelle* di Sacchetti si possono mettere in successione e leggere come episodi di comparsa nella letteratura di rappresentazioni del lavoro più precise nell'arco del Trecento fiorentino, quando i termini con cui la professione è definita non sono ritenuti solo specialismi di ambito normativo, ma parole che denotano precise condizioni d'esistenza di un lavoratore che vive ed agisce nella città. Le immagini del lavoro si mostrano così in forte relazione con le risorse linguistiche a disposizione per descriverle, al modo di Pangur Bán, il gatto fottatore nato ai margini di un manoscritto plurilingue.

Riferimenti bibliografici

- Arnoux, Mathieu. 2012. *Le temps des laboureurs. Travail, ordre social et croissance en Europe (XI^e-XIV^e siècle)*. Paris: Albin Michel.
- Arnoux, Mathieu. 2011. "Histoire économique et sources littéraires." In *Dove va la storia economica? Metodi e prospettive (secc. XIII-XVIII)*. Atti della "Quarantaduesima Settimana di Studi" (Prato, 18-22 aprile 2010), a cura di Francesco Ammannati, 249-62. Firenze: Firenze University Press.
- Barbero, Alessandro. 2006. "La società trecentesca nelle novelle di Boccaccio." *Levia gravia* 8: 1-15.
- Baulant, Micheline. 1971. "Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726." *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 2: 463-83.
- Binding, Günther. 2006. "Bischof Bernward von Hildesheim und die Dachziegel. Zum Bedeutung von «tegula», «later», «laterculus» und «imbrex»." *Mittellateinisches Jahrbuch* 41: 193-208.
- Blatt Rubin, Barbara. 1981. *The Dictionarius of John de Garlande*. Lawrence, Kansas: The Coronado Press.
- Bonaini, Francesco, a cura di. 1857. *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, vol. III. Firenze: G. P. Vieusseux.
- Branca, Vittore. 1975 (1956). *Boccaccio medievale*. Firenze: G. C. Sansoni.
- Branca, Vittore, a cura di. 1976. *Giovanni Boccaccio, Decameron*, edizione critica. Firenze: Accademia della Crusca.
- Cardini, Franco. 2005. "Una novella mai scritta e una catarsi cavalleresca." *Studi sul Boccaccio* 33: 17-54.

- Carlin, Martha. 2007. "Shops and Shopping in the Early Thirteenth Century: Three Texts." In *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe*, edited by Armstrong, I. Elbl, and M. Elbl, 491-537. Leiden: Brill.
- Carlucci, Lorenzo, e Laura Marino, a cura di. 2019. Giovanni di Altavilla, *Architrenius*. Roma: Carocci Editore.
- Cerullo, Speranza. 2018. *I volgarizzamenti italiani della «Legenda Aurea»: Testi, tradizioni, testimoni*. Firenze: Edizioni del Galluzzo.
- Cherubini, Giovanni. 2014. "Il Decameron letto dagli storici del medioevo." *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 116: 171-91.
- Copeland, Rita. 2010. "Naming, Knowing, and the Object of Language in Alexander Neckham's Grammar Curriculum." *The Journal of Medieval Latin* 20: 38-57.
- Degrassi, Donata. 2017. "Lavoro e lavoratori nel sistema di valori della società medievale." In *Il Medioevo: Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franceschi, 15-43. Roma: Castelvechi.
- Franceschi, Franco. 2014. "I giovani, l'apprendistato, il lavoro." In *I giovani nel Medioevo: ideali e pratiche di vita. Atti del convegno di studio (Ascoli Piceno, 29 novembre-1° dicembre 2012)*, a cura di Lori Sanfilippo, e Rigon, 123-43. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Franceschi, Franco, et Giuliano Pinto. 2014. "Le vocabulaire de la rémunération du travail dans la Toscane aux XIIIe-XIVe siècles." In *Rémunérer le travail au Moyen Âge: Pour une histoire sociale du salariat*, édité par Beck, Bernardi, e Feller, 185-99. Paris: Editions Picard A. et J. Picard.
- Franceschi, Franco, e Ilaria Taddei. 2012. *Le città italiane nel Medioevo: XII-XIV secolo*. Bologna: il Mulino.
- Franceschini, Fabrizio. 2013. "«Salabaetto» e in nomi di tipo arabo ed ebraico nel «Decameron»." *Italianistica* 42, 2: 107-25.
- Garmonsway, George Norman. 1991 (1939). *Aelfric's Colloquy*. Exeter: University of Exeter Press.
- Gaudenzi, Augusto. 1892. "Guidonis Fabe Dictamina rhetorica." *Il Propugnatore* 5, 25-26: 86-129; 5, 28-9: 58-109.
- Grohmann, Alberto. 2011. *Fiere e mercati nell'Europa occidentale*. Milano: Bruno Mondadori.
- Gurevič, Aron Jakovlevič. 1983. *Le categorie della cultura medievale*. Torino: G. Einaudi.
- Harris, Stephen J. 2003. "Elfric's «Colloquy»." In *Medieval Literature for Children*, edited by Kline, pp. New York: Routledge.
- Heaney, Seamus. 2006. "Pangur Bán." *Poetry* 188, 1: 3-5.
- Le Goff, Jacques. 1977. *Pour un autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident*. 18 essais. Paris: Gallimard.
- Lendinara, Patrizia. 2005. "Contextualized Lexicography." In *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, vol. II, 108-31. Toronto: University of Toronto Press.
- Levasti, Arrigo, a cura di. 1924-1926. Iacopo da Varazze, *Leggenda Aurea: Volgarizzamento toscano del Trecento*, 3 voll. Pistoia: Libreria Editrice Fiorentina.
- Maggioni, Giovanni Paolo, a cura di. 1998. Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, edizione critica. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo.
- Manni, Paola. 2003. *Il Trecento toscano: La lingua di Dante, Petrarca e Boccaccio*. Bologna: il Mulino.
- Meter, Helmut. 2014. "Il denaro e la Fortuna nel Decameron. Su alcune novelle della seconda giornata." In *Letteratura e denaro. Ideologie metafore rappresentazioni. Atti*

- del *XLI Convegno Interuniversitario* (Bressanone, 11-14 luglio 2013), a cura di Barbieri, e Gregori, 191-210. Padova: Esedra Editrice.
- Montefusco, Antonio. 2021. "A mo' d'introduzione: Elementi di una storia sociale dell'attività del tradurre nella toscana medievale (1260-1430)." In *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.): Per una storia sociale del tradurre medievale*, a cura di Bischetti, Lodone, Lorenzi, e Montefusco, 1-24. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Montefusco, Antonio. 2017. *Banca e poesia al tempo di Dante. Ciclo di conferenze e seminari "L'Uomo e il denaro"* (Milano, 23 gennaio 2017). Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Morosini, Roberta. 2020. "The Tale of Salabaetto and Iancofiore (VIII.10)." In *The Decameron Eighth Day in Perspective*, edited by Robins, 225-42. Toronto: University of Toronto Press.
- Munro, John H. 1996. "Textiles." In *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide*, edited by Mantello, and Rigg, 474-84. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Quondam, Amedeo. 2013. "Le cose (e le parole) del mondo." In Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di Quondam, Fiorillo e Alfano, 1669-815. Milano: BUR Rizzoli.
- Paselk, Richard A. 2008. "Medieval Tools of Navigation: An Overview." In *The Art, Science, and Technology of Medieval Travel*, edited by Bork, e Kann, 169-80. Aldershot: Ashgate.
- Petti Balbi, Giovanna. 1991. "Il mondo del lavoro." In *Una città e il suo mare. Genova nel medioevo*, a cura di Petti Balbi, pp. Bologna: CLUEB.
- Piccinni, Gabriella e, Lucia Tavaini. 2003. *Il Libro del pellegrino (Siena, 1382-1446): Affari, uomini, monete nell'Ospedale di Santa Maria della Scala*. Napoli: Liguori.
- Redon, Odile. 1984. "Images des travailleurs dans les nouvelles toscanes des XIV^e et XV^e siècle." In *Artigiani e salariati: Il mondo del lavoro nell'Italia dei secoli XII-XV*, 395-416. Pistoia: Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte.
- Segre, Cesare. 2005. "L'«epopea dei mercatanti» e la critica testuale." *Lettere Italiane* 57, 2: 600-8.
- Steinberg, Justin. 2007. *Accounting for Dante: Urban Readers and Writers in Late Medieval Italy*. Notre Dame: Notre Dame UP.
- Todeschini, Giacomo. 2021. *Come l'acqua e il sangue: Le origini medievali del pensiero economico*. Roma: Carocci editore.
- Todeschini, Giacomo. 2019. "«Au ciel de la richesse». Le coeur théologique caché du rationnel économique occidental." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 74, 1: 1-24.
- Todeschini, Giacomo. 2015. "Servitude et travail à la fin du Moyen Âge: La dévalorisation des salariés et les pauvres «peu méritantes»." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 70, 1: 81-9.
- Todeschini, Giacomo. 2007. *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Todeschini, Giacomo. 2002. *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: il Mulino.
- Trasselli, Carmine. 1965. "Il «Decameron» come fonte storica." *Rassegna di cultura e vita scolastica* 9, 11: 6-10.
- Urbaniak, Martyna. 2017. "Pauper superbus. Un caso di fallita migrazione rurale in città nelle «Trecento Novelle» di Franco Sacchetti." In *Il dialogo creativo. Studi per Lina Bolzoni*, a cura di Ellero, Residori, Rossi, e Torre, 171-83. Lucca: Maria Pacini Fazzi Editore.

- Verlato, Zeno. 2009. *Le Vite di Santi del codice Magliabechiano XXXVIII.110 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze: Un leggendario volgare trecentesco italiano settentrionale*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Victor, Sandrine. 2014. "Les formes de salaires sur les chantiers de construction: l'exemple de Gérone au bas Moyen Âge." In *Rémunérer le travail au Moyen Âge: Pour une histoire sociale du salariat*, édité par Beck, Bernardi, et Feller, 251-64. Paris: Editions Picard A. et J. Picard.
- Zaccarello, Michelangelo, a cura di. 2014. Franco Sacchetti, *Le Trecento Novelle*, edizione critica. Firenze: Edizioni del Galluzzo.

Tra libertà e sottomissione. La contrattualità del lavoro e l'antropologia giuridica trecentesca

Paolo Passaniti

1. L'idea di lavoro

In tema di *locatio operarum*, in un recente contributo Mario Caravale (2018) osserva la carenza di attenzione storico-giuridica sulla dottrina di diritto comune. Per lungo tempo, infatti, il punto di riferimento storiografico è stato rappresentato dallo studio di Guido Rossi dedicato alla *locatio operarum* nella legislazione statutaria, ancora di grande interesse e persino necessaria per avere la complessiva visione giuridica del lavoro (Rossi 1958, che richiama Loncaio 1900), nella convinzione di una dimensione giuridica basso medievale in buona parte riferibile all'incontro tra la coordinata della contrattualità con quella dell'ordine economico, fatalmente sbilanciata sul profilo pubblicistico in grado di raffigurare vincolanti dinamiche di status nell'agire economico parametrato in senso corporativo.

L'aspetto teorico-contenutistico è stato per lo più approfondito dalla dottrina romanistica (Fiori 1999), con particolare riferimento all'oggetto del contratto (la persona o le opere, il lavoratore o il suo lavoro) e all'unitarietà del concetto di locazione, secondo il principio «*locat quis quandoque res, quandoque operas, quandoque rem et operam*» che, ripreso da Azzone nella glossa accursiana¹

¹ Gl. Personis ad D. 19.2.15.6.

(Fiori 1999, 307; Crescenzi 2011, 118), trova conferma in Baldo (1599, 148 r.) e arriva agli inizi del XVII secolo con Francesco Mantica (Fiori 1999, 307).

Del resto la dottrina giuslavoristica novecentesca, a partire da Barassi (1901) tematizza, non può non tematizzare, l'implicazione della persona del lavoratore nella prestazione, in una visione dogmatica che rimanda alla tradizione romanistica, ma non alla storia giuridica medievale, nella necessità di rivitalizzare nella modernità l'archetipo locatizio, con la convinzione di fondo che il contratto di lavoro nell'età liberale appartiene a un ordine che sorge con la rivoluzione francese, che richiede un supporto scientifico ma non una storia da proseguire.

Eppure proprio nelle analisi di glossatori e commentatori si può ritrovare la radice concettuale del delicato rapporto tra subordinazione tecnico-funzionale e libertà del prestatore alla base del diritto del lavoro contemporaneo. Analisi che peraltro devono sempre essere contestualizzate con i profili istituzionali che non sciolgono mai in maniera definitiva i nodi intorno a libertà e asservimento, che non guardano all'individuo lavoratore ma alla pluralità dei lavoratori e al loro inserimento nei gironi della società strutturata su base cetuale e corporativa. Questi profili non possono non condizionare la rilettura delle fonti da parte dei giuristi bolognesi, tenuti a inquadrare anche se non soprattutto figure lavorative spurie nel contesto della ruralità costellata da «servi, coltivatori liberi e vassalli contadini» (Panero 2018).

Il presente contributo non tematizza l'analisi filologica della *locatio operarum* nel pensiero dei glossatori e dei commentatori, che pure presenta ancora profili di grande interesse, ma, nello spirito del volume in cui si inserisce, intende offrire una riflessione sulle idee di lavoro che affiorano nelle premesse concettuali dei glossatori, sviluppate dai commentatori nel Trecento. Idee che si delineano e affermano intorno allo studio delle fonti giustinianee come può essere concepito nel presente di Irnerio e dei suoi allievi, in cui l'effettività rimanda a istanze di libertà e pratiche di sottomissione. Nella riscoperta del diritto romano, i glossatori acquisiscono prototipi antropologici e un immaginario sapienziale per inquadrare prestazioni in bilico tra libertà e servilismo.

Il confronto tra storia del diritto e storia sociale è dunque valorizzato, considerando l'intreccio tra il pensiero giuridico e l'aspetto istituzionale che si annida nei rapporti di dipendenza insiti in un assetto sociale fondato sulle pratiche di appartenenze diseguali a forme di dominio, ma anche attraversato da uno spirito associativo che livella gli individui, che dunque collettivizza aspetti gerarchici inserendoli in una prospettiva di contrattazione, in cui la volontà sostituisce lo status e la durata nega l'asservimento: «dalla dipendenza personale al lavoro contrattato» (Franceschi 2015).

Nell'assetto sociale del basso medioevo la persistenza di schemi gerarchici convive con una pluralità di ordinamenti su base associativa che sono un segno tangibile del pluralismo giuridico medievale (Grossi 1999). La riscoperta delle fonti giustinianee rimanda allo schema individualistico della *locatio operarum*, ma questo ritorno si inserisce nell'età del «potere dei gruppi» e dei «gruppi al potere» (Bellomo 1986). Lo schema individualistico, necessario per disgregare il servilismo che imbriglia il potere dei gruppi, si inserisce in un livello istituzionale in

cui il lavoro è un parametro del livellamento corporativo volto a «mantenere una tendenziale eguaglianza economica tra gli immatricolati» (Franceschi 2015, 383). Laddove agisce la corporazione, il lavoro libero è comunque livellato e regolato a livello cittadino. È un lavoro dunque liberato dalle dinamiche fondative della *città che rende liberi* ma anche conformato alle esigenze dei produttori, prima tra tutte la competizione livellata e regolata proprio attraverso le norme sull'utilizzo della manodopera. Il livello legislativo rielabora la tensione tra libertà e sottomissione.

In questa marcata regolazione pubblicistica emergono profili di subordinazione che riflettono una precisa esigenza di ordine sociale fondata sulla sottomissione del lavorante al padrone. Una sottomissione regolata tanto più quando associata a uno status di libero cittadino.

Pienamente comprensibile appare dunque l'attenzione che la storiografia giuridica ha dedicato al profilo della *locatio operarum* nella legislazione statutaria, dove emergono profili che completano e qualificano la dimensione contrattuale: lo sciopero vietato come attentato all'ordine corporativo (Rossi 1958), costituisce il risvolto più evidente. Un ordine corporativo che rimuove il conflitto e rielabora il suo esito. Le istanze collettive che, pure esistono, si aprono a una doppia prospettiva: la formazione di una nuova corporazione in caso di successo, lo scenario della repressione in caso di insuccesso. Una nuova corporazione, o un tentativo di corporazione. La vicenda del tumulto dei Ciompi, che inizia con una tentata rivoluzione politica e si conclude con la repressione, è fortemente esemplificativa (Russo 2021, 3).

2. Riflessione giuridica, tensione per la libertà e ordine corporativo

La storiografia giuridica ha rimarcato il contesto ideale alla base del discorso giuridico medievale intorno al lavoro. Un discorso che non può non risentire delle idee di libertà che sono alla base dei processi fondativi delle comunità su base comunale. Un passaggio simbolico illuminante è rappresentato dal *Liber Paradisus* bolognese, il processo di affrancazione degli schiavi portato intrapreso dal Comune di Bologna (Fiorelli 1958). Il memoriale della liberazione riscattati dal comune si traduce in una normativa di evidente carattere costituzionale nello statuto emanato il 3 giugno 1257 che sancisce «la soppressione definitiva della servitù e dei manenti», anche per il futuro sia pure con una «forma tecnicamente infelicissima» (De Vergottini, 1977, 875).

Un processo che si può comprendere soltanto nella contrapposizione tra il comune, con una politica di espansione territoriale, e le signorie feudali dominanti il contado. Quello bolognese non era infatti un fenomeno isolato, visto che l'affrancazione collettiva era stata promossa ad Assisi nel 1210, a Vercelli nel 1243 e a Firenze nel 1289 (Vaccari 1939; Tavilla 1993). Il comune può allargare la sfera di controllo territoriale verso le campagne minando alla radice i poteri feudali, sottraendo risorse servili, trasformando gli asserviti in liberi contribuenti. Il *Liber Paradisus* simboleggia insomma processi che non possono non essere presenti laddove si assiste all'allargamento dei confini comunali attraverso il controllo amministrativo delle campagne.

Nella fuga liberatoria delle masse rurali, spontanea o indotta, emerge l'idea di separare l'asservimento dallo svolgimento di un'attività lavorativa che deve essere ancora diretta e orientata con modalità anche identiche al rapporto servile. Non è la tipologia di prestazione a qualificare il lavoratore (libero) rispetto al servo, ma al contrario è lo status a distinguere, che costringe a distinguere tra prestazioni apparentemente eguali. La questione giuridica fondamentale attiene alla sottomissione nella prestazione coniugata con uno status di libertà. La contrattualità è ricavata per sottrazione: se il prestatore lavora come un servo, ma non è un servo, significa che quel prestatore ha contrattato quella prestazione servile che, per non diventare una condizione, deve essere limitata nel tempo, circoscritta a un progetto.

La città tuttavia non è soltanto teatro di spettacolari processi di liberazione, essendo anche centro di attrazione delle corporazioni. La visione del lavoro dipende, non può non dipendere, anche dalla struttura dell'organizzazione produttiva dalla funzione regolatrice del comune che richiede obbedienza anche laddove concede libertà. La riflessione giuridica è chiaramente influenzata dalla crescita numerica e dal valore istituzionale della liberazione progressiva. Se in un primo momento forse sono proprio i giuristi a introdurre la grande domanda sulla libertà del lavoro, interpretando la condizione spesso spuria dei servitori medievali secondo canoni di saggezza sapienziale, appare evidente una fase successiva caratterizzata dal necessario e costante confronto tra dimensione giuridica e realtà effettuale. La *locatio operarum* delle fonti deve necessariamente modellarsi sulla legislazione statutaria che, d'altra parte, riassume e adatta le costruzioni dei giuristi. Un dato significativo di strisciante valenza costituzionale è la corallità della legislazione statutaria che nel XIII secolo cancella ogni margine per la stipulazione di nuovi patti di asservimento personale (Tavilla 1993, 81).

Con il profilo dello status sempre più incerto, quello che dava un significato al lavoro richiesto, i giuristi medievali si trovano sempre più a ragionare intorno alla durata della prestazione. Minore è la durata, maggiore è l'inclinazione verso la libertà. Nell'ipotesi di una lunga durata, occorre ragionare sul senso e l'implicazione della persona nel contratto, sull'oggetto stesso del contratto, tematizzando i contenuti del potere direttivo.

3. Status e contratto

In uno dei più significativi contributi della storiografia giuridica sulla concezione del lavoro nel medioevo, Manlio Bellomo afferma che

chiedendosi se un uomo libero possa impegnarsi a lavorare per tutta la vita al servizio della stessa persona, Irnerio risponde negativamente, perché pensa e teme che un tale impegno comporterebbe un vero e proprio asservimento» (Bellomo 1983, 143),

considerando che «perpetua locatio operarum speciem servitutis obtinet, quum non liceat ei recedere». La risposta alla stessa domanda da parte di Bassiano e Azzone è sicuramente diversa, ma non opposta considerando che ammettono la

possibilità di convertire l'obbligo perpetuo in un'obbligazione pecuniaria. Ma Bartolo da Sassoferrato convergerà sulla posizione di Irnerio (Caravale 2018, 69) ritenendo che «per pactum non potest infringi libertas alicuius» (Bartoli 1615, D. 35. 1. 71. 1, f. 118).

Insomma non si tratta di un punto fermo, ma di una domanda che attraversa la storia giuridica del lavoro nel medioevo e nell'età moderna e arriva sino alla dimensione del lavoro liberato dalla rivoluzione francese che afferma l'idea fondante dell'ordine liberale secondo cui il prestatore si può impegnare soltanto a tempo o per una determinata impresa come stabilisce codice napoleonico², puntualmente ripreso dal codice italiano del 1865 all'art. 1628.

Negli schemi della dottrina medievale, la distanza tra lavoro libero e lavoro contrattato si misura, in primo luogo, con l'esistenza o meno di una durata. Quando non c'è un limite di tempo, si rientra nello schema servile della prestazione indeterminata, nell'ipotesi inversa l'indicazione del tempo lavorativo delinea i termini dell'opera o delle opere.

L'istanza di libertà fondata su dinamiche politiche particolari si intreccia con schemi giuridici universalizzanti. Una libertà che deve sempre fare i conti con i margini di sottomissione che l'esecuzione dell'opera e talvolta le pratiche sociali richiedono. Come osserva Bellomo (1983, 155), ancora Cino da Pistoia «è testimone di una realtà che è ben diversa dalle proiezioni ideali».

Quando il prestatore si confonde nella prestazione, diventa prestazione, il discorso giuridico inizia e termina nello status dello schiavo. I glossatori riprendono l'apparato concettuale delle fonti romanistiche in un quadro storico tratteggiato da processi di liberazione delle masse servili, con la necessità di coniugare le categorie giuridiche contrattuali della locazione a una tipologia di prestatori differenziata che raggiunge la massima complessità proprio con riferimento alle prestazioni dei lavoratori liberi.

La grande prospettiva dei primi interpreti bolognesi si può intravedere proprio nel tentativo di coniugare la qualità di uomo libero e la prestazione che può anche essere identica a quella di uno schiavo. Nello sviluppo ulteriore della riflessione giuridica l'attenzione si sposta sul contratto e quindi sui termini della prestazione sulla quantità di subordinazione che può essere tollerata dalla libertà dell'individuo.

In questo contesto avviene il recupero delle forme romanistiche della *locatio conductio* che offre molte risposte e rialimenta nuove domande intorno all'oggetto del contratto, specie quando il discorso è sempre più orientato nella prospettiva del lavoro libero. Libertà del prestatore fuori dal contratto, che presuppone una soggettività esterna al contratto – la differenza tra tempo di vita e tempo di lavoro, diremmo oggi – ma anche necessaria sottomissione nel contratto. La riscoperta del diritto giustiniano evidenzia la necessità storica di rispondere a domande poste dalla complessità della vita giuridica nella quale i glossatori,

² Art. 1780 del codice napoleonico: «Nessuno può obbligare i suoi servigi che a tempo, o per una determinata impresa».

a partire da Irnerio, sono immersi. D'altra parte quelle fonti riscoperte impongono una visione dei temi giuridici legata a categorie giuridiche da interpretare con uno progressivo slittamento nell'attualizzazione.

Sul piano contrattuale, il punto di partenza è costituito dall'oggetto del contratto o per meglio dire dall'implicazione del prestatore nella prestazione. Basti pensare che la stessa distinzione tra *locatio rei, operis e operarum* era assente nel titolo *locati conducti* del Digesto (Amirante 1959, 9). I glossatori devono coniugare il paradigma schiavista nella concezione unitaria del contratto di locazione, emergente dalle fonti con i profili di libertà che osservano nella realtà sociale, partendo comunque dalla consapevolezza che nella *locatio operarum* le opere sono costituite da un comportamento di un contraente sotto la direzione dell'altro, dall'accettazione dunque dell'altrui direzione. D'altra parte, questo dato teorico di partenza deve sempre essere rapportato a un orizzonte di contrattualizzazione, in grado di distinguere la *locatio operarum* avente ad oggetto un uomo libero da quella relativa a uno schiavo. Si tratta dunque di ragionare sulle fonti che indicano la regolazione di uno status per giungere a un discorso denso di problematiche concettuali intorno alla contrattualità del lavoro.

Nella comprensione del pensiero giuridico occorre tener conto di due profili: il tratto evolutivo della concezione locatizia emergente nella riscoperta del diritto giustiniano, da un lato, l'inserimento dei lavoratori nel circuito cittadino attestato dalla legislazione statutaria, dall'altro. Se nell'ottica contrattuale, la primaria questione è costituita dal lavoratore inteso come soggetto e oggetto del contratto, in quella istituzionale occorre riflettere sul significato del lavoro nel tessuto cittadino. Si tratta di due aspetti complementari e interagenti: se la locazione orienta il livello di libertà del lavoro è anche vero che questo livello non può non incidere sulla rilettura delle fonti. D'altra parte, l'ordine pubblico implica gerarchie fondate sull'obbedienza.

Tutto il discorso giuridico ruota intorno alla libertà, intesa come contratto, contrapposta allo stato servile persistente. Nel Duecento, il segno dei tempi è rappresentato dal processo promosso da un signore di un borgo perugino contro il contadino fuggitivo che si difende avvalendosi del *consilium* di Iacopo Balduini (Conte 1996, 5), un civilista glossatore bolognese, «tra Azzone e Accursio» (Sarti 1990).

Contratto e status sono dunque gli elementi concettuali su cui i glossatori riprendono il filo della tradizione romanistica. Intorno alla figura del lavoratore libero occorre ricostruire la contrattualità, tenendo conto della permanenza di lavoratori che liberi non sono, parzialmente o completamente. Almeno inizialmente si tratta di inquadrare il lavoro rispetto allo status del prestatore: schiavi, semiliberi e liberi. Il riferimento al margine di libertà dei prestatori identifica anche la natura del lavoro trattato: un lavoro inteso come dispendio di energie fisiche. Gli schemi giuridici devono intrecciare la dinamica soggettiva (lo status del prestatore) con la natura della prestazione, al punto da creare una connessione tra quella dinamica e quella natura. Lo schiavo è obbligato a lavorare come riflesso essenziale di una condizione che impone una prestazione del tutto indeterminata. Così come il liberto che è uomo liberato nei confronti di tutti, ma non del suo liberatore, il patrono secondo le condizioni dell'«atto di libera-

zione» (Bellomo 1983). Nel caso dell'uomo libero è proprio la determinatezza della prestazione il segno tangibile di una prestazione contrattata. A questo punto si creano le condizioni per distinguere – ma non subito e non sempre – quando l'oggetto del contratto riguarda il tempo, la giornata o le giornate lavorative (*locatio operarum*) o un risultato, un prodotto lavorativo commissionato, come nello schema tipico che lega l'artigiano al mercante (*locatio operis*).

Come ha osservato Caravale, «contratto di buona fede, consensuale e di diritto delle genti, la locazione appare letta dalla dottrina di diritto comune come un contratto unico» (Caravale 2018, 63). La *locatio operis*, almeno sino a Paolo di Castro, che individua un quarto caso non contemplato dalla glossa intorno alla responsabilità del conduttore di opere rispetto all'opus, appare come un aspetto della *locatio operarum*, una *locatio operarum* differenziata dal rischio che incombe sul prestatore (Pauli Castrensis 1575, D. 19. 2. 1, f. 128). Emerge nel pensiero dei commentatori una visibilità sistematica ai profili di responsabilità del conduttore di opere, evidenziata da Bartolo da Sassoferrato³ con mano sicura. Profili che contengono già una distinzione, che inizia a diventare sempre più nitida e soprattutto significativa in termini sistematici. La *locatio operis* è, sì, ricavata dalla *locatio operarum*, ma è in grado di rimodellare i contenuti di questa intorno alle opere, intese appunto come alternativa all'opus.

In questo passaggio è possibile individuare un'evoluzione del rapporto economico tra artigiano e mercante: il passaggio dalla sostanziale subordinazione (economica) dell'artigiano che produce su richiesta del mercante inteso come vero regista dell'operazione economica (Galgano 1976) a una tendenziale dialettica contrattuale che registra un profilo di autonomia del produttore-prestatore derivante da svariate dinamiche connesse all'inserimento degli artigiani nell'ordine corporativo. Proprio la possibilità di una prestazione autonoma ridisegna il significato giuridico complessivo, spostando l'attenzione da *chi* è il prestatore a *cosa fa e per quale finalità* lo stesso prestatore, dal più o meno marcato asservimento, al più o meno marcato margine di libertà. Nel livello medio di libertà, si intravede un concetto di lavoro oggettivato fondato sempre più sulla contrattualità e sempre meno sullo status. Il punto di arrivo dell'affermazione della contrattualità è sicuramente riconducibile alla capacità di Bartolo da Sassoferrato di distinguere tra diritto pubblico e diritto privato, individuando nel primo ambito differenze tra il lavoro manuale e quello intellettuale (Bellomo, 1983, 154). I margini di libertà del lavoro si affermano e consolidano implicitamente nei profili della responsabilità contrattuale.

4. Contrattualità servile e schemi societari

In una prospettiva storica di lungo periodo sul processo di contrattualizzazione del lavoro un riferimento merita un istituto che è arrivato alla seconda me-

³ Bartoli a Saxoferrato, *Commentaria in Secundam Digesti Veteris Partem*, ad l. Marcius, ff. locati conducti (D. 19. 2. 59), f. 126.

tà del Novecento, mantenendo intatta la genetica concettuale: la mezzadria. Un istituto in cui contrattualità e sottomissione vanno di pari passo: con la prima evidenziata a livello formale e la seconda che riaffiora nella dinamica effettuale. La traiettoria giuridica di questo rapporto agrario colto nell'elemento della contrattualità affonda le sue radici nella fase di rinascita mercantile nel contesto comunale, intercettando diverse direttrici, lungo la ricreata distanza tra città e contado: dai processi di liberazione delle masse rurali ai risvolti economici dettati da un ceto mercantile che produce e investe la ricchezza accumulata (Sereni 1961, 123). Sono proprio questi profili a rendere il rapporto colonico qualcosa di diverso e allo stesso tempo collegato alla tradizione dell'asservimento rurale. In Toscana (Pinto, Pirillo, 1987; Muzzi, Nenci, 1988; Piccinni 1990) e nell'area dell'Italia centro-settentrionale la mezzadria si afferma

conservando sempre i caratteri del contratto d'affitto a breve termine di 'colonia parziaria' rivolto a famiglie contadine libere, sprovviste però di attrezzi adeguati e di scorte. Queste famiglie erano dunque paragonabili sul piano socio-economico a quelle dei braccianti agricoli (Panero 2018, 71).

Mutano gli interpreti e i meccanismi di insediamento colonico nelle logiche che portano il commerciante a «giocare al feudalesimo» (Barberis 1997, 255). Proprio la contrattualità separa altri profili di insediamento colonico fondati sull'asservimento. Ma è una contrattualità che rielabora il profilo servile nelle dinamiche di soggezione gerarchica che vedono il rapporto definito da altre prestazioni accessorie che si giustificano proprio nel persistente servilismo.

Nella distanza tra città e campagna, che si viene a ricreare, trova spazio questo contratto che lega una famiglia coltivatrice a un fondo in una prospettiva di identificazione esistenziale di immedesimazione professionale: la famiglia è il fondo che coltiva. Lo stesso rapporto, per il concedente assume il modesto valore di investimento economico a basso rendimento ma con rischi minimi. Il legame asimmetrico crea una vera e propria condizione di sudditanza che trova la sua ragione nel contratto. Quale contratto? Un contratto di affitto oppure qualcosa di diverso che, nel grado di autonomia richiesto al coltivatore, implica un'associazione. Un'associazione intanto all'interno della famiglia coltivatrice preordinata all'associazione con il padrone nella gestione del fondo.

Nell'ottica della contrattualità, occorre distinguere il rapporto colonico da una locazione di cose o di opere, considerando che la diversità contenutistica con la locazione di fondi rustici ma anche con la *locatio operarum*, visto che in questo caso il colono offre una serie di prestazione che trovano un senso compiuto complessivo nella gestione che presuppone una società familiare⁴:

Sed pone quod erant duo fratres rustici qui tenebant terras ad laborandum, et unus habebat duos filios laboratores, et omnes laborabant: quaeritur de fructibus ex coltura provenientibus quomodo dividantur? Respondeo: in capita quia

⁴ Bartolo da Sassoferrato, *Consilia, quaestiones et tractatus...* t. X, *De duobus fratribus*, nu. 19, Venetiis, 1602, f. 117.

societas restringit capita eorum qui operas ponunt in societate pretii: ponendo ergo quod omnes sunt in eo actu laboratores vel operarii, cuiuslibet dabitur pars nec debet nocere his duobus filiis quod sint filii, ex suis enim laboribus sibi quaerere possunt.

Si entra così in una logica associativa che delinea la natura societaria del rapporto colonico, in grado di assorbire e rielaborare un persistente livello di servilismo, che caratterizzerà l'istituto sino all'epilogo novecentesco. Il rapporto colonico riletto attraverso gli schemi associativi e corporativi della società trecentesca, stacca il rapporto agrario associativo dall'archetipo locatizio valorizzando il profilo della gestione. Una visione dell'istituto destinata a coesistere lungo i percorsi della modernità e contemporaneità giuridica con il profilo locativo emergente nell'insediamento contadino nel fondo altrui.

Riferimenti bibliografici

- Amirante, Luigi. 1959. "Ricerche in tema di locazione." *Bullettino di istituzioni di diritto romano* 62: pp.
- Antonelli, Armando, a cura di. 2007. *Il liber Paradisus con un'antologia di fonti bolognesi in materia di servitù medievale (942-1304)*. Venezia: Marsilio.
- Barassi, Ludovico. 1901. *Il contratto di lavoro nel diritto positivo italiano*. Milano: Sel.
- Barberis, Corrado. 1997. *Le campagne italiane da Roma antica al Settecento*. Roma-Bari: Laterza.
- Bartoli a Saxoferrato. 1615. *Commentaria in Secundam Infortiati Partem*. Ed. Venetiis.
- Bellomo, Manlio. 1983. *Il lavoro nel pensiero dei giuristi medievali, in Lavorare nel medioevo*. Atti del Congresso, Todi 12-15 ottobre 1980, 169-97. Perugia: Editore (poi in Id., *Il doppio medioevo*, Roma: Viella, 2011, 141-56).
- Bellomo, Manlio. 1986. *Potere dei gruppi e gruppi al potere dal medioevo agli inizi dell'età moderna, in Potere, poteri emergenti e loro vicissitudini nell'esperienza giuridica italiana*. Atti del Congresso Nazionale, Accademia dei Lincei, Roma 20-22 marzo 1985, 79-90. Padova: Cedam.
- Caravale, Mario. 2018. "Qualche osservazione sulla dottrina di diritto comune in tema di locatio operarum." In *Giuseppe Santoro Passarelli. Giurista della contemporaneità. Liber Amicorum, a cura di...*, 57-83. Torino: Giappichelli.
- Conte, Emanuele. 1996. *Servi medievali. Dinamiche del diritto comune*. Roma: Viella.
- Crescenzi, Victor. 2011. "Varianti della subordinazione, 2. I glossatori." *Initium. Revista catalana d'Historia del dret* n. vol.: pp.
- De Vergottini, Giuseppe. 1977. "La liberazione dei servi della gleba a Bologna." In G. De Vergottini, *Scritti di storia del diritto italiano*, a cura G. Rossi, pp. Milano: Giuffrè.
- Fiorelli, Pietro. 1958 *Liber Paradisus, con le riformazioni e gli statuti annessi*. Milano: Giuffrè.
- Fiori, Roberto. 1999. *La definizione della 'locatio conductio'. Giurisprudenza romana e tradizione romanistica*. Napoli: Jovene.
- Franceschi, Franco, a cura di. 2015. *Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*. Roma: Castelvecchi.
- Galgano, Francesco. 1976. *Storia del diritto commerciale*. Bologna: il Mulino.
- Grossi, Paolo. 1999. *L'ordine giuridico medievale*. Roma-Bari: Laterza.

- Loncao, Enrico. 1900. *La locazione d'opera nel diritto Romano e nella legislazione statutaria*. Palermo: Tip. Cooperativa fra gli operai.
- Panero, Francesco. 2018. *Forme di dipendenza rurale nel Medioevo. Servi, coltivatori liberi e vassalli contadini nei secoli IX-XIV*. Bologna: Clueb.
- Pauli Castrensis, In *Secundam Digesti Veteris Partem Commentaria*, ed. Venetiis 1575, (D. 19. 2. 1),.
- Pinto Giuliano, Pirillo Paolo, a cura di, 1987. *Il contratto di mezzadria nella Toscana medievale*, I, *Contado di Siena, sec. XIII-1348*. Firenze: Olschki; Muzzi Oretta, Nenci Maria Daniela (a cura di). 1988. *Contado di Firenze, secolo XIII*. Firenze: Olschki; Piccinni Gabriella (a cura di). 1990. *Contado di Siena, 1349-1518. Appendice: la normativa, 1256-1510*. Firenze: Olschki.
- Rossi, Guido. 1997. *Sul profilo della «locatio operarum» nel mondo del lavoro dei comuni italiani secondo la legislazione statutaria*, Milano 1958, poi in *Studi e testi di storia giuridica medievale*, Giuffrè, Milano, 457-602.
- Russo, Gianluca. 2021. *Governare castigando. Le origini dello Stato territoriale fiorentino nelle trasformazioni del penale (1378-1468)*. Milano: Giuffrè Francis Lefebvre.
- Sarti, Nicoletta. 1990. *Un giurista tra Azzone e Accursio. Iacopo di Balduino (...1210-1235) e il suo "libellus instructionis advocatorum"*. Milano: Giuffrè.
- Sereni, Emilio. 1961 (rist. 2012). *Storia del paesaggio agrario italiano*. Roma-Bari: Laterza.
- Tavilla, Carmelo Elio. 1993. *Homo alterius: i rapporti di dipendenza personale nella dottrina del Duecento. Il Trattato de hominiciis di Martino da Fano*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Ubaldis, Baldi de. 1599. *In secundam Digesti Veteris partem commentaria*. Ed. Venetiis.
- Vaccari, Pietro. 1939. *Le affrancazioni collettive dei servi della gleba*. Milano: Istituto per gli studi di politica internazionale.

L'agricoltura e il lavoro agricolo

Paolo Nanni

1. Il lavoro agricolo: realtà storiche, rappresentazioni, idee

Storia delle idee, delle rappresentazioni e della realtà vissuta sono fili non facili da intrecciare, nel passato come nel presente. A voler vedere le cose discendere dall'alto, dal piano delle idee alla loro concretizzazione, ci si arena sull'instabile terreno dell'agire umano, sempre in bilico tra valori condivisi e prassi. Viceversa, capovolgendo il verso della riflessione, cioè dall'emergere di cose nuove all'affermarsi di principi nuovi, il percorso è altrettanto insidioso, dovendosi misurare con l'incerto campo della consapevolezza. Occorre insomma osservare, parafrasando Giovanni Cherubini (1991), che se in storia è più difficile affermare principi nuovi che non creare cose nuove, ciò non significa che ogni novità non sia anche manifestazione di nuove concezioni. E i secoli del medioevo furono pieni di novità, anche nelle campagne.

Due osservazioni fanno da premessa a queste pagine, debitorie per molti aspetti a una recente e approfondita sintesi sulla storia del lavoro in Italia (Franceschi 2017a). La prima è che la storia del lavoro dei campi si iscrive in un nuovo sistema di valori della società medievale (Degrassi 2017; Fossier 2002), che sotto l'influsso della diffusione del cristianesimo inseriva il lavoro in un nuovo senso della storia: la fatica del lavoro come riscatto di Adamo ed Eva e la promozione del lavoro, a dispetto dell'ozio, esplicitato dal monito paolino («chi non lavora neppure mangi», 2Ts. 3) e realizzato nell'*ora et labora* della tradizione benedettina (Rapetti 2017; Fumagalli 1993). La seconda osservazione è che i secoli del medioevo, nonostante le diffuse semplificazioni circa i 'secoli bui', sono con-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Paolo Nanni, *L'agricoltura e il lavoro agricolo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 351-360, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

notati da più di una svolta ben prima del cosiddetto Rinascimento. Se il Quattrocento è secolo di transizione, è chiaro per gli storici che quel secolo portò a compimento processi avviati molto prima, quantomeno fin dall'XI secolo, quando una imprevedibile crescita demografica ed economica interessò soprattutto l'Occidente europeo (Franceschi 2017b). Ma quanto di questi cambiamenti può essere rintracciato nella consapevolezza della gente del tempo? Certo è che l'attenzione per la fertilità dei territori, l'abbondanza dei raccolti o la capacità di gestire ampie reti di approvvigionamento di granaglie diviene punto di attenzione ricorrente nelle *laudes civitates* tra Due e Trecento (Mucciarelli 2017).

Va poi aggiunto che tratti comuni e significative varianti rappresentano le costanti sponde entro cui si muove la ricostruzione storica dell'Europa. Senza contare che il muoversi in questo alveo non scorre in modo lineare anche a causa della incostante e diversificata disponibilità di fonti, come ad esempio testi letterari, normativi o filosofici, nei quali sia possibile rintracciare elaborazioni di nuove idee o rielaborazioni di antiche. Parole e immagini, ovvero lessici e fonti iconografiche, finiscono per risultare più aderenti all'intento di seguire una storia delle idee del lavoro agricolo che neanche specifiche trattazioni, se non altro per l'uso corrente delle parole o per la riconoscibilità dell'iconografia da parte della gente del tempo.

Considerando l'esigenza di una trattazione di sintesi nella cornice della presente opera, prenderò le mosse da un ciclo figurativo del primo Trecento, funzionale a mettere a fuoco alcuni dei principali punti di svolta su cui ritornerò in modo più dettagliato.

2. I due mondi del lavoro agricolo nel campanile di Giotto

Nell'edificio simbolo del tempo, il campanile, anche Firenze ebbe la sua rappresentazione del lavoro, ideata e in parte realizzata da Andrea Pisano (Verdon 2016). I due ordini di bassorilievi si compongono di formelle esagonali sormontate da losanghe: le prime – le più basse e più visibili – contengono la rappresentazione del lavoro e di una storia del lavoro dalle origini alla sistemazione dei saperi; le seconde propongono una sequenza che parte dai pianeti (il cosmo), prosegue con le virtù (teologali e cardinali) e poi con le arti liberali (trivio e quadrivio). Ma vediamo nel dettaglio. La prima faccia del campanile, quella prospiciente al battistero, mostra la creazione di Adamo, quella di Eva, i lavori delle origini (Adamo con la zappa ed Eva con la rocca), la pastorizia, la musica, la metallurgia, la viticoltura (nelle losanghe superiori i pianeti). Il secondo lato, quello che guarda verso il centro della città, contiene un'interessantissima articolazione professionale: l'astronomia, l'edilizia, la medicina, l'equitazione, la tessitura, la legislazione, la meccanica (al di sopra le virtù). Sul lato orientato verso la sede dello *Studium*, troviamo poi una sistemazione dei saperi, che nella realizzazione originale (prima cioè dell'apertura della porta) vedeva un seguito di figure riconducibili in parte alle classificazioni delle arti meccaniche: la navigazione, il mito di Ercole e Caco, l'agricoltura, la teatrale, la pittura, la scultura, l'architettura (al di sopra le arti liberali).

È dal confronto tra questa immagine dell'agricoltura con la prima del lavoro dei progenitori che possiamo ravvisare un mutamento radicale. Mentre Adamo (la prima formella 'agricola') imbraccia chinato una zappa, l'agricoltura della seconda formella vede al centro una coppia di buoi che tirano l'aratro manovrato da un contadino che si erge mentre compie il suo lavoro. Il realismo dei gesti, degli attrezzi (l'aratro semplice), della coppia di buoi aggiogati sferzati da un giovane, dei solchi che preparano il terreno, lascia implicitamente intendere non le solo l'evoluzione tecnica (dalla zappa all'aratro), ma anche i nuovi rapporti di lavoro del mondo mezzadrile, che prevedevano forme di compartecipazione per assicurare la presenza sui poderi degli animali da lavoro, la forza motrice del tempo.

Il ciclo di Andrea Pisano si offre così alla nostra attenzione per l'intreccio di realtà materiali, concezioni e idee del tempo. Le formelle *reinterpretano* innanzitutto la rappresentazione del lavoro dei campi dei calendari dei mesi, inserendo l'agricoltura nel più generale contesto della operosità e della creatività degli uomini. Non si tratta dell'unico esempio – basti pensare ai portali delle cattedrali di Venezia, Modena, Piacenza, Verona o alla fontana maggiore di Perugia –, sebbene il ciclo fiorentino possieda indubbi elementi di originalità (Gandolfo 1984). In secondo luogo i basso rilievi *confermano* la promozione del lavoro agricolo tra le arti meccaniche al di sotto delle arti liberali, decretato un paio di secoli prima da Ugo da San Vittore, che nel suo *Didascalicon* specificava le sette *artes mechanicae*: «primam lanificium, secundam armaturam, tertiam navigationem, quartam agriculturam, quintam venationem, sextam medicinam, septimam theatricam», ovvero lavorare la lana, fabbricare le armi, la navigazione, l'agricoltura, la caccia, la medicina, l'arte teatrale (Degrassi 2017; Capezzone 2007). In terzo luogo l'iconografia del Campanile *astrae* su un piano più generale (dalla storia biblica inscritta nei cicli naturali dei pianeti, alle arti meccaniche in relazione a quelle liberali) quella più realisticamente rappresentata da Ambrogio Lorenzetti a Siena negli stessi anni (1338): a Firenze la sintesi del lavoro nell'edificio simbolo del tempo; nella sala del Buon Governo un elaborato strumento di comunicazione politica che, come tale, doveva restituire in modo credibile e ben riconoscibile la concreta realtà del progetto politico del governo dei Nove (Piccinni 2022). Nonostante le notevoli diversità tra il ciclo fiorentino e l'affresco senese entrambe le opere mostrano un profondo radicamento nella 'terra di città', quelle campagne cioè costruite dalle città, che proiettavano sui propri contadi modelli produttivi e investimenti fondiari (la mezzadria), politiche di governo, idealità (Mucciarelli, Pinto, Piccinni 2009), fino a farne strumento di comunicazione politica come nel caso di Siena.

Partendo dall'osservatorio delle due figure dell'agricoltura di Andrea Pisano, possiamo fissare alcuni punti che rappresentano principali svolte nei secoli medievali.

3. *Laboratores*, ovvero contadini

Arti figurative e storia di parole riflettono le principali svolte che si osservano già mature nel IX-X secolo. All'epoca della rinascita carolingia si deve non solo l'elaborata cura delle *villae* del noto *Capitulare* di Carlo Magno (Fois 1981), ma

anche il consolidato tema iconografico del lavoro dei progenitori (Adamo che zappa e Eva che fila della Bibbia di Carlo il Calvo) e l'inaugurazione dei 'cicli dei mesi' (Cammarosano 2017). Il tempo dell'anno solare veniva a identificarsi non solo con i lavori stagionali, le opere da svolgere, ma era personificato da altrettante figure di lavoratori, secondo un'invenzione iconografica medievale (Mane 2015).

Il termine *laboratores* del latino medievale viene inoltre a definire in modo specifico i contadini, e più in generale uno degli ordini della nota rappresentazione tripartita della società, composta da *bellatores*, *oratores* e *laboratores*, ovvero quelli che facevano la guerra, quelli che pregavano e la grande componente di coloro che lavoravano la terra. Si trattava di una rappresentazione fortemente gerarchizzata, che rifletteva non solo un sistema di valori, ma anche funzioni, ordini o stati sociali (Arnoux 2012). L'essenziale distinzione del mondo contadino, che stime approssimative calcolano intorno al 90% della popolazione europea, aveva connotati di natura giuridica, che comprendevano uomini liberi e le varie forme di lavoro servile (Panero 2017).

Nei secoli tra alto e basso medioevo, anche il mondo contrassegnato dalla permanenza di signorie rurali vide progressive modifiche nei rapporti tra signori e contadini (Panero 2018), che si accompagnarono a una valorizzazione del lavoro come fulcro della creazione di un nuovo spazio della produzione e dello scambio. Processi di autonomie dei *villains* sono stati individuati nelle campagne inglesi dopo la Peste Nera (Bailey 2021). Le stesse rivolte contadine della seconda metà del Trecento documentano mutamenti della società, oltre a riflettere, ancora una volta, le diversità del continente europeo, dalla *jaquerie* francese del 1356, alle rivolte inglesi del 1381, ai conflitti interni al mondo mezzadrile (Cherubini 1995; Bourin et al. 2008).

Sullo sfondo di questi cambiamenti, tra XIV e XV secolo, emergono con chiarezza le specificità delle aree connotate dalla permanenza di signori e comunità rurali (Rao 2015; Provero 2020), rispetto alle campagne profondamente permeate dal mondo delle città specialmente dell'Italia centro settentrionale. Leggendo tra le righe della metafora di Piero l'aratore (*Piers Ploughman*, seconda metà del Trecento) di Langland, Arnoux (2006) ha sottolineato ad esempio sia il nuovo valore attribuito al lavoro, tratto comune del «momento medievale dell'economia» europea nella transizione tra medioevo ed età moderna, sia aspetti più specifici del contesto inglese, dove il riconoscimento attribuito al protagonista del lavoro dei campi non sostituiva i compiti sociali della classe dei cavalieri. Nel sogno di Langland, Piero è colui che indica la strada, conferendo così al lavoro contadino un valore etico nella società, ma rimane al suo posto, poiché toccherà sempre a lui la fatica di coltivare i campi. Una realtà molto diversa a cospetto della 'terra di città', dove la stessa attrazione occupazionale del mondo cittadino poteva offrire nuove opportunità di lavoro.

4. Dallo stato giuridico al lavoro contrattato

Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato è il felice sottotitolo del già citato volume sulla storia del lavoro nel medioevo (Franceschi 2017a), che risul-

ta quanto mai efficace per enucleare le trasformazioni tra alto e basso medioevo (Nanni 2017; Piccinni 2017). Il documento che emblematicamente attesta questo passaggio è il *Liber Paradisus* di Bologna del 1257. Il noto *Memoriale* riporta l'elenco completo dei servi e delle serve bolognesi affrancati dal Comune dietro il pagamento di un riscatto. I prologhi delle quattro porte iniziano tutti con un analogo esordio, in cui sono «espresse le premesse ideali (le motivazioni giuridiche, le riflessioni religiose e le istanze etiche) che giustificarono l'intervento comunale» (Antonelli 2007, XXII). Gli oltre cinquemila nomi di servi e serve riscattati dal Comune di Bologna rappresentano il più noto esempio di abolizione della servitù da parte di molti comuni italiani (Antonelli, Giansante 2008). Nell'ampio prologo del quartiere di Porta Procola, l'agire del Comune di Bologna è iscritto nella storia della creazione – «Paradisum voluptatis plantavit Dominus Deus omnipotens» (Un Paradiso di gioia creò al principio Dio onnipotente) – e della salvezza, marcata dall'opposizione dei termini libertà e servitù. Alla perdita della «perfectissimam et perpetuam libertatem» (perfetta e perenne libertà) da parte del genere umano sottomesso ad «alterationi et gravissime servituti» (decadenza e opprimente servitù) rispondeva Dio con l'incarnazione del Figlio che restituiva «pristine liberati» (antica libertà), e in questo alveo si giustificava l'azione del Comune:

Cuius rei consideratione nobilis civitas Bononi eque semper pro libertate pugnavit, preteritorum memorans et futura providens in honorem nostri redemptoris domini Iesu Christi nummario pretio redemit omnes quos in civitate Bononie ac episcopatu reperit servili conditione adscriptos et liberos esse decrevit inquisitione habita diligenti (*Liber Paradisus*, 1).

(Considerando tutto ciò, la nobile città di Bologna, che sempre si è battuta per la libertà, memore del passato e preparando il futuro, in onore del Signore nostro, Gesù Cristo Redentore, riscattò per denaro tutti coloro che, nella città e nella diocesi di Bologna, trovò oppressi dalla condizione servile e dopo attenta indagine decretò che fossero liberi)

La ricostruzione storiografica ha messo in evidenza i vari elementi implicati da queste liberazioni collettive nel contesto storico dell'affermazione di governi 'di popolo'. Ma soprattutto segna un'evidente impatto sul mondo delle campagne da parte del mondo cittadino: liberando i lavoratori dei campi dai vincoli di servitù la città si assicurava una nuova componente di popolazione tassabile, favoriva il dinamismo del mercato della terra e del lavoro agricolo, promuoveva il popolamento delle campagne al fine di assicurare l'approvvigionamento alimentare. La diffusione delle forme di lavoro contrattato, affitto a canone fisso e soprattutto la mezzadria, determinò un nuovo assetto economico e sociale del mondo contadino: le relazioni tra proprietari cittadini e contadini non sono le stesse che tra signori e contadini o tra signori e comunità rurali.

L'esempio rivelatore di queste nuove relazioni emerge tra le righe della cosiddetta 'satira del villano' (Cherubini 1974). Il repertorio di aggettivi che qualificano l'immagine dei contadini sul piano sociale, culturale e finanche fisico si

articola con una nuova connotazione tipicamente economica, come ha osservato Massimo Montanari (2009, 699): «il contadino continua a essere bestiale, immundo, immorale, ricettacolo di ogni vizio; ma, soprattutto, diventa *ladro*». Si tratta insomma di uno spazio relazionale che si svolge l'ambito del potere e di un contratto, dove più che idee sul lavoro dei campi si contrappongono le istanze dei mezzadri e le prerogative dei proprietari, che si concretizzavano negli epiteti con cui aggettivavano i lavoratori. I primi poterono farsi forti della penuria di manodopera dopo la Peste, tanto che «volieno tali patti», scriveva Marchionne di Coppo Stefani, che quasi sembravano «loro i poderi tanto di buoi, di seme, di presto e di vantaggio voleano» (*Cronica*, 636). I secondi si avvalevano della facoltà di frapporre una barriera nelle relazioni con i lavoratori, secondo le precauzioni prescritte da Giovanni di Pagolo Morelli o da Paolo da Certaldo, per difendersi dalle astuzie e sottigliezze dei contadini, accusati anche di essere «bacalari» (saccenti), ironicamente «gramatici», oltre che «ingrati» e «sconoscenti» (Piccinni 2006).

5. Dalle artes mechanicae al sistema delle arti

Dopo quasi cinquant'anni dal *Liber Paradisus* fu un giudice bolognese, Pier de' Crescenzi, a redigere «il più importate trattato di agronomia medievale» (Toubert 1984), la cui risonanza è attestata dai numerosi volgarizzamenti in diverse lingue europee, oltre a vari emulatori e, per certi aspetti, anche innovatori. Più che l'intrinseco valore nell'ambito delle scienze agrarie, l'*Opus commodorum ruralium* (1304-1309) di Pier de' Crescenzi ha un'importanza notevole per la visione della proprietà terriera da parte di ceti cittadini, con un'impostazione chiaramente ancorata sull'importanza dell'investimento fondiario. Ritornato nella sua patria bolognese «disideroso del pacifico e tranquillo stato, dopo la divisione e scisma di quella nobil cittade, onde piangere si dovrebbe» come esplicita nel *Proemio*, mise mano alla sua opera poiché tra tutte le imprese «niuna è miglior dell'agricoltura, niuna più abbondevole, niuna più dolce, e niuna più degna dell'uomo libero, siccome dice Tullio». E rafforzava la sua lode del «coltivamento della villa», poiché assicurava uno «stato tranquillo», «eccita dall'oziosità, e il danno de' prossimi si schifa» e, se ben condotta, «più agevolmente, e abbondantemente si riceve utilità, e s'acquista diletto» tanto che «meritevolmente è da desiderare da' buoni uomini, che senza danno d'alcuno vogliono vivere giustamente delle rendite delle lor possessioni».

E analoga enfasi sulle virtù dell'agricoltura risuona anche nel prologo della *Divina villa* di Corniolo della Cornia, redatta negli anni Venti del Quattrocento: «però che nelle usanze humane niuna cosa più fertile de l'agricoltura, niuna più sicura, niuna più gioconda si trova, ancor mo niuna cosa tanto salutare, niuna tanto honesta, niuna tanto necessaria». Come ha evidenziato nell'introduzione alla nuova edizione critica Carla Gambacorti (2018), il trattato peruginiano non è solo un compendio del de' Crescenzi, ma si arricchisce anche del recupero di autori latini, come il *De re rustica* di Columella, rinvenuto da Poggio Bracciolini agli inizi del Quattrocento.

Se l'avvio di questa nuova stagione di trattatistica agraria ha un significato rilevante nella storia delle idee sul lavoro dei campi, ampiamente arricchita dal XV secolo e per tutta l'età moderna (Saltini 2002; Gaulin 2007), c'è un ulteriore passo che può essere documentato per chiudere il cerchio. Si tratta cioè dell'inserimento della conduzione di proprietà terriere nel sistema delle arti, ben documentabile grazie alla ricca documentazione senese.

Nel generale riassetto delle campagne dopo la Peste del 1348 (Nanni 2022; Luongo 2022), due provvedimenti promulgati a Siena nel 1427 e nel 1446, recentemente pubblicati da Gabriella Piccinni, meritano attenzione. In entrambi i casi si trattava di interventi relativi al mondo mezzadrile, il primo per limitare imposizioni fiscali da parte delle comunità rurali, il secondo per arginare l'appropriazione da parte di quelle stesse comunità di terre inselvatichite di proprietà di cittadini senesi. Qui interessa il lungo brano di «impianto teorico», che esprime più o meno con gli stessi termini la giustificazione degli atti, rinverdendo «l'idea antica del primato dell'agricoltura» (Piccinni 2020a):

Conciò sia cosa che l'agricoltura sia la più utile et bisognevole arte et exercitio che sia, perché per lei si mantiene et conserva la vita dell' uomo et per essi si mantengono tutte l'altri arti et mestieri de le quali tutte essa agricoltura è principio et fondamento et mantenimento et è quella la quale sola è necessaria, (...) così è dovuto che chi à el governo de la città et luoghi et à autorità di fare leggi et ordini per bonificazione della città stia più svegliato, sollicito et attento allo accrescimento et mantenimento d'essa, veduto che essa agricoltura è quella la quale mantiene et conserva la città et contado di Siena in fertilità et abbondanza et è quello principale membro per lo quale procedono le intrate, ricchezze et abbondanze d'essa città (ASSi, *Regolatori*, 1).

Ma c'è un ulteriore passo da evidenziare. Le stesse considerazioni sull'agricoltura come «la più utile et bisognevole arte et exercitio che sia» ritornavano alla metà dello stesso secolo a sostegno di una vertenza. A Guido di Carlo Piccolomini era stata contestata la nomina a podestà della comunità di Asciano perché non faceva 'arte', richiamando la norma statutaria del 1425 «Scioperati sint privati officiis» contro «oziosi e sfaccendati» (Piccinni 2020b), che stabiliva che ogni cittadino fino al cinquantesimo anno di età «sia tenuto et debba exercitarsi in fare o far fare mercantia o traffico o mestiero nella città o contado di Siena». L'argomento addotto in favore del Piccolomini davanti al Consiglio Generale di Siena è significativo (Piccinni 2020a). Anche se non faceva «arte secondo el vulgare parlare et forse secondo dispongono li vostri statuti», egli faceva «la più utile e la più necessaria arte che sia», ovvero il «grande exercitio» di capitali investiti per fare lavorare le proprie terre:

E avendo lui confidentia che tale statuto parla per li vagabundi, acciò che altri si exerciti parendoli avere grande exercitio come à di fare lavorare le sue possessioni et in esse tenere grandi quantità di denari e in bestiame e in prestanze di mezaioi etcetera come le possessioni richieggono et fatiga (ASSi, *Consiglio Generale*, 227).

Se la svolta delle basi economiche della ricchezza in Toscana vede il passaggio dalle prevalenti attività mercantili e finanziarie all'investimento fondiario, in questi atti troviamo anche un riflesso esplicitamente teorizzato.

6. Dalla terra al «bel paesaggio»

Conflittualità e integrazione tra città e campagna rappresentano il terreno particolare dell'Italia centrale, dove il lavoro agricolo si inserì in un nuovo quadro concettuale che includeva relazioni economiche nelle forme del lavoro, ma anche un nuovo valore attribuito agli investimenti produttivi in agricoltura. Si confermano così i due poli della svolta avvenuta durante i secoli del basso medioevo evidenziata attraverso le due formelle del campanile di Giotto, così come il Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti è documento di campagne costruite dalle città, che proiettavano sui propri contadi modelli produttivi, politiche di governo, idealità. Una trama di relazioni tessuta attraverso la diffusione della proprietà fondiaria da parte di cittadini e da relazioni economiche che presiedevano alle forme di conduzione e organizzazione del lavoro, la mezzadria appunto.

Un contesto storico che risalta in modo palese se posto a confronto con un altro notevole ciclo figurativo, quello della Torre Aquila del Castello del Buonconsiglio di Trento della prima metà del Quattrocento (Šebesta 1996). Anche in questo caso risalta la meticolosa ricostruzione degli attrezzi e dell'insieme delle attività agro-silvo-pastorali. Ma soprattutto è la più netta separazione tra mondo contadino e mondo signorile ad attirare l'attenzione, rappresentati sempre in fasce contrapposte a segnare un diverso tipo di relazione/separazione.

A chiusura di queste pagine c'è un'ultima tessera che ritengo debba essere considerata nella proiezione di nuove idealità dal mondo delle città verso le campagne. Nella *Storia del paesaggio agrario* Emilio Sereni (1961) insisteva sulla necessità di tenere «viva la coscienza dell'unitarietà del processo storico» riflessa nello specchio del paesaggio, particolarmente chiaro nel caso della Toscana: tecniche, rapporti agrari, sviluppo economico e sociale, vita cittadina non sono disgiungibili «dalla realtà storica di una cultura toscana, nella quale il gusto del contadino per il "bel paesaggio" agrario», che Sereni vedeva strettamente legato al «bel paesaggio pittorico» di Benozzo Gozzoli, o a quello «poetico» del *Ninfale fiesolano* del Boccaccio (Sereni 1961, 25). Anche questa è una svolta, sulla soglia dell'età moderna.

Riferimenti bibliografici

- Antonelli, Armando, a cura di. 2007. *Il Liber Paradisus. Con un'antologia di fonti bolognesi in materia di servitù medievale (942-1304)*. Venezia: Marsilio
- Antonelli, Armando, e Massimo Giansante, a cura di. 2008. *Il Liber Paradisus e le liberazioni collettive nel XIII secolo. Cento anni di studi (1906-2008)*. Venezia: Marsilio
- Arnoux, Mathieu. 2006. "Apogeo, crisi e modernizzazione dell'economia." In *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Dal Medioevo all'età della globalizzazione*, IV: *Il medioevo (secoli V-XV)*, VIII: *Popoli, poteri, dinamiche*, a cura di S. Carocci, 771-95. Roma: Salerno editrice.

- Arnoux, Mathieu. 2012. *Les temps des laboureurs. Travail, ordre social et croissance en Europe (Xie-XIVe siècle)*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Bailey, Mark. 2021. *After the Black Death. Economy, society, and the law in fourteenth-century England*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourin, Monique, Cherubini, Giovanni, e Giuliano Pinto, a cura di. 2008. *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento*. Firenze: Firenze University Press.
- Cammarosano, Paolo. 2017. "Rappresentazioni del lavoro nelle campagne: l'Italia nel quadro europeo." In *Storia del lavoro in Italia, II: Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franco Franceschi, 47-65. Roma: Castelvechi.
- Capezone, Leonardo. 2007. "Scienza e tecnologia nello spazio mediterraneo medievale." In *Dal medioevo all'età della globalizzazione, IV: Il medioevo (secoli V-XV); IX: Strutture, preminenze, lessici comuni*, a cura di Sandro Carocci, 633-82. Roma: Salerno Editrice.
- Cherubini, Giovanni. 1974. *Signori, contadini borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso medioevo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Cherubini, Giovanni. 1991. *Le città italiane dell'età di Dante*. Pisa: Pacini.
- Cherubini, Giovanni, a cura di. 1995. "Protesta e rivolta contadina nell'Italia medievale." *Istituto "Alcide Cervi". Annali 16 (1994): pp.*
- Degrassi, Donata. 2017. "Lavoro e lavoratori nel sistema di valori della società medievale." In *In Storia del lavoro in Italia, II: Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franco Franceschi, 15-43. Roma: Castelvechi.
- Fois Ennas, Barbara. 1981. *Il "Capitulare de Villis"*. Milano: Giuffrè.
- Fossier, Robert. 2002. *Il lavoro nel Medioevo*. Torino: Einaudi.
- Franceschi, Franco, a cura di. 2017a. *Storia del lavoro in Italia, II: Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*. Roma: Castelvechi.
- Franceschi, Franco. 2017b. "La crescita economica dell'Occidente medievale: un tema storico non ancora esaurito. Introduzione." In *La crescita economica dell'Occidente medievale: un tema storico non ancora esaurito*, 1-24. Roma: Viella.
- Fumagalli, Vito. 1993. "Monaci contadini." In Fumagalli, Vito, *L'alba del Medioevo*, 81-94. Bologna: il Mulino.
- Gambacorta, Carla. 2018. Introduzione a Corgnola della Corgna, *La Divina Villa*, edizione critica a cura di Carla Gambacorta, 1-272. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Gandolfo, Francesco. 1984. "Lavoro e lavoratori nelle fonti artistiche." In *Artigiani e salariati. Il mondo del lavoro nell'Italia dei secoli XII-XV*, 431-52. Pistoia: Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte.
- Gaulin, Jean-Louis. 2007. "Trattati di agronomia e innovazione agricola." In *Il rinascimento italiano e l'Europa, III: Produzione e tecniche*, a cura di Philippe Braunstein, e Luca Molà, 145-63. Treviso: Angelo Colla Editore.
- Luongo, Alberto. 2002. *La Peste Nera. Contagio, crisi e nuovi equilibri nell'Italia del Trecento*. Roma: Carocci.
- Mane, Perrine. 2015. "Les représentations du paysage agraire dans les fonds figuratifs médiévaux." In *I paesaggi agrari d'Europa (secoli XIII-XV)*, 433-63. Roma: Viella.
- Montanari, Massimo. 2009. "La satira del villano fra imperialismo cittadino e integrazione culturale." In *La costruzione del dominio cittadino sulle campagne. Italia centro-settentrionale, secoli XII-XIV*, a cura di Roberta Mucciarelli, Giuliano Pinto, e Gabriella Piccinni, 697-705. Siena: Protagon Editori.

- Mucciarelli, Roberta. 2017. "La percezione della crescita." In *La crescita economica dell'Occidente medievale: un tema storico non ancora esaurito*, a cura di Franco Franceschi, 423-45. Roma: Viella.
- Mucciarelli, Roberta, Pinto, Giuliano, e Gabriella Piccinni, a cura di. 2009. *La costruzione del dominio cittadino sulle campagne. Italia centro-settentrionale, secoli XII-XIV*. Siena: Protagon Editori.
- Nanni, Paolo. 2017. "Forme e figure del lavoro nelle campagne." In *Storia del lavoro in Italia, II: Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franco Franceschi, 66-93. Roma: Castelvechi.
- Nanni, Paolo. 2022. "Campagne dopo il 1348. Note sull'agricoltura italiana negli anni dopo la peste." *Rivista di storia dell'agricoltura* 62, 1: 5-22.
- Panero, Francesco. 2017. "Il lavoro non libero." In *Storia del lavoro in Italia, II: Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franco Franceschi, 190-211. Roma: Castelvechi.
- Panero, Francesco. 2018. *Forme di dipendenza rurale nel Medioevo. Servi, coltivatori liberi e vassalli contadini nei secoli IX-XIV*. Bologna: Clueb.
- Piccinni, Gabriella. 2006. "'Bacalari, gramatici, ingrati e sconoscenti'. Lettere sui mezzadri e ai mezzadri." In Cortonesi, Alfio, e Gabriella Piccinni, *Medioevo delle campagne. Rapporti di lavoro, politica agraria, protesta contadina*, 339-64. Roma: Viella.
- Piccinni, Gabriella. 2017. "L'Italia contadina." In *Storia del lavoro in Italia, II: Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franco Franceschi, 215-45. Roma: Castelvechi.
- Piccinni, Gabriella. 2020a. "«La più utile et bisognevole arte et exercitio che sia». Il settore primario secondo i senesi del secolo XV." In *Agricoltura, lavoro, società. Studi sul Medioevo per Alfio Cortonesi*, a cura di Ivana Ait, e Anna Esposito, 545-57. Bologna: Clueb.
- Piccinni, Gabriella. 2020b. "Oziosi e sfaccendati. Elogio e rifiuto del lavoro a Siena nel XV secolo." In *Medioevo e Mediterraneo: incontri, scambi e confronti. Studi per Salvatore Fodale*, a cura di Patrizia Sardina, Daniela Santoro, Maria Antonietta Russo, e Marcello Pacifico, 741-59. Palermo: New Digital Frontiers.
- Piccinni, Gabriella. 2022. *Operazione Buon Governo. Un laboratorio di comunicazione politica nell'Italia del Trecento*. Torino: Einaudi.
- Provero, Luigi. 2020. *Contadini e potere nel Medioevo. Secoli IX-XV*. Roma: Carocci.
- Rao, Riccardo. 2015. *I paesaggi dell'Italia medievale*. Roma: Carocci.
- Rapetti, Anna Maria. 2017. "Il lavoro dei monaci." In *Storia del lavoro in Italia, II: Il medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franco Franceschi, 94-119. Roma: Castelvechi.
- Saltini, Antonio. 2002. "Il sapere agronomico. Dall'aristotelismo alla poesia didascalica: la parabola secolare della letteratura georgica." In *Storia dell'agricoltura italiana, II, Il medioevo e l'età moderna*, a cura di Giuliano Pinto, Carlo Poni, e Ugo Tucci, 449-72. Firenze: Accademia dei Georgofili-Polistampa.
- Šebesta, Giuseppe. 1996. *Il lavoro dell'uomo nel ciclo dei Mesi di Torre Aquila*. Trento: Provincia Autonoma di Trento.
- Sereni, Emilio. 1961. *Storia del paesaggio agrario*. Roma-Bari: Laterza.
- Toubert, Pierre. 1984. "Pietro de' Crescenzi." In *Dizionario Biografico degli Italiani* 30, 649-57. Roma: Treccani.
- Verdon, Timothy. 2016. *Il Duomo, il Battistero, il Campanile*. Firenze: Mandragora.

‘Artigiani’ e ‘salariati’ nello specchio della società urbana dell’Italia tardo-medievale

Franco Franceschi

1. Introduzione

Nella storia dell’atteggiamento verso il lavoro il millennio medievale ha segnato un cambiamento decisivo: ha trasformato l’iniziale disprezzo per un’attività considerata come maledizione, condanna ed espiazione dei peccati, in apprezzamento, perfezionandone il concetto ed il lessico. Questa valorizzazione del lavoro e dei lavoratori ha assunto contorni più chiari a partire dal XII secolo con la sistemazione dei saperi tecnico-operativi nella categoria delle *artes mechanicae*, che, sebbene appartenenti ad una categoria considerata inferiore perché «legata alla materialità più che alla concettualità» (Herzfeld 2015, 22), erano legittimate in quanto capaci di realizzare prodotti indispensabili alla vita degli uomini, un dato che si rifletteva sulla positiva reputazione di chi tali beni realizzava¹.

Ma non tutte le ambiguità relative al valore ideologico del lavoro – come ha scritto Jacques Le Goff – sono state dissipate (Le Goff 1990, 21). Nel tardo Medioevo, infatti, soprattutto i ceti più abbienti e poi gli intellettuali hanno continuato a rimarcare la differenza tra quanti si servivano delle mani per produrre beni o servizi e coloro che avevano potuto distaccarsi dalla materialità delle loro occupazioni. All’interno del grande insieme dei lavoratori manuali, inoltre, pas-

¹ Sul tema si vedano almeno Sternagel 1966; Alessio 1965 e 1983; Jansen-Sieben 1989; De Capitani 2000.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Franco Franceschi, ‘Artigiani’ e ‘salariati’ nello specchio della società urbana dell’Italia tardo-medievale, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 361-372, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

sava un'altra linea di discriminazione non meno sostanziale, cui queste pagine sono dedicate: quella fra chi svolgeva un mestiere in proprio e chi prestava la propria attività alle dipendenze altrui, fra 'artigiani' e 'salariati'.

Sono perfettamente consapevole del fatto che il terreno su cui mi sto avventurando è assai scivoloso, visto che già molti anni fa, e poi più recentemente, io stesso ho rilevato quanto una tale categorizzazione sia riduttiva e inadeguata a rappresentare il mondo del lavoro medievale nella concretezza e nella molteplicità delle sue forme e figure (Franceschi 1993, 147-48; 2017, 374-75). Né ignoro che artigiani e salariati costituiscono un «dittico necessariamente sintetico e discutibile come qualsiasi generalizzazione» (Cherubini 1984, 19), perché entrambi i gruppi appaiono assai compositi e articolati al loro interno. Al tempo stesso, tuttavia, ritengo quest'antinomia fondata nella realtà dei rapporti economico-sociali e come tale diffusamente percepita (aspetto che è in primo piano nel nostro discorso), soprattutto se comprendiamo tra i primi l'ampio spettro delle attività manuali indipendenti, dagli artigiani propriamente detti ai maestri dell'edilizia, dai dettaglianti agli artisti, e fra i secondi l'altrettanto esteso ventaglio dei mestieri subordinati, dai lavoratori nelle botteghe di ogni tipo ai servitori alle dipendenze dei privati e degli enti².

2. Artigiani e salariati nelle Corporazioni

Un po' ovunque, nelle città italiane, l'appartenenza alle Corporazioni sancita attraverso l'immatricolazione era normalmente riservata ai maestri, a quanti cioè, ormai padroni del mestiere appreso attraverso l'apprendistato, svolgevano un'attività in proprio: solo loro erano gli *artifices pleno iure* tra i quali veniva reclutata l'élite che si assicurava le cariche direttive dell'Arte. Gli esclusi – come già aveva notato Gaetano Salvemini a suo tempo – erano «quelli che gli statuti delle Arti chiamano «laboratores, laborantes, pactoales, subpositi, operarii» (Salvemini, 1966, 38). Privi di matricola e soprattutto di qualsiasi diritto e prerogativa all'interno dell'Arte, dovevano ugualmente subirne l'intera autorità coercitiva in materia legislativa, fiscale e giudiziaria. Tra di loro spiccavano, 'sottoposti per eccellenza', quanti – come gli operai salariati nelle aziende dei lanaioli che punteggiavano i maggiori centri tessili – non erano alle dipendenze di un maestro che svolgeva il loro stesso mestiere ma di un imprenditore, spesso anche mercante, distaccato dal lavoro manuale e impegnato solo in compiti organizzativi e dirigenziali. In ogni caso le conseguenze erano pesanti, perché l'assenza di rappresentanza ed il vincolo dell'obbedienza ai capi dell'Arte azzeccavano le possibilità dei salariati di tutelare la loro stessa posizione economica e li sottoponevano all'arbitrio dei tribunali corporativi ogni volta che sorgevano situazioni di conflitto (Franceschi e Taddei 2012, 108-9).

² Per una descrizione analitica dell'universo del lavoro manuale mi permetto di rinviare a Franceschi 2017.

La posizione di inferiorità dei lavoratori dipendenti, peraltro, non era confinata al piano dei diritti politici, ma investiva anche la dimensione sociale e rituale dell'appartenenza alle associazioni di mestiere, come si può constatare osservando due momenti particolarmente significativi della vita corporativa: le celebrazioni festive, legate al patrono dell'associazione o alle maggiori ricorrenze cittadine, e le cerimonie in occasione della morte di un appartenente all'Arte. Nel primo caso colpisce la quasi totale assenza, certificata dagli statuti, dei salariati (così come degli apprendisti) dalle processioni, dai rituali di offerta di doni e ceri e soprattutto dal pranzo comune (Franceschi 2013, 70-2), manifestazione dell'esistenza di un vincolo speciale fra i commensali e al tempo stesso occasione di delimitazione fra partecipazione ed estraneità, adesione ed esclusione (Montanari 1989, IX). Così, per fare un esempio, nella «fraternita e arte» lucchese di S. Bartolomeo in Silice, che raccoglieva nel Trecento diverse categorie di lavoratori dell'edilizia, il «mangiare generale» allestito ogni anno «per bene e per accrescimento d'amore, fede e caritate» fra i membri (due «vivande» di carne più «fructi et altre cose») era riservato sempre e solo ai maestri, al pari della lettura degli ordinamenti del sodalizio e della possibilità di intervenire per dire «qualche buona paraula» (Mazzarosa 1841-1886, V, rubb. III-VII, 198-200). Anche la legislazione corporativa sulle onoranze per i defunti era rivolta quasi esclusivamente agli immatricolati (Franceschi 2013, 74), e quando – come presso alcune Arti senesi – le disposizioni valevano anche per i lavoratori dipendenti, contenevano distinzioni che riflettevano le gerarchie e il sistema di valori vigenti nell'universo corporativo. Emblematici in questo senso sono gli statuti dei Chiavari del 1323, che, nel caso della scomparsa di un iscritto, sancivano l'obbligo per i rettori dell'Arte e per tutti i maestri di assistere alle esequie³; se a morire era invece un apprendista o un lavorante la presenza dei maestri era limitata ad uno per bottega ed era prevista solo se il defunto aveva almeno vent'anni⁴.

Nel mondo dei mestieri organizzati, dunque, *magistri* e *laborantes* godevano di una considerazione assai differente, che occasionalmente veniva esplicitata in modo diretto portando alla superficie idee e atteggiamenti mentali radicati. È quanto accade durante la controversia che oppone, nella Venezia del primo Cinquecento, gli imprenditori lanieri e i salariati addetti ai trattamenti preliminari alla filatura della lana. Degli «scartezini, pettenadori, et vergezini», compatti nel chiedere di formare una propria confraternita, organismo probabilmente avvertito dalle categorie cui non era consentito associarsi come 'sostitutivo' della Corporazione, i proprietari delle aziende dicono che «non sono homeni che habino bottege da mestier alcuno», «non maistri ma puri et semplici lavo-

³ Banchi e Polidori 1863-77, par. III, cap. XXVIII, 256 («Che tutti e' maestri debbano andare al morto co' rettori»).

⁴ Banchi e Polidori 1863-77, *Addizioni* (1330), cap. I, 263 («De andare alla sipoltura del discepoli»). La presenza alle esequie di un maestro per bottega, nel caso in cui «morisse lavorante o gignore», era prevista anche dal *Breve degli orafi senesi*: Milanese 1854, a cura di., cap. XL, 75 («Quando morisse neuno capomaestro d'orafi»).

ranti et operaii», «nostri salariati, quali sono sottoposti al nostro ufficio, ordini et leze». E inoltre, come potrebbero aspirare a formare una propria «schola» se sono «vagabundi, mecanici et abietti»? (Mozzato 2002, II, doc. 733, 436).

3. Tre questioni fondamentali

Il lessico dei drappieri veneziani riassume in modo paradigmatico gli aspetti più rilevanti dell'opposizione fra 'indipendenti' e 'dipendenti': la disponibilità o meno di un proprio spazio di attività, la libertà della maestranza dinanzi alla subordinazione alle decisioni e alle leggi altrui, la stabilità contro l'erranza. Tre questioni fondamentali.

La bottega con le sue dotazioni e i suoi strumenti, fosse anche tenuta in affitto piuttosto che in proprietà, era vista come la principale garanzia dell'autonomia economica degli artigiani e l'elemento che li poneva al di sopra dei lavoratori (Degrassi 1996, 63). Un locale da curare in modo speciale – Leon Battista Alberti sosteneva che doveva essere «più ornata che la sala» e ben esposta, in modo «che ella alletti i comperatori» (Alberti 1833, lib. V, capo XVIII, 178-79) – e possibilmente da personalizzare con un'insegna distintiva come quella che il merciaio fiorentino Giovanni Ghuerucci commissionò nel 1472 al pittore Neri di Bicci, dove campeggiava una Madonna col bambino⁵. Se la bottega era la manifestazione più tangibile dell'indipendenza del suo titolare, il momento in cui questi riusciva finalmente a mettersi in proprio rivestiva un forte valore simbolico, anche se poteva trattarsi di una scelta rischiosa, come testimonia un passo di Giovanni Antonio da Faie, speciale lunigianese del Quattrocento autore di un testo autobiografico di grande interesse:

Hor qui ne sta el fato a savery piare partito quale è el melio: ho tornare areto a stare ancora co(n) altri, ch(e) g'era stato dece overo undici ani, me parieva ch(e) foseno più de vinti, no(n) me pareva ch(e) vedese may ta(n)ti di ch(e) podese stare da p(e)r me. E puro dubitava forte de andare dexfato e v(e)rgognato de questa tale compagnia, a dovermi fare tante spexe i(n) sul guadag(n)o de sì pochi dinari [...]. Sich(é) di e note pe(n)so i(n) su questo fato [...]⁶.

All'interno del suo spazio produttivo-commerciale l'artigiano si sentiva pienamente realizzato e capace di organizzare secondo i suoi desideri la propria attività e gli stessi ritmi della sua giornata di lavoro. Lo sapeva bene il pittore Buonamico di Martino detto Buffalmacco, che appena ebbe concluso l'apprendistato con il maestro Tafo, il quale lo obbligava a svegliarsi anche d'inverno molto presto per dipingere, «fece bottega in suo capo, avvisandosi d'essere libero

⁵ «Richordo chome el sopradetto di feci una insegnia da botegha in panno a Giovanni Ghuerucci e chonpagni merc[i]ai in Porta Santa Maria, insulla quale feci la Nostra Donna chol Figliuolo in chollo»: Neri di Bicci 1976, 373-74.

⁶ Da Faie 1997, 64-5. Su questo personaggio si vedano almeno Bordini 2006 e Airaldi 2009.

e potere a suo senno dormire»⁷. Ed era come titolare o co-titolare dell'azienda, indipendentemente dalle sue dimensioni, che l'*artifex* sviluppava l'autocoscienza dei suoi saperi, di quel «magisterio» che strappa a San Bernardino, profondo conoscitore della realtà senese, un commento ammirato per lo spadaio che brunisce l'arma «e tanto fa così che la fa bella e pulita e chiara come una bambola»; per l'orafo che «quando ha una croce vecchia o un calice [...] el brunisce, e fallo bello col suo burino più che non era prima; per il fabbro che il «simile fa [...] colla sua lima» (Bernardino da Siena 1989, I, XIV, 432). Proprio nel settore della metallurgia, del resto, s'impone sempre più l'abitudine di contrassegnare gli oggetti che escono dalle botteghe con il marchio di fabbrica, vera firma del produttore: così accade a Milano, dove nel Quattrocento gli armaioli s'impegnano nella ricerca di segni grafici facilmente distinguibili, anche se lo sforzo di differenziazione non evita contenziosi come quello che nel 1429 vede Aloisio da Boltego accusare Dionisio Negroni di utilizzare lo stesso marchio che lui aveva ereditato dal padre Cristoforo (Merlo 2018, 414-15).

In assenza di un proprio luogo di lavoro, invece, tutto cambiava. Certo, esistevano eccezioni, e la più evidente era quella dei muratori, il cui peculiare *modus operandi* li rendeva maestri anche se non possedevano uno spazio fisico in cui 'fare azienda'; così come esistevano consistenti categorie di artigiani, quali i tessitori ed altre figure della manifattura tessile, che adattavano ad officina la propria casa. Ma lo status di questi lavoratori non era mai del tutto assimilabile alla condizione di chi operava in una *publica apotheca*. In linea generale – gli imprenditori tessili di Venezia non sbagliavano – senza bottega non potevano esservi maestri, ma solo operai, e dunque uomini che non erano «padroni di sé» ma sottomessi «alla volontà e alle scelte morali dei loro maestri». A partire dal XIII secolo, in effetti, è sempre più frequente che i salariati vengano paragonati ai servi e agli schiavi ed in particolare descritti come «servi volontari», individui che accettavano consapevolmente di consegnare al loro padrone il proprio tempo di lavoro, mossi unicamente dal desiderio di ricevere il salario, la *merces*, diventando *mercenarii* (Todeschini 2015, 83 e 86). Ciò malgrado il fatto che nel corso dello stesso secolo i giuristi, seguendo le fonti del diritto romano, abbiano definito sempre più precisamente il rapporto contrattuale libero facendo ricorso alla categoria della *locatio operarum* (Bellomo 1983, 184-87). Segno del permanere delle «discrasie tra il pensiero giuridico e la realtà dei comportamenti e delle situazioni» (La Mendola 2006, 124),

Quanto all'evocata itineranza, non era condannabile di per sé – la storia degli artigiani specializzati del Medioevo è piena di spostamenti e migrazioni – ma il significato che gli attribuivano i *lanifices* lagunari a inizio Cinquecento denunciava ormai l'avvenuta assimilazione tra il vagabondo inteso come colui che non risiedeva o non lavorava stabilmente in un luogo e l'individuo poco raccomandabile che si muoveva di centro in centro vivendo di espedienti, quando non di truffe e inganni, e provocando nei 'cittadini onesti' reazioni di inquietudine.

⁷ Così in una novella di Franco Sacchetti: Sacchetti 1970, nov. CXCI, 234.

tudine, paura, disprezzo. A partire dal tardo Medioevo, in effetti, la frontiera tra vagabondaggio e salariato divenne sempre più fluida (Geremek 1990, 391). Non ci stupiamo, allora, che il termine «vagabundi», utilizzato per designare i salariati, sia affiancato da quello di «mecnici» – se il ‘pregiudizio meccanico’ non si applicava a quanti, fra i lavoratori manuali, erano anche dipendenti, a chi avrebbe dovuto applicarsi? – e neppure che formi una triade con il termine «abietti», detto di uomini tanto spregevoli da dover essere «gettati via» (latino *ab-iacere*), rifiutati, posti al margine della società anche quando non lo erano in termini puramente economico-patrimoniali. A partire dall’estromissione, ovvia fino a sembrare quasi un dato di natura ma al tempo stesso formalmente sancita nella legislazione urbana, dalla partecipazione al governo, quindi dalla piena cittadinanza (Todeschini 2015, 86). E come portatori di una cittadinanza imperfetta, minore, «di seconda classe», i salariati erano accostati agli stranieri, agli schiavi, ai banditi e a tutti coloro che, a vario titolo, erano segnati con il marchio dell’infamia (Todeschini 2013, 286).

4. Ascesa sociale e declassamento

A dire la verità esisteva un modo per essere ‘integrati’: riuscire a mutare radicalmente la propria condizione socio-professionale o – per usare le parole di Giacomo Todeschini:

cancellare l’infamia del lavoro dipendente e salariato facendo fortuna, così da transitare, per via economica, dal disonore della subalternità civica all’onore di chi può, come scriveva Tommaso d’Aquino, ‘comandare agli altri’ (Todeschini 2013, 285).

Per questo, in realtà, non c’era bisogno di diventare mercanti né tanto meno di sottrarsi al lavoro manuale magari vivendo di rendita: era sufficiente aprire bottega *in capite*, magari assistiti da qualche apprendista e/o lavorante, dato che – come abbiamo sottolineato – l’approdo alla maestranza rappresentava un vero e proprio cambiamento di status⁸.

Ma non si trattava di un’impresa semplice per tutti coloro cui mancavano in tutto o in parte i mezzi economici necessari a pagare l’iscrizione alla Corporazione e a sostenere i costi d’impianto di un’azienda. Le possibilità si riducevano essenzialmente a tre situazioni-tipo: trovare un finanziatore, con tutti i rischi che ciò comportava, sperando che accettasse di essere ripagato del prestito attraverso la partecipazione agli utili dell’impresa; formare, analogamente a quanto avveniva nel settore commerciale e in quello bancario, una società con uno o più colleghi, soluzione che permetteva di unire le forze e di ripartire i costi d’impianto e di esercizio; sposarsi, sfruttando la dote come capitale per iniziare la propria attività ed eventualmente la presenza della moglie per accrescere la

⁸ «Quasi un salto di classe» lo definisce Degrassi 2010, 275, riprendendo l’espressione da Tucci 1990, 830-31.

capacità produttiva della bottega. Ancora più vantaggioso – come ha sottolineato Dennis Romano studiando il mondo del lavoro a Venezia – era il caso in cui ad esercitare lo stesso mestiere fossero il marito e il padre della sposa, tanto più se quest'ultimo possedeva già un'azienda indipendente, sia perché la morte del suocero senza discendenti maschi avrebbe permesso al genero di ereditarne gli attrezzi, il materiale e magari anche i clienti, sia perché i due potevano mettere in comune risorse e contatti (Romano 1993, 117).

Se gli storici sono generalmente attratti dalle storie di successo, e quindi dalla mobilità ascendente, è però importante illuminare anche il percorso inverso, non certo raro. Giovanni Antonio da Faie lo testimonia con chiarezza: «molti n'ò veduti deli spesiali che sono stati maestri e poy sono tornati famiglij» (Da Faie 1997, 63). Lui, che aveva avuto una vita piena di difficoltà – il padre era morto prima che nascesse, la madre l'aveva lasciato orfano a dieci anni, da grande aveva dovuto sperimentare il carcere per una ingiusta accusa –, conosceva bene i capricci della fortuna, il movimento imprevedibile della ruota che signoreggia il destino di ognuno. Traversie economiche, malattia, inganni degli uomini potevano rapidamente trasformare l'*artifex* in *subpositus*, un arretramento nella gerarchia socio-professionale vissuto con ansia e frustrazione non solo per le probabili conseguenze sul piano dei livelli di vita (adottare una dieta meno ricca, rinunciare a vestiti migliori, vedere aumentare le distanze con chi fino a poco prima era considerato come un modello prossimo: La Roncière 1982, 443-61), ma per la perdita di status che il passaggio al salariato comportava. Il problema era ben presente agli stessi organi istituzionali, che, almeno a giudicare dall'esempio delle Corporazioni della seta, lo valutavano negativamente e cercavano di prevenirlo per quanto era in loro potere. Nel 1429, per esempio, i consoli dell'Arte di Por Santa Maria di Firenze ingiunsero ai setaioli di non «fare tessere alchuno drappo ad alcuno per lavorante [...], ma realmente darli a' tessitori come maestri e non come lavoranti» (Dorini 1934, Riforma del 1429, rub. II, 487). Ancora più espliciti erano stati consoli dei mercanti veneziani nel 1407 quando, parlando dei tessitori che lavoravano con contratti annuali invece che a cottimo, osservavano che in tal modo essi si lasciavano degradare al rango di salariati e per questa ragione nessuno voleva più imparare il mestiere, che sarebbe presto scomparso (Broglia d'Ajano 1959, 252-53; Molà 1994, 177). Probabilmente si trattava di un argomento almeno in parte strumentale, utilizzato per scoraggiare una pratica che non piaceva all'Arte e che i tessitori adottavano quasi certamente per assicurarsi una maggiore continuità di impiego, ma è comunque un giudizio indicativo.

A parziale compensazione del declassamento cui rischiavano di dover sottostare prima o poi nella loro esistenza di lavoro, questi 'artigiani salariati' si distinguevano dagli altri lavoratori subordinati per un trattamento salariale generalmente migliore (Bezzina 2015, 59; Franceschi 2014, 401) e talvolta godevano di prerogative speciali, a dimostrazione del fatto che la reputazione legata all'essere stati maestri, e dunque a conoscenze tecniche e a un 'saper fare' riconosciuti, non era correlata solo alla posizione che essi occupavano nel processo economico. «Detto in altri termini» – ha scritto Donata Degrossi – «un

maestro veniva rispettato anche se economicamente le cose non gli andavano bene» (Degrassi 1996, 278). Così alla fine del Quattrocento poteva accadere che un barbiere di Treviso costretto a chiudere la sua attività riuscisse a evitare di impiegarsi come dipendente prendendo in affitto una «cariega» (sedia), ovvero una postazione nella grande barberia gestita dal maestro Betin, per continuare ad operare in proprio (Scherman 2013, 179). A Firenze, più o meno nello stesso periodo, si ha invece notizia di maestri senza più bottega che lavoravano «a tavolello», ossia, diversamente dagli altri dipendenti a salario, disponevano di un proprio banco da lavoro provvisto di sedie e utensili, potevano accettare incarichi da svolgere autonomamente e talvolta partecipavano agli utili dell'azienda (Dorini 1934, Riforma del 1460, rub. XXV, 617 e Riforma del 1486, rub. VI, 667-68; Corsini 2000, 110).

5. Conclusioni

Con la cautela necessaria ad evitare facili generalizzazioni, è lecito sostenere che la società urbana dell'Italia tardo-medievale attribuiva caratteri nettamente diversi al lavoro indipendente e a quello dipendente e conseguentemente percepiva in modo difforme e antinomico le categorie degli artigiani e dei salariati. Pur in un clima che, al tramonto dell'età di mezzo, tornava a svalutare nel suo complesso le attività manuali e coloro che le svolgevano, accomunati sotto le etichette di «vili» o «ignobili»⁹, i maestri continuavano a godere della considerazione che gli derivava dalle conoscenze acquisite, da un 'saper fare' riconosciuto, dall'essere padroni di bottega e datori di lavoro: una reputazione che, in qualche misura, sopravviveva anche quando i rovesci della fortuna li costringevano a liquidare l'azienda e ad impiegarsi come sottoposti. Sui salariati, al contrario, pesavano sempre più i pregiudizi legati alla loro condizione di dipendenza, che rimandava all'idea della servitù, tanto più condannabile perché 'volontaria' e motivata solo dall'ingordigia del guadagno, ma anche la loro assimilazione a categorie infide e pericolose come quelle dei vagabondi e più in generale dei marginali.

L'impressione, fondata, è che essi stessi restassero almeno in parte prigionieri della rappresentazione sociale che li concerneva, come si ricava dalle risposte date ai loro padroni dai lavoratori lanieri veneziani. Dinanzi ai taglienti giudizi pronunciati nei loro confronti, infatti, non reagirono rivendicando la propria utilità in vista del bene comune, ma si sforzarono di equiparare la propria posizione a quella degli artigiani. I drappieri dicono che non hanno bottega? Neanche i «murari» ce l'hanno, eppure sono maestri e possono formare confraternite. Li accusano di essere erranti? Ma se il loro desiderio è solo quello di «venire

⁹ È molto significativo il fatto che nel 1458, in una grande 'città-fabbrica' come Firenze, la massima magistratura cittadina, fino ad allora designata con il nome di Priori delle Arti, vedesse cambiata la propria intitolazione in Priori della Libertà: veniva infatti giudicato sconveniente che gli ambasciatori fiorentini presso principi e sovrani comparissero quali rappresentanti di 'vili' artigiani e che corrispondentemente i Signori ne portassero il nome (Fubini 2003, 61).

per farsi stabili et permanenti in questa città»! Sono «puri et simplici lavoratori et operaii»? Nient'affatto: come avviene negli altri mestieri, dove via via gli apprendisti completano la formazione, così – dicono – anche «li nostri grezi lavoratori [...] serano atti maestri» (Mozzato 2002, II, doc. 733, 438-40). Insomma, ormai lontanissime le tentazioni ribellistiche dei 'ciompi' fiorentini e la loro orgogliosa identificazione con il «Popolo di Dio», il desiderio più grande degli scartezini, pettenadori, et vergezini de l'Arte de la Lana» di Venezia è quello di essere integrati, di essere considerati *artifices* come tutti gli altri.

Riferimenti bibliografici

- Airaldi, Gabriella. 2009. *Senza un denaro al mondo. Vita e avventure di Giovanni Antonio da Faie, speciale di fine Quattrocento*. Genova: De Ferrari.
- Alberti, Leon Battista. 1833. *Della architettura libri dieci*, traduzione di Cosimo Bartoli, con note apologetiche di Stefano Ticozzi. Milano: a spese degli editori.
- Alessio, Franco. 1965. "La filosofia e le 'artes mechanicae' nel secolo XII." *Studi Medievali* 3, 6: 110-29.
- Alessio, Franco. 1983. "La riflessione sulle «artes mechanicae»." In *Lavorare nel Medio Evo. Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secoli X-XVI*. Atti del XXI Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi, 12-15 ottobre 1980, 257-93. Todi: Accademia Tudertina.
- Banchi, Luciano, e Filippo Luigi Polidori, a cura di. 1863-77. "Statuto dell'Arte de' Chiavari di Siena (1323-1402)." In *Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIII e XIV e pubblicati secondo i testi del R. Archivio di Stato in Siena*, 3 voll., II, 229-70. Bologna: Romagnoli.
- Bellomo, Manlio. 1980. "Il lavoro nel pensiero dei giuristi medievali. Proposte per una ricerca." In *Lavorare nel Medio Evo. Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secoli X-XVI*. Atti del XXI Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi, 12-15 ottobre 1980, 169-97. Todi: Accademia Tudertina.
- Bezzina, Denise. 2015. *Artigiani a Genova nei secoli XII-XIII*. Firenze: «Reti Medievali»-Firenze University Press.
- Bordini, Simone. 2006. "Lo sguardo su di sé. Vita di Giovanni Antonio da Faie speciale (1409-1470)." In Simone Bordini, *Il bisogno di ricordare. Cronachistica e memorialistica nel Medioevo emiliano*, 169-204. Bologna: CLUEB.
- Broglia d'Ajano, Romolo. 1959. "L'industria della seta a Venezia. In *Storia dell'economia italiana. Saggi di storia economica*, I: *Secoli settimo-diciassettesimo*, a cura di Carlo Maria Cipolla, 209-62. Torino: Einaudi.
- Cherubini, Giovanni. 1984. "I lavoratori nell'Italia dei secoli XIII-XV: considerazioni storiografiche e prospettive di ricerca." In *Artigiani e salariati. Il mondo del lavoro nell'Italia dei secoli XII-XV*. Atti del Decimo Convegno internazionale, Pistoia, 9-13 maggio 1981, 1-26. Pistoia: Centro italiano di Studi di storia e d'arte.
- Corsini, Diletta. 2000. *Botteghe «drento la città» e laboratori in Galleria. Gli orafi a Firenze nel Cinquecento*. In *Arti fiorentine. La grande storia dell'Artigianato*, III: *Il Cinquecento*, a cura di Franco Franceschi, e Gloria Fossi, 107-30. Firenze: Giunti.
- Da Faie, Giovanni Antonio. 1997. *Libro de croniche e memoria e amaystramento per lavenire*, a cura di Maria Teresa Bicchierai. La Spezia: Luna Edizioni.
- De Capitani, Franco. 2000. "Ugo di San vittore e il problema delle 'artes mechanicae'." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 92, 3-4: 424-60.

- Degrassi, Donata. 1996. *L'economia artigiana nell'Italia medievale*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Degrassi, Donata. 2010. "Il mondo dei mestieri artigianali." In *La mobilità sociale nel Medioevo*, Atti del Convegno, Roma, 28-31 maggio 2008, 273-87. Rome: École Française de Rome.
- Dorini, Umberto, a cura di. 1934. *Statuti dell'arte di Por Santa Maria del tempo della repubblica*. Firenze: Olschki.
- Franceschi Franco, e Ilaria Taddei. 2012. *Le città italiane nel Medioevo (XII-XIV secolo)*. Bologna: il Mulino.
- Franceschi, Franco. 1993. *Oltre il "Tumulto". I lavoratori fiorentini dell'arte della lana fra Tre e Quattrocento*. Firenze: Olschki.
- Franceschi, Franco. 2013. "The Rituals of the Guilds. Examples from Tuscan cities (Thirteenth to Sixteenth Centuries)." In *Late Medieval and Early Modern Ritual. Studies in Italian Urban Culture*, edited by Samuel Cohn Jr, Marcello Fantoni, Franco Franceschi, and Fabrizio Ricciardelli, 65-92. Turnhout: Brepols.
- Franceschi, Franco. 2014. "Les critères de définition des salaires dans la manufacture lainière florentine (XIV^e-XV^e siècles)." In *Rémunérer le travail au Moyen Âge. Pour une histoire sociale du salariat*, sous la direction de Patrice Beck, Philippe Bernardi, et Laurent Feller, 396-407. Paris: Picard.
- Franceschi, Franco. 2017. "Il mondo della produzione urbana: artigiani, salariati, Corporazioni." In *Storia del lavoro in Italia, I: Il Medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, a cura di Franco Franceschi, 374-420. Roma: Castelvechi.
- Fubini, Riccardo. 2003. "La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle *Historiae* di Leonardo Bruni." In Riccardo Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, 29-62. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Geremek, Bronislaw. 1990. "Le refus du travail dans la société urbaine du bas Moyen Âge." In *Le travail au Moyen Âge: une approche interdisciplinaire*. Actes du colloque international, Louvain-la Neuve, 21-23 mai 1987, édités par Jacqueline Hamesse, et Colette Muraille-Samaran, 379-94. Louvain-la Neuve: Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain.
- Herzfeld, Michael. 2015. "Artigianato e società: pensieri intorno a un concetto." *Antropologia* 2, 2: 19-33.
- Jansen-Sieben, Ria, édités par. 1989. *Artes mechanicae en Europe médiévale*. Actes du colloque du 15 octobre 1987. Bruxelles: Archives et bibliothèques de Belgique.
- La Mendola, Joselita. 2006. *Aspetti del lavoro subordinato nel basso Medioevo. La "locatio operarum" nella dottrina giuridica dei secoli XII-XIV*. Milano: Vita e Pensiero.
- La Roncière, Charles-Marie de. 1982. *Prix et salaires à Florence au XIV^e siècle (1280-1380)*. Rome: École Française de Rome.
- Le Goff, Jacques. 1990. "Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval." In *Le travail au Moyen Âge: une approche interdisciplinaire*. Actes du colloque international, Louvain-la Neuve, 21-23 mai 1987, édités par Jacqueline Hamesse, et Colette Muraille-Samaran, 7-21. Louvain-la Neuve: Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain.
- Mazzarosa, Antonio. 1841-86. "Capitoli riformati nel 1361 della Corporazione di S. Bartolomeo in Silice detta delle Sette Arti." In Antonio Mazzarosa, *Opere*, 5 voll., V, 197-206. Lucca: Tipografia Giusti.
- Milanesi, Gaetano, a cura di. 1854-56. "Breve dell'arte degli Orafi senesi dell'anno MCCCXL." In *Documenti per la storia dell'arte senese*, 3 voll., I, 57-102. Siena: Porri.

- Molà, Luca. 1994. *La comunità dei lucchesi a Venezia. Immigrazione e industria della seta nel tardo Medioevo*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti.
- Montanari, Massimo. 1989. *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola dall'antichità al Medioevo*. Roma-Bari: Laterza.
- Mozzato, Andrea, a cura di. 2002. *La Mariegola dell'Arte della Lana di Venezia (1244-1595)*, 2 voll. Venezia: Il Comitato Editore.
- Romano, Dennis. 1993. *Patrizi e popolani: la società veneziana nel Trecento*, traduzione italiana. Bologna: il Mulino.
- Sacchetti, Franco. 1970. *Il Trecentonovelle*, a cura di Emilio Faccioli. Torino: Einaudi.
- Salvemini, Gaetano. 1966². *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, a cura di Ernesto Sestan. Milano: Feltrinelli.
- Scherman, Matthieu. 2013. *Famille et travail à Treviso à la fin du Moyen Âge*. Rome: École Française de Rome.
- Sternagel, Peter. 1966. *Die "Artes Mechanicae" im Mittelalter: Begriffs und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13 Jahrhunderts*. Kallmünz: M. Lassleben.
- Todeschini, Giacomo. 2013. Introduzione a *Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo)*. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 125, 2, 283-86. **Città: Editore.**
- Todeschini, Giacomo. 2015. "Servitude et travail à la fin du Moyen Âge. La dévalorisation des salariés et les pauvres «peu méritants»." *Annales HSS* 70, 1: 81-9.
- Tucci, Ugo. 1990. "Carriere popolarie e dinastie di mestiere a Venezia." In *Gerarchie economiche e gerarchie sociali, secoli XII-XVIII*. Atti della XII Settimana di Studi dell'Istituto internazionale di Storia economica «F. Datini», Prato 18-23 aprile 1980, a cura di Annalisa Guarducci, 817-52. Firenze: Le Monnier.

Il lavoro nelle Corporazioni nell'Europa del Medioevo: tra identità di gruppo e ordine sociale

Francesco Ammannati

1. Introduzione

L'ormai secolare dibattito storiografico sul ruolo svolto dalle corporazioni nelle società e nelle economie medievali pare oggi tutt'altro che sopito e, pur non avendo la rilevanza di qualche decennio fa, continua a contrapporre interpretazioni marcatamente negative a tentativi di riabilitazione delle Arti. Per superare questa impasse gli storici hanno cercato di concentrare l'attenzione sulle congerie di interessi contrastanti che il sistema corporativo sarebbe stato in grado di temperare e gestire, e collegare le attività istituzionali tipiche delle Arti agli effetti e alle ricadute di natura economica delle stesse sulle società di antico regime. Si è tentato, in sostanza, di individuare le reali funzioni socio-economiche delle corporazioni (fossero percepite esplicitamente e organicamente dai coevi o meno). Le risposte più comuni si sono raccolte intorno ad alcune macro-attività: le corporazioni avrebbero permesso una riduzione dei costi di transazione creando presso gli operatori i presupposti per la trasmissione delle conoscenze alle successive generazioni, contribuendo al coordinamento di processi di produzione complessi e riducendo le asimmetrie informative tra produttori e consumatori (Guenzi, Massa e Moioli 1999, 2004; Meriggi e Pastore 2000; Degrassi 1996; S. R. Epstein e Prak 2008; Ogilvie 2019). Riguardo quest'ultimo punto, un esempio paradigmatico è rappresentato dal controllo qualitativo dell'output di coloro che erano sottoposti a una corporazione artigiana che, lungi dal creare blocchi all'attività del settore, avrebbe contribuito a un'affermazione

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Ammannati, *Il lavoro nelle Corporazioni nell'Europa del Medioevo: tra identità di gruppo e ordine sociale*, © Author(s), [CC BY 4.0](#), DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 373-384, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

commerciale dei prodotti ‘garantiti’ dalle Arti (Gustafsson 1991; Pfister 1998; Richardson 2004). Un’altra funzione delle istituzioni corporative è stata individuata in una migliore allocazione del fattore lavoro, soprattutto quello specializzato, attraverso strumenti come l’apprendistato. Alcuni, tentando di ribaltare una delle critiche più feroci mosse verso le strutture corporative, hanno invece individuato proprio nelle Arti un veicolo privilegiato per la diffusione delle nuove tecnologie (S. R. Epstein 1998; De Munck 2007; De Munck, Kaplan, e Soly 2007; Greci 1988).

Questa molteplicità di scopi poteva variare a seconda del luogo e del mestiere, nonché cambiare radicalmente nel tempo. I diversi punti di vista sulle origini e la persistenza nel corso dei secoli delle corporazioni sono dunque l’inevitabile conseguenza della molteplicità di queste organizzazioni e della complessità dei percorsi, spesso divergenti, che esse perseguivano. Altrettanto inevitabile, dato l’intersecarsi delle dimensioni politico-istituzionale, socioeconomica e culturale-ideologica, che le opinioni sulle Arti siano condizionate dalle prospettive storiche generali e dai valori contemporanei (Lis e Soly 2012, 327).

È sorprendente, ad esempio, come in antico regime i mestieri del commercio e dell’artigianato afferissero a un unico gruppo, da cui erano esclusi i lavoratori non specializzati; nel XIX, così come oggi, dopo le rivoluzioni conosciute dalla manifattura, questi ultimi avrebbero costituito un comparto unico insieme agli artigiani industriali, nettamente distinto dal mondo del commercio. Ciò testimonia un cambiamento fondamentale nelle categorie concettuali attraverso le quali le persone percepiscono, comprendono e agiscono nell’ambiente sociale (Sewell 1980, 21). Si dovrebbe inoltre resistere alla tentazione di considerare il fenomeno corporativo come uniforme e granitico. La corporazione era il concetto, comunque instabile, a cui faceva riferimento il mondo della produzione, da intendersi come un sistema di potere, di relazioni e di pratiche in continuo cambiamento e sviluppo. È per questo preferibile affrontarla come un’istituzione eterogenea, in cui la dimensione economica non prevaleva su quella religiosa, politica o sociale (Crossick 1997, 19).

2. I caratteri generali del fenomeno corporativo

Le corporazioni medievali potevano essere individuate da una pluralità di espressioni: *societas*, *ministeria*, *misteria*, *scholae*, *societas*, *fraternalia*, *ordines*, *universitates*, *collegia*, *paratica* e soprattutto *artes*. Quest’ultimo termine però indicava sia quei mestieri che si riunirono effettivamente in corporazioni (con statuti e matricole propri), sia quelle professioni che per i più svariati motivi non poterono costituirsi in associazioni. Non tutti coloro che svolgevano un’attività artigianale erano quindi membri di una corporazione, che rappresentava comunque la via primaria per la stabilità economica e la visibilità civica (Pini 1983, 75). Pur non escludendo che in passato le professioni avessero potuto conoscere qualche forma di organizzazione, libera o più probabilmente di tipo coercitivo, e nonostante le diverse ipotesi sulla loro origine (Pini 1983; Greci 1988; Leicht 1933), pare che le corporazioni propriamente dette sorsero come fenomeno del tutto

nuovo e autonomo solo dalla seconda metà del XII secolo, una volta che i comuni ebbero acquisito una legittimità e un'autonomia burocratico-amministrativa all'interno della città del tutto sconosciuta all'epoca precedente.

Come accennato, le principali funzioni economiche delle corporazioni erano regolamentare la qualità dell'artigianato e stabilire monopoli sulla produzione e vendita di particolari manufatti. La concorrenza che esisteva, all'interno dei mestieri, per l'accesso alle materie prime e ai clienti forniva un robusto incentivo alla cooperazione, che esondava in monopolio per consentire la sopravvivenza dei diversi settori nel commercio di lunga distanza, ma anche per fornire una divisione ordinata del mercato locale (S. A. Epstein 1991, 99). Questa comunione di intenti volta al sostegno e alla difesa reciproca rischia di restituire l'immagine di una struttura più compatta e omogenea di quanto fosse in realtà. Le fonti statutarie spesso rappresentavano un'armonia tra maestri e sottoposti lontana dalla pratica effettiva, ma anche la consonanza nelle relazioni tra i primi devono essere considerate più «un postulato che un dato effettivo» (Degrassi 2007, 366). D'altronde l'istituto corporativo era costitutivamente ambiguo e contraddittorio: da un lato si fondava su base volontaristica, dall'altro mirava a realizzare un monopolio della forza lavoro urbana. Univa datori di lavoro e dipendenti su basi di solidarietà e reciproca assistenza, ma escludeva nella pratica questi ultimi da ogni ambito decisionale, sottoponendoli a un controllo gerarchico (Degrassi 1996, 20). Col passare del tempo, seguendo una tendenza che ebbe velocità diverse a seconda della zona e delle circostanze, ma una direzione comune, la natura di rete di solidarietà delle Arti si affievolì. Al contempo si accentuarono le funzioni propriamente economiche di tutela dei rapporti di subordinazione del lavoro, delegando l'azione assistenziale a confraternite o altri istituti, e restringendo al vertice il governo e i privilegi corporativi (Degrassi 2007, 383).

3. La percezione del lavoro corporato e il ruolo delle Arti

Come erano percepiti e si percepivano i membri di una corporazione tra il tardo Medioevo e la prima età moderna? La loro professione giocava un ruolo nell'immagine che restituivano? In che misura poteva esistere una coscienza professionale collettiva e un codice etico ad essa collegato? La questione può essere esaminata da due prospettive radicalmente diverse. Una si concentra su come l'attività lavorativa veniva vista e considerata da coloro che non erano essi stessi lavoratori; l'altra, più difficile da valutare per la mancanza di fonti adeguate, si concentra sulla percezione che i lavoratori avevano di se stessi.

Riguardo quest'ultima, è importante considerare che, nello svolgimento della propria attività, gli artigiani si affidavano prima di tutto all'esperienza e a un occhio allenato al *problem-solving* più che ricorrere alla consultazione di manuali tecnici. Non è un caso che nessuna innovazione pre-moderna sia mai stata trasferita semplicemente attraverso la parola scritta: i pochi casi in cui gli specialisti provarono a descrivere in modo compiuto il loro lavoro restituiscono testi ricchi di dettagli inutili o ridondanti che nascondono, anche inconsapevolmente, fondamentali trucchi del mestiere. La trasmissione del sapere avveniva in bot-

tega, attraverso l'esempio e l'osservazione dei gesti. Per questo se disponiamo di molta documentazione 'sugli' artigiani, più rare sono le testimonianze dirette prodotte 'dagli' artigiani; ciò rende difficile apprezzare il loro bagaglio culturale specifico e il livello di elaborazione teorico-tecnica di cui erano capaci. Questo, esagerando forse in senso opposto, ha portato a imputare agli artigiani una

sostanziale incapacità di elaborazione culturale, a differenza dei mercanti che della scrittura fecero lo strumento tecnico del loro operare e il mezzo a cui affidare la loro visione della vita e del mondo (Degrassi 1996, 203).

Una riflessione più articolata, necessariamente esterna al mondo della produzione, era affidata ai canonisti o ai maestri universitari che osservavano la società coeva scrivendo di idee, come il lavoro e i prezzi, e di cose, come il denaro e le corporazioni: questi pensatori avevano molto più da dire sul lavoro in sé che sulle ultime, sono infatti molto pochi i commenti esplicitamente rivolti a queste istituzioni, pur così importanti nella quotidianità di mercanti e artigiani (S. A. Epstein 1991, 172).

Il punto di vista sul ruolo delle Arti può essere spesso apprezzato in modo indiretto, o comunque come la conseguenza di una riflessione ispirata dall'analisi degli elementi che concorrevano alla formazione del prezzo dei beni quale premessa per la corretta misura della retribuzione del lavoro. La necessità di regolamentare le pratiche produttive e commerciali derivava dall'auspicata realizzazione dell'*aequalitas*, apportatrice di benefici alla comunità, nello scambio di beni e servizi: in quest'ottica era necessario sottrarre all'arbitrio dei singoli la determinazione del valore di scambio dei beni, e ricondurla a una definizione collettiva del prezzo, cioè quella espressa dal mercato. Esso non rappresentava l'incontro di domanda e offerta frammentate tra molteplici individualità, ma un processo cooperativo organizzato che produceva lo scambio sociale e la costruzione di un bene collettivo (Cerrito 2015, 249). Solo assicurando la qualità delle merci poteva essere garantita un'adeguata remunerazione del lavoro: da qui l'importanza della vigilanza corporativa in merito al controllo degli standard, alle condizioni uniformi per l'accesso alle materie prime, alla regolamentazione della concorrenza per evitare che i membri più intraprendenti ottenessero posizioni di vantaggio e prominenti nei confronti dei propri pari. Queste azioni miravano a restringere «la banda di oscillazione del guadagno» entro valori non troppo diversificati e vicini a quella giusta misura propugnata da San Tommaso d'Aquino. Le corporazioni che seguivano questi principi vedevano approvata la loro azione dalla dottrina ecclesiastica, che condannava invece ogni sospetto di cartello che alterasse il principio di equità negli scambi manipolando artificialmente i prezzi (Degrassi 1996, 205).

Il corporativismo comportava quindi una visione del lavoro come responsabilità sociale collettiva e di carattere pubblico. I governi cittadini non consideravano il lavoro come un esercizio naturale e libero dell'attività dell'uomo, ma ritenevano la sua pratica una concessione dell'autorità pubblica. Ritenevano cioè che fosse loro compito regolare il mondo del lavoro per il benessere della collettività. Gli artigiani dovevano essere produttori affidabili di articoli desti-

nati al consumo pubblico, per questo era necessario che le loro botteghe fossero aperte e visibili ai passanti. Le associazioni a cui appartenevano i maestri erano enti con finalità collettive, e in cambio di questo servizio venivano concessi loro privilegi corporativi, tra cui il potere di controllare i propri membri in accordo con gli statuti (Farr 2000, 22).

Eppure, gli scolastici non consideravano la corporazione artigiana come una comunità moralmente significativa. La riscoperta di Aristotele avrebbe potuto rendere i filosofi consapevoli del significato morale di specifici tipi di associazione, ma quasi nessuno trattò la corporazione nel modo in cui ad esempio lo stesso Aristotele o Platone avevano concepito la *polis*. Alla corporazione non era riconosciuto praticamente alcuno status nella scala dei valori umani; da nessuna parte si sosteneva che fosse un bene appartenere alle corporazioni (Black 2003, 29). È singolare quanta poca attenzione abbiano ricevuto le corporazioni, così diffuse nella società e così caratteristiche dell'epoca, dagli scrittori politici e sociali del Medioevo. Black ha parlato di «silenzio assordante». Persino i giuristi ne discutevano il significato morale e sociale limitandosi al contesto della giustizia, e da un punto di vista filosofico solo quando trattavano della natura delle istituzioni in un senso più ampio (*collegia, universitates*). Questa categoria comprendeva sia le corporazioni che le città e numerosi altri enti, e in queste discussioni generali non si faceva quasi mai riferimento esplicito alle corporazioni; gli esempi solitamente riportati erano la città, il capitolo della cattedrale o l'università (Black 2003, 80).

Forse fu Marsilio da Padova (1275-1342) l'unico pensatore medievale a prendere in seria considerazione il ruolo dell'organizzazione corporativa nelle città-stato coeve, stabilendo una connessione fondamentale tra occupazione e cittadinanza. Entrambi questi aspetti traevano infatti origine dalle disposizioni e dai bisogni naturali dell'uomo. Nel suo *Defensor pacis*¹ egli poneva i gruppi funzionali al centro della sua teoria dello Stato, incorporando nella struttura del suo modello politico l'idea della comunità come una totalità composta da diverse parti o *membra* sotto forma di corpi professionali (Black 2003, 86).

Marsilio chiamava queste parti distinte che componevano la *civitas officia* (mansioni, ministeri) e riteneva che gli uomini avessero una naturale inclinazione verso certe *artes* (mestieri). Simili termini, che rimandano a una semantica corporativa, erano da lui utilizzati in senso ampio per includere tutte le occupazioni necessarie alla vita civile come il lavoro agricolo e così via; non mancava però di specificare come il *genus* degli artigiani avesse lo scopo controllare le azioni e le passioni degli uomini in modo che non fossero influenzate dagli elementi esterni:

Ad moderandas vero actiones et passiones nostri corporis, ab his quae nos extrinsecus continet elementis et ipsorum impressionibus, inventum fuit genus mechanicarum, sicuti lanificium, coriaria, sutoriae et omnes domificative species

¹ Per le edizioni moderne del testo si segnalano sia quella a cura di W. Previtè Orton, Cambridge: Cambridge University Press (1928), che quella a cura di R. Scholz in 2 volumi, Hannover-Leipzig: Hahnsche Buchhandlung (1932-1933).

et aliae quedam mechanicae aliis subservientes officiis civitatis, mediate aut immediate (I, Caput V).

È evidente come la concezione della *civitas* di Marsiglio era, alla sua base, corporativista. L'intera comunità civica rappresentava «la moltitudine o il popolo di tutti i collegi della politica o dell'ordine civile»: «Vult dicere omnium collegiorum polities seu civilitatis simul sumptorum, amplior est multitudo, sive populus» (I, Caput XIII).

Il corporativismo di Marsilio, tuttavia, era prettamente metafisico. Quando si trattava di legge e di governo, non prevedeva che le parti funzionassero separatamente, o che mantenessero la loro identità distinta a livello politico. Anzi, egli ritornava all'idea di *cives* affermando la natura completamente unitaria della «corporazione dei cittadini» (Black 2003, 89). Le idee di corporazione e di società civile erano però riunite nella definizione di Marsilio di «causa attiva o produttiva della tranquillità». Si trattava dell'interazione tra i cittadini, della condivisione del proprio lavoro, dell'assistenza e dell'aiuto reciproci da offrire in particolare attraverso l'esercizio di diversi mestieri. In generale, consisteva nella capacità di svolgere i propri compiti privati e comunitari senza ostacoli esterni, e della partecipazione ai benefici e agli oneri collettivi secondo una misura adeguata:

civium conversatio mutua, et communicatio ipsorum invicem suorum operum, mutuumque auxilium atque iuvamentum, generaliterque suorum propriorum operum et communium exercendi ab extrinseco non impedita potestas, participatio quoque communium commodorum et onerum secundum convenientem unicuique mensuram (I, Caput XIX).

Una visione più concreta ma altrettanto positiva dell'attività e della comunità degli artigiani organizzati nelle loro corporazioni è rintracciabile anche in qualche testo di natura letteraria. Cittadini a pieno titolo, «parte viva e attiva del tessuto di relazioni che costituiva la comunità urbana» (Degrassi 2017, 36), il loro lavoro dava da vivere ai propri compagni e ai sottoposti, a vantaggio della prosperità dell'intera città. Il frate predicatore Giordano da Pisa (circa 1260-1311) per descrivere l'armonia dell'ordine ultraterreno prendeva a modello l'organizzazione delle Arti, funzionale ai bisogni della comunità cittadina:

Come è bella cosa la cittade bene ordinata, ove sono le molte Arti, e catuna per se, e sono comuni tutte le Arti, troppo è grande bellezza; perocché non ci ha Arte nulla che non sia utile; il calzolaio è utile a tutta la cittade, ch'egli calza; il fornaio è utile e necessario, che ti cuoce il pane; il sartore altresì; il cavaliere è utile a tutta la cittade, ché la difende; sicché il bene del calzolaio è del cavaliere, e quello del cavaliere è del calzolaio (citato in Degrassi 2017, 37).

Il riferimento al mestiere non si limitava a un semplice esercizio tassonomico, ma collocava il personaggio in una scala sociale ben definita, in un sistema di comportamenti e valori, insomma era un «complemento dell'identità personale» (Degrassi 2017, 36).

Anche gli umanisti fiorentini si espressero esplicitamente a favore della partecipazione delle corporazioni alle decisioni politiche. Coluccio Salutati (1332-1406), cancelliere della Repubblica fiorentina, arrivava a difendere ai primi del Quattrocento il diritto alla rappresentanza politica degli artigiani contro i pregiudizi delle classi superiori più influenti e istruite:

Quid enim dulcius? quid letius? quid denique gratius potuit nunciari quam statum vestre civitatis in manus mercatorum et artificum resedissee? Hi enim libertatem naturaliter amant, ut pote qui gravius premi soleant morsibus servitutis. Tranquillitatem optant in qua sola artes quibus dediti sunt cum utilitate perficiunt, equabilitatem inter cives diligunt atque fovant (Witt 1969, 455)².

Qualche decennio dopo, un altro cancelliere della Repubblica, Leonardo Bruni (1370-1444), affermava che «la repubblica dei fiorentini [...] non è governata né interamente dagli aristocratici (*optimates*) né dal popolo, ma è mista da entrambe le forme» (Black 2003, 100; Lis e Soly 2012, 330). A suo avviso, pur realisticamente ammettendo che l'elemento propriamente popolare si stava gradualmente attenuando, esisteva una connessione necessaria tra un governo in cui potessero operare anche uomini di media ricchezza, attraverso le corporazioni, e l'uguaglianza di tutti i cittadini, sia dal punto di vista della legge che dell'accesso alle cariche politiche.

4. Sistema corporativo e ordine sociale

Il corporativismo può essere visto come un sistema retorico adottato per ordinare il mondo e dargli un senso; esso definiva l'organizzazione sociale e politica abbracciando principi di paternalismo, gerarchia e disciplina, quella economica applicando il principio del contenimento della concorrenza per garantire il sostentamento degli artigiani e proporre ai consumatori beni di qualità a un prezzo equo. L'idea di ordine è insita nella parola stessa 'corpo'. Al pari del corpo organico, la corporazione era un'entità unica, i cui membri erano sussunti in una sostanza comune e guidati da un interesse collettivo. Come il corpo umano possedeva un'anima razionale e ordinatrice, così il 'corpo' sociale aveva il suo *epit de corps* espresso nella solidarietà confraternale (Farr 2000, 21).

La società di antico regime in tutta Europa era

una gerarchia finemente graduata di grande sottigliezza e discriminazione, in cui uomini e donne erano acutamente consapevoli della loro esatta relazione con coloro che stavano immediatamente sopra e sotto di loro (Perkins 1969, 24).

La vita era allo stesso tempo una lotta per l'accesso alle risorse materiali e per il raggiungimento o conservazione di uno status. Per un artigiano questo

² «Cosa c'è di più dolce, gioioso e piacevole che il benessere della vostra città risieda nelle mani dei mercanti e degli artigiani? Perché essi amano naturalmente la libertà, poiché sono suscettibili di essere più pesantemente oppressi dalle pene della servitù. desiderano la tranquillità, nella quale soltanto possono svolgere utilmente i mestieri a cui si dedicano».

si concretizzava nella posizione che godeva nell'ambito di una corporazione (maestro, apprendista, salariato, moglie o vedova di maestro, e così via), distinzione che non solo implicava un diverso livello di vita, ma conferiva un'identità sociale. In questo senso, il passaggio dalla condizione di apprendista a quella di maestro a pieno titolo non rappresentava un semplice avanzamento di carriera ma costituiva un vero e proprio salto di classe e quindi di status (Farr 2000, 22).

Alle varieghe categorie di artigiani non venivano inoltre attribuiti lo stesso peso e la stessa considerazione, a fronte di una celebrazione retorica della dignità del lavoro in tutte le sue forme, da quello manuale a quello intellettuale, e dell'utilità riconosciuta a tutte le Arti per il benessere collettivo. I diversi mestieri erano collocati secondo una precisa scansione, pur strutturata con logiche e risultati diversi a seconda del luogo e dell'epoca. Gli elementi comuni alle varie esperienze locali erano costituiti dagli estremi di questa scala professionale: al vertice mercanti, notai e cambiavalute (potenziali protagonisti un percorso di ascesa sociale verso le classi superiori), alcuni mestieri particolarmente complessi e difficili da padroneggiare (un lungo apprendistato costituiva in sé un disincentivo, quindi il risultato era la costituzione di un élite di specialisti), o coloro che trattavano materia prima preziosa come orefici o pellicciai (che nelle classi superiori trovavano la propria clientela). L'estremo più basso era occupato da quei mestieri indispensabili alla società, ma connotati negativamente, come ad esempio le attività che avevano a che fare con il sangue (con importanti eccezioni come i macellai) o la sporcizia, o che sottostavano al controllo dell'autorità pubblica quindi meno reputati dagli altri (Degrassi 2017, 39). Questa gerarchia era resa esplicita e pubblica, ad esempio, durante le cerimonie religiose cittadine che prevedevano processioni, durante le quali i rappresentanti delle Arti si disponevano secondo un ordine che ne dimostrava il prestigio e la collocazione nella scala sociale (Pini 1983).

Un tale sistema rappresentava, inoltre, anche una struttura di potere, e la discriminazione si concretizzava nella subordinazione e il controllo degli inferiori: essi erano incapaci di disciplina interna e potevano essere mantenuti in ordine solo dall'autorità esterna. Il maestro era profondamente sensibile alla mancanza di diligenza dei loro sottoposti, salariati o lavoratori a giornata, i quali sottostavano a una corporazione ma in assenza di un percorso di ascesa nei ranghi dell'Arte. Più che l'instabilità del mercato del lavoro, ciò rappresentava una minaccia alla gerarchia e al principio stesso della distinzione (Farr 2000, 26). Così, quando i lavoratori sfidavano i padroni per il riconoscimento delle proprie istanze, le loro azioni venivano interpretate, dai maestri come dalle autorità cittadine, non come semplici disordini economici, ma come violenza contro l'ordine in sé. Una simile 'crisi di disciplina' minacciava qualcosa di più basilare della sicurezza finanziaria dell'attività del datore di lavoro, per quanto importante potesse essere; minava la struttura gerarchica della società, il posto occupato dal padrone al suo interno e, in ultima analisi, il suo stesso ruolo istituzionale (Farr 1997, 63).

Fin dall'inizio, quindi, il corporativismo come sistema di ordine fu sì innervato dagli aspetti economici, ma anche inestricabilmente legato alla distinzione sociale. In effetti, il regime corporativo si definiva attraverso il principio dell'esclusione: l'identità (artigianale o di qualsiasi altro tipo) si costruiva attraverso la creazione e il mantenimento di confini tra un immaginario 'noi' e 'loro', e quindi era radicata «nell'esperienza soggettiva della differenza» (Farr 1997, 57, 2000, 28).

L'esercizio di un'attività artigianale abbinato all'appartenenza a una corporazione, quale che fosse e a qualsiasi titolo, conferivano in ogni caso uno status superiore rispetto ai lavoratori che ne erano esclusi. Il mero esercizio del lavoro manuale in sé non costituiva un'occupazione: in area francese, ma il concetto è generalizzabile, era netta la contrapposizione tra *gens de métier* e *gens de bras* che, per estensione, era anche *sans état*. L'*état*, nell'antico regime, aveva una molteplicità di significati: rango, posizione o status, implicava stabilità di condizione e possesso di un'occupazione o professione. Quindi, essere *sans état* significava essere senza una precisa professione, senza status o posizione, e anche senza stabilità o regolarità. Tutto ciò implicava che il lavoro da solo, senza l'Arte a dargli regole, a informarlo con la ragione, non aveva uno spazio sociale e morale. Il confine che identificava la *gens de métier* organizzata in modo corporativo era fondamentale, perché rappresentava un argine tra ordine e disordine (Sewell 1980, 24).

L'esclusione dalla corporazione, insomma, a fronte di minori regole e vincoli da rispettare implicava l'emarginazione da un sistema di garanzie reciproche e da una rete di solidarietà, e costringeva il lavoratore a intraprendere un lungo e complesso processo di costruzione della propria credibilità e identità sociale (Degrassi 2007, 380).

5. Le abilità come appartenenza di gruppo

Un altro elemento costitutivo del linguaggio morale delle corporazioni era la pratica e il prodotto della stessa attività artigianale. Era forte il senso di orgoglio nel *mysterium artis*, nella tecnica speciale e nell'abilità nota solo a se stessi e ai propri pari, e nell'eccellenza del prodotto finito. I manufatti dovevano essere degni di fiducia poiché essere un abile artigiano significava, come detto in precedenza, occupare e svolgere un ruolo pubblicamente riconosciuto, un *officium* con una propria dignità: è in questo modo le professioni iniziarono ad acquisire lo status di 'vocazioni' (Thrupp 1963). Questo non deve portare a pensare che il concetto di lavoro duro come intrinsecamente virtuoso facesse parte della mentalità corporativa: anzi, le Arti miravano a limitare la produzione a un livello raggiungibile da tutti i membri, non contemplando l'individuo altamente motivato e autodeterminato come risorsa per il bene comune (Black 2003, 15).

La 'maestria' non era solo una questione di competenza tecnica, ma anche un 'capitale simbolico' che garantiva dignità e rispetto nella comunità. Era un elemento da valorizzare ed esaltare anche mediante un sistematico ridimensionamento delle capacità di coloro che l'ordine sociale collocava in una posizione

subalterna: un esempio su tutti, le abilità femminili, che subirono un secolare processo di svalutazione fino all'industrializzazione. Ciò non aveva nulla a che fare con gli aspetti tecnici o i processi produttivi, ma era la diretta conseguenza della definizione di competenza da parte degli uomini. Per comprendere il significato dell'abilità è necessario quindi contestualizzarla, poiché si trattava di una qualità relazionale, misurata rispetto a coloro che si supposeva ne possedessero di meno o per niente, i semi-qualificati e i non qualificati. Qualità personale e abilità tecnica erano, nella mente del maestro, inseparabili, anche se i criteri che definivano l'una o l'altra non erano sempre espressi o stabiliti in modo esplicito (Farr 1997, 64-6). Hegel sottolineava come la prova della bravura di un artigiano non fosse la sua perizia tecnica, ma la sua appartenenza a una corporazione (Hegel 2002; Vieweg 2016). L'abilità, in altre parole, era un costrutto culturale che articolava i confini di una comunità definita dallo status e dal senso di differenza: il suo possesso, o la sua mancanza, strutturava il sistema gerarchico in cui si collocavano i maestri, gli apprendisti, i lavoratori non specializzati, le donne, e così via.

6. Conclusioni

Le Arti, soprattutto in certe realtà europee, non riuscirono ad assorbire e racchiudere nel proprio alveo l'intero mondo del lavoro, ed è dibattuto il loro peso effettivo sulle pratiche della produzione, della distribuzione e del consumo. Ciò che è indubbio è l'impatto morale, civico e politico del linguaggio corporativo in epoca medievale e il suo ruolo nell'articolare il rango in una società sempre più gerarchizzata.

Gli artigiani possedevano un forte senso dell' 'onorabilità' del proprio mestiere, che perseguivano tra l'altro rispettando e pretendendo fossero seguiti gli standard di qualità stabiliti dagli organi decisionali della corporazione a cui appartenevano e dai quali si sentivano rappresentati; credevano che le loro associazioni promuovessero la 'giustizia' e che le decisioni all'interno della corporazione dovessero essere prese con il consenso generale o almeno che esprimessero la volontà della maggioranza dei pari. Questa etica morale, questo concetto di fratellanza e equità, portava comunque all'esclusione dal mondo della produzione e, per esteso, della società civile, tutti coloro che erano estranei al sistema corporativo.

Gli uomini del Medioevo ricorsero a queste istituzioni perché ritenevano che una concorrenza illimitata per lavoratori, mercati e materie prime fosse meno desiderabile della cooperazione. La volontà di affrontare le incertezze del mondo in solidarietà con altri che esercitavano lo stesso mestiere esprimeva un interesse personale collettivo che individuava i vantaggi a lungo termine del sostegno reciproco. Questo sistema limitava l'intraprendenza di alcuni e comportava la sopravvivenza dei mediocri, ma costituiva un compromesso accettabile in grado garantire alla maggioranza la sicurezza, l'ordine e l'affidabilità del sistema economico e sociale. Un compromesso che, nonostante le inefficienze, si dimostrò duraturo nei secoli.

Riferimenti bibliografici

- Black, Antony. 2003. *Guild & State. European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. New Brunswick-Londra: Transaction Publishers.
- Cerrito, Elio. 2015. "Corporazioni e Crescita Economica (Secc. XI-XVIII). Tra Divisione Del Lavoro e Costruzione Del Mercato." *Studi Storici* 56, 2: 225-49.
- Crossick, Geoffrey. 1997. "Past Masters: In Search of the Artisan in European History." In *The Artisan and the European Town, 1500-1900*, edited by Geoffrey Crossick, 1-40. Aldershot: Scolar Press.
- Degrassi, Donata. 1996. *L'economia Artigiana Nell'Italia Medievale*. Studi Superiori Nis. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Degrassi, Donata. 2007. "Tra Vincoli Corporativi e Libertà d'azione: Le Corporazioni e Organizzazione Della Bottega Artigiana." In *Tra Economia e Politica: Le Corporazioni Nell'Europa Medievale Ventesimo Convegno Internazionale Di Studi*. Pistoia, 13-16 Maggio 2005, 359-84. Pistoia: Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte di Pistoia.
- Degrassi, Donata. 2017. "Lavoro e Lavoratori Nel Sistema Di Valori Della Società Medievale." In *Storia Del Lavoro in Italia. Il Medioevo. Dalla Dipendenza Personale Al Lavoro Contrattato*, 15-43. Roma: Castelveccchi.
- Doren, Alfred. 1940. *Le Arti Fiorentine*. Firenze: Le Monnier.
- Epstein, Stephan R. 1998. "Craft Guilds, Apprenticeship and Technological Change in Preindustrial Europe." *The Journal of Economic History* 58: 684-713.
- Epstein, Stephan R., and Maarten Prak. 2008. "Introduction: Guilds, Innovation and the European Economy, 1400-1800." In *Guilds, Innovation and the European Economy, 1400-1800*, edited by Stephan R. Epstein, and Maarten Prak, 1-24. New York: Cambridge University Press.
- Epstein, Steven A. 1991. *Wage, Labor and Guilds in Medieval Europe*. Chapel Hill-Londra: The University of North Carolina Press.
- Farr, James R. 1997. "Cultural Analysis and Early Modern Artisans." In *The Artisan and the European Town, 1500-1900*, 56-74. Città: Scolar Press.
- Farr, James R. 2000. *Artisans in Europe, 1300-1914. New Approaches to European History*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Greci, Roberto. 1988. *Corporazioni e Mondo Del Lavoro Nell'Italia Padana Medievale*. Biblioteca Di Storia Urbana Medievale. Bologna: CLUEB.
- Guenzi, Alberto, Massa, Paola, e Angelo Moioli, a cura di. 1999. *Corporazioni e Gruppi Professionali Nell'Italia Moderna*. Milano: Franco Angeli.
- Gustafsson, Bo. 1991. "The Rise and Economic Behaviour of Medieval Craft Guilds." In *Power and Economic Institutions. Reinterpretations in Economic History*, edited by Bo Gustafsson, 69-106. Aldershot: Edward Elgar.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Enciclopedia Delle Scienze Filosofiche*. Bari: Laterza.
- Leicht, Pier Silverio. 1933. "L'origine Delle 'Arti' Nell'Europa Occidentale." *Rivista Di Storia Del Diritto Italiano* 6, 1: 5-16.
- Lis, Catharina, and Hugo Soly. 2012. *Worthy Efforts: Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe*. Leiden-Boston: Brigati Glauco.
- Massa, Paola, e Angelo Moioli, a cura di. 2004. *Dalla Corporazione Al Mutuo Soccorso: Organizzazione e Tutela Del Lavoro Tra 16 e 20 Secolo*. Milano: FrancoAngeli.
- Meriggi, Marco, e Alessandro Pastore, a cura di. 2000. *Le Regole Dei Mestieri e Delle Professioni*. Milano: FrancoAngeli.
- Munck, Bert De. 2007. *Technologies of Learning. Apprenticeship in Antwerp Guilds from the 15th Century to the End of the Ancien Régime. Studies in European Urban History (1100-1800)*. Turnhout: Brepols.

- Munck, Bert De, Steven Kaplan, and Hugo Soly, edited by. 2007. *Learning on the Shop Floor: Historical Perspectives on Apprenticeship*. New York: Berhahn books.
- Ogilvie, Sheilagh. 2019. *The European Guilds. An Economic Analysis*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Perkins, Harold. 1969. *The Origins of Modern English Society 1780-1880*. Toronto: University of Toronto Press.
- Pfister, Ulrich. 1998. "Craft Guilds and Proto-Industrialization in Europe, 16th to 18th Centuries." In *Guilds, Economy and Society. Proceedings of the 12th International Economic History Congress, Session B1. Madrid, August 1988*, edited by Clara Eugenia Nunez, Stephan R. Epstein, Carlo Poni, Hugo Soly, and Heinz-Gerhard Haupt, 11-23. Siviglia: Fundación Fomento de la Historia Económica.
- Pini, Antonio Ivan. 1983. "Le Arti in Processione. Professioni, Prestigio e Potere Nelle Città-Stato Nell'Italia Padana Medievale." In *Lavorare Nel Medioevo. Rappresentazioni Ed Esempi Dall'Italia Dei Sec. X-XVI*, 65-107. Todi: Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale. Accademia Tudertina.
- Richardson, Gary. 2001. "A Tale of Two Theories: Monopolies and Craft Guilds in Medieval England and Modern Imagination." *Journal of the History of Economic Thought* 23, 2: 217-42. <https://doi.org/10.1080/10427710120049237>
- Richardson, Gary. 2004. "Guilds, Laws, and Markets for Manufactured Merchandise in Late-Medieval England." *Explorations in Economic History* 41, 1: 1-25.
- Sewell, William H. Jr. 1980. *Work and Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848. Work and Revolution in France*. Cambridge-New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511583711>
- Thrupp, Sylvia L. 1942. "Medieval Gilds Reconsidered." *The Journal of Economic History* 2, 2: 164-73.
- Vieweg, Klaus. 2016. "Corporate Identity. La Fondazione Logica Del Concetto Di Corporazione Nella Filosofia Hegeliana Del Diritto." *Lessico Di Etica Pubblica* 1: 60-73.
- Witt, Ronald G. 1969. "Il De Tyranno and Coluccio Salutati's View of Politics and Roman History." *Nuova Rivista Storica* 53: 434-74.

Essere mercante: «governare lui et le sue mercantie et denari» (secoli XIV-XVI)

Angela Orlandi

1. Introduzione

Essere mercante: mercante eroico, mercante accumulatore di ricchezze, mercante moderno, mercante in rete; quasi un secolo di studi dedicati all'uomo di affari tardomedievale. Una storiografia che si è evoluta con la stessa attività mercantile¹.

Il mercante eroico del XIII secolo caro ad Armando Saporì, dai tratti moralmente irreprensibili, tormentato tra desiderio di ricchezza e peccato di avarizia, come quello della Cena delle beffe pronto a difendere il proprio Paese con la spada e con il denaro. I Bardi e i Peruzzi, a capo di compagnie grandi come molossi e famosi prestatori della corona inglese, ne erano gli esempi più significativi.

Nella seconda metà del Trecento si aprì una crisi economica contrassegnata da fenomeni involutivi che investirono anche gli uomini di affari che avevano perso i valori etici appartenuti ai loro padri, il loro orgoglioso senso civico e, nel caso dei fiorentini, il concetto di libertà repubblicana. In quei nuovi imprenditori prevaleva ormai l'interesse privato su quello pubblico (Saporì 1955a e 1955b). Per Saporì il noto mercante di Prato, Francesco Datini, ne era un tipico esem-

¹ Un quadro completo della letteratura esistente su connotati e azione del mercante del tempo è praticamente impossibile; ci limiteremo, di volta in volta, a segnalare per ciascun aspetto gli studi più significativi.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Angela Orlandi, *Essere mercante: «governare lui et le sue mercantie et denari» (secoli XIV-XVI)*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 385-394, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

pio. Proprio negli anni Cinquanta del Novecento Datini divenne protagonista di una polemica più ampia, quella sulla nascita del capitalismo commerciale e sul peso che su di essa aveva avuto il pensiero cattolico o protestante. In contrapposizione con lo storico senese, le indagini di Federigo Melis, concrete e fondate su solide basi quantitative e puntuali analisi qualitative, facevano emergere un uomo di affari che di lì a poco avrebbe acquisito tutti i tratti del grande mercante-banchiere e imprenditore rinascimentale. Esso continuava a vivere le contraddizioni tra peccato, guadagno e ricchezza, ma non necessariamente era succubo del denaro e della sua ricerca (Orlandi 2018b).

La letteratura più recente, ormai sensibile ai processi e ai meccanismi di modernizzazione, ha aggiunto una nuova chiave di lettura, quella del mercante in rete che agiva inserito in un fitto reticolo di operatori, connazionali e non, presenti nelle più importanti piazze economiche dell'Europa e del Vicino Oriente. Lungo quelle maglie scorrevano notizie di ogni genere, descrizioni di fatti, pensieri, perfino emozioni. Si trattava di una modalità di azione particolarmente utilizzata dai toscani. Comportamenti analoghi, seppure meno accentuati, soprattutto per la capacità di creare legami con soggetti di diversa cultura, nazionalità e religione, si riscontravano anche nel mondo veneziano e genovese.

In questo quadro proveremo a tratteggiare la concezione del lavoro di un mercante del tardo Medioevo e della prima Età Moderna che, ormai sedentarizzato, era a capo di sistemi aziendali medio-grandi, impegnato nella manifattura, nei traffici commerciali e in complesse operazioni finanziarie². Proveremo a farlo ben sapendo, come scrive Paolo Nanni, che ogni operatore era diverso dall'altro e che i suoi comportamenti erano influenzati da attitudini, carattere e ambizioni personali (Nanni 2010, 7). Lo faremo seguendo il metodo di indagine proposto da Federigo Melis nel 1975: ci collocheremo idealmente alla scrivania del mercante di quei secoli provando a rivivere con lui l'organizzazione della sua azienda e delle sue imprese (Melis 1975, 332; Orlandi 2018, 11).

2. Il mercante, qualche elemento definitorio

Sin da quando la figura del mercante ha preso corpo scardinando l'ordine predefinito della tripartizione tipica della società feudale molti hanno tentato di precisarne i tratti.

Non ci soffermeremo sull'evoluzione della trattatistica che, soprattutto religiosa, già dal XII secolo e seppure lentamente, ne ha superato la visione negativa per riconoscere l'utilità che il commercio e chi lo esercitava avevano per la società (Todeschini 2002). Delineeremo invece il pensiero di scrittori, spesso anch'essi operatori economici, che hanno provato a individuarne le caratteristiche ideali, senza trascurare limiti e mancanze. Tra i primi incontriamo Paolo da Certaldo, Leon Battista Alberti e Matteo Palmieri (da Certaldo 1945, Alberti 1994, Palmieri 1982); fu comunque Benedetto Cotrugli, diplomatico, lette-

² Non tratteremo, dunque, la figura del mercante itinerante tipica dell'XI e XII secolo.

rato e mercante raguseo che, nel suo *Libro dell'arte di mercatura* (1458), offrì la descrizione del «mercante perfetto» (Cotrugli 1990). Egli sottolineava come pochi fossero «i veri mercanti», potevano essere considerati tali solo uomini «universalissimi» la cui attività non solo li arricchiva, ma faceva il «commodo et salute della repubblica». Ribadiva l'idea che fossero utili per rifornire le comunità di beni, dare direttamente o indirettamente lavoro, riempire con le loro tasse i forzieri dei governi (Braunstein, e Franceschi 2007, 657). Proprio queste funzioni gli garantirono quel riconoscimento sociale difficile da raggiungere anche nella contemporaneità. Il «pregiudizio negativo, legato all'idea che il guadagno non possa essere disgiunto dal peccato originale» (Braunstein, e Franceschi 2007, 655) è stato duro a morire. Basti pensare, tra i possibili esempi, al volume di Samuel Smiles, *Self-Help* (1859), sorta di operetta morale sui pregi dell'imprenditore, che fu tradotto in molte lingue con almeno sessantacinque edizioni.

Torniamo a Benedetto Cotrugli che arricchì la definizione del suo mercante con una molteplicità di qualità: ingegno, industriosità, prudenza, modestia oltre alla capacità di cogliere le occasioni e di confrontarsi con i più grandi come con i più piccoli. Questi aspetti, seppure con sfumature e accentuazioni diverse si ritrovano in alcuni trattatisti del XVI e XVII secolo. Giovanni Maria Memmo nel 1564, Tomaso Garzoni vent'anni dopo, Giovanni Domenico Peri nel 1672 e Jacques Savary nel 1675 ne indicavano le caratteristiche salienti (Braunstein, e Franceschi 2007, 660-64).

Tra le illustrazioni che riteniamo più efficaci e chiare vogliamo ricordare quella del canonico lateranense Garzoni il quale, nelle prime righe dell'opera che lo rese famoso, scriveva:

Questa professione poi è una professione accorta, scaltrita, sottile, ingegnevole, laboriosa, e cui bisogna grandissima memoria, intelletto e cognizione [...] di tutte le sorti di monete che si spendono in diversi paesi, e di quelle sopra le quali si guadagna, e di quelle sopra le quali si perde; la cognizione e pratica de' cambi che si fanno da un luogo all'altro; e similmente il conoscere che mercanzie hanno buon recapito in questo, e quali in quell'altro luogo (Garzoni 1996).

Queste erano le competenze necessarie per «saperssi governar» (Cessi 1934, citato da Braunstein e Franceschi 2007, 661).

3. Diventare mercante

Quando, alla metà del XV secolo, Benedetto Cotrugli scriveva che chi faceva il mercante doveva essere capace di «governare lui, et le sue mercantie et denari con certo hordine tendente al fine suo» (Cotrugli 1990, 158) ben sapeva che per riuscirci occorreva essere adeguatamente preparati: saper leggere, scrivere, applicare la matematica all'economia e sperimentare in azienda le competenze acquisite. Alla base di tutto, si trovava la formazione culturale.

Nella Firenze di Dante e Petrarca, si teneva in grande considerazione questo aspetto. Era del tutto normale, se non necessario, che un artigiano o un commerciante sapesse leggere, scrivere e far di conto; un maestro d'abaco fiorentino di-

chiarava che il suo programma di insegnamento conteneva quanto fosse «[...] sufficiens ad standum in apotecis artificis» (Orlandi 2008, 12).

La preparazione scolastica di un uomo di affari trovava completamente nella pratica mercantile e finanziaria, che si poteva realizzare anzitutto tramite l'apprendistato, ma anche con le prime responsabilità all'interno della bottega e con l'esperienza in paesi lontani. Riguardo quest'ultimo aspetto è molto significativo quello che un toscano, Tuccio di Gennaio, scriveva al fratello Giovanni, da poco tempo trasferitosi a Ibiza; gli raccomandava di tenere un quaderno dove scrivere «breve e sustanzevole», di non giocare d'azzardo, di stare lontano dalle schiave e soprattutto vivere con parsimonia, facendo «conto d'essere in nave» (Orlandi 2018a).

Non è questo il luogo per discutere sulle premesse e sui meccanismi sociali e culturali che provocarono nel mondo economico fiorentino simili fenomeni e simili consapevolezze. Qui importa rilevare che tutto ciò fu anche causa ed effetto della evoluzione economica trecentesca. La crisi che conseguì alla peste del 1348 trovò un gruppo dirigente e una consistente parte degli operatori pronti ad accettare e vincere la sfida di una rapida ricostruzione (Nigro 2020, Orlandi 2018c).

In ogni caso il tema della preparazione era considerato di grande rilevanza anche in molte altre realtà della Penisola. A Venezia i giovani si avviavano alla mercatura seguendo maestri d'abaco e maestri di memoria specialisti nell'insegnare metodi di apprendimento mnemonico. Anche nella Laguna si chiudeva con la pratica nei fondaci dove, talvolta, si poteva mettere da parte un po' di denaro per dare avvio a una propria azienda. Nel complesso, il livello formativo che si raggiungeva era elevato, non è un caso che i tedeschi venivano in città per apprendere i principi della contabilità (Lane 1982, 14-8).

A Genova i genitori sembravano più interessati al «processo dell'apprendere che alle cose da apprendere». Non mancavano casi in cui si chiedeva ai maestri di insegnare a leggere, a scrivere, a fare di conto ma, molto più di frequente, si preferiva che si concentrassero sul latino che i giovani dovevano conoscere «bene, et fideliter et sine fraude», perché capace di sviluppare memoria e attitudine al ragionamento. Anche nella Superba la preparazione teorica si completava nella bottega, nel fondaco, in nave, un'esperienza che metteva gli apprendisti a contatto diretto con il mondo della mercatura (Borlandi 2012).

Insomma, *mutatis mutandis*, sembra quasi che gli operatori economici del Medioevo e della prima Età Moderna, ricevessero un tipo di preparazione simile a quella che propongono gli attuali principi di governo aziendale.

4. La mercatura

La formazione culturale era fondamentale, ma è indubbio che la predisposizione fosse altrettanto importante e difficile da acquisire, nonostante Cotrugli la considerasse ereditaria (Cotrugli 1990, 100). Giovanni Maria Memmo nel 1564 sottolineava che solo l'innata inclinazione avrebbe permesso al mercante di divenire perfetto, più o meno nello stesso modo si esprimeva il Garzoni. Un seco-

lo dopo Giovanni Domenico Peri confermava che chi avesse voluto impegnarsi nella mercatura doveva avervi disposizione (Peri 1672, citato da Braunstein e Franceschi 2007, 660). Una propensione che talvolta i trattatisti concretizzavano nella «buona immaginazione» intesa sia come competenze tecniche e immaginifiche destinate a creare nuovi prodotti, sia come capacità relazionali necessarie per interfacciarsi in modo disinvolto con i clienti (Savary 1739, citato da Braunstein e Franceschi 2007, 660).

Insomma attitudine naturale per i più fortunati e, lo abbiamo visto, preparazione teorica e pratica per molti consentivano di diventare un mercante capace di ben esercitare il mestiere.

Ma che cosa si intendeva per mercatura? Per l'Alberti era un «essecizio civile utile alla famiglia», Palmieri invece, con impassibilità, la presentava «grande et copiosa, mandante et conducente di molti luoghi». Per Cotrugli era «industria gloriosa» e «arte o vero disciplina intra persone ligiptime giustamente ordinata in cose mercantili, per conservatione del'humana generation, con isperanza niente di meno di guadagno» (Cotrugli 1990, 93-6). Nel 1561 Antonio Maria Venusti nel suo discorso, retoricamente, si chiedeva

qual'arte sia giamai più comendata della Mercantia utilissima? [...] O adunque nobile, degna, gloriosa, e divina Mercantia: poiché sola ci apporti tanti commodi, tanti honori, et tanta gloria (Venusti 1561, 13-4, citato da Braunstein, e Franceschi 2007, 655-56).

La definizione del mestiere come arte era diffusa tra gli stessi operatori economici che la completavano con un codice comportamentale. In una lettera del 1526, inviata da Firenze a Cadice, Matteo Botti, noto mercante cittadino, così rispondeva al fratello Giovambattista che dall'Andalusia gli chiedeva l'invio di un prezioso sciamito per un abito:

se gli altri vestono tanto pomposi e stracono tanti drappi, io conforto te a pigliare un modo medio, da potere mantenersi e non avere a chalare di basso e sempre uno merchante sarà più chonmendabile andare secondo l'arte e non secondo lo gentiluomo che è arte apposita (Orlandi 2007, 349).

In questo quadro la visione che il mercante aveva del suo lavoro può essere affrontata su un duplice piano: teorico e pratico. Riguardo al primo aspetto, il termine su cui riflettere è «ragione». Un anonimo mercante trecentesco aveva acutamente osservato che i commerci si dovevano praticare «per ragione» e non «per oppenione» (Corti 1962, 119). Efficace riflessione che sottolineava la consapevolezza di quanto fosse importante prendere decisioni analizzando i dati a disposizione. Questo connotato di razionalità, su cui buona parte della storiografia del Novecento si è più volte soffermata, era una rilevante caratteristica degli operatori toscani, particolarmente inclini a raccogliere informazioni e accrescere le proprie conoscenze non solo matematiche e contabili, ma anche di contesto, indispensabili per prendere decisioni. D'altra parte la notizia era merce di lusso e anche quella che all'apparenza sembrava marginale, poteva rivelarsi utile (Orlandi 2008, 15-6).

Così il termine ragione ricorreva in una molteplicità di accezioni nella vita lavorativa. A Firenze, ad esempio, il contratto societario si chiamava «ragione», ma accanto a questo importante significato occorre aggiungerne altri. Il lavoro doveva essere svolto con la «ragione in mano» ossia con buon fine ma anche con capacità di discernere, argomentare, dare certezza. Insomma era lo strumento che aiutava a interpretare la realtà. D'altra parte «la ragione era la grande capacità del mercante, perché la sua forza era il realismo» (Nanni 2010, 88-98, 97).

Sul piano pratico la mercatura, come intuibile, si estrinsecava in una molteplicità di fatti che riguardavano la 'merchatantia e i chanbi' ossia compravendita di merci, in proprio o su commissione e operazioni cambiarie, creditizie e finanziarie.

I mercanti tardomedievali e della prima Età Moderna non avevano una significativa specializzazione merceologica, trattavano ogni tipo di prodotto. Se, come intuibile, tra i veneziani uno spazio importante era ricoperto dalle spezie, tra i genovesi dal cotone e dall'allume, e tra i fiorentini dalla lana e dai panni, nessuno di loro si lasciava sfuggire l'opportunità di trattare qualunque cosa. Anche l'attività cambiaria e creditizia occupava spazi significativi, le restrizioni che la Chiesa poneva alla compravendita di valuta, rimanevano sostanzialmente lettera morta o comunque si cercava di eluderle. D'altra parte lo stesso Cotrugli sosteneva come i denari fossero i ferri del mestiere del mercante e come tali indispensabili (Cotrugli 1990, 65). La loro circolazione era imprescindibile per i commerci e più in generale per la crescita economica.

Si è detto che per svolgere al meglio questo suo multiforme mestiere e ottenere buoni risultati, il nostro mercante doveva osservare i contesti per valutarne le opportunità e scegliere le forme e le modalità più adatte per intervenire; per pianificare strategie economiche di successo occorreva essere informati. Così ognuno dedicava al carteggio larga parte della propria giornata lavorativa; talvolta si arrivava a dire che «il cervello non bastava al tanto scrivere», ma la posta in gioco lo imponeva. Non solo, lo scambio epistolare tra il mercante-imprenditore e suoi collaboratori, tra i collaboratori medesimi, tra loro e i corrispondenti dimostrava in ogni momento le capacità lavorative e l'affidabilità dei comportamenti personali (Orlandi 2014, 146; Orlandi 2017).

Questa preoccupazione che ai nostri occhi potrebbe apparire ossessiva, era una regola di comportamento condivisa, anche se con diversa intensità. Lo dimostra il giudizio che, da Genova, il fiorentino Andrea di Bonanno esprime nei confronti di un corrispondente piemontese: «[...] e non sono gente, scrivono al loro modo, pesa loro la penna!» (Orlandi 2008, 15).

La ricerca di esiti economici vantaggiosi seguiva vari percorsi. Si potevano prendere decisioni per tentare di condizionare il mercato o seguirne l'evoluzione per sfruttarne le opportunità; era comunque inevitabile che le due modalità si sovrapponevano. Molti gli esempi che potremmo fare e che, da questo punto di vista, ci aiutano a definire il mestiere del mercante. Nel primo caso proponiamo quanto Girolamo Priuli ci racconta a proposito dei veneziani che a suo dire «come uno tiem la roba, tutti la volenno tenir, et chome uno la vol vender, tutti la volenno vender senza medio alchuno, ma tutto in extremidade». Comporta-

menti che portavano i tedeschi, buoni clienti per il pepe, a non comprare allorché gli operatori della Laguna volevano vendere, spingendoli così ad abbassare il prezzo e quando questo era calato ad acquistare (Braunstein, e Franceschi 2007, 661). Ma anche osservare il mercato e ancor più tutto ciò che poteva influenzare la disponibilità dei beni su di esso consentiva di ottenere buoni risultati. È quello che accadde nel 1397 con la grana, prezioso colorante in rosso. La notizia, che non ne sarebbe arrivata dall'Oriente bloccato da conflittualità belliche, allertò gli uomini di affari più informati che immediatamente si accaparrarono quella iberica e barbaresca per rivenderla con grandi guadagni (Orlandi 2010, 380).

Se poi il nostro mercante si trovava a capo di un sistema societario, tra i suoi compiti c'erano le questioni inerenti il management. Una governance efficiente garantiva buone performance aziendali, quindi scegliere i collaboratori, controllarli, correggerne i comportamenti e fidelizzarli occupava tempo e pensieri. In primo luogo bisognava selezionare capitale umano di elevata qualità, dotato di competenze, cultura del rischio e preparazione. Si trattava di un compito per il quale il dirigente doveva dare fondo a tutta l'esperienza maturata sul campo. Il patto che legava soci, collaboratori e aiutanti al mercante-imprenditore esigeva un moderno tipo di fedeltà, una fedeltà all'impresa finalizzata al guadagno e un reciproco affidamento in cui, ovviamente, il ruolo determinate apparteneva al dirigente e, sopra di lui, al socio di maggioranza. Si usavano i mezzi e gli strumenti più diversi: dalla forza del denaro come l'attribuzione di funzioni dirigenziali ai soci così incentivati al buon andamento del sistema a una vantaggiosa ripartizione degli utili, alla forza della identificazione con il gruppo e con il suo socio di maggioranza (Orlandi 2014, 119-23). Tutto ciò andava attentamente tenuto sotto controllo con impegno di tempo e grande cura non solo perché coinvolgeva il buon risultato dell'impresa, ma anche perché il comportamento scorretto di soci, collaboratori e perfino corrispondenti poteva scalfire la reputazione aziendale, un rischio troppo alto da correre, soprattutto nel mondo toscano dove la fiducia era alla base dell'attività commerciale.

Una governance efficiente richiedeva anche chiarezza contabile che significava chiarezza dei rapporti. La tenuta e il controllo dei conti era una parte importante del lavoro dell'uomo di affari. D'altra parte la contabilità era un essenziale strumento di controllo della gestione aziendale e dunque anche del lavoro di soci e collaboratori. La complessità dei sistemi monetari richiedeva tempo oltre che elevate competenze (Orlandi 2021b, Orlandi 2021a).

È forse proprio il tempo l'elemento che unisce teoria e pratica della mercatura e il modo di intenderla da parte di chi la esercitava. I mercanti sapevano bene che utilizzare razionalmente il tempo disponibile era fondamentale per ottenere profitti. Non solo, erano ben consapevoli che il successo economico dimostrava la riuscita nel mestiere e in senso più ampio nella vita perché spesso veniva identificato con l'onore che consentiva loro di ritagliarsi un ruolo autorevole nella società. Insomma, ricchezze e onore erano il frutto del lavoro svolto con tenacia, onestà, senso del dovere e del tempo ben usato. Non a caso si diceva: «chi tempo à e tempo aspetta, tempo perde». E perdere tempo era «la più chara chosa che noi abbiamo» (Greci 2004, 171-268, 249-62, 253).

In un certo senso, proprio il suo uso qualificava la loro etica del lavoro. Lo dimostrano bene le parole scritte da Francesco Datini agli inizi del Quattrocento: «elgli è meglio e p(i)ue chontantamente lo scrivere che stare oziozo o andarsi trastullando, pure che fosse chon onore e chon profetto» (Greci 2004, 254).

5. Conclusioni

Veneziani prudenti, interessati ad attività di breve e media durata, e spesso solitari nella loro azione, capaci di spostare con grande velocità ed efficacia i capitali da un settore economico all'altro (Lane 1982, 161).

«Genuensis, ergo mercator», si diceva nel Medioevo. Boccaccio li definiva «uomini naturalmente vaghi e rapaci», ma certamente abilissimi nel mondo degli affari anche se, per i toscani, peccavano di un individualismo esasperato (Giagnacovo 2005, 54-5).

Fiorentini, «quinto elemento dell'universo», un'espressione con la quale Bonifacio VIII ne elogiava l'intraprendenza, costatandone la presenza in ogni parte del mondo (Tripodi 2010).

Al di là delle peculiarità, erano tutti mercanti che avevano ampiamente superato gli ideali di utile e di onore propri dell'operatore medievale, con nuove concezioni di guadagno e successo negli affari (Bec 1967, 60). Avevano razionalizzato i metodi per raggiungere il profitto, ampliato la rete e il volume degli scambi, accumulato grandi ricchezze, impegnati nel traffico delle merci, nelle attività finanziarie e manifatturiere. Mercanti che 'sapevano governare' sé stessi e le loro attività e che spesso, soprattutto nel mondo toscano, vivevano la mercatanzia non solo come un mestiere, ma come un modo di intendere la vita. Quasi una missione come quella del medico che «che i(n) mentre viva e' medicha» (Nanni 2010, 87). E se il mercante perfetto non poteva farsi distrarre dalla ricerca del guadagno, la ricerca non doveva prolungarsi troppo. Come diceva Francesco Datini: «Chonpero molti libri in volghare, per legierli quando mi rincrescerà i fatti della merchatantia» (Melis 1962, 93). Un rincrescimento che, a dire il vero, per il pratese non arrivò mai. D'altra parte i nostri uomini di affari erano ormai ampiamente consapevoli di quello che, già nel XII secolo, un grandissimo teorico della Scolastica come Ugo di San Vittore sosteneva: «L'esercizio del commercio unisce i popoli, placa le guerre, consolida la pace e trasferisce i beni dal possesso privato al vantaggio di tutti» (Ugo di San Vittore ante 1125) compreso il vantaggio delle loro aziende e città sino a compiacersi delle bellezze create attraverso il loro lavoro (Bec 1967, 444).

Riferimenti bibliografici

- Alberti, Leon Battista. 1994. *I libri della famiglia*, a cura di Ruggero Romano e Alberto Tenenti, nuova edizione a cura di Francesco Furlan. Torino: Einaudi.
- Bec, Christian. 1967. *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence 1375-1434*. Paris: Mouton & company.
- Borlandi, Franco. 2012. "Discorso di inaugurazione dell'anno accademico 1962-1963 dell'Università di Genova." *Società Ligure di Storia Patria, Biblioteca digitale*: 223-30.

- Braunstein, Philippe, e Franceschi, Franco. 2007. «Saperssi governar». Pratica mercantile e arte di vivere." In *Il rinascimento italiano e l'Europa. Commercio e cultura mercantile*, vol. IV, 655-77. Vicenza: Colla Editore.
- Cessi, Roberto, a cura di. 1934. "I Diarii di Girolamo Priuli (AA 1499-1512)." In *Rerum Italicarum Scriptores*, t. XXIV, **parte III, II**. Bologna: Zanichelli.
- Corti, Gino. 1952. "Consigli sulla mercatura di un anonimo trecentista." *Archivio Storico Italiano* 110, 1: 114-19.
- Cotrugli, Benedetto. 1990. *Il libro dell'arte di mercatura*, a cura di Ugo Tucci. Venezia: Arsenale Editrice.
- da Certaldo, Paolo. 1945. *Libro dei buoni costumi*, a cura di Alfredo Schiaffini. Firenze: Le Monnier.
- Garzoni, Tomaso. 1996. *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, a cura di Paolo Chierchi, e Beatrice Collina, 874-86. Torino: Einaudi.
- Giagnacovo, Maria. 2005. *Mercanti toscani a Genova. Traffici, merci e prezzi nel XIV secolo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Greci, Roberto. 2004. *Mercanti, politica e cultura nella società bolognese del basso Medioevo*. Bologna: Clueb.
- Lane, Frederic C. 1982. *I mercanti di Venezia*. Torino: Einaudi.
- Melis, Federico. 1962. *Vita economica medievale (studi nell'Archivio di Sato di Prato)*. Firenze: Olschki.
- Melis, Federico. 1975. "Sulle fonti tipiche della storia economica; per una particolare tecnica di lavoro dello storico (relativamente ai secoli XII-XVII)." *Rassegna Economica* 39, 2: 307-32.
- Nanni, Paolo. 2010. *Ragionare tra mercanti. Per una rilettura della personalità di Francesco di Marco Datini (1135 ca.-1410)*. Pisa: Pacini Editore.
- Nigro, Giampiero. 2020. "Alle origini del fattore Italia: lavoro e produzione nelle botteghe fiorentine del Rinascimento." In *En torno a la economía mediterránea medieval. Estudios dedicados a Paulino Iradiel*, a cura di Antoni Furió, 41-51. València: Publicacions de la Universitat de València.
- Orlandi, Angela. 2007. "Affaires et petites vanités. Un marchand florentin à Lyon au XVI^e siècle." In *Commerce, voyage et expérience religieuse XVI^e-XVIII^e siècles*, édité par Albrecht Burkardt, Gilles Bertrand et Yves Krumenacker, 341-57. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Orlandi, Angela. 2008. *Mercanzie e denaro: la corrispondenza datiniana tra Valenza e Maiorca (1395-1398)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Orlandi, Angela. 2010. "La compagnia di Catalogna: un successo quasi inatteso." In *Francesco di Marco Datini. L'uomo il mercante*, 357-87. Firenze: Firenze: University Press.
- Orlandi, Angela. 2014. "Le prestazioni di una holding tardo medievale rilette attraverso alcune teorie di management e la Social Network Analysis." In *Innovare nella Storia Economica: Temi, Metodi, Fonti, Roma 10-11 ottobre 2014*, 117-48. Prato: Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica "F. Datini"-Prato, **146**.
- Orlandi, Angela. 2017. "Tradizione e innovazione nel capitalismo toscano tardo trecentesco." *Storia Economica* 20, 2: 395-410.
- Orlandi, Angela. 2018a. "Ibiza entre el Mediterráneo, el Atlántico y el Mar del Norte (siglos XIV y XV)." *eHumanista* 38: 48-64.
- Orlandi, Angela. 2018b. "Storie di imprese e imprenditori." In Irene Sanesi, *Buona ventura. Lezioni italiane di storia economica per imprenditori del futuro*, 7-16. Bologna: il Mulino.

- Orlandi, Angela. 2018c. "Tra austerità e lusso. Modelli di consumo dei mercanti fiorentini tra XIV e XVI secolo." In *Faire son marché au Moyen Âge. Méditerranée occidentale, XIII^e-XVI^e siècle*, édité par Juducaël Petrowiste, et Mario Lafuente Gómez, 31-45. Madrid: Casa de Velázquez.
- Orlandi, Angela. 2021a. "La gestione di un portafoglio titoli nella contabilità cinquecentesca." *Storia economica* 24, 1-2: 45-72.
- Orlandi, Angela. 2021b. "The emergence of double-entry bookkeeping in Tuscan firms of the thirteenth and fourteenth centuries." *Accounting History* 26, 4: 534-51.
- Palimieri, Matteo. 1982. *Vita civile*, a cura di Gino Belloni. Firenze: Sansoni.
- Peri, Gian Domenico. 1672. *Il negoziante*, parte IV. Venezia: Herts.
- Sapori, Armando. 1955a. "Cambiamento di mentalità del grande operatore economico tra la seconda metà del Trecento e i primi del Quattrocento." In Armando Sapori, *Studi di Storia Economica. Secoli XIII-XIV-XV*, vol. III, 457-85. Firenze: Sansoni.
- Sapori, Armando. 1955b. "Economia e morale alla fine del Trecento: Francesco di Marco Datini e ser Lapo Mazzei." In Armando Sapori, *Studi di Storia Economica. Secoli XIII-XIV-XV*, vol. I, 155-79. Firenze: Sansoni.
- Savary, Jacques. 1739. *Le Parfait Négociant, ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce de toute sorte de marchandises de France, et des Pays Etranger*, parte I, lib. 1, cap. IV. Lyon: Lyons.
- Todeschini, Giacomo. 2002. *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: il Mulino.
- Tripodi, Claudia. 2010. "I fiorentini 'quinto elemento dell'universo'. L'utilizzazione economicistica di una tradizione/invenzione." *Archivio Storico Italiano* 168, 3: 491-516.
- Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, II, XXIII. <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/Hugo/hug_intr.html> (2022-11-27).
- Venusti, Antonio Maria. 1561. "Discorso di Antonio Maria Venusti, d'intornio alla Mercanti." In *Compendio utilissimo di quelle cose, le quali a nobili e christiani mercanti appartengono*. Milano: Antoni.
- 13-14 in Braunstein e Franceschi. "«Saperssi governar»", 655-56.

Tra diuturno affanno e consolazione: il tempo del non lavoro nel Basso Medioevo

Giampiero Nigro

1. Introduzione

Sfogliando le cronache e i documenti pubblici o privati del Basso Medioevo troviamo numerosissime tracce e testimonianze di spazi di vita dedicati allo svago: intrattenimenti individuali e collettivi, giochi, feste religiose e laiche erano una componente essenziale della vita di tutti i ceti sociali. Eppure, queste attività non vengono mai definite, nelle fonti dell'epoca, con termini che possano immediatamente richiamare il valore semantico che oggi attribuiamo a parole come uso del tempo libero o svago, concetti estranei alla prassi e alla cultura del Medio Evo.

I ritmi della società di allora erano quelli della natura, e le nozioni di tempo del lavoro e di tempo libero non erano rigidamente distinte. Si potrebbe dire che il tempo dello svago non si contrapponeva al tempo del lavoro, ma alla continua fatica di vivere. Nella vita terrena, le condizioni esistenziali del singolo apparivano, sia dal punto di vista materiale che spirituale, piuttosto difficili ed incerte, soggette ai capricci della natura e agli umori imprevedibili della sorte. Tutto era governato dalla volontà divina che muoveva gli uomini e il creato secondo disegni non sempre conoscibili. Il tempo apparteneva a Dio e in sua funzione doveva essere consumato: «onestamente lo di delle feste con una sua fante alle perdonanse n'andava e 'l giorno da lavorare si stava onestamente in casa» (Rossi 1974, 176, Exemplo XXVIII).

Il piacere, il godimento avevano sostanzialmente natura peccaminosa; solo lo svago devoto e legittimo, l'austerità e la rinuncia erano i percorsi indispensa-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giampiero Nigro, *Tra diuturno affanno e consolazione: il tempo del non lavoro nel Basso Medioevo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 395-403, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

bili per raggiungere la salute eterna. D'altra parte il diffuso sentimento religioso, nel constatare la propria incapacità di rinunciare al mondo, accentuava negli uomini uno scoraggiato senso della vita.

È all'interno di quelle connotazioni culturali, di quella percezione della vicenda umana legata a una concezione teologica, provvidenzialistica e universale, che anche il tema del tempo libero dal lavoro va inquadrato e compreso. Per dirlo con Johan Huizinga, quando la gioia di vivere o il cieco godimento cedevano il passo alla riflessione, la disposizione d'animo con cui gli uomini consideravano la realtà quotidiana era caratterizzata da un profondo abbattimento. «Quale costanza vi può essere nelle cose umane, se spesso basta il volgere di un'ora a dissolvere l'uomo stesso?» (Boezio 1976, 132).

Non si potrebbe comprendere l'atteggiamento psicologico degli uomini del tempo, se perdessimo di vista questo senso di precarietà, questa condizione immanente di fragilità davanti al Fato, «caeci numinis ambiguos vultus», volto dubbioso del dio cieco che 'gioca il suo gioco' con la vita degli uomini (Boezio 1976, 120 e 126).

A questa condizione la 'festa' e le altre occasioni di svago, individuale o di gruppo, potevano usare sia il linguaggio della follia e della trasgressione che quello della preghiera e della penitenza: tipiche espressioni, entrambe, di un 'tempo liberato' che traduceva, attraverso il rito collettivo, il bisogno di esorcizzare la condizione umana, provvisoria, e governata dall'irrazionale. Erano manifestazioni a tinte forti, nelle quali le immagini, le parole e i comportamenti risultavano profondamente coinvolgenti non solo del singolo, ma dell'intera comunità: grandi affreschi sonori e colorati nei quali il gusto del meraviglioso si affiancava a una forte carica empatica, e le stesse frontiere sociali si sfumavano nella coscienza di un unico destino.

Eppure, alla fine del Trecento, e soprattutto nella borghesia mercantile, si ha la percezione di un cambiamento nell'atteggiamento dell'uomo rispetto al piacere e allo svago. In quegli ambienti, dove da tempo lo sviluppo economico e tecnico aveva costretto a misurarsi con la necessità di introdurre elementi di nuova razionalità, cominciava ad affermarsi la sensazione che la migliorata condizione materiale o una conquistata forza intellettuale (non meno che politica) potessero concorrere a un processo di liberazione dell'uomo capace, grazie alle sue qualità e virtù, di sfruttare anche la fortuna.

Ed è proprio in questi ambienti, nei carteggi mercantili e familiari come nella novellistica, che vediamo diffusamente il termine «consolazione», per riferirsi a momenti e circostanze di svago o piacere, vissuti e sentiti in modo nuovo¹.

¹ «Il libro di monna Margherita ho a fornire io. Priegovi la preghiate ch'ella sia paziente ad astettarlo: ch'io la debbo consolare, per grazia di Colei per cui amore ella n'ha voglia» (Guasti 1880, 114); «Occi udite due prediche in tutta questa quaresima: questa è la chonolazione ch'io ci dò» (Cecchi 1990, 168); «E preselo per la mano ballando con tanto piacere che mai non pareva a Dianabella esser sì consolata di ballare come allora» (Rossi 1974, 22); «desinarono con buona consolazione, e ancora, prestissimamente a danzare cominciare, non senza grandissima consolazione di tutti ciò riguardanti» (Wesselofsky 1968, 101).

«Prendersi consolazione» sembrava essere un diverso concetto di svago, sostanziato da un mutamento delle condizioni dello spirito, alimentato dal nascente pensiero umanista e da una rilettura dei classici e di antichi autori come Boezio «il quale pare da' semplici oggi accetto per vile, perché si legge a corso in ogni scuola ai più giovani» (Guasti 1880, 13).

Una 'consolazione' che non derivava, nel concetto boeziano, dal rifugiarsi nella benevolenza della sorte, ma dal riaffermare la propria libertà intrinseca rispetto a essa: «In vestra enim situm manu, qualem vobis fortunam formare malitis» (Boezio 1976, 332); «quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas» (Boezio 1976, 332).

Prendersi consolazione era, in questo senso, una affermazione dell'individuo razionale, un affrancarsi dalla «ruota del mondo, com'ella gira senza ritegno» (Guasti 1880, 182)². Una necessità diffusa, che poteva investire qualsiasi momento del quotidiano. Lo strumento attraverso il quale prendeva via via rilievo una maggiore attenzione verso la concretezza del reale e una sensibilità migliore per valori che si potrebbero definire 'laici' e caratteristici di una società più dinamica e complessa: la riflessione attorno al sé, la responsabilità individuale, l'armonia che procede dall'esercizio del pensiero finivano per mettere in discussione, almeno concettualmente, il persistente senso di impotente dipendenza dell'uomo dalla natura e dal fato.

Nelle città toscane, tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, questi due tipi di sensibilità ancora sostanzialmente convivevano. Alle vecchie forme di ritualità collettiva, che pure mantenevano, per gran parte della popolazione, una forte valenza emotiva e fortissime capacità di coinvolgimento, si andavano aggiungendo nuovi spazi di svago. Soprattutto si andava diffondendo una mentalità e una cultura che travasava anche nei vecchi riti i diversi contenuti e significati sociali.

Molteplici erano le occasioni: spazi temporali di non lavoro in cui, accantonata, seppur temporaneamente, la fondamentale questione della sopravvivenza, si usciva dalla diuturna fatica del vivere sia con atteggiamenti ludici che riflessivi.

Se per un verso questo era in larga parte tempo del gioco e dell'evasione, per altro verso appariva come lo spazio del privato e della vita di relazione, dove i rapporti affettivi e amicali venivano a confondersi con le esigenze di rappresentanza sociale, dove si giocava il confronto fra la cultura dominante e quella individuale, dove si andavano disegnano le nuove frontiere sociali e culturali. Non vi è dubbio, dunque, che ci si prendesse consolazione nell'intimità familiare o di brigata, nei giochi e scherzi d'osteria, cantando e danzando con amici, o scommettendo a carte o a dadi nelle parti meno esposte della piazza; ma uno spazio significativo assumevano, quanto meno nei ceti più elevati, anche i momenti di riflessione personale o di gioco letterario.

E non basta: una visione puramente intimistica o soggettiva sarebbe insufficiente a dar conto di un periodo in cui la compenetrazione tra individuo e gruppi

² La frase è di Boezio (*La consolazione*, 125) testualmente indicata nella lettera al Datini del 10 agosto 1397.

sociali era così forte da condizionarne ogni aspetto della vita. Il quartiere, il vicinato, la compagnia o l'Arte cui si apparteneva, erano altrettanti elementi che segnavano fortemente le abitudini quotidiane e determinavano i rituali collettivi.

Tutte le cose della vita erano di una pubblicità sfarzosa e crudele. I lebbrosi facevano suonare le loro raganelle e giravano in processione; i mendicanti si lamentavano nelle chiese dove ostentavano le loro deformità. Ogni classe, ogni cetto, ogni professione si riconosceva nell'abito [...] L'amministrazione della giustizia, la vendita di mercanzie, le nozze e i funerali, tutto si annunciava con cortei, grida, lamenti e musica (Huizinga 1961, 3-4).

In ogni caso, l'uso del tempo di non lavoro si esprimeva, per i singoli, sulla base di premesse che condizionavano il suo dispiegarsi, e si realizzava come vero e proprio fattore economico attorno al quale ruotavano interessi, capitali, organizzazione. Nel XIV secolo gli aspetti materiali della festa avevano caratteristiche diverse da quelle che avrebbero assunto nel pieno Quattrocento. Ancora non c'era la figura del principe che offriva la festa al popolo e che, in quanto tale, era produttore che attivava finanziamenti per creare lo spettacolo, pagando tecnici e artigiani, artisti e giocolieri, musici e buffoni. Almeno in Toscana, la festa civica basso medievale era ancora e soprattutto uno sforzo collettivo, la somma di piccole e grandi iniziative, di privati e di organizzazioni sociali o religiose che vi intervenivano con spirito di confronto e secondo criteri legati alla propria tradizione. Il finanziamento pubblico era solo una delle risorse attivate e certamente non la principale: manteneva una funzione di regolamentazione e controllo, piuttosto che di organizzazione e di gestione economica.

2. Ritmi e tempi di lavoro e di svago

I ritmi della vita, anche in città, erano quelli del mondo contadino. Nel corso della giornata, le pause erano fortemente condizionate dalla possibilità o meno di applicarsi alla produzione. Tempo dell'attività il giorno, tempo del riposo la notte. Una scansione che divideva la giornata in due parti distinte e che finiva per delimitare il confine tra lecito e illecito. Al suonare del vespro, le porte della città si chiudevano, le attività lavorative si interrompevano; era questo, assieme alla pausa prandiale, il momento che dava più spazio alla vita di relazione, da dedicare al privato. Questo discrimine luce/buio, nel quale si esprimeva sostanzialmente il concetto di ordine, segnò a lungo la vita urbana. Le cronache delle frequenti lotte fratricide, delle battaglie fra famiglie e fazioni che tanto spesso scoppiavano alla luce delle torce, gli incendi delle case che illuminavano le notti agitate di quei secoli, sottolineavano, con la rottura dell'abituale ritmo di vita, la violenza dei gesti che rompevano, anche simbolicamente, il fragile equilibrio costituito³. Allo stesso modo, in occasione di alcuni festeggiamenti, i grandi

³ «A di XVIII d'aprile [...] Sonò la grossa a le XXIII ore. Furovi tutte le famiglie di Firenze e Otto di Ghuardia e Dodici e Ghonfalonieri, e non poterono tanto fare che lla battaglia si

falò notturni, le lucerne e le luminarie alle finestre dei palazzi maggiori erano pur sempre segno di eccezionalità, sovversione gioiosa di un ordine naturale⁴.

Anche nel corso dell'anno, a parte la domenica, i giorni festivi cadevano in significativi eventi del ritmo agricolo e risentivano il condizionamento delle stagioni. La tradizione religiosa cristiana aveva sostanzialmente riassorbito nelle proprie liturgie le antiche ricorrenze agricole e le relative festività, aggiungendone di nuove.

Feste religiose di origine pagana che diventavano civili. Tutto ciò si inquadra in una concezione mitica e soprannaturale del tempo;

poiché la vita del Cristo taglia in due la storia, e la religione cristiana si fonda su questo avvenimento, ne risulta un'inclinazione, una sensibilità essenziale per la cronologia. Ma questa cronologia non è ordinata in un tempo divisibile in momenti eguali, esattamente misurabile, quello che noi chiamiamo tempo oggettivo o scientifico. È una cronologia significativa [...] Il medioevo, avido quanto noi di date, non datava secondo le stesse norme o le stesse esigenze [...] L'anno comincia nei vari paesi a date differenti, a seconda che una tradizione religiosa faccia iniziare la redenzione dell'umanità – e la rinnovazione del tempo – dalla Natività, dalla Passione, dalla Resurrezione oppure dall'Annunciazione (Le Goff 1983, 192-94).

Nella tradizione fiorentina l'inizio dell'anno (notte fra il 25 e il 26 marzo) rimase fissato nella data che si riteneva dell'equinozio di primavera, fase della rinascita della natura e per l'appunto anniversario della Incarnazione di Cristo.

Tempo ineguale, quello misurato sui ritmi naturali, così come ineguale era la durata della luce. A organizzarlo, a dargli un ordine e delle scadenze era il suono della campana: la campana della chiesa, che scandiva la giornata di luce, tra mattutino e compieta, segnalando inoltre terza, sesta, nona e vespro.

In questo quadro, con il tempo si introdussero nuove esigenze: il fiorire dei commerci e lo sviluppo delle attività produttive evidenziarono gradualmente la necessità di un diverso uso e di una nuova misura del tempo. Nelle città, luogo di attività manifatturiera e di offerta di servizi, con l'accentuarsi dei processi di specializzazione e con la necessità di aumentare la produzione, i ritmi del lavoro cominciarono a cambiare, distaccandosi, seppure in maniera discontinua, dal

levasse. Anche durò infino alle tre ore di notte a lume di torchi, e nel fine si cominciò a fare cho' sasi e cho' bastoni, e gridare a l'arme e al fuoco [...] Furone di ciaschuna parte fediti assai e presi e chondanati» (Ricciardi 1992, 75-6); «Sabato notte a dì xxv si corse la terra per li ghueffi a lumi di torchi e di lumiere» (Molho e Sznura 1986, 21).

⁴ «Venerdì notte a dì XVIII di nove(m)bre alle sette ore vene i. Firenze 3 lettere e l'ulivo come il giovedì pasato ne l'ora della nona [...] era presa la te(n)uta della città d'Areço per lo Comune di Firenze, sança ruberia o vilaneggiare persona. Fessene gran festa i. quella notte per tutti gli uomini ghueffi, e inanci di si cominciarono a fare molti falò per la città chon gra. letitia e festa [...] la sera seghuente tutto il Palagio de' Signiori e la torre (fu) fornita di molti panelli e lumiere con grande falò per magnanima allegreçça, e per tutta la città grandissimi fuochi per tutte le vie, quasi ad ogni casa, e chi luminiere alle finestre, e chi lucerne» (Molho e Sznura 1986, 54-5).

fondamentale condizionamento dell'alternanza buio/luce. In molte città toscane, in molte botteghe, e soprattutto in quelle dei tintori, si lavorava spesso anche durante la notte, con veri e propri turni di lavoro, pagando salari differenziati⁵.

La relativa diffusione del lavoro serale o notturno è ampiamente documentata anche nella novellistica, dove troviamo falegnami che lavoravano in «bottega di notte certe casse, tenendo la lucerna accesa per poter vedere lume» (Rossi 1974, 304, Exemplo CXV), pittori e filatrici che, «specialmente di verno, quando sono le gran notti» erano già attivi «in sul mattutino» (Faccioli 1970, Novella CXCI), fattori che a sera si rinchiudevano nel fondaco con i libri di conti e stavano «gran peçço della notte tenendo uno candellieri grande con una candella di sevo accesa dinanti» (Rossi 1974, 306, Exemplo CXV), e perfino un ladro che, una notte, non poté «furare quello pensava perché in nella bottega dove volea entrare erano dentro certi che lavoravano» (Rossi 1974, 143, Exemplo XX).

Le necessità indotte dalla produzione e dal guadagno cominciavano a prevalere sui ritmi naturali: era soprattutto la cultura del commercio, con l'esigenza di rispondere in modo tempestivo alle richieste del mercato, che metteva in discussione quelle rigide cesure.

Il buio, dunque, non era più totale: la notte aveva cominciato ad animarsi; torchi e candele baluginavano non solo dietro gli sportelli di case e botteghe, ma anche per vie e strade.

Se nella città di Prato, poco più di tredici anni prima, era tassativamente vietato uscire per strada fra compieta e mattutino (Piattoli 1940, 29), nel 1283 lo si consentiva, purché «*unus homo et solus, et tunc cum lumine*» (Piattoli 1940, 33).

Di pari passo, mentre la notte si piegava alle necessità del lavoro, negli ambienti economici si andava affermando il bisogno di una più razionale misurazione del tempo. Il salto qualitativo si realizzò con la consapevolezza del suo valore economico, per la sua incidenza sul prezzo dei beni, diverso a seconda del tempo di pagamento o del loro trasferimento; più tardi anche in funzione di una più precisa valutazione dei costi di produzione. Tutto ciò stimolò la creazione di strumenti più raffinati e complessi, capaci di ricondurre il tempo a entità costante e definita.

L'apparire, nel corso del Trecento, degli orologi sulle torri delle magistrature cittadine conferma il fatto che essi furono, in qualche modo, «strumento di dominio economico, sociale e politico dei mercanti», lo strumento di una nuova misura del tempo a fini professionali. Sul piano concettuale, il passaggio

⁵ Il Libro dei *Vagielli* della Compagnia della Tinta di Francesco di Marco Datini e Niccolò di Piero a Prato è un'interessante fonte, che ci aiuta a capire il lavoro notturno nell'arte. Ad esso si applicavano, oltre che il personale interno, aiutanti ingaggiati ogni volta che si impostava un vagello per la tintura in guado. Il processo non poteva essere interrotto, quindi vi dovevano accudire persone organizzate con turni di lavoro, che potevano prolungarsi per l'intera notte ed il giorno successivo. Quanto alla differenziazione dei salari, diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, emerge che la remunerazione notturna era più bassa, probabilmente in considerazione del fatto che erano minori le ore lavorate (Archivio di Stato di Prato, *Fondo Datini*, 285, Libro dei Vagielli, cc. 9, 20v, 26, 27, 35, 36, 39, trascritto in (Bernocchi 1968-1969).

dal tempo naturale al tempo misurato per unità invariabili ne consentiva l'appropriazione. Il tempo che, secondo la Bibbia, «nasce da Dio» ed è «dominato da Lui», si laicizzava, si piegava al dominio dell'uomo, entrava nella sfera della sua libertà (Le Goff 1973, 183-205, 195 e 168). Dunque al tempo della comunità si affiancarono i tempi collettivi dei gruppi e il tempo individuale. Prendeva sostanza il concetto di tempo libero, inteso non più esclusivamente come una pausa imposta dalla natura, ma come una componente dell'esistenza all'interno della quale acquistavano peso le ragioni e le scelte personali.

Così, se il tempo di lavoro del dirigente di azienda si dilatava, fino a occupare anche gran parte delle ore notturne e dei giorni festivi, esso si faceva più elastico, assumendo le esigenze della vita di relazione.

Allo stesso modo, il diversificarsi dei ritmi di produzione e il nuovo riferimento alle ore effettivamente prestate consentiva agli stessi sottoposti di svincolarsi dall'esclusiva condizionante alternativa giorno/notte, lavoro/riposo. Ciò dilatava o restringeva, anche in relazione alle scelte e alle condizioni individuali, gli stessi spazi dedicati allo svago e, insieme con essi, le occasioni, gli interlocutori e le modalità per il loro utilizzo. Ceto sociale, mestiere, sesso, ruolo nella società e nella famiglia erano gli elementi che potevano rendere diverse le dimensioni e l'uso del tempo di non lavoro.

Nella complessa realtà cittadina, si può riconoscere una certa uniformità degli orari connessi ai ritmi di apertura delle botteghe e dei laboratori. Ciò detto è certo che, a parte le interruzioni dei pasti, altri momenti di pausa potevano essere frequenti e dipendevano da fattori molteplici: dai ritmi che vi si imponevano, dalle propensioni personali del negoziante o dell'artigiano e dalla stessa situazione del mercato. Ovviamente le botteghe erano luoghi di produzione non luoghi di svago, ma, alla stregua dei banchi sul mercato, erano sicuramente un punto di riferimento del vicinato; dentro e attorno a esse si svolgeva un variegato sistema di contatti, amicizie, solidarietà e conflitti, insomma un vivace apparato di relazioni sociali⁶ entro cui trovavano spazio lo svago informale, il gioco e lo scherzo. Peculiare, era da questo punto di vista, la condizione di collaboratori e giovani fattori soggetti a contratti annuali rinnovabili, figure che rappresentavano i due estremi di una scala di mansioni diverse, tra quelle del collaboratore di piena fiducia e profondo conoscitore del mestiere, e quelle dell'apprendista. Il loro tipico contratto prevedeva che fossero costretti a «fare ogni chosa che gli è possibile in utile e in bene della bottega cioè di di festa o di de lavorare»⁷. Di fatto, si trattava di persone che vivevano nell'ambito della bottega e della fami-

⁶ Tra gli studi sulle forme della vita di relazione si veda in particolare (Franceschi 1993, 305, 325). Provando ad indagare sulle fideiussioni prestate in favore di lavoratori lanieri nella Firenze del primo Quattrocento, l'autore è riuscito ad offrire un quadro interessante e originale dell'«orizzonte relazionale» dei ceti subalterni, fatto anche di solidarietà di mestiere e conflitti di lavoro.

⁷ Si tratta dello stralcio di uno dei cinque tipici contratti di assunzione nel fondaco di Arte della Lana di Francesco Datini e Agnolo di Niccolò nel periodo 1396, 1397. Archivio di Stato di Prato, *Fondo Datini*, 257, Ricordanze A, c. 60. In altro caso si scriveva che fosse tenuto a

glia del proprietario, seguendone i ritmi di lavoro, le pause di riposo e di svago, alla stregua di collaboratori domestici o di amici, a seconda del ruolo. Tutti, comunque, se non vi dormivano la notte, partecipavano alla colazione del mattino (in verità le spese per l'«asciolvere» riguardavano tutto il personale presente in bottega), al pranzo e alla cena, che spesso costituivano una integrazione del salario. Se ci si prendevano ulteriori libertà lo si doveva fare con misura e giustificato motivo; in questi limiti troviamo testimonianze di scelte autonome e libere. Dalla contabilità di molte aziende del tempo emergono, con una certa frequenza, gli «scioperii» svolti per intere giornate o parte di esse. Non si trattava soltanto di assenze dovute a malattie, obblighi civici o altri affari personali, ma anche di vero e proprio tempo libero, usato per recarsi a visitare parenti, festeggiare la nascita di un figlio, recarsi ad una festa nella città vicina, o alle terme. Talora addirittura, qualcuno mancò perché «stava di malavoglia»⁸.

Se tra bottegai, artigiani e lavoratori a cottimo, le modalità e i tempi di produzione erano relativamente poco rigide, la situazione appariva diversa per i *laboratores ad pretium*, i salariati, il cui compenso era commisurato al tempo di permanenza sul lavoro. Nell'Arte della lana la giornata lavorativa dei salariati era probabilmente più breve, ben regolata l'interruzione del sabato e delle vigilie di festa, ma con il rigido controllo degli orari. Per il settore edile (Goldthwaite 1974)⁹, si ha l'impressione che la giornata fosse tra le più lunghe: ci si presentava sul cantiere all'alba per trattenervisi fino a 'sera'. I compensi erano comunque commisurati alle ore effettivamente prestate; nelle fonti si trovano frequenti riferimenti al fatto che la retribuzione (annullata in caso di maltempo) era ridotta di 1/3 se il salariato entrava 'a terza' (ore 9) e della metà se il lavoro veniva interrotto o iniziato ad 'ora nona' (ore 15). In questo caso la persistenza del legame alla giornata di luce trova qualche conferma nel fatto che i salari medi erano spesso leggermente più alti nei mesi tra maggio e ottobre.

A parte i giorni di festa comandata, il tempo libero era uno spazio definito dalle cadenze di una giornata lavorativa. Nonostante il lento e graduale miglioramento delle condizioni materiali, culturali e psicologiche della popolazione,

lavorare «di die e di notte; e se bisognase purghare, chardare... e ogn'altra chosa che ss'apar-
tengha alla detta bottea». Ivi, c.16.

⁸ Archivio di Stato di Prato, *Fondo Datini*, 1154, Quadernucci degli scioperii, XX e XXI. I Quadernucci degli scioperii sono due preziose testimonianze che consentono di verificare il ritmo e le cause delle assenze da lavoro del personale stabile. Proprio da questo registro si possono individuare le molteplici cause d'assenza, comprese quelle per svago o svogliatezza. È il caso di Simone di Domenico Magini, che si vide ridurre 2/3 dello stipendio, pur essendo presente («stassi di malavoglia»); e che un altro giorno, per lo stesso motivo, non lavorò del tutto: Archivio di Stato di Prato, *Fondo Datini*, 1154, Quadernuccio degli scioperii, XXI, 1396-1400, c. 2.

⁹ Per questo tema faccio riferimento agli studi di Richard Goldthwaite (in particolare Goldthwaite 1974) e ai risultati di una mia indagine sul registro di spese per la costruzione del palazzo Datini, anni 1387- 1390, un 'libro speciale', appartenente alla sfera privata del mercante, che contiene spese del murare ed altre spese di casa, tenuto in parte da Niccolò di Piero di Giunta ed in parte dallo stesso Datini (Archivio di Stato di Prato, *Fondo Datini*, 352, Ricordanze).

alla fine del Medioevo molti non potevano facilmente usarlo per prendersi consolazione. Ciò soprattutto se esso si allargava, raggiungendo forme pericolose e antisociali nell'ambito dei ceti più poveri, quando il tempo di non lavoro corrispondeva alla cronica mancanza di occupazione. Donne prive di altro che il lavoro di casalinga, uomini o ragazzi che non avevano trovato la maniera di farsi ingaggiare in una bottega o in un cantiere cercavano il modo di arrotondare le misere entrate familiari attraverso mille espedienti. C'erano poveri che, al limite della indigenza, volta a volta si trasformavano in mendicanti, oppure allargavano la schiera di miserabili, dediti al furto e alla truffa, destinati a un percorso che dalla piazza li portava alla taverna, al postribolo e al carcere.

Riferimenti bibliografici

- Bernocchi, Maria Alessandra. 1968-1969. "L'attività della Compagnia della Tinta di Francesco di Marco Datini e Niccolò di Piero, rivissuta compiutamente attraverso la contabilità (7395-1399), con trascrizione della serie di registri." Laurea magistrale. Università degli Studi di Firenze.
- Boezio, Severino. 1976. *La consolazione della filosofia*, testo latino a fronte. Milano: Rizzoli.
- Cecchi, Elena, a cura di. 1990. *Le lettere di Francesco Datini alla moglie Margherita (1385-1410)*. Prato: Società Pratese di Storia Patria.
- Franceschi, Franco. 1993. *Oltre il "Tumulto". I lavoratori fiorentini dell'Arte della Lana fra Tre e Quattrocento*. Firenze: Olschki.
- Goldthwaite, Richard A. 1974. *Le costruzioni della Firenze rinascimentale*. Bologna: il Mulino.
- Huizinga, Johan. 1961. *L'autunno del Medioevo*. Firenze: Sansoni.
- Le Goff, Jacques. 1973. "Nel Medioevo: tempo della chiesa e tempo del mercante." In *Problemi di metodo storico*, a cura di Fernand Braudel, 183-205. Bari-Roma: Laterza.
- Le Goff, Jacques. 1983. *La civiltà dell'occidente medievale*. Torino: Einaudi.
- Molho, Anthony, e Franek Sznura, a cura di. 1986. *Alle bocche della piazza. Diario di anonimo fiorentino (1382-1401)*. Firenze: Olschki.
- Piattoli, Renato. 1940. *Consigli del Comune di Prato (15 ottobre 1252-24 febbraio 1285)*. Bologna: Zanichelli.
- Ricciardi, Lucia. 1992. *Col senno col tesoro e colla lancia. Riti e giochi cavallereschi nella Firenze del Magnifico Lorenzo*. Firenze: Le Lettere.
- Rossi, Luciano, a cura di. 1974. *Giovanni Sercambi. Il Novelliere*, vol. I. Roma: Salerno editrice.
- Faccioli, Emilio. 1970. *Franco Sacchetti. Il Trecentonovelle*. Torino: Einaudi.
- Wesselofsky, Alessandro, a cura di. 1968. *Giovanni Gherardi da Prato, Il Paradiso degli Alberti. Ritrovi e ragionamenti del 1389*, vol. III. Bologna: Editore.

SEZIONE II. DAL RINASCIMENTO ALL'ILLUMINISMO

a cura di Stefano Brogi

Il lavoro dei moderni: antropologia, politica e sapere tra Rinascimento e Illuminismo

Stefano Brogi

1. «Eppur si muove»

L'età moderna, convenzionalmente compresa tra il viaggio di Colombo e la Rivoluzione francese, è segnata da trasformazioni epocali che per tanti versi ancora determinano il nostro presente: il consolidarsi di un'economia-mondo tra Europa e Mediterraneo, con il primo capitalismo mercantile e manifatturiero, nel contesto di quella che viene sempre più spesso indicata come protogloblizzazione (resa possibile soprattutto dall'evolversi delle tecnologie navali); la strutturazione di grandi stati territoriali, dotati di un rilevante apparato burocratico, fiscale e amministrativo, capaci di rivendicare effettivamente il monopolio della forza e di istituire nuovi rapporti tra autorità politica, collettività e individui pur nella persistenza di articolazioni territoriali di tipo corporativo e di una pluralità di centri di potere intrecciati e sovrapposti; il processo di confessionalizzazione innescato dalla Riforma protestante, con la ridefinizione dei rapporti tra religione e potere politico e il dispiegamento di nuove e più intense modalità di disciplinamento sociale e intellettuale; la diffusione della stampa, con la crescita dell'industria editoriale e della 'repubblica delle lettere', le cui trasformazioni determineranno nel tempo lo sviluppo dell'opinione pubblica come fattore determinante della vita culturale, politica e sociale; la rivoluzione scientifica con le profonde ristrutturazioni dei paradigmi del sapere che essa portò con sé. Queste straordinarie trasformazioni modificarono certamente il modo di lavorare e di concepire il lavoro: i saggi contenuti in questa parte han-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefano Brogi, *Il lavoro dei moderni: antropologia, politica e sapere tra Rinascimento e Illuminismo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 407-420, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

no lo scopo di illustrare e documentare tali modificazioni. Dovendo tuttavia abbracciarle con uno sguardo generale è difficile sfuggire all'impressione che rispetto alla grandiosità dei processi appena accennati i mutamenti nell'ambito del lavoro siano stati relativamente minori. In realtà si potrebbe applicare all'intero periodo qui preso in considerazione l'annotazione di De Munck e Safley (2019, 3) relativa all'epoca compresa tra il 1450 e il 1650, secondo cui «at least the most visible transformations in the history of work are situated either before or after [this] period».

Non è detto che ciò che a prima vista non salta agli occhi non sia profondo e importante. In molti settori l'introduzione di nuove tecniche e di nuovi procedimenti produttivi trasformò certamente l'attività lavorativa. Resta tuttavia certo che per quanto riguarda il modo di lavorare e di pensare il lavoro, nell'età moderna, gli elementi di continuità rispetto ai secoli precedenti non vanno considerati meno importanti di quelli di discontinuità. Meglio ancora: continuità e discontinuità s'intrecciano e si rimandano a vicenda, senza che sia possibile distinguerle con nettezza. Chi vuole inquadrare correttamente come cambia il lavoro nei secoli che ci interessano deve insistere *tanto* sulla permanenza di alcune strutture e sull'origine medievale di alcune dinamiche di lungo periodo *quanto* sulle profonde innovazioni che concernono quelle strutture e sulle evidenti metamorfosi che conoscono quelle dinamiche. Si pensi alla persistenza o se si vuole al lento declino, nelle realtà urbane di gran parte dell'Europa, di organizzazioni di tipo corporativo: tradizionalmente interpretato come un fattore frenante e come un sintomo di arretratezza economica e sociale, a partire dalla polemica di fisiocratici e giacobini, il ruolo di gilde e corporazioni è stato riconsiderato e rivalutato dalla ricerca storica recente, mettendo in luce l'evoluzione conosciuta da queste strutture e il ruolo importante che, in molti casi, esse esercitarono ancora nel corso del Settecento per promuovere innovazioni tecniche e produttive (cfr. Epstein e Prak 2008; Ogilvie 2019).

2. Apocalittici o integrati?

Il curatore di questa sezione (come del resto il promotore e curatore generale della presente opera) è ben consapevole dei limiti e della lacune dell'impresa portata a termine. Ne cito una su tutte: la ridotta presenza di una prospettiva di genere e l'assenza di contributi specifici sulle rappresentazioni culturali del lavoro femminile (cfr. Bellavitis 2016; Bellavitis, Sarti e Martini 2018; Groppi 2004). L'augurio è di poter colmare in futuro questa e altre lacune. E tuttavia mi sembra di poter dire che, nonostante tali limiti, i saggi contenuti in questa sezione consentono di cogliere puntualmente l'intreccio di vecchio e nuovo nelle rappresentazioni del lavoro presenti nelle idee di filosofi, scienziati e letterati tra Rinascimento e Illuminismo, sebbene in molti casi cerchino – com'è ovvio in un progetto come quello presente – di mettere a fuoco soprattutto l'emergere di punti di vista inediti. Gli intellettuali dell'età moderna (come accade anche a quelli dei nostri giorni) percepirono solo in parte le trasformazioni a cui stavano assistendo e non sempre riuscirono a tematizzarle adeguatamente. In molti

di loro incomprensioni e resistenze si dimostrarono forti e persistenti; in molti altri slanci e aperture verso il futuro si mescolarono inscindibilmente a chiusure e nostalgie: lo dimostra il caso di Leon Battista Alberti (1404-1472), che è stato talora presentato come un precoce interprete dello spirito capitalistico, ma in cui Michel Paoli evidenzia – sulla base di una scrupolosa analisi dei testi – il permanere di un atteggiamento tipico del letterato più tradizionale, contrario a misurare il valore culturale dal punto di vista economico, anche se costretto a fare i conti con il prevalere intorno a lui di una mentalità che privilegia decisamente il profitto.

Le reazioni intellettuali all'affermarsi della logica capitalistica sono in realtà molto diverse. Se quella di Alberti può essere considerata una posizione almeno in parte compromissoria, non mancano invece atteggiamenti di denuncia e di netta ripulsa, ad esempio quelli che si esprimono nella forma filosofica della letteratura utopica. Luigi Punzo (che purtroppo è scomparso prima che questo volume vedesse la luce) spiega come l'immagine fantastica e quasi giocosa dell'isola felice di *Utopia* si stagli per contrasto sulla descrizione crudamente realistica dell'economia e della società britanniche dell'inizio del Cinquecento. In Thomas More (1478-1535) come più tardi in Tommaso Campanella (1568-1639) la proposta di un'organizzazione sociale alternativa si fonda insomma sul giudizio pesantemente negativo su quella presente e sulle tendenze che essa manifesta. Ovviamente non si tratta dell'unico sguardo possibile: se già all'interno del genere utopico Francis Bacon (1561-1626) proponeva un atteggiamento ben diverso, come si dirà meglio tra poco, sarà soprattutto alla fine del Seicento e all'inizio del Settecento che emergeranno prospettive più consonanti con le nuove forme capitalistiche. Il caso più eclatante sarà quello di Bernard de Mandeville (1670-1733), qui sapientemente lumeggiato da Mauro Simonazzi, che non esiterà a mettere in mora il tradizionale moralismo cristiano rilevandone – sulla scia di Bayle – l'incompatibilità con le logiche della ricchezza e del benessere mondano. Gli atteggiamenti contrastanti degli intellettuali di fronte alla modernità economica di tipo capitalistico si esprimono chiaramente, del resto, nelle ricorrenti polemiche sul lusso tra Seicento e Settecento. Nel saggio dedicato a questo tema Andrea Cegolon riprende e aggiorna la vecchia intuizione di Sombart sul «lusso generatore del capitalismo», contrapponendo l'apologia mandevilliana della sete di ricchezza alle dure condanne dei teologi e dei moralisti specie giansenisti e più tardi dello stesso Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Al grande ginevrino Cegolon dedica anche un saggio specifico: il tema del lavoro ne emerge come uno snodo decisivo del tentativo rousseauiano di collegare il riferimento ad un inattuabile stato di natura all'individuazione di un modello sociale effettivamente proponibile per l'uomo moderno. Occupazione sociale inevitabile e doverosa, l'attività lavorativa chiede di essere liberata dalle spinte distruttive generate dalla competizione che origina dall'amor proprio, spinte che hanno raggiunto proprio nell'epoca moderna i loro esiti più deteriori nella rincorsa del denaro e del potere. Nell'utopia educativa dell'*Emilio* si rende però evidente che un lavoro non vale certo l'altro, da questo punto di vista: il giovanetto deve necessariamente imparare un mestiere, ma deve trattarsi di un

mestiere capace di esaltarne l'autonomia anche nell'ambito della vita sociale. Non a caso, scrive Cegolon, «per Emilio Rousseau preferisce un lavoro artigiano, legato a bisogni essenziali, al lavoro agricolo: meglio calzolaio o lastricatore di strade, meglio ancora falegname». Un lavoro manuale, che conosce la naturalità della fatica fisica e richiede il perfezionamento delle abilità della mente e del corpo, non lontano dalla semplicità della vita naturale: ma un lavoro che presuppone necessariamente la relazione con altri, preferibilmente nel contesto di piccole realtà urbane.

Rousseau salda con grande e provocatoria originalità, anche per questo verso, profondità antropologica e immaginazione politica, costringendo il lettore a oscillare vertiginosamente tra utopia e realismo senza lasciargli il tempo di riprendere il fiato. Non mancano però nell'età moderna pensatori che cercano una più concreta via mediana tra 'apocalittici' e 'integrati'. Un caso particolarmente interessante è quello di John Locke (1632-1704), che Giuliana Di Biase illustra ripercorrendo le diverse valutazioni che gli studiosi hanno dato del suo pensiero economico-politico e in particolare della legittimazione della proprietà come diritto naturale scaturito dal lavoro, a condizione tuttavia che l'appropriazione non determini per altri un'insufficiente disponibilità dei beni essenziali. La discussione si è concentrata sull'effettiva consistenza di quest'ultima clausola limitativa, che peraltro sembra in qualche misura scomparire nel *Secondo Trattato*. Di Biase non sposa pienamente la tesi di Macpherson che fa di Locke il teorico di un «individualismo possessivo», ma certo evidenzia la fragilità dei vincoli morali posti dal filosofo inglese alle dinamiche appropriative, ricollegandosi con prudenza alle letture in chiave coloniale del pensiero lockiano. Di Biase rileva nello specifico l'evidente contraddizione che emerge tra la condanna della schiavitù ereditaria e della riduzione in schiavitù di donne e bambini, espressa nel *Secondo Trattato*, e il coinvolgimento diretto dello stesso Locke nella stesura e nella revisione delle *Fundamental Constitutions of Carolina* e negli organismi amministrativi che si occupavano della tratta degli schiavi (e a maggior ragione con l'investimento finanziario personale nella Royal African Company).

Con rilevi più marcatamente critici, su tale contraddizione pone l'accento anche il saggio di Luca Baccelli. Vi si colloca la legittimazione lockiana della schiavitù e della tratta sullo sfondo del vivace dibattito cinquecentesco sulla conquista coloniale e sull'asservimento dei nativi americani che vide protagonisti celebri teologi e giuristi e che culminò nel 1550 nella disputa di Valladolid convocata da Carlo V. Il macroscopico rilancio moderno della schiavitù fu ovviamente legato ai grandi interessi economici e politici delle potenze coloniali, senza alcun riguardo ai diritti dei nativi: ma se l'avidità coloniale trovò dotte legittimazioni nell'opera di personalità della levatura di Francisco de Vitoria (1483?-1546) e poi di Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), suscitò ben presto anche critiche e opposizioni. Come è ben noto fu soprattutto Bartolomé de Las Casas (1484-1566) ad abbracciare progressivamente la causa dei diritti dei nativi, anche ritorcendo a loro favore le argomentazioni di Vitoria fondate sulla teoria della guerra giusta. Baccelli nota come l'atteggiamento di Locke nei confronti della tratta sia

emblematico di una più generale contraddizione del pensiero europeo dell'età moderna, anche quello più avanzato:

Nella sua filosofia politica si riflette la realtà effettuale: i regimi liberali che si sono affermati in Europa e in America presuppongono la schiavitù al di là dei loro confini, che contribuisce decisamente all'accumulazione originaria del capitale e costituisce una delle precondizioni della rivoluzione industriale.

Nonostante tutte le sue contraddizioni il Locke economista abbozza o almeno lascia intravedere la possibilità di una via d'uscita 'riformista' all'alternativa tra apocalittici e integrati. Questa possibilità si fece più consistente con gli economisti settecenteschi, a cominciare dagli italiani Antonio Genovesi (1713-1769) e Ferdinando Galiani (1728-1787) su cui Cegolon si sofferma nel finale del saggio dedicato al dibattito sul lusso: forti di una indubbia tensione riformatrice, nel contesto di una Napoli che fu uno dei centri più importanti dell'illuminismo italiano, i due intellettuali furono ben consapevoli dei pericoli morali e religiosi della ricchezza mondana, ma al tempo stesso non esitarono a rilevarne l'intrinseco legame con il benessere sociale e la «terrena felicità». Una tensione riformatrice non lontana, a ben vedere, da quella che caratterizzò altri economisti settecenteschi, in particolare gli esponenti della fisiocrazia francese, uno dei quali – Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) – si trovò addirittura a svolgere una cruciale funzione di governo come Controllore delle finanze tra il 1774 e il 1776.

3. Lavoro e politica economica

Le teorie fisiocratiche sono opportunamente considerate, nel saggio di Antonio Magliulo, nel contesto del dibattito teorico che tra Seicento e primo Ottocento vede configurarsi la scienza economica in senso moderno. Si può dire che con la nascita dei grandi stati territoriali, con un'amministrazione almeno tendenzialmente omogenea e una capacità reale di controllo delle frontiere, si profilano per la prima volta indirizzi complessivi di politica economica. È in questo contesto che va collocato il favore di cui gode il mercantilismo tanto sul piano teorico quanto su quello operativo. Non è un caso che tale favore sia condiviso dal più intransigente fautore della sovranità statale nell'intera storia del pensiero politico: per Thomas Hobbes (1588-1679) la logica mercantilista è intrinseca alla natura stessa dello Stato e alla necessità che il sovrano eserciti un controllo effettivo su tutti gli aspetti della vita sociale e naturalmente economica. Nell'ottica di Hobbes, come rileva Fabio Mengali, lavoro e commercio sono chiaramente subordinati al rafforzamento dello Stato e dell'autorità del sovrano, che deve vigilare sui pericoli legati all'eccessivo accumulo di ricchezze in mani private o per altro verso al diffondersi di un'insopportabile miseria. Ciò non toglie ovviamente che chi governa debba prestare grande attenzione alle esigenze del lavoro e del mercato, «primaria fonte di ricchezza, senza i quali lo Stato non fruirebbe di un'equilibrata circolazione sanguigna, ammalandosi di un'anemia mortifera».

L'ispirazione della politica mercantilista condotta da Jean-Baptiste Colbert (1619-1683) non è in definitiva molto distante da quella hobbesiana, anche se

ovviamente nel grande ministro di Luigi XIV prevale un'attitudine pragmatica diversa da quella del teorico inglese. Come ben chiarisce Magliulo, per Colbert l'esigenza del controllo statale della produzione e del commercio si lega necessariamente al sistema corporativo e ad una precisa funzione del lavoro rispetto all'obiettivo fondamentale di garantire un surplus commerciale. La competitività dei prodotti nazionali si gioca infatti tanto sul piano della qualità quanto del prezzo: in entrambi i casi è essenziale il ruolo delle corporazioni con i loro minuziosi regolamenti e con l'organizzazione gerarchica delle maestranze. Resta il fatto che per Colbert come per Hobbes il lavoro è un dovere di ogni suddito, un'attività essenziale attraverso cui ogni individuo (fanciulli compresi) contribuiscono alla ricchezza e alla potenza della nazione.

Subordinando strettamente le dinamiche economiche alle esigenze di una politica di potenza, il mercantilismo finì per penalizzare l'agricoltura francese e contribuì a rendere precaria la disponibilità di beni essenziali a cominciare da quelli alimentari. Magliulo individua qui l'origine della reazione di François Quesnay (1694-1774) e dell'intera scuola fisiocratica, con il tentativo di delineare una nuova teoria della ricchezza nazionale basata sul lavoro agricolo, l'unico in grado di garantire un *produit net*, un reale aumento di valore (ma Di Biase ricorda che già la teoria lockiana del valore-lavoro, che identificava il valore con il risultato del lavoro richiesto da un prodotto, era essenzialmente riferita all'attività agricola). In ogni caso per Hobbes e per Colbert il lavoro era prima di tutto un dovere nei confronti dello Stato, mentre per i fisiocratici esso tende a configurarsi innanzi tutto come un diritto. Per Turgot lo Stato ha il dovere di assicurare a ciascuno il «diritto di lavorare» anche per garantire a tutti il «diritto di vivere». Si tratta di un cambiamento di paradigma che è alla base della polemica contro le corporazioni e contro i vincoli da esse posti all'accesso al lavoro, che sfocerà dopo non pochi contrasti nei provvedimenti assunti durante la prima fase della Rivoluzione con la legge Le Chapelier del 1791. Favorevoli al libero scambio e alla libertà del mercato del lavoro i fisiocratici anticipano per certi versi le posizioni degli economisti classici, da Adam Smith (a cui è dedicato un saggio nella sezione successiva) a David Ricardo (1772-1823). In quest'ultimo la liberazione del lavoro dal controllo dello Stato e delle corporazioni rimanda però (è ancora Magliulo a mostrarlo) alla necessità che il lavoro stesso sia «vincolato al capitale» non solo per evitare i rischi dello stato stazionario ma in definitiva per garantire il benessere dei lavoratori. Ben diversa sarà la declinazione della polemica contro le corporazioni che si ritroverà tra i rivoluzionari e i giacobini di cui si occupa il saggio di Pablo Scotto che si trova nella sezione successiva: una nuova linea di pensiero e di militanza che contrapporrà in modo sempre più deciso il diritto al lavoro al diritto di proprietà.

4. Il lavoro tra autonomia e subordinazione

La contrapposizione del lavoro subordinato al lavoro autonomo è un tema ricorrente in molti degli autori studiati in questa sezione. Anche in questo caso emergono chiaramente gli elementi di continuità rispetto ai secoli precedenti,

come dimostrano i saggi della sezione dedicata al Medioevo. Non mancano però gli elementi di novità: il fulcro dell'attenzione si sposta decisamente dagli aspetti giuridici e regolamentari a quelli antropologici, sociologici e politici. In Hobbes, ad esempio, è evidente la permanenza di antichi pregiudizi nei confronti del lavoro subordinato, che però trovano specifica caratterizzazione sulla base di una nuova concezione del rapporto tra individui e potere e di un'acuta percezione del mutamento degli assetti economici. Il filosofo di Malmesbury, rileva Mengali, distingue decisamente tra i ceti destinatari di rilevanti privilegi, in base al loro ruolo economico e sociale, e la massa dei lavoratori non specializzati, ricompresi nell'ambito della dipendenza servile e di fatto esclusi dall'ambito della cittadinanza. Molto diversa è ovviamente la prospettiva di Locke: tuttavia anche nel suo caso l'attenzione si concentra sui diritti dei proprietari, mentre risulta assai sottostimata – nota giustamente Di Biase – la dipendenza radicale in cui si trova confinato il lavoratore subordinato, che vede così drasticamente compromessa la propria capacità di autogoverno e quindi la propria libertà personale. L'impressione è insomma che sia nell'assolutismo statalistico di Hobbes che nel proto-liberalismo lockiano resti esplicitamente o implicitamente operante una discriminazione di fondo ai danni di chi è costretto alla subordinazione lavorativa: subordinazione che si traduce in una penalizzazione politica e sociale che comporta in sostanza l'esclusione dai diritti di cittadinanza.

Ancor più profondo è il fossato che divide i lavoratori autonomi dai lavoratori subordinati in Mandeville, che si caratterizza come al solito per la franca e disincantata assenza di remore di tipo moralistico. Vale la pena di sottolineare le annotazioni di Mauro Simonazzi: per gli artigiani e i commercianti «il lavoro è parte della propria autorealizzazione individuale perché richiede iniziativa, fantasia, capacità e competenze specifiche» al contrario di quanto accade per «i lavoratori salariati o dipendenti, che devono svolgere le mansioni più umili, faticose e meno remunerative, che nessuno vorrebbe svolgere se non fosse in una condizione di estrema necessità». I lavoratori autonomi sono i protagonisti della nuova scena economica e esprimono le passioni tipiche del nascente capitalismo: competizione, tensione acquisitiva che si soddisfa con l'accumulazione, ma anche il «il desiderio di stima, la vanità e l'invidia». È per questo tipo di lavoratori che vale il celeberrimo adagio secondo cui l'egoismo privato è di fatto il motore del benessere pubblico, contribuendo alla ricchezza complessiva della società. Ben diverso è invece il caso del «lavoro salariato, che nasce dal bisogno e quindi riguarda le classi sociali più povere e ignoranti». In questo caso «il lavoro non ha alcuna funzione di realizzazione personale, ma è solo una necessità che risponde esclusivamente al bisogno di sopravvivenza. Nelle società moderne ci sono lavori che nessuno farebbe, se non fosse costretto. Eppure sono lavori necessari per mantenere ricco e potente uno Stato. Mandeville non esita a definire i lavoratori salariati come i moderni schiavi».

Il lavoro subordinato resterà a lungo in un cono d'ombra in tutte le rivendicazioni del valore sociale e della dignità del lavoro. Non va tuttavia sottovalutato – come illustra con puntualità Francesco Carnevale – che tra fine Seicento e inizio Settecento un medico come Bernardino Ramazzini (1633-1714) offra

una prima trattazione coerente delle malattie legate ai diversi lavori artigiani e la colleghi almeno in linea di principio al dovere dello Stato di tutelare la salute di coloro che contribuiscono alla ricchezza collettiva. È però significativo che l'appello ad interventi legislativi o regolativi resti in larga misura implicito e che per tutto il secolo dei Lumi i medici si preoccupino più di descrivere le patologie lavorative che di proporre riforme in grado di evitarle. In ogni caso tali temi restano in larga misura confinati nei testi della loro corporazione professionale.

Almeno fino alla Rivoluzione Francese, in realtà, non emergono opzioni intellettuali e ancor meno politiche che pongano al centro della loro attenzione un'effettiva rivalutazione del lavoro salariato o comunque subalterno: ad essere rimarcata è soprattutto l'esigenza di disciplinamento dall'alto, tanto da parte dei proprietari quanto da parte del potere politico. Un'esigenza di disciplinamento che emerge perfino nelle utopie studiate da Punzo, nelle quali l'autonomia dei singoli è chiaramente subordinata all'ordine e alla coerenza dell'organizzazione sociale, anche se questa viene declinata in senso egualitario: il riscatto dei lavoratori subalterni è affidato a speculazioni di tipo collettivistico che hanno davvero un sapore 'utopico' e che non si collegano minimamente a processi o movimenti reali. Qui dobbiamo peraltro dichiarare una delle tante lacune del nostro progetto: sarebbe stato utile offrire almeno un contributo sulle concezioni del lavoro che emergono nel contesto della prima rivoluzione inglese, in particolare nella rivendicazione dei gruppi più radicali. Il vivace filone di studi su *levellers*, *diggers* e dintorni continua a discutere della possibilità di riconoscere un qualche specifico protagonismo al lavoro salariato nella turbolenta dialettica che vide sicuramente attivi piccoli proprietari, liberi coltivatori e artigiani: mi sembra però difficilmente contestabile che tale protagonismo, se vi fu, non lasciò tracce rilevanti nel dibattito teorico e politico della seconda metà del secolo. Anche le rivendicazioni settecentesche di una «libertà del lavoro» sottratta al controllo corporativo possono considerarsi solo indirettamente espressione di un nuovo atteggiamento su questo versante. E quando Rousseau deve scegliere un mestiere per Emilio, come si è già visto, sceglie un lavoro artigiano e autonomo, quello del falegname, non certo un lavoro subordinato. Perché si pongano le premesse teoriche, oltre che pratiche, di un movimento dei lavoratori salariati si dovrà attendere che la rivoluzione industriale cambi radicalmente la scena.

5. Etica e dignità del lavoro

Nondimeno emergono certamente molti spunti, fin dall'epoca rinascimentale, dai quali traspare una diversa valorizzazione etica e sociale del lavoro e specificamente del lavoro manuale. Ad offrire un quadro generale delle rappresentazioni letterarie cinquecentesche è qui Paolo Cherchi:

si comincia a vedere il lavoro pratico con entusiasmo e non più come una maledizione che si espia con il 'sudore della fronte'. Il lavoro diventa una 'passione' in senso positivo. Si respira aria nuova, un vero piacere di *esserci*, di far parte di un periodo nuovo nella cultura, di un'atmosfera che oseremmo definire 'esiodea' delle 'opere e i giorni'.

Particolarmente rilevante è in questo contesto *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* pubblicata a Venezia nel 1585 da Tomaso Garzoni (1549-1589), che contiene, per Cherchi,

un vero 'proclama' sulla dignità e indispensabilità di tutti i lavori, intellettuali o manuali, ognuno di essi autonomo e con i propri 'strumenti' o tecniche, ma tutti coordinati ad assicurare la vita civile,

anche se la svolta implicita in questo nuovo atteggiamento si renderà palese solo col tempo.

Qualche decennio prima, secondo la ricostruzione di Giovanni Mari, nell'opera di Benvenuto Cellini (1500-1571) era effettivamente emerso un paradigma etico del lavoro dai caratteri fortemente innovativi: un paradigma *non più eteronomo*, in cui il lavoro acquistava senso da valori ad esso esterni, di natura religiosa o sociale, ma *autonomo*, in cui era l'attività lavorativa stessa, con le scelte di vita del lavoratore, a riconoscere in sé stessa il proprio significato. Il modo in cui Cellini concepiva il proprio lavoro di artista e artigiano non era più iscritto sotto il segno della costrizione e della necessità: pur senza venir meno alla funzione di provvedere alla riproduzione dell'esistenza materiale il lavoro diventava una *scelta* e una *passione*, «un mezzo di elevazione spirituale e di costruzione dell'identità, di autorealizzazione e quindi un bisogno». Un mutamento tanto più significativo in quanto si trattava di un lavoro indissolubilmente legato alla sfera della manualità, che per Mari gli consentiva di porsi come modello valido, almeno potenzialmente, «per tutti i tipi di lavoro», anche se non casualmente tale modello scaturiva «dalla dimensione dell'artigianato artistico finalizzato alla realizzazione della bellezza, cioè di un valore non principalmente economico e universalmente riconoscibile». Per Mari «questa *individualizzazione del significato e del valore del lavoro*, questo distacco del lavoro dalla necessità» è una conquista fondamentale, anche se non manca di sottolinearne i limiti:

il nesso inscindibile tra lavoro ed esistenza personale, incentrato sulla libertà del lavoratore, [...] che rimane nella nostra cultura a presidio della libertà personale, rivela, nell'unico modo individualistico in cui storicamente si poteva affermare, evidenti contraddizioni e *unilateralità*, che comunque non ne mettono in discussione né l'importanza né l'irreversibilità storica.

6. Lavoro intellettuale e lavoro manuale: nuove scienze, nuove tecniche, nuovi paradigmi

Il Cellini di Mari e il Garzoni di Cherchi manifestano alcuni tratti comuni: in particolare, per dirla con lo stesso Cherchi, lo smantellamento dell'«idea aristotelica che il lavoro creativo fosse frutto dell'ozio o della libertà dal lavoro manuale» e l'attenzione cruciale rivolta agli aspetti materiali del lavoro stesso. Garzoni dedica meticolosa attenzione agli strumenti e ai prodotti di ciascuna attività: professioni e mestieri:

si identificano o fanno tutt'uno con i mezzi che impiegano e con le cose che producono. La 'specializzazione' fissa i lavoratori nel loro rango, ma valorizza enormemente le arti meccaniche che migliorano le condizioni della vita; grazie ad essa il lavoro cessa di essere una semplice attività e diventa un 'sapere'.

Nella panoramica di Garzoni «anche i lavori più bassi, dal facchino ai ripulitori di latrine, sono voluti e programmati dagli uomini per migliorare la vita umana, e hanno anch'essi le proprie tecniche o strumenti».

La rivalutazione del lavoro manuale e l'attenuazione della contrapposizione tra sapere intellettuale e arti meccaniche erano tendenze già presenti in alcuni autori e testi dei secoli precedenti. Sta di fatto che tali tendenze si accentuano e assumono un'inedita caratterizzazione nell'epoca della rivoluzione scientifica. Nell'arco di tempo che va da Filippo Brunelleschi (1377-1446) a Leonardo da Vinci (1452-1519), secondo Andrea Bernardoni, gli ingegneri cessano di essere professionisti che si esprimono soltanto con il risultato del proprio lavoro tecnico o artigianale per diventare autori di trattati sulle proprie professioni. Il disegno tecnico diviene lo strumento attraverso il quale visualizzare sulla carta la tecnologia immaginata, uno strumento dotato di un preciso valore euristico e decisamente propenso ai «sogni tecnologici» di una ingegneria «speculativa» a cavallo tra realtà e immaginazione. L'antico tema della tecnica che allevia le fatiche dell'uomo esprime ora precise potenzialità innovative nei processi di lavoro. Dagli scritti degli ingegneri (e più di tutti da quelli di Leonardo) emerge una mentalità progressista che prospetta la sostituzione della macchina alla forza lavoro manuale, mentre d'altra parte comincia a porsi il problema della proprietà intellettuale e della tutela dello sfruttamento delle invenzioni.

Ferdinando Abbri insiste a sua volta sul ruolo svolto nella rivoluzione scientifica dal sapere pratico degli artigiani, dei meccanici, degli ingegneri, sottolineando il valore attribuito al lavoro manuale da alcuni grandi esponenti della filosofia e della scienza moderne. La storiografia recente ha ormai reso evidente che non si può comprendere adeguatamente la rivoluzione scientifica senza tener conto degli strumenti, delle conoscenze pratiche e della rivendicazione della validità culturale della «vernacular science» (Harkness 2007). Va ormai considerata problematica la distinzione tra *scholar* e *craftsman*, anche perché nuove prospettive epistemologiche si svilupparono proprio nell'ambito artigianale: Pamela Smith (2004) ha messo in evidenza l'emergere di una forma corporea di conoscenza, legata al lavoro manuale, che influenzò decisamente lo sviluppo delle moderne scienze sperimentali. In questo contesto Abbri richiama la lunga controversia intorno all'alchimia, il più antico sapere manipolativo della natura. Tale controversia si collega, sul piano filosofico, alla «nuova valutazione delle arti meccaniche e della tecnica» che trovò la propria «massima espressione in Bacone: il Lord Cancelliere propose un'immagine diversa della scienza, basata sulla sperimentazione e in grado di dar vita ad una «filosofia vera e operativa». Certo non si può dire che tra Rinascimento e Illuminismo vengano definitivamente superati gli antichi steccati tra «le due culture» o scompaiano gli atteggiamenti sprezzanti verso il lavoro manuale, che continuarono ad essere largamente diffusi anche tra i dotti:

Questa età cominciò tuttavia a popolarsi di artigiani, tecnici, architetti, ingegneri, alchimisti, farmacisti che proponevano un sapere operativo fondato sul lavoro manuale che aveva effetti macroscopici in ambito edificatorio, militare e commerciale.

In questo contesto, secondo Abbri, «giunse lentamente a maturazione la convinzione dell'uso tecnico e dell'uso produttivo dell'oggetto macchina». Dal punto di vista di una «storia culturale del lavoro», dunque, «la rivoluzione scientifica appare oggi come il dispiegamento dello sforzo di filosofi e *craftsmen* di superare una ideologia che identificava meccanico, manuale e produttivo con vile e basso».

Nello stesso Campanella è chiaro l'intento di superare la contrapposizione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale: di quest'ultimo, rileva Punzo, viene messa in discussione l'assoluta preminenza ma viene d'altra parte rivendicata l'utilità sociale. Campanella e Bacone convergono nell'identificare nella ricerca intellettuale un'attività lavorativa e soprattutto nell'attribuirle modalità operative e pratiche che «ne definiscono la valenza utilitaria per lo sviluppo dell'umana esistenza (*for the benefit of mankind*)». Certo l'influenza europea del pensiero di Campanella non è paragonabile a quella di Bacone, che fu di fatto all'origine di una tradizione intellettuale centrata sulle esperienze e sui fatti, una tradizione che sarà decisiva per il configurarsi delle scienze della vita, della chimica, della geologia e che troverà in qualche modo la sua consacrazione nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, cui è dedicato il saggio di Paolo Quintili. È in questa grande impresa collettiva che le *lumières* sanciscono decisamente «il carattere positivo, creativo, del lavoro umano» di contro alla concezione biblica del lavoro come pena o come condanna, evocata spesso in forma ironica o addirittura satirica. Negli articoli da lui stesso firmati Denis Diderot (1713-1784) fa riferimento alla distinzione tradizionale tra arti meccaniche e arti liberali, ma rivendica apertamente la loro pari dignità «in nome dell'uso cosciente, intelligente, della macchina»: «Il lavoro meccanico s'attua, in ultima istanza, solo ad opera dell'*esprit*. Secondo Diderot non v'è, pertanto, che *una sola* Arte e diverse specie di artisti, secondo l'oggetto proprio di ciascuna attività». Il legame inscindibile tra prassi e teoria è alla base dell'organizzazione del lavoro nelle manifatture e nelle botteghe artigiane come delle esperienze che gli scienziati conducono con strumenti sempre più specifici e perfezionati.

L'*Encyclopédie* e più in generale la stagione illuministica sono del resto il punto di approdo di un processo che ha portato alla ridefinizione del ruolo pubblico dell'intellettuale nell'età moderna. Come ho cercato di illustrare nel mio contributo, alla base vi è anche in questo caso una rivoluzione tecnologica, quella derivata dall'utilizzo su larga scala della stampa a caratteri mobili e dallo sviluppo dell'industria editoriale con i suoi diretti risvolti commerciali. Pur restando legati al motivo dell'*otium litteratum* come spazio riparato e privilegiato dell'attività intellettuale, già con Erasmo gli uomini di lettere si impadroniscono del nuovo potente strumento che consente loro di raggiungere un pubblico ben più vasto. La trasformazione degli eruditi in *opinion leaders* sarà condizionata e a lungo fre-

nata dalle vicissitudini politico-religiose dell'età della confessionalizzazione e della repressione del dissenso intellettuale, ma finirà per imporsi con la crescita qualitativa e quantitativa della *République des Lettres* tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento. È qui che nasce la figura dell'intellettuale che sarà tipico dell'Illuminismo, libero dai condizionamenti e dagli oneri che gravavano sui chierici e sui docenti universitari e, almeno in parte, anche da quelli delle corti: un intellettuale che risponde innanzitutto al pubblico dei lettori, rompendo la rigidità dei sistemi di controllo politico-confessionali.

7. Il lavoro come discriminante antropologica

Ad emergere con crescente chiarezza, nell'età moderna, è che l'atteggiamento nei confronti del lavoro costituisce una discriminante antropologica, prima ancora che politica, assolutamente decisiva. Al pessimismo antropologico di matrice cristiana, che con buona pace di Weber continua per lo più a vedere nel lavoro una condanna o una tribolazione necessaria per aspirare alla salvezza, si affianca ormai un pessimismo laico e naturalistico, talora apertamente materialistico, che non esita a ricondurre i comportamenti umani a bisogni e passioni di tipo egoistico o a cogenti meccanismi sociali indagati senza illusioni spiritualistiche o moralistiche. Hobbes (oggetto del saggio di Mengali) non irrigidisce questa prospettiva fino a distinguere tipi umani diversi *per natura*: l'ineliminabile «discrasia, ovvero la differenziazione sociale e di *status*» è per lui il frutto dei rapporti di potere che si instaurano nella società e non di caratteristiche ontologicamente riferibili agli individui. Si spinge invece in tale direzione Mandeville, mezzo secolo più tardi, secondo la ricostruzione proposta da Simonazzi: l'olandese di Londra

in buona sostanza, teorizza l'esistenza di due tipi umani: il povero, che non è molto diverso dalle bestie e che come tale deve essere trattato, e il ricco, che invece realizza pienamente la propria umanità, avendo la possibilità di soddisfare le passioni che caratterizzano l'essere umano.

Il lavoro manuale e salariato, che pure è alla base della ricchezza nazionale, non costituisce un fattore «di emancipazione o di realizzazione personale ma, al contrario, riduce ad una condizione servile alla quale ci si sottomette per mera necessità». Ne risulta la necessità che i poveri «rimangano nell'ignoranza e nella convinzione di essere inferiori rispetto ai propri padroni», in modo che possa conservarsi l'ordinamento sociale che consente al tipo umano superiore di godere del lusso e delle gioie che agli altri sono negate.

Lo sguardo disincantato e cinico di Mandeville non è certo privo di contraddizioni: l'opposizione ad ogni forma di mobilità e di ascesa sociale dei lavoratori manuali contrasta decisamente con l'apologia dell'intraprendenza e del dinamismo acquisitivo dei ceti mercantili e imprenditoriali, chiaramente confliggente col mantenimento dei privilegi nobiliari e di stirpe. Resta il fatto che il medico olandese intende registrare quanto sta accadendo per proporre semmai adeguamenti che possano accompagnare i cambiamenti, non intende certo ridisegnare

complessivamente gli ordinamenti sociali esistenti. Una posizione non troppo lontana – almeno nei suoi fondamenti antropologici, se non negli esiti politici – da quella dei moralisti cristiani di impronta agostiniana come il portorealista Pierre Nicole, uno dei più acuti indagatori delle passioni umane a cui l'analisi psicologico-sociale di Mandeville doveva non poco, anche attraverso Bayle (ma per un panorama più ampio sulle teologie di età moderna rimando ai saggi contenuti nella sezione dedicata al cristianesimo).

Una prospettiva antropologica di segno ben diverso era emersa come s'è visto nel contesto della cultura rinascimentale: il lavoro come espressione di libertà e di creatività, come manifestazione delle potenzialità iscritte nell'uomo artefice del mondo e, in qualche misura, di se stesso. Ma sarà in Rousseau che si troverà una riflessione antropologica a tutto tondo, in cui il lavoro diverrà una chiave essenziale per comprendere e formare l'uomo e il cittadino. Rousseau, ci ricorda Cegolon,

ha sviluppato un pensiero così potente che, da un lato, si è spinto fino alla ricerca delle premesse lontane del lavoro rilevandone la natura storico-sociale; dall'altro, ha indagato le conseguenze estreme dell'attività lavorativa nell'alienazione dell'uomo da se stesso.

Il cittadino di Ginevra sa «che si può lavorare in tanti modi» e che «il lavoro al singolare è, dunque, una semplificazione. Non esiste il, ma i lavori. E tanto più essi meritano di essere riconosciuti quanto più concorrono a promuovere l'autonomia del lavoratore». Tra i meriti di Rousseau si può dunque ascrivere anche quello di aver guardato al lavoro come ad «una istituzione storica, destinata inevitabilmente a mutare in rapporto a bisogni e finalità ma anche a risorse e mezzi storicamente determinati». Una lezione che non a caso si mostrerà feconda di fronte alle grandi trasformazioni del lavoro che si stavano aprendo durante la sua vita e che erano destinate a cambiare radicalmente la faccia dell'Europa e del mondo.

Riferimenti bibliografici

- Ago, Renata, a cura di. 2018. *Storia del lavoro in Italia, III: L'età moderna*. Roma: Castelvocchi.
- Applebaum, Herbert. 1992. *The Concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern*. Albany: State University of New York Press.
- Bellavitis, Anna, Sarti, Raffaella, e Manuela Martini, a cura di. 2018. *What is Work? Gender at the Crossroads of Home, Family and Business from the Early Modern Era to the Present*. New York-Oxford: Berghahn Books.
- Bellavitis, Anna. 2016. *Il lavoro delle donne nelle città dell'Europa moderna*. Roma: Viella.
- Braudel, Fernand. 1981 (1977). *La dinamica del capitalismo*. Bologna: il Mulino.
- De Munck, Bert, e Thomas Max Safley, a cura di. 2019. *A Cultural History of Work in the Early Modern Age*. London: Bloomsbury Academic.
- Ehmer, Josef, e Catharina Lis, a cura di. 2009. *The Idea of Work in Europe from Antiquity to Modern Times*. Farnham: Ashgate.
- Epstein, Stephan R., e Maarten Prak, a cura di. 2008. *Guilds, Innovation, and the European Economy, 1400-1800*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

- Farr, James R. 2008. *The Work of France: Labour and Culture in Early Modern Times, 1350-1800*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Galluzzi, Paolo. 2020. *The Italian Renaissance of Machines*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Groppi, Angela. 2004. "Ottica di genere e lavoro nell'età moderna." In *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di Giulia Calvi, 259-75. Roma: Viella.
- Harkness, Deborah E. 2007. *The Jewel House. Elizabethan London and the Scientific Revolution*. New Haven-London: Yale University Press.
- Kennedy, Geoff. 2008. *Diggers, Levellers, and Agrarian Capitalism: Radical Political Thought in Seventeenth Century England*. Lanham (MD): Lexington Books.
- Linden, Marcel van der. 2011. "Studying Attitudes to Work Worldwide, 1500–1650: Concepts, Sources, and Problems of Interpretation." *International Review of Social History* 56: 25-43.
- Long, Pamela O. 2011. *Artisan/Practitioners and the Rise of the new Sciences 1400-1600*. Corvallis: Oregon State University Press.
- Macpherson, Crawford B. 1973 (1962). *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*. Milano: Isedi.
- Mari, Giovanni. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Mocarelli, Luca, e Giulio Ongaro. 2019. *Work in Early Modern Italy, 1500-1800*. London: Palgrave Macmillan.
- Ogilvie, Sheilagh. 2019. *The European Guilds. An Economic Analysis*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Quintili, Paolo. 1995. *Arti, scienze e lavoro nell'età dell'Illuminismo. La filosofia dell'Encyclopédie*. Roma: Pellicani Editore.
- Rossi, Paolo, a cura di. 1988. *Storia della scienza moderna e contemporanea, I: Dalla rivoluzione scientifica all'età dei Lumi*. Torino: UTET.
- Rossi, Paolo. 1971. *I filosofi e le macchine (1400-1700)*. Milano: Feltrinelli.
- Simonton, Deborah, e Anne Montenach, a cura di. 2019. *A Cultural History of Work in the Age of Enlightenment*. London: Bloomsbury Academic.
- Smith, Pamela H. 2004. *The body of the artisan. Art and Experience in the Scientific Revolution*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Weber, Max. 2011 (1920). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: BUR.
- Wood, Ellen Meiksins. 2012. *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London-New York: Verso.

Ozio, attività e lavoro nei libri *De familia* di Alberti

Michel Paoli

1. Cenni biografici

Leon Battista Alberti nacque a Genova nel 1404. La sua nascita fu segnata da due sciagure: era un figlio illegittimo, privo di madre, e la sua potente famiglia era da diversi anni esiliata da Firenze. Mentre studiava a Padova, il padre morì nel 1421 dopo aver vietato ai due figli naturali di ereditare le sue sostanze. Laureatosi a Bologna in diritto canonico (cosa che gli permise di farsi chiamare per tutta la vita «messer Battista»), iniziò una modesta carriera nell'amministrazione pontificia e ottenne un brevetto che gli evitava di dover ricordare il suo statuto illegittimo. Nonostante ciò, la sua carriera fu sempre limitata e non poté mai diventare segretario apostolico. Intorno al 1430 ottenne il suo primo beneficio ecclesiastico (presso Signa) e il bando degli Alberti fu revocato. Battista poté così iniziare a vivere a Firenze e a frequentare gli umanisti, gli artisti e la classe dirigente dei mercanti-banchieri. Nel 1434, Papa Eugenio IV fuggì da Roma e si stabilì principalmente a Firenze, seguito dalla Curia. Per farsi accettare sia dalla famiglia che dall'ambiente socio-politico, l'Alberti scrisse, in lingua volgare, i quattro libri *De familia* (comunemente noti come i *Libri della famiglia*). All'inizio degli anni Quaranta del Quattrocento, tuttavia, fu costretto ad ammettere che le sue azioni nei confronti della classe dirigente o degli artisti e degli umanisti non avevano riscosso il successo sperato. Quando il papa poté finalmente tornare a Roma, Alberti decise di dedicarsi all'architettura e questa volta ebbe successo. Morì a Roma nel 1472, dopo aver riconquistato una posizione di rilievo nella sua famiglia e nella sua patria.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Michel Paoli, *Ozio, attività e lavoro nei libri De familia di Alberti*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 421-428, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

2. Il *De familia* e il dibattito sulle origini del capitalismo

Da quando, oltre un secolo fa, sono stati al centro del dibattito Sombart-Weber sulle origini del capitalismo, i libri *De familia* sono stati regolarmente citati nelle storie economiche (Paoli 2013). Tuttavia, è giusto dire che queste storie non hanno tenuto conto dell'evoluzione della ricerca sull'Alberti e dell'interpretazione della sua opera. Il quinto centenario della morte, nel 1972, fu l'occasione per Eugenio Garin di pubblicare alcuni articoli fondamentali (Garin 2013), che modificarono profondamente l'immagine di Alberti, fino ad allora quasi identificata con il punto di vista di Giannozzo, il personaggio chiave del Libro III, una sorta di borghese autocompiaciuto, felice al centro del suo universo familiare. Il pensiero di Alberti è molto più complesso e sembra, infatti, difficile farsene un'idea chiara senza aver letto tutto o gran parte di ciò che ha scritto, sia in latino che in volgare. Si finisce per individuare delle costanti (la virtù sarà sempre il bene supremo, i beni dello spirito saranno sempre superiori a tutto il resto) e dei punti che possono essere oggetto di evoluzioni o valutazioni contrastanti. In ogni caso, Alberti sa ascoltare gli altri e, quando scrive un dialogo, sa far coesistere diversi punti di vista. Anche se il fatto che un personaggio dica qualcosa può destare l'attenzione dello storico, estrapolare dal dialogo l'intervento puntuale di uno degli interlocutori e configurarlo come perfetta espressione di un sedicente 'pioniere del capitalismo' semplicemente non ha senso. Nella migliore delle ipotesi, è interessante vedere come si è sviluppato il dibattito avviato da Weber e Sombart, ma deve essere chiaro che ciò non ci dice nulla, in senso stretto, sul pensiero di Alberti.

3. 'Essercizii pecuniarii'

Vedremo che, nel *De familia* come nel resto dell'opera scritta dell'Alberti, la nozione di attività (espressa in sostanza dalla parola «essercizii») e quella di non attività (l'«ozio») sono molto presenti. In compenso, la parola «lavoro» compare di rado. Ciò dimostra chiaramente che per Alberti l'attività, come idea, non è minimamente legata alla necessità di guadagnarsi da vivere. È vero che anche quando riesce (come quasi sempre) a dare al suo discorso un valore universale, Alberti molto spesso parla di sé e parte, senza dirlo, dalla propria esperienza. Egli stesso attraversò nella sua vita un periodo economicamente difficile, tra la morte del padre e l'assunzione nell'amministrazione pontificia (all'incirca durante gli anni Venti del Quattrocento); fu proprio il fatto di aver ottenuto alla Curia un posto fisso a tirarlo fuori da questa delicata situazione. Nonostante ciò, quando parla di attività, non sembra mai riferirsi al suo lavoro (molto concreto) di abbreviatore apostolico. Anche quando Alberti cerca di passare in rassegna le diverse professioni, non menziona il funzionario pubblico. Anzi, dice di sé stesso che «abbandonò tutte le altre attività per dedicarsi interamente agli studi letterari» (Alberti 2010, *Vita*, par. 6).

Si ha la chiara sensazione che ciò che lo preoccupa sia altro, a cominciare dal posto di rilievo che la sua famiglia aveva, prima del bando, nella sua città e che lui

pensa debba riconquistare. E anche, naturalmente, il proprio posto all'interno di quella famiglia, dal momento che lo stesso padre gli ha tolto l'eredità per far sì che la sua fortuna rimanga nei rami legittimi della famiglia. Ma questi piani vengono sconvolti sia dalla graduale ascesa dei Medici, sia dalla difficoltà di far trionfare le lettere in una famiglia che si è sempre dedicata alla mercanzia. La stesura dei libri *De familia* è uno dei vari tentativi di rispondere a questa duplice situazione problematica.

4. Ozio buono e ozio cattivo

Non sorprende, quindi, che il concetto di «ozio» abbia, per Alberti, una valenza sia negativa che positiva: l'*otium*, in modo molto classico, è tempo libero ma anche e soprattutto tempo perso. Come vedremo, Alberti usa parole pesanti per descrivere coloro che non fanno nulla (in quei casi, prende probabilmente di mira i due cugini che hanno ereditato la fortuna di suo padre), ma usa la stessa parola per parlare di coloro che «sono nati all'ozio e riposo delle lettere e alle scienze» (Alberti 1969, 55). Lo studio, la ricerca e la riflessione a volte richiedono il non fare nulla, almeno in apparenza; e se si è costantemente occupati a fare cose che fanno guadagnare (*negotium* – in senso letterale il contrario di *otium*), non c'è tempo per dedicarsi a ciò che richiede libertà d'animo: il governo di sé, l'arricchimento spirituale e morale. Per Alberti, queste sono naturalmente le attività supreme, quelle che ci permettono di far crescere la nostra 'umanità' (in senso ciceroniano).

Questo punto è essenziale anche per quanto riguarda la posizione di Alberti all'interno della sua famiglia di imprenditori: proclamare che il lavoro del letterato è un'attività (come tutte le altre, si sarebbe tentati di dire) significa affermare che lui stesso non è, contrariamente a quanto possono pensare alcuni membri della sua famiglia, una bocca inutile da sfamare. Nel *De commodis litterarum atque incommodis*, Alberti fa dire ai suoi familiari che gli studi non sono un investimento redditizio: sono costosi e il ritorno dell'investimento è tutt'altro che certo. Per Alberti, al contrario, non bisogna mai perdere l'occasione di ribadire che l'attività intellettuale non è inutile o superflua, anche se ha bisogno dell'ozio (buono) come condizione per il suo dispiegamento.

5. Esercizi bassi, esercizi alti

Qualsiasi attività è quindi buona da prendersi quasi 'per principio'. Forse è stata data troppa importanza, basandosi su due brani della *Vita*, al sedicente amore di Alberti per gli artigiani. Se osserviamo attentamente queste frasi, possiamo notare questo: da un lato, Alberti spiega che interroga tutti coloro che possono insegnargli qualcosa di utile (gli artigiani, certo, ma non solo); dall'altro, le persone che lavorano nella loro bottega gli ricordano con il loro esempio che lui stesso ha delle cose da fare. Fare dell'Alberti, su questa base, una persona commossa fino alle lacrime alla vista di un umile lavoratore manuale è chiaramente una forzatura. In ogni caso, è certo che l'umanista ha rispetto per chi

è attivo – con un’eccezione, forse: i lavoratori della terra, che a volte gli danno l’impressione di vivere in uno stato intermedio tra umanità e bestialità: «cosa da nolla credere, quanto in questi aratori cresciuti fra le zolle sia malvagità» (Alberti 1969, 238; Paoli 2012, 88). Sappiamo inoltre che l’Alberti, che spesso afferma di non avere alcun riguardo per il denaro, per vari motivi faceva continuamente causa ai contadini che lavoravano le sue terre (Boschetto 2000). Va ricordato che egli stesso ha avuto una formazione da giurista, il che gli dà un certo vantaggio in questo campo.

Per il resto, l’attività è invariabilmente valorizzata. Su questo punto si potrebbero moltiplicare le citazioni. Anche se nel *Momus* l’Alberti fa un brillante elogio paradossale del vagabondo, una sorta di cinico alla maniera di Diogene, in tutto il resto della sua opera scritta non smette di ripetere la stessa idea:

In qual cosa a te pare differenza da un tronco, da una statua, da un putrido cadavere a uno in tutto ozioso? [...] E questo medesimo ozioso, mentre che seguirà invecchiando in desidia e inerzia senza porgere di sé a’ suoi e alla patria sua utilitate alcuna, questo certo sarà tra’ virili uomini da stimarlo da meno che un vilissimo tronco, poichè d’ogni cosa posta in vita manifesto si vede quanto la natura a tutte contribuisce movimento e sentimento, senza le quale cose nulla si può veramente giudicarsi in vita (Alberti 1969, 157).

Altra citazione: «l’ozio si è balia de’ vizii’ [...] così onestamente gli mostrò da quel che fusse un ozioso, da men che un porco» (Alberti 1969, 92). L’ozioso viene così paragonato a un tronco, a una statua, a un cadavere, persino a un male ecc. Non fare nulla significa essere già morti e mettersi in condizione di lasciare entrare il vizio dentro di sé. Il concetto chiave è quello di utilità. Chi non fa nulla è inutile. La vita è movimento; la passività è già morte.

6. Umanesimo e capitalismo

Vale la pena ripetere che Battista (che ha lasciato i suoi quando era ancora giovane per dedicarsi agli studi) e la sua famiglia di imprenditori non possono capirsi fino a fondo. Il giovane umanista ammira, sì, il nonno Benedetto e la «famiglia Alberta» e il commercio internazionale su larga scala, ma le sue idee sono quelle di Aristotele o Cicerone. Mettere la ricerca illimitata del denaro in cima ai propri valori è per lui incomprensibile – anche considerando che nessuno scrittore antico o medievale che Alberti cita ha mai difeso queste idee. Il *De familia* inizia così: ciò che porta alla gloria sono le armi o le lettere, non gli affari, che sono sporchi quasi per loro stessa natura; i «traffichi», come li chiama, sono buoni solo per chi non sa fare altro; soprattutto, Alberti non comprende né l’idea di retribuzione del rischio, né quella di creazione di ricchezza.

È sulla questione dell’onestà che le sue idee cambiano più rapidamente. Già nel Libro II, Alberti capisce che il bene più prezioso della famiglia è la sua reputazione di onestà. La virtù è un ingrediente indispensabile negli scambi commerciali; gli affari possono svolgersi solo se il nome del mercante è assolutamente immacolato. E quanto più la famiglia opera su un territorio ampio (gli Alberti

sono presenti in Europa e nel Mediterraneo), tanto più deve avere una reputazione impeccabile. In caso contrario, non ci si potrà fidare di loro e la famiglia non potrà muoversi nel mondo dei mercanti internazionali.

7. Retribuzione del rischio e creazione della ricchezza

Idee come quelle di Pierre de Jean Olivi o di **Francesc** Eiximenis circolavano certamente in città, specie negli ambienti francescani (Todeschini 2004), e facevano dell'imprenditore il cuore e del denaro il sangue che scorre all'interno della città, ma nel caso di Alberti il problema è sempre la retribuzione del rischio e la creazione di ricchezza. Per l'umanista Alberti, il rischio è per natura qualcosa da evitare incondizionatamente; l'idea che si debba necessariamente rischiare qualcosa per progredire nella vita è estranea alla sua mente:

da molti veggio la fortuna più volte essere senza vera cagione inculcata, e scorgo molti per loro stultizia scorsi ne' casi sinistri, biasimarsi della fortuna e dolersi d'essere agitati da quelle fluttuosissime sue unde, nelle quali stolti sé stessi precipitorono (Alberti 1969, 4).

Mettersi nelle mani della fortuna è sempre e comunque un errore. Farlo di proposito per guadagnare ancora di più è necessariamente una follia. Ad ogni modo, comprendendo a poco a poco come funzionano i grandi traffici internazionali, Alberti è finalmente costretto ad ammettere che la fortuna non può essere cancellata: «E così adunque in ogni esercizio famosissimo e glorioso converratti non escludere la fortuna, ma moderarla in prudenza e consiglio» (Alberti 1969, 177).

Per quanto riguarda l'idea che la ricchezza possa essere veramente 'creata', si ha a che fare con la vera grande difficoltà concettuale, quale che in molti casi impedisce di capire come funziona il mondo dei mercanti-banchieri. Quando Alberti parla dei diversi modi di guadagnare, distingue in modo molto classico tra ciò che dipende da noi (le nostre capacità, le nostre conoscenze) e ciò che dipende dal caso:

Tutti questi modi del guadagnare, e' quali sono in noi si chiamano arti, e sono quelle le quali sempre con noi dimorano, le quali col naufragio non periscono, anzi insieme co' nudi nuotano, e al continuo seguono compagne della vita nostra, nutrice e custode delle lode e fama nostra. Fuori di noi le cose atte a guadagnare sono poste sotto imperio della fortuna, come trovare tesauri ascosi, venirti eredità, donazioni, alle quali cose sono dati uomini non pochi. Molti fanno suo esercizio acquistarsi amicizie di signori, rendersi familiari a ricchi cittadini, solo sperando indi riceverne qualche parte di ricchezza, de' quali si dirà a pieno nel luogo suo. E sono que' tutti essercizii nella fortuna posti, da' quali la nostra industria umana lungi sarà esclusa (Alberti 1969, 176).

Da ciò si possono trarre due idee. Per Alberti il senso degli affari non può essere in alcun modo una 'competenza'. E soprattutto, quando si riesce a ottenere ricchezza, non si tratta mai di creazione ma sempre di passaggio da un individuo a un altro: la ricchezza si sposta dall'uno all'altro ma non è il risultato dell'attività. Si può trovare un tesoro, si può ricevere un tesoro, si può riuscire a farsi

dare un tesoro, ma per Alberti non sembra che si possa creare un tesoro tramite le proprie capacità di banchiere o di imprenditore. Per l'umanista, i soldi sono sempre e comunque tolti a qualcuno ed è impossibile per lui pensare altrimenti. In un certo senso, Alberti non riesce a capire veramente come gli uomini d'affari riescano a guadagnare soldi o addirittura ad accumulare fortune. In questo senso, non è in posizione di capire il capitalismo.

8. Conclusioni

I vari personaggi che intervengono nei dialoghi *De familia* sanno dare consigli utili su come mantenere la ricchezza, ma evidentemente non su come ottenerla. In questo senso, Leon Battista Alberti non solo è lontano (nella sua formazione, nel suo temperamento, nei suoi obiettivi di vita) dallo spirito del capitalismo ma non riesce nemmeno a fare finta. Invece, si avvicina molto di più allo spirito di un mercante che ha sì guadagnato molto ma vuole ora mettere al riparo le sue ricchezze, lasciando il mondo della mercanzia e della banca per entrare in quello dell'industria o dell'agricoltura. Quando Lionardo chiede a Giannozzo quale attività sceglierebbe, ecco come questi risponde:

Quale essercizio prenderesti voi? Giannozzo: Quanto potessi onestissimo, e quanto più potessi a molti utilissimo. Lionardo: Forse questo sarebbe la mercantia? Giannozzo: Troppo, ma, per più mio riposo, io m'eleggerei cosa certa, quale di di mi vedessi migliorare tra le mani. Forse farei lavorare le lane, o la seta, o simili, che sono essercizii di meno travaglio e di molto minore molestia, e volentieri mi darei a tali essercizii a' quali s'adoperano molte mani, perché ivi in più persone il danaio si sparge, e così a molti poveri utilità ne viene (Alberti 1969, 249).

Una volta compreso questo, e solo allora, possiamo rileggere le forti affermazioni del personaggio di Adovardo e di altri interlocutori dei dialoghi albertiani in lode del denaro e del suo potere, della mercanzia ecc. Alberti ha capito che per essere riconosciuto dalla società, il letterato non deve avere un aspetto miserabile; ripeterà d'ora in poi quest'altra idea: non è degno di un essere umano rifiutare i beni che tutti gli uomini ricercano. In breve, da un punto di vista individuale, si capisce che egli non è a suo agio con l'acquisizione della ricchezza, ma, in compenso, ha trovato un *modus vivendi* con una certa ricchezza già acquisita. In un certo senso, se riprendiamo i termini del dibattito Sombart-Weber, Alberti è un umanista che, almeno nel *De familia*, si trova più a suo agio con la borghesia che con il capitalismo come ricerca sfrenata del profitto. E ora che le sue finanze sono risanate, può persino affermare che l'artista non può essere pagato in quanto le sue creazioni hanno un valore impossibile da valutare.

Riferimenti bibliografici

- Alberti, Leon Battista. 1969. *I libri della famiglia*. Torino: Einaudi.
 Alberti, Leon Battista. 2010. *Opere latine*. Roma: Tipografia e Zecca dello Stato.
 Boschetto, Luca. 2000. *Alberti e Firenze*. Firenze: Olschki.

- Garin, Eugenio. 2013. *Leon Battista Alberti*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Paoli, Michel. 2007. *Leon Battista Alberti*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Paoli, Michel. 2010. *Les Livres de la famille d'Alberti – Sources, sens et influence*. Paris: Classiques Garnier.
- Paoli, Michel. 2012. "I concetti di bestialità, umanità e divinità nei libri *De familia* di Alberti." In *Feritas, humanitas e divinitas come aspetti del vivere nel Rinascimento*, a cura di ..., 85-94. Firenze, Franco Cesati Editore.
- Todeschini, Giacomo. 2004. *Ricchezza francescana*. Bologna: il Mulino.

Il lavoro degli ingegneri rinascimentali tra realtà e immaginazione

Andrea Bernardoni

La dimensione culturale e professionale dei cosiddetti ‘ingegneri del rinascimento’ è un tema ampiamente studiato a partire dalla prima metà del XX secolo (Long 2011, 10-29). Tuttavia, nonostante oggi si abbia una conoscenza estesa e approfondita delle molteplici tipologie di fonti che danno informazioni sulla figura dell’ingegnere tra Quattro e Cinquecento, il ruolo di questo protagonista delle arti meccaniche rinascimentali costituisce ancora una categoria professionale sfuggente. Questo principalmente perché gli ingegneri all’epoca facevano poco uso della scrittura e il loro operato era essenzialmente di tipo pratico e quindi difficilmente valutabile in un contesto in cui c’era una netta scollatura tra il sapere teorico-scientifico e la conoscenza tecnica, con quest’ultima che si esprimeva quasi esclusivamente attraverso le opere che produceva. Le cose cambiarono notevolmente durante il Quattrocento quando importanti rinnovamenti politici e sociali favorirono l’affermarsi su larga scala di una cultura del benessere scaturita dalla produzione di beni e dal loro commercio. È in questo contesto culturale che emerge la figura dell’ingegnere, il quale viene a porsi come elemento chiave del processo di trasformazione allora in atto, il cui motore erano le crescenti esigenze materiali della società rinascimentale.

Il rinnovato ruolo sociale degli ingegneri che nella pratica si traduceva in incarichi di consulenze o in ruoli attivi nell’amministrazione pubblica, come la gestione degli acquedotti a Siena, permise loro di entrare in contatto e talvolta lavorare fianco a fianco con i protagonisti della cultura umanistica e scientifica,

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Bernardoni, *Il lavoro degli ingegneri rinascimentali tra realtà e immaginazione*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 429-438, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

non soltanto su temi legati alla loro professione ma anche su questioni di carattere più generali di tipo filosofico e scientifico (Smith 2004; Bernardoni 2014). Per questo motivo si è parlato talvolta di *artigiani superiori*, di *artisti ingegneri* e anche di *scienziati volgari*, cercando in questo modo di definire il loro profilo professionale nel quale venivano a sovrapporsi diverse competenze, tecniche, scientifiche e artistiche (Klein 2022). Le arti meccaniche del periodo rinascimentale, nel cui contesto culturale si andava delineando la nuova figura dell'ingegnere, si ponevano come una categoria del sapere ibrida, rispetto al dualismo subordinato con le arti liberali, fissato e perpetrato nella scolastica medievale.

Tra le arti meccaniche, quella che più di tutte metteva in risalto il contrasto con le arti liberali era l'alchimia. A fronte, infatti, delle complesse teorie proposte, che trovavano i loro principi nella tradizione filosofica ed ermetica, la trasmutazione metallica e l'elisir di lunga vita prevedevano dei risultati di tipo empirico. Di conseguenza anche tutte le arti chimiche quando ci si interrogava o si tentava di interpretare le trasformazioni delle sostanze utilizzate nei processi operativi, mettevano in crisi il rapporto di subordinazione tra liberale e meccanico. Durante il Quattrocento gli alchimisti, i filosofi e talvolta anche gli artigiani, entrarono sempre più nel merito di questioni che oggi definiremmo di tipo epistemologico mettendo in discussione il dualismo liberale-meccanico. In relazione all'alchimia si sottolineava la contrapposizione tra filosofico e sofistico, dove con sofistico si indicava l'alchimia falsa, fatta di vuote parole e operata dai vili meccanici che agivano senza conoscere i principi teorici su cui si basavano i processi di trasformazione delle sostanze (Newman 1989; Bernardoni 2013). Interessante è l'intervento portato in questo dibattito da Biringuccio il quale, dopo aver condannato l'alchimia come arte falsa, finiva per salvarne la dimensione empirica, elogiandone, tuttavia, anche la dimensione filosofica poiché pur perseguendo questa un fine utopico guidava le arti nella codifica di nuovi processi operativi che facevano progredire la conoscenza tecnica.

Tal che in somma per concludere si può dire essere questa arte [l'alchimia] di molte altre arti origine e conduttrice, e però si deve hauere in reverenda e esercitarla, ma ben due chi la esercita non essere ignorante delle cause né degli effetti naturali, né povero per possare resistere alle spese, né ancora la deve fare per auaritia, ma per ben godere solo li bei frutti delli effetti suoi e loro cognizione e quella vaga novità che operando si dimostra. (Biringuccio 1977, 123v)

La tensione tra arti liberali e arti meccaniche emergeva in tutta la sua portata epistemologica anche nelle riflessioni sul paragone delle arti elaborate da Leonardo da Vinci, il quale rivendicava la liberalità della pittura, e quindi del disegno, ponendo questa al vertice delle arti meccaniche e portando l'attenzione sul fatto che la sua dimensione teorica è simile a quella della scrittura la quale, come la pittura, si manifesta sulla carta attraverso la mano.

E se tu dirai tali scienze vere e note essere di specie di meccaniche, imperocché non si possono finire se non manualmente, io dirò il medesimo di tutte le arti che passano per le mani degli scrittori, le quali sono di specie di disegno, membro

della pittura; e l'astrologia e le altre passano per le manuali operazioni, ma prima sono mentali com'è la pittura, la quale è prima nella mente del suo speculatore, e non può pervenire alla sua perfezione senza la manuale operazione; della qual pittura i suoi scientifici e veri principi prima ponendo che cosa è corpo ombroso, e che cosa è ombra primitiva ed ombra derivativa, e che cosa è lume, cioè tenebre, luce, colore, corpo, figura, sito, rimozione, propinquità, moto e quiete, le quali solo con la mente si comprendono senza opera manuale; e questa sarà la scienza della pittura, che resta nella mente de' suoi contemplanti, dalla quale nasce poi l'operazione assai più degna della predetta contemplazione o scienza. (Leonardo da Vinci 1995, 32, cap. 29).

Gli ingegneri promuovevano le arti meccaniche come ausilio per il miglioramento delle condizioni di vita umana e nei loro scritti ponevano anche i presupposti per un rinnovamento epistemologico più generale; in quest'epoca furono introdotti chiaramente dei nuovi valori culturali, come quello del progresso tecnico scientifico, che si presentava come una chiara espressione del dinamismo della società rinascimentale, e un nuovo approccio per lo studio e l'interpretazione dei fenomeni naturali a partire dalla loro esperienza (Rossi 1971, 68-102; Bernardoni 2011, 55-63; Nanni 2013, 18-9; Bernardoni 2020, 113-19).

Non è possibile qui ripercorrere questa storia, ampiamente studiata altrove, ma quello che è significativo sottolineare è come dall'epoca di Filippo Brunelleschi (1377-1446) a quella di Leonardo da Vinci (1452-1519), in circa ottanta anni, gli ingegneri si resero protagonisti di una notevole riqualificazione culturale, trasformandosi da professionisti che si esprimevano soltanto attraverso il risultato del proprio lavoro artigianale in autori di trattati che illustravano le proprie professioni (Galluzzi 1996, 11-8; 2020). Trattati di architettura come quelli di Antonio Averlino detto il Filarete (1400 ca.-1469) e Francesco di Giorgio Martini (1439-1502), opere che riguardavano il mondo delle tecniche più in generale contenenti argomenti sia di carattere teorico che pratici e talvolta auto-celebrative come nel caso dei commentari di Lorenzo Ghiberti (1378-1455), i quaderni di bottega, sempre più articolati e complessi, come quelli di Bonaccorso Ghiberti (1451-1516) e quelli della famiglia di ingegneri Della Volpaia. Infine, il caso Leonardo, il quale pur non arrivando alla stesura completa di alcun trattato è l'unico ingegnere dell'epoca ad aver lasciato circa 4100 fogli vergati a mano, gran parte dei quali dedicati alle tecniche (Bambach 2007, 6).

Nella loro trasformazione da artigiani in autori di trattati, gli ingegneri rinascimentali svilupparono una dimensione intellettuale per le loro professioni facendo del disegno tecnico lo strumento attraverso il quale visualizzare sulla carta la tecnologia immaginata. L'invenzione della prospettiva e la messa a punto di altri espedienti grafici, come la rappresentazione in esploso e in trasparenza permise agli ingegneri di visualizzare, isolare e studiare chiaramente gli elementi meccanici che costituivano le macchine (Galluzzi 2003, Kemp 1991). Nei loro trattati, prima manoscritti e poi a stampa, troviamo molta 'ingegneria speculativa', o 'sogni tecnologici' come talvolta è stata chiamata, la quale riflette in tutta la sua potenza quella tensione tra desiderio di innovazione e dimensio-

ne effettiva del mondo delle arti e del lavoro. Possono essere lette in questa prospettiva, ad esempio, le macchine operatrici semoventi disegnate da Francesco di Giorgio Martini, il quale propone degli avveniristici carri con motore a manovella e avantreno sterzante equipaggiati con utensili agricoli come la zappa, l'erpice o l'aratro, immaginando quindi scenari in cui queste pesanti operazioni manuali avrebbero potuto essere eseguite da una macchina (Ms. 197.b.21 [I.e.2], f. 5c2v, 23r). Molto significativa a tale proposito è il disegno di Mariano di Jacopo detto il Taccola (1381-1458 ca.), il quale, prima della metà del Quattrocento, raffigura una barca con un motore a pale e un primordiale 'sistema di guida autonoma' a fune che permette al barcaiolo di distrarsi mentre l'imbarcazione risale il fiume controcorrente (*De ingeneis* III-IV, f. 44v-45r). Questo tema della tecnica che allevia le fatiche dell'uomo può essere fatta risalire all'antichità ma è in epoca rinascimentale che emerge in tutta la sua portata innovativa sul piano dei processi di lavoro.

Nei manoscritti di Leonardo da Vinci la propensione all'automazione emerge con tutta la sua forza nei disegni di macchine. Queste, infatti, non solo migliorano le condizioni di lavoro e riducono notevolmente l'intervento dell'uomo nei processi operativi ma, in alcuni casi, cercano addirittura di sostituirsi integralmente alla forza lavoro umana, lasciando all'uomo il ruolo di controllore dell'azione svolta dalla macchina. Nell'ambito della lavorazione dei metalli, ad esempio, troviamo il disegno di una intagliatrice di lime automatica azionata da un motore a peso (Codice Atlantico, f. 24r), di un distendino multiplo con motore idraulico (Codice Atlantico, f. 67ar), un battiloro automatico, anche questo con motore idraulico (Codice Atlantico, 29r).

Significativo è anche il progetto di una trafilatrice idraulica per doghe di cannoni che Leonardo sviluppa probabilmente per risollevare le sorti del 'comparto industriale' delle armi in ferro saldato che, con l'avvento delle artiglierie di fusione, più precise, potenti e affidabili, era diventato obsoleto e antieconomico (Codice Atlantico, f. 10r; Bernardoni 2016). Tra tutti gli studi di macchine proposti da Leonardo il caso più emblematico per sottolineare la tensione e il disallineamento tra immaginazione tecnologia e capacità tecnica è certamente rappresentato dalla serie di studi sulle macchine tessili. Nei suoi manoscritti, infatti, troviamo macchine per la cardatura e per la cimatura della lana, filatoi multipli ad aletta mobile e, quello che forse è la congettura tecnologica più audace, un telaio automatico. Si tratta di una serie di macchine che non sembrano corrispondere con l'organizzazione dell'industria tessile dell'epoca che, a parte la follatura, era organizzata non in opifici ma in aree diffuse, basate su reti di piccoli proprietari di telai e filatoi gestite dai grandi imprenditori e commercianti del prodotto finito (Mane 2007, 186-91). La distanza massima tra ingegneria reale e immaginata emerge in tutta la sua problematicità e interesse in studi come quelli delle macchine volanti, nei quali Leonardo cerca di combinare gli elementi macchinari in modo tale da riprodurre la struttura meccanica del corpo degli uccelli per riprodurne artificialmente i movimenti.

Questi progetti mettono ancora di più in evidenza la funzione euristica del disegno e la consapevolezza da parte degli stessi ingegneri del valore episte-

mologico del proprio metodo di ricerca. È proprio riferendosi al disegno che l'ingegnere senese Vannoccio Biringuccio (1480-1539?) sottolineava come tra i maestri delle arti e i semplici operatori tecnici esistesse uno scarto culturale determinato dal padroneggiare o meno le tecniche per la rappresentazione grafica (Galluzzi 2005, 254).

Et in fine considerando qual che questa arte sia [l'arte del fabbro]. Mi pare che tutto d'ogni sorte cosa consista in propria pratica, atteso che tali artefici sonno gente senza disegno, e li più gente rustica e grossa, e se sanno fare di una cosa non sanno fare de l'altra (Biringuccio 1540, f. 137r).

È stato suggerito come l'evoluzione culturale della quale furono protagonisti gli ingegneri abbia portato i suoi contributi non tanto nella storia della tecnica quanto nella storia delle idee poiché ed essi non si deve l'introduzione di nessuna innovazione tecnologica significativa (Mokyr 1990, 82). Tuttavia, una valutazione più completa dovrebbe contestualizzare questo contributo intellettuale non soltanto in relazione a quanto hanno scritto e disegnato nei loro quaderni o nei trattati che furono pubblicati ma anche a quanto effettivamente realizzato dentro e fuori dalle botteghe nelle quali molti di loro operarono. In tal senso si possono portare varie testimonianze; ad esempio quello dei fratelli Buonarroto che nel loro carteggio disquisiscono anche di problemi concreti come la tecnica migliore per la riparazione di una spada fratturata (Michelangelo 1965, 20-43). Non meno significativo l'esempio dell'attività di Lorenzo Ghiberti, il quale mentre era impegnato nella stesura dei suoi *Commentari* realizzò opere importanti e innovative dal punto di vista ingegneristico come le porte in bronzo del Battistero fiorentino. Gli ingegneri senesi Taccola e Francesco di Giorgio Martini rivestirono le cariche pubbliche con il secondo anche 'Operaio dei bottini', occupandosi della progettazione, realizzazione manutenzione dell'acquedotto cittadino (Galluzzi 1991, 15-42). Leonardo da Vinci ottenne invece da Ludovico Sforza duca di Milano (1452-1508) la commissione per un monumento equestre di dimensioni inaudite (alto sette metri per circa 70 tonnellate di bronzo) da realizzarsi con un metodo di fusione inedito; anche se non fu mai portato a termine, il progetto permise lo studio e la sperimentazione di una tecnica fusoria che si affermò in seguito come il metodo per fondere i 'colossi' (Bernardoni 2020, 98).

Le attività produttive che determinavano di fatto un progresso continuo nelle tecniche, sono caratterizzate da numerose 'micro-invenzioni' le quali non devono essere considerate meno importanti delle cosiddette 'grandi invenzioni' delle epoche precedenti, come la staffa, il mulino, la polvere da sparo, la stampa a caratteri mobili e la bussola (Molà 2003, 988). Con il diffondersi sempre più capillare della tecnologia nella vita quotidiana, gli ingegneri si impegnarono nella ricerca di soluzioni tecniche innovative per rendere più produttivi i processi operativi e le macchine già esistenti. Questa attività di sviluppo, oltre a far progredire gli stessi processi operativi, andava di pari passo con la crescita e la dimensione culturale e sociale della conoscenza tecnica. Una crescita inarrestabile, questa, che durante il Quattrocento iniziò a porre il problema della proprietà intellettuale

e della tutela dello sfruttamento delle invenzioni, un dibattito che culminò con l'apertura, a Venezia nel 1474, del primo ufficio brevetti pubblico (Berveglieri 2020, 36). L'invenzione veniva così ad assumere un valore economico sempre più alto poiché essa permetteva di aumentare le capacità produttive e quindi il benessere e la ricchezza dei singoli e delle comunità.

L'archivio di patenti veneziano, che attirava inventori da ogni parte d'Europa (Berveglieri 2020, 106-7), fu il compimento di un percorso iniziato ormai da tempo e che vedeva precedenti significativi risalenti alla prima metà del Quattrocento: ad esempio il caso del governo fiorentino che nel 1421 concesse a Brunelleschi il privilegio per lo sfruttamento di un battello anfibio, il cosiddetto Badalone, pensato per il trasporto di materiale da costruzione risalendo il non semplice corso del fiume Arno (Nanni, Vestri 2011).

Nel sottolineare l'affermarsi della mentalità progressista e la svolta verso l'automazione del lavoro durante il periodo rinascimentale sono rilevanti anche le attività di altri uffici tecnico amministrativi che gestivano le opere pubbliche come il caso dell'Opera del Duomo di Firenze nei cui archivi sono custoditi documenti che attestano lo studio di tecnologie sperimentali. Fra queste, i prototipi di carrucole multiple con ben 16 pulegge (AOSMF, inv. 2005/468; 2005/467), i progetti di sistemi di sollevamento alternativi a quelli di Brunelleschi (AOSMF, II, 1, 84, c. 44v, stanziamenti) o il finanziamento per l'acquisto di materiali destinati alla costruzione di una macchina per il moto perpetuo (AOSMF, II, 1, 74, f. 30v, Deliberazioni). Quest'ultimo caso è assai significativo dato che le sue finalità esulano, per lo meno in prima battuta, da quelle della gestione di un cantiere edile (Bernardoni, Neuwahl 2023; Bernardoni 2019, 20-1). Nell'ufficio veneziano dei brevetti fino alla metà del XVI secolo si registrano 58 tipi di mulino, 1 telaio per la tessitura, 14 scavatrici, 9 pompe idrauliche, 3 forni di fusione, 5 tipi di fucine e sistemi di riscaldamento, 3 macchine per il moto perpetuo (Berveglieri 2020, 42-3).

Dagli scritti degli ingegneri emerge una mentalità progressista che prospetta la sostituzione della macchina alla forza lavoro manuale; le parole di Vannoccio Biringuccio che esaltano il lavoro collaborativo degli artigiani nelle botteghe, nelle quali si applicano le 'ingegnose verità', sottolineano come questi processi operativi costituissero la bellezza dell'ingegno e il potere dell'arte e mettono bene in evidenza come gli ingegneri fossero consapevoli che la crescita tecnologica passasse necessariamente da una riorganizzazione del lavoro.

E per concludere chi ne faceva una cosa e chi ne faceva un'altra, tal che chi intraua in quella buttiga vedendo un trauaglio di tante persone credo che cosi gli paresse come pareua a me intrare in vno inferno, anzi in contrario in vn paradiso, doue era vn specchio in che resplendeua tuta la bellezza de l'ingegno; el poter del arte, et io tal cosa considerando mentre che stai in Milano con grandissimo mio piacere, non fu mai giorno che non v'andasse a passarmi il tempo un'ora o più, in nel qual fuoco non fu mai ch'io voltasse gli occhi ch'io non vedesse qualche ingegnosa nouità e bellezza d'esercitii. Per il che considerando l'ordine e la grandezza delle cose che per nuoue mi si rappresentauano restauo tal volta tutto stupefatto (Biringuccio 1977, f. 20r).

Leonardo da Vinci è certamente l'ingegnere che nei suoi studi manifesta maggiormente questo atteggiamento di propensione verso la meccanizzazione del lavoro. Tra gli innumerevoli esempi che potrebbero essere portati, gli studi effettuati su probabile incarico di Cesare Borgia (1475-1507) per ottimizzare i lavori e stilare un preventivo per lo scavo di un canale tra la città di Cesena e il porto-canale di Cesenatico costituiscono un caso emblematico di quella che oggi chiameremmo 'ingegneria gestionale'. La documentazione in nostro possesso su questa vicenda è frammentaria; tuttavia, emerge chiaramente lo sforzo di Leonardo di abbattere i costi dell'opera attraverso una meccanizzazione integrale del cantiere (Bernardoni, Neuwahl 2015; 2018).

Cesare Borgia chiede a Leonardo uno studio di fattibilità per un tipo di impresa tecnica che all'epoca era essenzialmente manuale, operata con utensili semplici come zappe e picconi; l'unica operazione eseguita con macchine era il sollevamento della terra asportata quando la profondità dello scavo era tale da rendere difficoltoso il trasporto manuale. L'operazione di scavo coinvolgeva un numero elevato di operai (braccianti) e la gestione del lavoro poneva problematiche che per certi versi erano assimilabili all'organizzazione di un esercito per una guerra. Leonardo, che assume l'incarico per questa consulenza nell'agosto del 1502, decostruisce il processo di scavo fino ad arrivare a quantificare il tempo e il costo necessario per asportare una singola palata di terra ed avere così gli elementi per redigere il preventivo. Leonardo inizia le sue considerazioni analizzando l'operazione di scavo che suddivide in una sequenza di tre operazioni (carico, rotazione del busto, scarico), ognuna delle quali da compiersi in un 'tempo armonico', unità di misura temporale che Leonardo descrive come la tremillesima parte di un'ora (1,2 secondi).

Un bono lavorante transmuta a durabile operazione 500 badilate di terra mossa per ora. Stando in mezzo infra 'l loco donde la leva, al sito dove la pone, la remove per ispazio di braccia 6, pigliandola dinanzi a sé e gittandola di retro alle sue spalle: che tra 'l mettere in 2 o in 3 sospinte il terreno sopra la pala e 'l preparar sé alla forza per fare el moto del gittarla e il gittarla e 'l tornare indietro colla pala, fanno la somma di 6 tempi armonici; cioè 2 tempi in caricare il badile di terra con 2 sospinte o 3, un tempo tra 'l levare e storcerci con esso badile in contraria parte al loco dove la vol gittare, un tempo coll'onda che dà abbassando esso badile per levarlo con impeto e fare il moto e gittare tale terreno, un tempo al ritornare esso badile indietro e rimetterlo al primo officio (Codice Atlantico, f. 650v).

A partire da questa quantificazione dell'unità di lavoro Leonardo calcola il tempo necessario per scavare un miglio di canale. Una squadra di sei spalatori che agiscono in successione continua è in grado, secondo Leonardo, di rimuovere le 27.000 canne cubiche di terra equivalenti allo scavo di un miglio di canale in 54.000 giorni (148 anni). I tempi possono essere accorciati aumentando il numero delle squadre di operai: con 2072 operai basterebbe un anno di lavoro, con 24.864 operai un solo mese. Considerando che un operaio costava 7 soldi al giorno, la spesa complessiva per un miglio di canale sarebbe stata di 37.000 ducati (Codice Atlantico, f. 517r; 650r; Bernardoni, Neuwahl 2018, 140). Gli

studi successivi sono volti a organizzare gli spostamenti degli operai in modo da velocizzarne l'azione: Leonardo disegna decine di schemi, nei quali gli operai sono rappresentati da puntini identificati con le lettere dell'alfabeto (Codice Atlantico, f. 1028r), che descrivono i diversi possibili percorsi seguiti da questa colossale catena di lavoro umana.

Al passo successivo cambia completamente prospettiva: Leonardo immagina infatti un cantiere di scavo automatizzato nel quale l'impiego di operai è estremamente ridotto. Questa colossale 'fabbrica mobile', che talvolta è stata chiamata 'gru scavatrice', era in grado di rimuovere la terra e trasportarla sugli argini seguendo da vicino il fronte di scavo.

Quando la mia cassa l'è tirata su, essa se ne va per se medesima al suo sito, dove s'ha a scaricare. E quell'omo che per l'ordinario la tira in dirieto, fia quello che la vota col tirare una corda che la dischiava e nel medesimo tempo la rota volta intorno e tira il peso in alto e la cassa vota discende con prestezza in basso, dov'è subito scambiata da una cassa piena, e subito ripiglia il moto allo in su (Codice Atlantico, f. 1034r).

Secondo le stime di Leonardo l'adozione di tale macchina avrebbe consentito di ridurre il numero di operai da 2072 a 300 e arrivare a un risparmio percentuale del 40%, ovvero 21.600 ducati invece dei 37.000 preventivati per lo scavo manuale. Nel disegno di questa macchina (Codice Atlantico, f. 4r) sono omessi particolari importanti per capirne l'effettivo funzionamento, ma da altri disegni e note frammentarie è possibile ricostruire gran parte di questo sistema di scavo (Bernardoni, Neuwahl 2015).

A prescindere dall'esatta ricostruzione di questo 'sogno tecnologico', quello che è interessante notare è la grande fiducia che Leonardo riponeva nella meccanizzazione del lavoro, un atteggiamento che riflette in pieno la mentalità progressista del suo contesto storico, caratterizzato da imprese tecnologiche eclatanti, come ad esempio la costruzione della cupola di Filippo Brunelleschi a Firenze, capaci ancora oggi di destare stupore. In definitiva quindi l'opera degli ingegneri del rinascimento, materiale o speculativa che sia, deve essere considerata come il risultato di un radicale rinnovamento della conoscenza tecnica in atto all'epoca, espressione di una società nella quale l'invenzione e la sfida tecnologica erano sempre più pervadenti e sulle quali si stava progressivamente consolidando quella cultura materiale che rappresenta una svolta verso la modernità.

Riferimenti bibliografici

- Bambach, Carmen. 2007. *Un'eredità difficile. I disegni ed i manoscritti di Leonardo tra mito e documento*, XLVII Lettura Vinciana. Firenze: Giunti.
- Bernardoni, Andrea, e Alexander Neuwahl. 2015. "Automatizzare lo scavo: genesi di una gru scavatrice del Codice Atlantico." In *Leonardo e l'Arno*, a cura di Roberta Barsanti, 131-46. Ospedaletto: Pacini.
- Bernardoni, Andrea, e Alexander Neuwahl. 2018. "Lavoro manuale e soluzioni tecnologiche nello scavo dei canali." In *L'acqua microscopio della natura: il Codice Leicester di Leonardo da Vinci*, a cura di Paolo Galluzzi, 135-53. Firenze: Giunti.

- Bernardoni, Andrea, e Alexander Neuwahl. 2023. "Attrezzature e macchine per la fabbrica Brunelleschiana." In *Catalogo del Museo dell'Opera del Duomo*, a cura di Timoty Verdon, pp. Firenze: Sillabe.
- Bernardoni, Andrea. 2011. *La conoscenza del fare: ingegneria, arte, scienza, nel De la pirotecnica di Vannoccio Biringuccio*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Bernardoni, Andrea. 2014. "Artisanal processes and epistemological debate in the works of Leonardo da Vinci and Vannoccio Biringuccio." In *Laboratories of art: alchemy and art technology from Antiquity to the 18th century*, edited by Sven Dupré, 53-78. Cham: Springer.
- Bernardoni, Andrea. 2016. "A machine to build artillery." In *Illuminating Leonardo: a Festschrift for Carlo Pedretti celebrating his 70 years of scholarship, 1944-2014*, a cura di Constance Moffatt, e Sara Tagliagamla, 201-9. Leiden: Brill.
- Bernardoni, Andrea. 2019. "Contro natura: gli studi e la sperimentazione sul moto perpetuo prima di Leonardo." In *Leonardo e il moto perpetuo*, a cura di Andrea Bernardoni, 12-23. Giunti: Firenze.
- Bernardoni, Andrea. 2020. *Leonardo ingegnere*. Roma: Carocci.
- Berveglieri, Roberto. 2020. "Ingegnosi artigiani", trecento anni di storia della scienza, della tecnica e dell'innovazione (1474-1788). Verona: Cierre Edizioni.
- Biringuccio, Vannoccio. 1977. "De la pirotechnia", 1540, a cura di A. Carugo. Milano: Il Polifilo (ripr. facs. dell'ed. Venturino Roffinello, Venetia 1540).
- Buonarroti, Michelangelo. 1965. *Il carteggio di Michelangelo*, a cura di Giovanni Poggi, Paola Barocchi, e Renzo Ristori, vol. I. Firenze: Sansoni.
- Galluzzi, Paolo. 1991. *Le macchine senesi. Ricerca antiquaria, spirito di innovazione e cultura del territorio*, in *Prima di Leonardo*, 15-42. Milano: Electa.
- Galluzzi, Paolo. 1996. *Gli ingegneri del Rinascimento, da Brunelleschi a Leonardo da Vinci*. Firenze: Giunti.
- Galluzzi, Paolo. 2003. "Art and Artifice in the Depiction of Renaissance Machines." In *The Power of Images in Early Modern Science*, edited by Wolfgang Lefèvre, Jürgen Renn, and Urs Schiepfli, 47-68. Basel Boston-Berlin: Birkhäuser Verlag.
- Galluzzi, Paolo. 2005. "'Machinae pictae': immagine e idea della macchina negli artisti-ingegneri del Rinascimento." In *Machina. Atti dell'XI Colloquio internazionale organizzato da Lessico intellettuale europeo* (Roma, 8-10 gennaio 2004), a cura di M. Veneziani, 241-72. Firenze: Olschki.
- Galluzzi, Paolo. 2020. *The Italian Renaissance Machines*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Kemp, Martin. 1991. "'La diminutione si ciascun piano' rappresentazione delle forme nello spazio di Francesco di Giorgio." In *Prima di Leonardo*, a cura di Paolo Galluzzi, 105-12. Milano: Electa.
- Klein, Joel A. 2022. "Practitioners' Knowledge." In *The Cambridge history of philosophy of the scientific revolution*, edited by David Marshall Miller, and Dana Jalobeanu, 184-200. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leonardo da Vinci. 1973-80. *Il Codice Atlantico*, trascrizione diplomatica e critica di A. Marinoni, 24 voll. (12 di facsimile e 12 di trascrizioni). Firenze: Giunti.
- Leonardo da Vinci. 1995. *Libro di pittura. Codice Urb. Lat. 1270 nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, a cura di C. Pedretti, trascrizione critica di C. Vecce. Firenze: Giunti.
- Long, Pamela. 2011. *Artisans/practitioners, and the Rise of the New Sciences, 1400-1600*. Corvallis: Oregon state University Press.
- Mane, Perrine. 2007. "L'immagine della produzione e delle tecniche." In *Produzione e tecniche*, a cura di Philippe Braunstein, e Luca Molà, 165-96. In *Il Rinascimento Italiano e l'Europa*, vol. III. Fondazione Cassamarca: Angelo Colla Editore.

- Mokyr, Joel. 1990. *La leva della ricchezza*. Bologna: il Mulino.
- Molà, Luca. 2003. "Energia e brevetti per invenzioni nell'Italia del Rinascimento." In *Economia e energia, secc. XIII-XVIII: atti della trentaquattresima Settimana di studi, 15-19 aprile 2002*, a cura di Simonetta Cavaciocchi, 981-91. Firenze: Le Monnier.
- Nanni, Romano, e Veronica Vestri. 2011. "Il Badalone di Filippo Brunelleschi e l'iconografia del «navigium» tra Guido da Vigevano e Leonardo da Vinci. In appendice: Il privilegio del Badalone (trascrizione e note storico-archivistiche)." *Annali di storia di Firenze* 6: 65-120.
- Nanni, Romano. 2013. *Leonardo e le arti meccaniche*. Milano: Skira.
- Newman, William R. 1989. "Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages." *Isis* 80, 689: 423-45.
- Rossi, Paolo. 1971. *I filosofi e le macchine, (1400-1700)*. Milano: Feltrinelli.
- Smith, Pamela. 2004. *The body of the artisan. Art and Experience in the Scientific Revolution*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lavoro e vita in Benvenuto Cellini

Giovanni Mari

1. Cenni biografici

Benvenuto Cellini nasce a Firenze il 3 novembre 1500 da Giovanni D'Andrea e da Elisabetta Granacci. Il padre, a cui Benvenuto rimase sempre profondamente legato, era musicista della Signoria ed avrebbe voluto che il figlio studiasse musica, ma non si oppose mai con decisione alla vocazione di Benvenuto di dedicarsi all'oreficeria. Le prime esperienze in quello che sarà il mestiere di tutta una vita Cellini le fece a Firenze e Siena. A diciannove anni si reca a Roma, dopo tre anni ritorna a Firenze da dove fugge a Roma per una condanna a morte in contumacia per rissa. Qui, nel 1524, apre una propria bottega in cui svolge lavori per i cardinali della curia e la nobiltà romana, entra nella cerchia del papa Clemente VII, al cui seguito ripara nel Castel Sant'Angelo alla cui difesa militare contro le truppe di Carlo V collabora attivamente. Nel 1529 Clemente VII lo nomina maestro della zecca pontificia. A Roma ammazza per vendetta l'uccisore del fratello molto amato. Ed in seguito ad una successiva rissa ripara a Napoli. Nel 1538 è imprigionato in Sant'Angelo con l'accusa di furto di preziosi di Clemente VII. Nel 1540 è a Parigi alla corte di Francesco I, per il quale fabbricherà la *Saliera*, uno dei suoi capolavori. Il re gli offre lo stesso stipendio (700 scudi) di Leonardo da Vinci e come residenza il castello del Petit-Nesle, che Cellini poi riceverà in dono, dietro l'incarico di fabbricare dodici gigantesche statue-torchiere ad immagine delle divinità dell'Olimpo. Riceve, nel 1542, la cittadinanza francese dal re stesso che gli commissiona una grandiosa fontana per Fontainebleau. Due anni più tardi gli nasce Costanza una bambina figlia di

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giovanni Mari, *Lavoro e vita in Benvenuto Cellini*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermari, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 439-444, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Jehanne, la modella che aveva posato per le figure femminili della *Porte Dorée*. Nel 1545 Cellini lascia improvvisamente Parigi a causa di torti che ritiene di aver subito alla corte e torna a Firenze entrando ufficialmente al servizio della corte medicea di Cosimo I, periodo che coincide con un'attività di Cellini dedicata prevalentemente alla scultura.

Appartiene a questo periodo l'avventurosa fusione in bronzo del *Perseo* – l'opera più famosa di Cellini – oltreché la fusione del busto bronzeo di Cosimo I (1548). Nel 1553 gli nasce un figlio, Iacopo Giovanni, da Dorotea sua modella, mentre nel 1557 viene condannato perché per «cinque anni [...] ha tenuto [...] Fernando di Giovanni di Montepulciano [...] in letto come sua moglie». Negli anni seguenti ebbe dalla domestica Piera de' Parigi, che sposa, un figlio e due figlie. Nel 1562 termina un *Crocefisso* marmoreo attualmente al El Escorial, altro capolavoro di singolare bellezza da accostare a quella del *Perseo*. Alla morte di Michelangelo, l'Accademia delle arti del Disegno delega Cellini, insieme a Vasari, all'allestimento dell'apparato per i funerali. Nel 1565 i rapporti tra Cellini e la corte ducale entrano definitivamente in crisi.

Nel corso della vita Cellini ha ricevuto commissioni di opere da parte di alcuni dei potenti del suo tempo: oltre che da Cosimo I e da Francesco I, da Clemente VII, Ercole Gonzaga, il duca Alessandro, Ippolito d'Este e numerosi altri.

Cellini muore il 14 febbraio del 1571 e viene inumato in Santa Maria Novella. Tra il 1558 e 1567 Cellini scrive e detta a due differenti scrivani la propria autobiografia che rimane inedita sino al 1728, quando A. Cocchi la pubblica col titolo *Vita di Benvenuto Cellini orefice e sculture fiorentino, da lui medesimo scritta, nella quale molte curiose particolarità si toccano apparentemente alle arti ed all'istoria del suo tempo, tratta da un ottimo manoscritto* (Napoli, Editore Martello). La pubblicazione non ha alcuna eco finché nel 1763 Giuseppe Baretti ne parla in *La frusta letteraria*. In vita Cellini pubblica *Due/ Trattati/ uno intorino alle otto/ principali arti dell'oreficeria. L'altro in materia dell'arte della scultura; dove si veggono infiniti segreti nel lavorar le figure di marmo & nel gettarle di bronzo. Composti da M. Benvenuto Cellini scultore fiorentino* (Firenze, V. Panizzi e M. Peri, 1568). In coda ai trattati ci sono 17 poesie. La prima traduzione della *Vita* sarà quella di T. Nugent in inglese del 1771, seguita da quella tedesca di Johann Wolfgang Goethe 1796 (seconda edizione 1803 con *Appendice*), poi da quella francese del 1843 di L. Leclanché che pubblica tutte le opere di Cellini, e via via quelle olandese, russa, spagnola, ungherese, norvegese, polacca, croata ed altre (Camesasca 2015, 69).

2. L'idea di lavoro di Cellini

Nell'*Appendice* del 1803 alla seconda edizione della sua traduzione della *Vita*, Goethe definisce l'autobiografia di Cellini un «documento di grande pregio, in cui si ha modo di conoscere ad un tempo un individuo eccezionale, non soggetto a condizionamenti, e un singolare contesto di fatti storici» (Goethe 1994, 88). Nel capitolo XII della stessa *Appendice* il poeta traccia un *Ritratto* di Cellini che si apre con queste parole: Cellini è stato «un uomo che potrebbe a buon diritto

essere eletto a rappresentante del suo secolo e forse dell'intera umanità» (Goethe 1994, 74). A sostegno di questo giudizio elabora un ritratto secondo cui la «conoscenza del sublime», in Cellini, trasforma in arte i forti e contrastanti caratteri della sua personalità: «cruda sensualità», reattività e «eccitabilità di una natura violenta» fino alla ricerca della «sanguinosa vendetta», «passione e tracotanza», religiosità mistica nei momenti di «necessità», una «natura incline alla tecnica» e al «mestiere», un talento «molteplice» e tecnicamente creativo, un artefice capace di raggiungere in ogni «manufatto» un «vivace spirito di libertà» (Goethe 1994, 74-80). In altre parole l'arte come il risultato di una conoscenza tecnica in grado di disciplinare una forte personalità in vista del sublime. Un ragionamento, tuttavia, in cui manca ciò che unisce concretamente questi aspetti in una forma di vita, a cominciare dai termini del mestiere e dell'arte: il lavoro. Perché per Cellini essere artista, cioè artigiano orefice e scultore, è prima di tutto un lavoro: «con grandissima sollecitudine giorno e notte non restavo mai di lavorare», di svolgere «quella mia bella arte di gioielliere»; «belli studi della arte mia» che benché fosse molto difficile «era tanto il piacere che io pigliavo, che ditte gran difficoltà mi pareva che mi fussin riposo». Ed a Francesco I che lo sollecita a terminare il lavoro sospettando che non si impegnasse sufficientemente: «risposi a sua Maestà che subito io mi ammalerei se io non lavorassi» (Cellini 2015, 442, 137, 139, 443). Non casualmente il termine lavoro e derivati e il termine opera e derivati, ricorrono nella edizione della *Vita* più di 600 volte, nelle 570 pp. dell'edizione dell'opera curata da Camesasca (2015).

Questo amore per il proprio lavoro richiede una essenziale condizione per essere realizzato: una sufficiente libertà nel lavoro. Cellini lavora, anche se non esclusivamente, su commissione. La realizzazione dell'opera avviene sempre sulla base di un disegno dell'oggetto richiesto, steso in base a ciò che il cliente desidera e che deve approvare. Ma questo disegno non necessariamente viene composto dall'artigiano che deve produrre l'opera. Ed infatti in alcuni casi, tra cui uno particolarmente significativo in cui è coinvolto Clemente VII, il committente si rivolge a Cellini con un'immagine dell'oggetto già disegnato da altri; oppure, in altri casi, con in mente un disegnatore cui affidare il compito diverso dal fabbricante. In questi casi l'artigiano realizza l'idea di altri, la sua libertà è ridotta al processo di fabbricazione, essendo esclusa dalla fase più importante della sua progettazione. Si potrebbe dire che in questi casi al lavoro manuale viene tolta la conoscenza e ridotto alla pura manualità, ancorché non priva di inventiva e capacità di risolvere problemi. In ogni caso il processo di fabbricazione verrebbe diviso tra l'invenzione artistica e la fabbricazione manuale, determinando nella persona che fabbrica l'oggetto una condizione di dipendenza da chi progetta l'idea dell'oggetto. Ebbene da tutta la *Vita* emerge che Cellini non ha mai accettato (tranne forse all'inizio della carriera) di fabbricare oggetti disegnati da altri, dichiarandosi piuttosto pronto alla rinuncia alla commissione. È la forma in cui egli rivendica la libertà nel proprio lavoro, che deve realizzare esclusivamente le sue idee, oggettivare le proprie rappresentazioni, e non quelle di altri. In fondo rivendica con estrema determinazione l'unità della persona del lavoratore attraverso la libertà di realizzare nel lavoro solo le proprie idee,

ancorché capaci di interpretare i desideri del committente (non si tratta mai nel lavoro di una libertà assoluta). Anche perché «chi disegnava bene e' non poteva operar mai male» (Cellini 2015, 557). Ed a Clemente VII, che aveva intenzione di far disegnare l'oggetto [l'*Atlante*] a Pompeo de' Capitaneis (ucciso più tardi da Cellini nel 1534) e Michele Naldini, dirà: «Beatissimo Padre se io non lo fo [l'*Atlante*] meglio dieci volte di questo mio modello, si di patto che voi non me lo paghiate» (Cellini 2015, 195). Un'idea molto elevata di libertà nel lavoro, testimoniata da Cellini, che l'artigianato artistico dimostra di aver conquistato tra Medioevo e Rinascimento come la soglia più alta di libertà nel lavoro manuale e modello capace di porsi al livello dell'autonomia del lavoro intellettuale. La base per una passione del lavoro che la borghesia trasformerà in impegno per la creazione della ricchezza delle nazioni da parte degli imprenditori liberi perché proprietari e da parte dei proletari subordinati perché proprietari solo della propria forza lavoro, benché formalmente liberi ed uguali.

3. Conclusioni

In Cellini l'*attività* del lavoro *si distacca dalla necessità* e diviene oggetto di una scelta, di un perfezionamento continuo, di una passione *indipendente* dalla funzione di provvedere alla riproduzione dell'esistenza materiale (a cui ovviamente provvede), e quindi diviene un mezzo di elevazione spirituale e di costruzione dell'identità, di autorealizzazione e quindi un bisogno. La *Vita* documenta in maniera originale questa distinzione tra l'*attività* e i suoi *scopi*, che accade, per Cellini, nella sfera del lavoro manuale, quindi valida universalmente per tutti i tipi di lavoro. Indubbiamente l'esperienza di questa distinzione, nel nostro caso, è favorita dalla dimensione dell'artigianato artistico finalizzato alla realizzazione della bellezza, cioè di un valore non principalmente economico e universalmente riconoscibile. Ma anche su questo piano, diciamo dei valori, Cellini testimonia una rivoluzione nell'idea di lavoro, il cui *sensu* precedentemente era sempre determinato da valori religiosi o sociali esterni all'*attività* lavorativa, che prescrittivamente si erano opposti alla finalità utilitaristica della creazione di ricchezza. Un senso del lavoro che invece Cellini fa discendere direttamente dall'*attività* stessa, quindi dalla persona che lavora e dalle sue scelte di vita. Questa *individualizzazione del significato e del valore del lavoro*, questo distacco del lavoro dalla necessità, è un risultato che Cellini conquista, documenta e trasmette alla nostra civiltà, la quale ne farà l'uso che i secoli successivi, a cominciare dalla rivoluzione borghese, testimonieranno. Un risultato di cui tuttavia occorre sottolineare i limiti: il nesso inscindibile tra lavoro ed esistenza personale, incentrato sulla libertà del lavoratore, che Cellini svela come conquista culturale del Rinascimento, e che rimane nella nostra cultura a presidio della libertà personale, rivela, nell'unico modo individualistico in cui storicamente si poteva affermare, evidenti contraddizioni e *unilateralità*, che comunque non ne mettono in discussione né l'importanza né l'irreversibilità storica.

Nella nostra civiltà, le *Opere e giorni* di Esiodo rappresentano la manifestazione della prima *coscienza* della necessità del lavoro e del fatto che con esso l'uomo,

non solo produce la ricchezza, che gli rende sicura e piacevole la vita, ma partecipa attivamente al trionfo della Giustizia *cosmica* stabilita da Zeus, in una sorta di ingenuo utilitarismo *cosmologico* inteso come mezzo della sicurezza personale. La *Vita* di Cellini è invece la prima rappresentazione compiuta della *proprietà individuale* del lavoro e del suo *bisogno per vivere umanamente* e non semplicemente per mangiare. Se Esiodo vede nel lavoro una necessità che fonda la sicurezza della vita e la fonte di una solidità economica che permette ore di vita spensierata (Esiodo *Opere e giorni*, 588-96), Cellini sottolinea l'aspetto autorealizzante del lavoro manuale artistico e della bellezza fabbricata come oggettivazione delle proprie rappresentazioni. In tutto questo Esiodo e Cellini sono avvantaggiati dal fatto di essere lavoratori autonomi che parlano del *proprio lavoro*, di possedere una libertà nel lavoro che favorisce l'approfondimento intellettuale dell'attività manuale svolta. Una libertà che la nostra civiltà riconosce inizialmente al lavoro agricolo, come in Esiodo, a quello militare (i condottieri di Omero) e a quello intellettuale (il 'saggio' di Aristotele). Solo più tardi a quello manuale in generale, prima in coscienza (Gesù, Lutero), poi nell'artigianato. Quest'ultimo con Cellini perviene all'autocoscienza del proprio valore e della propria libertà che, come abbiamo visto, egli difende sempre in maniera intransigente. Per Cellini, quindi, la sua «arte bella», per la quale «giorno e notte non restavo mai di lavorare», prima di essere l'incontro col sublime e il mezzo di conquista di uno status sociale – la frequentazione di potenti e ricchi –, è un'attività in cui ritrovava il senso della propria esistenza. Ovvero *anche la ricerca del bello e del sublime è un lavoro*, da questo punto di vista, come tutti i lavori.

Nel mondo di Omero (composto da eroi, guerrieri e predatori) la consapevolezza di Esiodo è assente, ed il passaggio alle *Opere e giorni*, per la mancanza di testimonianze intermedie¹, è uno straordinario, e per molti versi isolato, salto di coscienza. Invece l'amore per il lavoro ed il suo intreccio con l'esistenza di Cellini sono l'approdo di un processo lungo ma ricostruibile, che, senza bisogno di andare troppo indietro, nella sua fase decisiva possiamo fare iniziare nel XII secolo. Ad esempio in Teofilo Monaco, anch'egli orafo, che nel *De diversis artibus* (primi decenni XII) ricordava al lettore «quanto sia dolce e dilettevole operare nelle diverse e utili arti», esortandolo ad abbracciare con «ardente amore» il suo trattato che insegnava a ben lavorare (Teofilo 2000, 43). Evidentemente l'idea biblica della fatica e della maledizione del lavoro sono superate dall'idea dell'uomo *artifex* imitatore di Dio e per questo utilizzatore dei doni intellettuali ricevuti dal Signore. Del resto Gesù non negava il lavoro, ma raccomandava solo di costruire in esso la coscienza di un necessario distacco dall'attività, per aprirsi alla parola di Dio. A sua volta Paolo di Tarso lavorava giorno e notte per essere libero e poter essere un esempio di autonomia nella predicazione (Paolo 1999, 215).

¹ Nell'opera ormai classica di Farrington 1970, si ricostruiscono una serie di nessi tra modi di pensare e attività manuali 'meccaniche' nei 'presocratici', ma siamo in un periodo contemporaneo o successivo a Esiodo che anche da questo punto di vista risulta 'isolato'.

Piuttosto occorre valutare questa esperienza di lavoro di Cellini e approfondire il suo significato storico. Sul primo punto occorre rilevare l'*unilateralità* che assume il lavoro nella vita di Benvenuto. La *Vita* ci rivela un'esistenza interamente costruita attorno all'attività lavorativa. Le persone che conosce, quelle che ama, quelle di cui si appassiona, quelle che odia, quelle verso cui dimostra il massimo di riconoscenza; le persone che frequenta nel tempo di non lavoro, lo stesso tempo libero in cui studia per migliorare il mestiere, le esperienze intellettuali che ricerca e che vive, ogni esperienza e conoscenza rimarchevole, tutto è legato direttamente o indirettamente al lavoro. Che costituisce, indubbiamente, anche un equilibrio psicologico nella dinamica esistenziale di Benvenuto, fondato sulla libertà nel lavoro, che egli irriducibilmente ricerca, e che rendono il lavoro una potenza inaggrabile. *Ma questo limite è il prezzo della scoperta del bisogno spirituale del lavoro da parte di chi ha necessità del lavoro per mangiare.* Una scoperta o forse una conquista, cioè un'invenzione culturale – una delle più importanti dell'umanità –, in questo caso favorita dall'artigianato artistico, ma in un quadro di conquista storica universale che rovescia la teologia del lavoro biblica e apre ad un'idea della proprietà individuale del lavoro che sarà, questo il secondo punto, il lavoro che la borghesia del XVI e XVIII secolo porrà alla base della società liberale. Quindi un giudizio che non si può ridurre a spiegazioni psicologiche o antropologiche o morali (che pure si possono fare), ma che va invece tracciato in termini storici, perché ci troviamo di fronte ad una idea (nuova) di lavoro come mezzo per costruire praticamente, certo unilateralmente, una crescita della persona in una cornice in cui il lavoro è l'unico strumento di libertà possibile per coloro che non appartengono al ceto dei meno numerosi che dominano i più. In questo senso, cioè come protagonista della storia delle idee di lavoro accanto ad Esiodo, Cellini è veramente il personaggio «rappresentante del suo secolo e forse dell'intera umanità» di cui parla Goethe.

Riferimenti bibliografici

- Camesasca, E. 2015. "Narciso disperato." In B. Cellini, *Vita*, pp. Milano: Rizzoli.
- Cases, C. 1974. "Goethe traduttore di Cellini." In *Premio Città di Monselice*. Atti del secondo Convegno sui problemi della traduzione letteraria, n. 3, 1. Monselice: Editore.
- Cellini, B. 1978. *Opere*, a cura di G. G. Ferreo. Torino: UTET.
- Esiodo. 1999. *Opere e giorni*, a cura di G. Arrighetti. Milano: Rizzoli.
- Farrington, B. 1970 (1947). *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*. Milano: Feltrinelli.
- Goethe, J. W. 1994. "Appendice." In J. W. Goethe, *Vita di Benvenuto Cellini*, a cura di E. Agazzi. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Mari, G. 2019. *Libertà e lavoro*, Cap. III. Bologna: il Mulino.
- San Paolo. 1999. *Le lettere*. Torino: Einaudi.
- Teofilo, Monaco. 2000. *Le varie arti*. Salerno: Palladio.

Il lavoro pratico arriva alla letteratura

Paolo Cherchi

1. Introduzione

Il lavoro e i vari tipi di lavoratori sono sempre esistiti, ma solo nel Cinquecento diventano tutti oggetto di presentazione letteraria. Le enciclopedie medievali (dal *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, allo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais) l'avevano incluso in uno schema teologico che alle sette virtù faceva corrispondere sette 'arti meccaniche' o 'arti minori' trovate dall'uomo per alleviare le difficoltà causate dal peccato originale; e le numerose rappresentazioni di arti e mestieri confermano questo modo di intendere il lavoro manuale. A cavallo tra il Quattro e il Cinquecento, le mutate condizioni economiche e il mondo delle signorie modificano alquanto quel modo di vedere prestando molta attenzione agli sviluppi della tecnologia che eleva l'ingegnere al rango dell'architetto, rende il costruttore di macchine belliche una figura indispensabile, e l'idraulico diventa il bonificatore di zone paludose e il costruttore di canali navigabili. Sono i decenni dei Martini, dei Fontana e dei Leonardo che la letteratura celebra come demiurghi e geni. In genere, però, gli artigiani e gli operai non godono di alcuna attenzione, come invece accade solo nella seconda metà del '500 quando la letteratura si occupa di loro e li impone all'attenzione generale conferendo ad essi una dignità sociale mai prima avuta. È un aspetto che ci pare degno di attenzione perché è difficile avere una visione generale del lavoro pratico senza tener conto dei grandissimi numeri di chi lo svolgeva. Lo strumento migliore per ottenerla è la rappresentazione letteraria che, descrivendo le tecniche e le funzioni civili di

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Paolo Cherchi, *Il lavoro pratico arriva alla letteratura*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 445-452, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

quei lavori, conferisce ad essi una dignità che crea anche una coscienza sociale che la corporazione non dava. La commedia e la novellistica includevano lavoratori di basso rango, ma erano quasi sempre servi e ruffiani, e quindi contribuivano a creare un'immagine negativa di quei tipi di lavoro.

2. Agrippa e l'incertezza dei saperi

La prima opera che favorì il sorgere di questa consapevolezza fu il *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio invectiva* (1527) di Cornelio Agrippa di Nettesheim, opera che prende in considerazione un numero alto di lavori e li descrive abbastanza bene, ma li condanna tutti.

Agrippa considerò in blocco i vari tipi di lavoro, e paradossalmente la sua negatività richiamò l'attenzione sui lavori pratici e spinse l'opinione generale a considerarli positivamente. Il suo atteggiamento può sembrare scettico ma di fatto sottolinea la *incertitudo* della conoscenza basata sui sensi (come vuole Aristotele) e quindi la sua 'vanità' ai fini della vera conoscenza che per Agrippa rimane di stampo platonico. Quando viene a parlare dei lavori 'manuali', non nega la loro importanza, ma ne sottolinea la corruzione e la decadenza rispetto alla funzione primaria per la quale sono nati. Prendiamo, ad esempio, il cuoco: inizialmente questo lavoro assolve la funzione della preparazione del cibo, ma nel tempo si evolve in una vera disciplina che mira a creare pasti elaboratissimi, e ciò, secondo Agrippa, porta ad una degenerazione che passa per 'arte'.

L'opera contiene cento capitoli più due conclusivi, uno generale *De scientiarum magistri* e un *Ad encominum asini digressio*. Molti sono dedicati a lavori intellettuali (teologi, filosofi, matematici, storici, giuristi); vari altri alle scienze legate all'occulto, (geomanzia, cabala, magia venefica, interpretazione dei sogni, e simili); non mancano capitoli dedicati ai cortigiani e cortigiane, alla *histrionica*, alla danza, e quindi ai mercanti, ai pastori, ai pescatori, agli araldi, ai veterinari, agli alchimisti e vari altri. La presentazione di ogni attività lavorativa si risolve in un'accusa contro chi la pratica e la corrompe. E, come si conveniva ai suoi tempi, la narrazione è sistematicamente condita di aneddoti ricavati dal mondo classico. La *declamatio* di Agrippa offre per la prima volta un'ampia visione del lavoro nel momento stesso in cui lo mette universalmente sotto accusa. Bisogna però insistere sul fatto che Agrippa condanni non il lavoro ma le sue degenerazioni. Il lavoro pratico – egli sostiene sulla falsariga di un'epistola di Seneca (n. 90) – è un'invenzione degli uomini e non dei filosofi, come si sostiene: l'uomo ha inventato la casa per ripararsi, e poi gli architetti hanno voluto renderla bella e comoda e sfarzosa, usando un sapere che scambia il superfluo per il necessario. Ogni lavoro, sia pratico che intellettuale, è necessario in quanto adempie alla sua funzione primaria; i problemi nascono quando si perde di vista la finalità per le quali esistono. È interessante che in questa tesi cada l'idea della superiorità di un tipo di lavoro su un altro perché ciò implica la riabilitazione del lavoro pratico. Per altro il vizio dell'inganno e l'incertezza del vano sapere domina in entrambi le forme di attività. Comunque stiano le cose, grazie all'opera di Agrippa molti lavori, programmaticamente dimenticati da lettera-

ti schifiltosi, arrivano alla dignità letteraria, e sono per la maggior parte i lavori classificati come 'arti minori'.

Nell'opera affiorava quella corrente scettica e antilibresca che era alquanto diffusa e che si trovava in sintonia con certi aspetti del pensiero riformistico ormai incamminato ad armarsi contro l'egemonia della Chiesa Romana. Pertanto l'opera di Agrippa trovò imitatori fra i cosiddetti 'scapigliati' come, ad esempio, Niccolò Franco, il quale nella *Risposta alla lucerna* che è una delle nelle sue *Epistole* (1538), affianca ai vizi dei grammatici e medici quelli degli scardassatori, tipografi, sarti e vari altri artigiani. Il *De incertitudine* di Agrippa fu tradotto in italiano da Ludovico Domenichi nel 1548, quindi con un certo ritardo, che potrebbe significare il venire meno della sua forza polemica o anche un incoraggiamento a rispondere. Intanto bisogna ricordare che nella compatta tradizione umanistica affiorava qualche attenzione verso il mondo del lavoro materiale. Lo si vede per esempio nel *De tradendis disciplinis* (1531) di Luis Vives, in cui esorta gli studiosi ad ampliare le loro conoscenze del lavoro pratico ma non leggendo i classici bensì visitando le officine dei lavoratori.

3. La replica ad Agrippa

Una prima risposta al discredito sul mondo del lavoro meccanico venne con la *Pirotecnica* del senese Vannoccio Biringucci pubblicata nel 1540 dove non si fa menzione dell'opera di Agrippa, che, a dire il vero, non conosce niente del lavoro della fusione dei metalli di cui parla il senese. Semmai l'opera deve la sua ispirazione al *Birmannus sive de re metallica* del tedesco Agricola apparsa nel 1530, che anticipa temi ripresi nel capolavoro *De re metallica* del 1556. La *Pirotecnica* tratta «di quanto s'appartiene all'arte della fusione o getto de' metalli, fare campane, artiglierie, fuochi artificati, et altre diverse cose utilissime». Una buona parte è dedicata al modo di ritrovare le miniere, di separare i metalli dalle scorie, di fonderli, del modo di costruire i forni, le polveri da sparo e di creare leghe; pertanto vediamo che molti tipi di lavoratori collaborano ciascuno con la propria specializzazione ad imprese collettive. Ma, come si indica nel titolo, una parte notevole è dedicata alla fabbricazione delle campane e ai pezzi d'artiglieria, specialmente cannoni e fucili. Sono due prodotti che toccano aspetti essenziali della vita associata: le campane sono il culto, il senso del tempo, lo strumento degli annunci festivi e funerei, di allarme e di vittoria...; le artiglierie sono gli strumenti della difesa e della conquista. Sono, insomma strumenti 'vitali', e nessuno può metterne in discussione la dignità. Per fabbricarli è necessaria una conoscenza specialistica di scienze naturali, dall'acustica alla mineralogia, ma è veramente indispensabile una conoscenza sperimentale e pratica. L'arte militare anche in questo caso si mostra all'avanguardia dei progressi tecnici, e da sola produce una letteratura sul lavoro delle fortificazioni delle città, sulla costruzione di ponti, strade, accampamenti e armi. L'artiglieria moderna imponeva fortificazioni diverse da quelle medievali: per fare un solo esempio, il cannone rendeva inutili i merletti. La *Pirotecnica* mostrava una totale indifferenza alle 'essenze' di matrice teologica e puntava tutto sulla esperienza e sull'esperimento, e lo faceva con ta-

le forza da imporsi senza destare polemiche perché tutto in essa era nuovo, non solo la materia ma la visione della sua importanza nel mondo dei saperi. È notevole che Biringucci non citi mai un classico: segno che si stava entrando in una nuova concezione del sapere pratico e operativo.

4. La stampa valorizza il lavoro

Nel processo di acquisizione di un profilo sociale di ogni tipo di lavoro, ebbe un ruolo primario la stampa che rese noti i 'segreti professionali' e creò nuovi protagonisti. Se le rivelazioni potevano danneggiare gli interessi 'corporativi', in compenso davano ad essi la dignità della stampa. I primi a rendere noti i loro strumenti furono gli autori dei 'segreti', ossia di quel tipo di letteratura che produceva 'ricette' o formule per smacchiare i panni, curare i vermi dei bambini, far bollire presto i fagioli, proteggersi dalla pulci, riparare un piatto e un'infinità di occorrenze del quotidiano domestico. È una letteratura che dovrebbe screditare chi la praticava, e in effetti non ebbe mai pretese letterarie, ma ebbe una diffusione impareggiata, rompeva un tabù, era destinata in buona parte ad un pubblico femminile e produsse anche alcune 'autrici' (ad es. Isabella Cortese), allargò la categoria dei 'ciarlatani', ossia praticanti che si muovevano fra le arti magiche e mediche e affluirono nelle schiere dei medici paracelsiani. Si pensi che un'opera come *I segreti di Alessio piemontese* (pseudonimo di Girolamo Ruscelli) (1555) ebbe un numero altissimo di edizioni e una circolazione europea tale da raggiungere cifre che nessun altro libro italiano ha mai raggiunto. Per noi conta il fatto che un lavoro, sia pure di dubbia natura, emerga dall'oscurità per entrare nel circuito delle attività utili per la società, ed essendo per definizione 'segreta', mostrandosi al sole refutava i sospetti d'inganno inculcati da Agrippa.

Nel 1561 apparve la *Tipocosmia* di Alessandro Citolini, una sorta di compilazione lessicografica relativa a tutto il 'cosmo', ivi compreso il lavoro. L'opera è organizzata secondo il sistema dell'*hexameron*, cioè secondo lo schema della creazione divina in sei giorni. Quando si arriva al giorno della creazione dell'uomo, vengono elencate tutte le sue professioni e mestieri conosciuti, enumerandone rispettivamente tutte le attività e tutti gli utensili in liste sterminate che costituiscono un tesoro lessicografico unico. Così, ad esempio, se si parla degli stallieri si descrivono tutti i tipi di strumenti che usano per strigliare i cavalli, i tipi di sella che usano, i passi dei cavalli e così via dicendo; e lo stesso accade per ogni tipo di lavoro, nobile o ignobile, senza distinzione alcuna di livello. La *Tipocosmia* è un caso unico sia per la lingua che per la struttura, e nonostante la sua ricchezza onomastica non descrive mai un'attività ma si limita a registrarne gli strumenti. È però un indizio delle nuove possibilità di valutazione che vengono da un'organizzazione enciclopedica. Nel 1563 Frobenius ed Episcopo, gli editori di Basilea che stampavano spesso autori italiani, pubblicarono la traduzione italiana del *De re metallica* di Georg Agricola. Fu un evento che consacrò il tema del lavoro meccanico fra i *magnalia*, come direbbe Dante, cioè fra i grandi temi letterari. L'opera 'scopriva' un nuovo mondo, quello sotterraneo e che rimaneva inutilizzato fino a quando non si trovava il modo di ubicarlo e di por-

tarlo alla luce, e compiere questa operazione significava aggiungere un quinto 'elemento', vitale come l'aria e il fuoco perché infiniti erano i vantaggi che l'uomo poteva trarre da essi. Il minatore e il fonditore erano gli operai che davano questi beni al mondo. Per giunta lo stile classicheggiante e il sapiente uso dei riferimenti al mondo classico rendeva l'opera degna di autentica ammirazione. Davanti ad essa cadevano tutte le riserve che Agrippa aveva avanzato sul valore del lavoro pratico.

Attorno agli stessi anni Benedetto Varchi tornava sulla divisione dei saperi e così scriveva del lavoro pratico:

È ancora da notare che come tutte le scienze possono, non già per loro stesse ma solo per colpa di coloro che l'esercitano, diventare vili e meccaniche, così l'arti possono, non per virtù di chi l'opera, divenire non solo laudevoli ma eziandio onoratissime, quantunque di sua stessa natura fossero basse e disonorate (*La divisione della filosofia*).

Si affaccia così una valutazione 'etica' che annulla la divisione tradizionale dei lavori pur senza eliminarla. Cadeva un'altra riserva che per secoli aveva diviso il lavoro intellettuale da quello pratico. E tutto lasciava prevedere l'avvento di una nuova epoca. Con Citolini l'autonomia del mondo del lavoro all'interno di una 'cosmogonia' segnalava che i tempi erano maturi per portare sulla scena un personaggio/valore che si chiamava 'lavoro'. Mai come allora le osservazioni di Seneca mediate da un Agrippa, o i versi di Lucrezio sull'origine dei mestieri e in particolare dei minatori sembravano così attuali e reali come quelli presentati nella pagine di Biringucci e di Agricola!

5. Fioritura di opere in volgare sul lavoro

E arrivò il momento in cui un autore di formazione non classica, e per giunta un autore di 'segreti' (famoso per l'*elixir* che prese il suo nome) scrisse un'opera semi-enciclopedica su tutte le professioni e mestieri del mondo. Parliamo di Leonardo Fioravanti, autore dello *Specchio di tutte le scienze* (Venezia, 1562). Nel suo libro, oltre ai vari capitoli sulla medicina e sulla grammatica, la retorica e le altre arti liberali, troviamo capitoli sull'agricoltura, sull'arte del fabbro, sui beccari, osti, sarti, tessitori, 'speciali' o farmacisti, fonditori, marinai, commercianti, cosmografi, calzolai, cuoiai, stampatori e svariati altri lavori presenti nelle cosiddette 'arti minori'. Abbiamo citato senza alcun ordine perché non si vede che Fioravanti ne segua alcuno nel descriverli. L'opera, in stile piano e condito di qualche aneddoto, punta sulla descrizione delle professioni e dei mestieri, ricordandone minutamente le funzioni e gli strumenti. Nello *Specchio* tutto diventa 'scienza', ossia conoscenza del mondo, e ogni sapere ha le sue rispettive 'tecniche' o quel 'saper fare' che lo rende utile. Fioravanti non ricorda mai gli inventori dei mestieri o delle professioni perché quel tipo di erudizione non era del suo bagaglio culturale, e le sue informazioni sembrano ricavate da una conoscenza diretta dei lavori, inclusi quelli che costano «il sudore della fronte». È importante tener conto del fatto che Fioravanti non fosse di estrazione 'uma-

nistica'. La sua vita di viaggi e la sua professione di medico, anche se di un medico *sui generis* con curiosità alchimistiche e vicino alla letteratura dei 'segreti', lo mettevano a contatto con il mondo reale più che con i libri, e per questo contava molto in lui la vicinanza con il mondo delle tecniche e dei lavori manuali. Il fatto poi che i lavori descritti siano tanti fu determinante nell'imporre un tema ormai avvertito ma non ancora sfruttato.

Lo *Specchio* inaugurò un genere di opere letterarie e in volgare che descrivevano i lavori e i loro strumenti pur senza proporsi come opere didattiche, per cui possiamo dire che finalmente con lo *Specchio* il lavoro, incluso quello rappresentato dalle arti minori, fosse arrivato alla letteratura.

Nasce da questo momento in poi una stagione di pubblicazioni dedicate ai vari lavori che fugano ogni sospetto di inganno lasciato dall'opera di Agrippa. Ne offriamo un breve campionario limitandoci a segnalare i titoli apparsi entro la data del 1585. Per le fortificazioni: *Due libri del modo di fare fortificazioni di terra intorno alle città e di fare forti in campagna* (1557; Francesco Marchi, *Architettura militare* (1579); Giulio Bellino, *Disegni delle più illustri città e fortificazioni del mondo* (1569); Girolamo Maggi, *Libri III della fortificazione della città* (1584). Per la guerra: Gabriello Busca, *Istruzione per i bombardieri* (1584). L'agricoltura domina con *Le venti giornate dell'agricoltura di Agostin Gallo* (1569); con il *Trattato delle lodi e della coltivazione degli ulivi* (1569) di Pier Vettori; con il *Trattato dell'agricoltura* di Africo Clemente (1572); con *Le ricchezze dell'agricoltura* (1584) di Gio. Maria Bonardo. Sulla produzione della seta: Giovanni Corsuccio, *Il vermicello della seta* (1581); Magino Gabrielli, *Sopra l'utili sue invenzioni sopra la seta* (1583). Sulla cucina: Cristoforo Messisburgo, *Banchetti e compositione di vivande* (1581); Bartolomeo Scappi, *Il cuoco segreto di Papa Pio V* (1570). Sui cavalli: Pasquale Caracciolo, *La gloria del cavallo* (1566). Per i corrieri: Cherubino Stella, *Poste per diverse parti del mondo* (1576). Per la danza: Fabrizio Coroso, *Il ballerino* (1581). Sulla distillazione: Gerolamo Rossi, *De distillatione* (1585). Sugli orologiai: Giovanni Padovani, *De compositione et usu multiformium horologiorum solarium* (1582); Raffaele Mirami, *Compendiosa introduzione alla prima parte della specularia* (1582). Sui profumieri: Timoteo Rossello, *La seconda parte de' secreti universali in ogni materia* (1574); Isabella Cortese, *I secreti ne' quali si contengono cose minerali, medecinali, artificiose et alchemiche et molte dell'arte della profumatoria appartenenti ad ogni signora* (1584). Per la caccia: Domenico Boccamazza, *Otto libri di cose appartenenti alli cacciatori*. Per la meccanica: Guidubaldi del Monte, *Le mecaniche* (1581). Sono tutte opere utilizzate nella *Piazza* di Garzoni, pubblicata nel 1585. Fra lo *Specchio* di Fioravanti e la *Piazza* di Garzoni intercorrono due decenni che vedono l'esplosione di una nuova moda letteraria e di una nuova concezione del lavoro, due fattori che insieme caratterizzano una vera 'epoca'.

Sono libri diversi tra di loro. Ad esempio, quello di Caracciolo sui cavalli è voluminoso e ricco di riferimenti al mondo classico, e allo stesso tempo è molto tecnico. Il libro sulla seta non ha riferimenti al mondo classico, e si dilunga in una narrazione che segue la crescita dei bachi, quindi la raccolta dei bozzoli e la lavorazione dei fili di seta. Il libro sulla danza è molto tecnico come deve essere

la descrizione dei passi del ballo e delle posizioni del corpo. Sono anche libri diversi per il tipo di competenze che richiedono: ad esempio, le opere di meccanica richiedono conoscenze matematiche, quelli di agricoltura presuppongono un'*expertise* in campo meteorologico e chimico, quelle sulla danza si servono di dati musicali. Insomma, sono tutti libri per 'specialisti', se così possiamo dire, perché si soffermano sugli aspetti tecnici, come veri libri didattici che vogliono far conoscere i segreti del mestiere e farli apparire come frutto di un sapere acquisito con secolare sperimentazione. Hanno tutti in comune l'orgoglio di presentare un lavoro che solo gli addetti sanno svolgere con economia di energia perché lo conoscono da 'specialisti'. In tutti questi libri circola l'idea che l'attività operativa bandisce l'ozio legato a sua volta all'idea di aristocrazia e degli studi umanistici, e per questo si comincia a vedere il lavoro pratico con entusiasmo e non più come una maledizione che si espia con il 'sudore della fronte'. Il lavoro diventa una 'passione' in senso positivo. Si respira aria nuova, un vero piacere di *esserci*, di far parte di un periodo nuovo nella cultura, di un'atmosfera che oseremmo definire 'esiodea' delle 'opere e i giorni'.

L'aspetto specialistico si manifesta nel taglio monografico o monotematico delle opere ricordate che è utile citare insieme perché da quella comunanza risulta ormai indiscutibile l'importanza del lavoro nella società. E quell'insieme presenta un quadro ormai molto mutato rispetto a quello del primo Cinquecento, quando era viva l'immagine del 'vile meccanico'. A tale trasformazione contribuì anche l'apporto di opere nate con altri propositi, ad esempio il *Catalogus gloriae mundi* di Bartolomeo Chasseneux, che assegnava un posto 'giuridico' a tutte le forme di lavoro, intellettuale e pratico. Fra queste opere si deve porre il *Syntaxeon* di Pierre Gregoire, il Tolosano, che nell'ordine del mondo inseriva i mestieri in quanto parte integrante del vivere civile, benché il suo insegnamento verrà valorizzato appieno dalla generazione di fine secolo. Lo spirito di 'opere e giorni' si manifesta anche nelle raccolte di stampe come lo *Ständbuch* di Jost Amman e Hans Sachs (1568) e i *Nova reperta* (1590) di Johannes Stradanus.

La forma 'monografica' non lascia intravedere la società, ma certamente la prepara, anzi la esige perché tante nuove acquisizioni non si disperdano. Sarà Tomaso Garzoni a presentare quel mondo di specialisti in una visione unitaria dove tutti trovano la ragione di essere. E non solo: Garzoni includerà anche lavori come quello dei mendicanti e del boia che non rientravano nel novero delle arti. Quel che ora importa sottolineare è che il lavoro pratico aveva trovato la propria identità nel linguaggio della letteratura, ed era una conquista perché attestava una presenza e una consapevolezza che poneva le basi per quel che sarebbe venuto in seguito, dalla medicina per il lavoro, alla presa di coscienza politica.

Riferimenti bibliografici

- Cherchi, Paolo. 2014. "Il lavoro e letteratura dall'antichità al Rinascimento." *Annali di Italianistica* 32: 31-52.
- Eamon, William. 1964. *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton: Princeton University Press.

- Mari, Giovanni. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione industriale*. Bologna: il Mulino.
- McClure, George W. 2004. *The Culture of Profession in Late Renaissance Italy*. Toronto: University of Toronto Press.
- Perrone Compagni, Vittoria. 2021. "Heinric Cornelius Agrippa von Nettesheim." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online [link \(aaaa-mm-gg\)](#).
- Ray, Meredith K. 2015. *Daughters of Alchemy. Women and Scientific Culture in Modern Early Italy*. Florence: I Tatti Studies in Italian Renaissance History.
- Rossi, Paolo. 1962. *I filosofi e le macchine*. Milano: Feltrinelli.

La *Piazza universale* di Tomaso Garzoni: una svolta nella letteratura del lavoro

Paolo Cherchi

1. Introduzione

La piazza universale di tutte le professioni del mondo di Tomaso Garzoni ebbe un'accoglienza straordinaria non perché il suo tema fosse nuovo, ma perché nuovo era il modo di trattarlo. Pubblicata a Venezia nel 1585, l'opera ebbe ben tre ristampe/edizioni entro il 1589, anno della morte dell'autore. L'argomento fondamentale, cioè il lavoro visto come rassegna delle professioni e dei mestieri, non era una novità poiché autori quali Polidoro Virgilio (*De rerum inventoribus*, 1499), Cornelio Agrippa di Nettesheim (*De incertitudine et vanitate scientiarum*, 1531), e Leonardo Fioravanti (*Specchio di tutte le scienze*, 1561) lo avevano trattato ciascuno in modo diverso. A Polidoro Virgilio importava sottolineare il fatto che quasi tutti i tipi di lavoro fossero presenti già ai tempi della Bibbia, e avevano tutti la loro nobiltà in quanto 'antichi' – il criterio della nobiltà e dei suoi gradi era importante per stabilire le 'precedenze' secondo le quali si organizzavano le corporazioni e si stabilivano le gerarchie sociali. Per Agrippa lo studio dei lavori era l'occasione di mettere in luce le magagne di tutti quelli che li esercitavano, e di mostrare che il lavoro crea 'specialisti' le cui conoscenze e arti specifiche sono un modo di ingannare gli altri approfittando della loro ignoranza: in ogni lavoro, dunque, le conoscenze del mestiere sono modi di ingannare gli altri. Fioravanti invece ha una visione molto pratica del mondo del lavoro, e nel suo ridotto campo di osservazione mette in risalto i benefici e le peculiarità di ogni suo tipo. *La Piazza* di Garzoni indica *tutti* i tipi di lavoro e ne incorpora gli aspetti rilevati da-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Paolo Cherchi, *La Piazza universale di Tomaso Garzoni: una svolta nella letteratura del lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 453-459, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

gli autori appena ricordati e da vari altri ancora che avevano scritto su singoli mestieri, e crea così un quadro comprensivo delle origini, malizie, pregi e funzioni di ogni lavoro e dei lavoratori. Questa volontà omnicomprensiva rende originale il suo lavoro e fissa una visione del mondo del lavoro sistemato fin dai tempi antichi. Nella *Piazza*, dunque, troveremo una sua presentazione complessiva; apprenderemo tantissimo su ogni singolo lavoro e sui rispettivi aspetti pratici e morali; inoltre ricaveremo un'idea generale del ruolo che il lavoro svolge nella società.

2. Struttura

La *Piazza* è costituita da 155 capitoli di misura varia – da una a quaranta pagine – e ciascun capitolo contiene la descrizione di uno o più lavori. Molti capitoli vertono su soggetti unici (principi, notai, sarti, ecc.), ma altri raggruppano professioni e mestieri affini: ad esempio, i 'lanaroli' includono i

battiliani o verghieri o scardassini, tonditori di lana, cernitori, pettinatori, tiratori, purgatori, cimadori, emendatori, filiere, orditori, tessari, cordatori, folatori, tintori di lana, chiodaruoli, drappieri, sargieri, rascieri, tapezzieri, berettari, capellari, e materassai» (disc. 102);

e con «i legnaioli o marangoni» troviamo i «bottari, cadregari, intagliatori di legno, intarsiatori, sboscadori, spezzazochi, segarini, zoccolai, cestari o canestrari, cassieri, scatolieri, lavoratori in osso, in madri di perle, e simili» (disc. 105); di conseguenza il numero di lavori esaminati s'aggira sul mezzo migliaio. Nella *Piazza*, dunque, figura ogni sorta di lavoro, dal magistrato al teologo, dallo scalpellino al boia, dall'ozioso di piazza al venditore di almanacchi allo spazzino e allo stalliere e a tanti mestieri oggi dimenticati. L'impressione generale è che non manchi alcun mestiere e professione e che tutti vengano considerati indispensabili. Si può dire che Garzoni descriva una *civitas* che, in quanto tale, non può fare a meno né del governante né del boia, quindi l'idea di ordine coincide con quello di totalità. Ogni lettore, qualunque lavoro egli faccia, ha la certezza di esservi rappresentato, e nello stesso tempo vi ritrova i propri vicini e magari apprende nuove cose sul loro conto. L'idea della 'piazza', infatti, sostituisce quella più frequente del 'teatro', e crea nei suoi lettori l'impressione di essere insieme spettatori ed attori in un gran teatro del mondo: ragione non ultima del successo dell'opera.

Strutturalmente la *Piazza* si divide *grosso modo* in due parti: la prima riguarda le professioni nobili o di concetto, mentre la seconda riguarda i lavori pratici o 'banausici', come diceva Aristotele. Tuttavia tale organizzazione non è rigorosa, perché se nei primi discorsi troviamo i signori, i principi e i tiranni, e negli ultimi troviamo gli 'stracciaroli' e i barattieri – quindi una tassonomia gerarchica –, di fatto l'opera procede per blocchi, e a professioni nobili si mescolano talvolta dei lavori manuali: segno che una pianificazione originale fu sopraffatta dalle esigenze imposte dall'ordine della raccolta dei materiali, per cui può capitare di trovare un capitolo sugli «eretici e inquisitori» accanto a quello dei «bicchierai». Il risultato è una sorta di enciclopedia aperta che mira primariamente a dare una visione integrale di una società che ha bisogno di tutti i lavori benché non tutti abbiano lo stesso livello sociale.

3. Descrizione dei lavori

La descrizione di ogni professione o lavoro segue uno schema che si ripete inalterato per tutta l'opera. Garzoni indica sempre le origini più remote di ogni lavoro, ricavando i dati dagli autori classici. Già questi dati conferiscono un tono dotto ai discorsi garzoniani, zeppi di dati eruditi e di grappoli di citazioni. Ma a parte la patina erudita, questi dati confermano il principio della *nobilitas ex vetustate*, cioè ogni lavoro esiste fin da quando esiste la società umana, e questa nobiltà, che non è quella di sangue o di genia, vale per tutti i lavori. Garzoni, insomma, tratterà del lavoro come se fosse un attributo dell'uomo e che nasce con lui. Da tale antichità ogni lavoro ricava il proprio diritto ad avere un posto nella 'piazza'. Ovviamente ci sono dei lavori che non esistevano nel mondo antico, come, ad esempio quello del tipografo o anche degli artigiani che fanno armi da fuoco. Garzoni è consapevole delle innovazioni che il tempo ha portato, ma queste rappresentano solo degli 'accidenti' e non la categoria del lavoratore. Il tipografo, ad esempio, continuerà in modo innovativo il lavoro degli antichi scribi, e l'artigiano rientrerà anche lui nella categoria dei militari. Insomma, esiste un margine di innovazione in certi campi, ma i lavori, in quanto funzioni che assolvono i fabbisogni della società, esistono da sempre e si direbbe che sono nati tutti simultaneamente e conosciuti nel tempo.

Stabilita l'antichità dei vari tipi di lavoro, Garzoni passa a descrivere le rispettive operazioni. Sono le parti più 'tecniche' dei vari capitoli. Si descrivono i vari tipi di lavoro, indicandone i prodotti, gli strumenti per realizzarli, le qualità e il consumo. Ad esempio, dei muratori si dirà che tipo di costruzioni producono, come le producono e con che finalità; dei macellai si dirà degli animali che macellano, che pubblico servono, quali tempi siano migliori per il loro lavoro, e un'infinità di dettagli di questa sorta. Le parti descritte con maggior minuzia sono gli strumenti usati nel tipo di lavoro: dei teologi si dirà delle scuole alle quali appartengono, dei libri che consultano, dei problemi di cui si occupano; dei marinai si dirà dei tipi di imbarcazioni, dei tipi di vela, dei nodi che usano... liste che si presentano come un profluvio di termini tecnici ripetuto ad ogni capitolo e per ogni tipo di lavoro, e in certi casi si prolungano per varie pagine, offrendo un vero tesoro per i lessicografi. Sono filze di nomi senza alcuna glossa e senza confini precisi in quanto un elenco può estendersi all'infinito o può limitarsi a poche unità. Tali rassegne di strumenti e di prodotti contribuiscono a sostenere l'idea della 'totalità' nella descrizione di ogni singolo lavoro, e con l'informazione tecnica producono anche una sorta di reificazione dei lavoratori, identificandoli in buona parte con gli strumenti che utilizzano.

4. Etica professionale

Dopo le informazioni storiche e tecniche, è la volta delle persone che esercitano le rispettive professioni e lavori. È la parte 'narrativa' della *Piazza*, ricca di personaggi presentati nel brevissimo giro dell'aneddoto. Il proposito di questa aneddotica non è però quello narrativo – anche se è un condimento che rende

piacevole la lettura della *Piazza* – bensì quello di ‘umanizzare’ il lavoro. E qui bisogna intendersi: per Garzoni i lavori e le professioni non sono di per sé né buoni né cattivi, non sono, cioè modi di usare un’arte o mestiere per ingannare gli utenti – questa era l’opinione di fondo dell’opera di Agrippa – ma sono funzioni che vengono usate bene o male a seconda di chi le pratica. I lavori, insomma, sono tutti necessari, e ci sono lavoratori che li assolvono bene e altri che li praticano con malizia e inganno – e ciò s’intende in linea generale, perché banditi o ‘i bravi’ di memoria manzoniana, sono persone prave in modo assoluto. In genere la moralità non dipende dai lavori in sé, bensì dalla natura dell’individuo che li esplica. Un teologo potrà svolgere il proprio lavoro in modo irreprensibile, ma alcuni possono tralignare e magari diventare eretici; il lavoro del macellaio di per sé è indispensabile, ma c’è il macellaio che vende carne di animali vecchi spacciandoli per giovani, quello che conserva un bel taglio di carne per un’amica, e quello che altera la bilancia per incassare di più: sono difetti non ‘prescritti’ dalla natura del lavoro, ma sono inerenti alla natura di chi lo pratica. La conferma di questa visione si ricava dal fatto che gli aneddoti normalmente si distribuiscono in due fasce, una dei lavoratori onesti, e una di chi non fa un uso corretto dei suoi strumenti. In questo modo Garzoni contesta la vena scetticcheggiante degli autori come Agrippa e di tanta letteratura ‘picaresca’ e moralistica in generale che associava certi lavori alla sfera della truffa. La morale per Garzoni, insomma, dipendeva dalla persona e non dalla natura del lavoro. Era la conclusione inevitabile alla quale perveniva chi sosteneva allo stesso tempo la ‘necessità’ di ogni tipo di lavoro e la libertà della morale: il tutto era previsto nell’ottica della stabilità sociale voluta dall’ortodossia post-tridentina. Se la moralità dipendesse dal tipo di lavoro, esisterebbe una sorta di predestinazione, anche perché i lavoratori della *Piazza* sembrano destinati fin dalla nascita ad esercitare un lavoro anziché un altro. I lavori si ereditano dai genitori e nella *Piazza* non c’è spazio per alcuna mobilità.

5. Fonti d’informazione

A conclusione di ogni discorso o capitolo l’autore appone una specie di ‘nota bibliografica’, per lo più consistente nell’indicazione di qualche libro sull’argomento. Sono in parte forme di depistaggio perché l’uso dei libri consultati e plagiati è immenso e quasi mai dichiarato. La *Piazza* lascia stupiti per il cumulo veramente ‘mostruoso’ dei dati eruditi, anche tenendo conto del periodo in cui il sapere erudito era normale ed in alcuni casi raggiungeva livelli sbalorditivi. L’opera è un immenso e sistematico lavoro di copia e incolla. Per dare solo alcune indicazioni, ricordiamo che la maggior parte degli elenchi lessicali sono ricavati *verbatim* dalla *Tipocosmia* di Alessandro Citolini. Se ci sorprendono le indicazioni storico-erudite sulle origini delle professioni e mestieri, vediamo che Garzoni le trasse in gran parte dal *Catalogus gloriae mundi* (1546) di Barthelémy Chassaneux o Cassaneo. Se ammiriamo la varietà degli aneddoti distribuiti con buon senso del ritmo e della misura narrativa in tutta l’opera, ricordiamo che la fonte principale dalla quale dipendono era l’*Officina* di Ravisio Testore. Molti capitoli, naturalmente,

hanno fonti specifiche e queste sono di grande varietà. Garzoni ebbe il genio di incorporare nella *Piazza* i 'segreti' che una ormai folta letteratura aveva reso noti, e che ora venivano raccolti in un inedito 'monumento' alla operosità umana.

6. Ruolo del lavoro nel mondo

La *Piazza* è un'enciclopedia per lo spirito e per l'intenzione di dare una visione totale del mondo del lavoro; e grazie a questo progetto enciclopedico tutti i lavori, anche i più bassi, trovano una voce e una rappresentazione. Fu una conquista storico-culturale di notevole entità in quanto tutti i lavori diventavano necessari e indispensabili. Inoltre, l'apparato dotto e tecnico con cui venivano trattati i singoli lavori conferiva a ciascuno di essi una dignità letteraria.

La conseguenza maggiore di questo approccio para-enciclopedico è quasi un paradosso: quel mondo popolato di ogni tipo di lavoratori crea l'immagine di un brulichio immobile. In genere le strutture enciclopediche immobilizzano il mondo nel senso che incasellano i soggetti che ne costituiscono le 'voci', ma non studiano i rapporti che possono intercorrere fra di esse, o tutt'al più le inseriscono in una categoria generale (nel nostro esempio «i lavoratori della lana»). Garzoni è fedele a questo tipo di presentazione, per cui la sua enciclopedia ha una carattere museale o da 'esposizione' che rappresenta una fotografia del mondo, ma lo priva di movimento e di dinamica. Il lavoro risulta isolato, quasi privo di vera socialità: il contadino non stringe alcuna relazione con il sensale che vende i suoi prodotti, né con il mugnaio né con i «carriolanti» né con altri tipi di lavoro; e se qualche volta Garzoni accenna a tali contatti, non indugia mai a studiare la natura delle relazioni che ne risultano. Non esiste mai alcun cenno alle difficoltà fisiche ed economiche legate al mondo dei lavori, né si parla mai di profitti o di stenti. Anche quando il discorso verte sui ladri o sui «bravi» o sulle folle che fanno sommosse davanti ai negozi dei fornai, non si fa mai cenno alle cause sociali di questi fenomeni: le osservazioni di tale natura fanno parte dei 'vizi' dei lavoratori, e non sono oggetto di studio, come avviene in certe enciclopedie come quella di Antonino da Firenze. Ciò non toglie che le descrizioni di Garzoni offrano degli spaccati preziosi sulla vita del tempo: basti vedere la quantità di dati che si ricavano dai capitoli sui commercianti, sui loro traffici e viaggi, sull'organizzazione delle 'catene di produzione' e dei loro scambi. La *Piazza* descrive come venivano gestite le poste, come si svolgeva il lavoro nelle tipografie, nel mondo degli scolari, dei notai, dei veterinari e dei cuochi. C'è molta vita e brio nella pagine della *Piazza*, e tuttavia c'è anche un senso di immobilità, di un quadro vivace ma infinite volte ripetuto, insomma un mondo 'stabile' che continua i modi e le funzioni di ogni tipo di lavoro stabilito fin dai primordi della civiltà.

7. Svolta nella storia del lavoro

Ma la *Piazza* non è una *summa* inerte di tutte le professioni del mondo: è invece un monumento che segna una svolta nella nozione di lavoro. E Garzoni era consapevole di aver fatto cosa nuova, come dimostra l'introduttivo *Discorso*

universale in lode delle scienze e delle arti liberali in comune, unitamente alla lettera ad Abramo Colorni, l'ingegnere che fortificò la mura di Mantova. Entrambi i testi costituiscono un vero 'proclama' sulla dignità e indispensabilità di tutti i lavori, intellettuali o manuali, ognuno di essi autonomo e con i propri 'strumenti' o tecniche, ma tutti coordinati ad assicurare la vita civile. Tuttavia è difficile asserire che Garzoni misurasse perfettamente l'entità dell'innovazione che solo il tempo avrebbe reso evidente. La sintesi garzoniana andava oltre le semplici descrizioni dei lavori trattati in opere precedenti, e ne fece una 'componente strutturale' del vivere umano, come il respirare, il riprodursi, il convivere e ad altre funzioni organiche e morali che assicurano la durabilità e stabilità della società umana. Nella *Piazza* non si avverte più un'esortazione all'*ora et labora*, bensì un imperativo naturale che sta a fondamento della società, tanto che non si potrà più parlare del vivere civile senza tener conto del lavoro che la sostiene. La 'svolta' implicita nella visione totalizzante della *Piazza* si apprezza meglio nel passaggio dall'*homo faber* all'*homo opifex* o *operarius*. La prima nozione domina nel mondo umanistico-rinascimentale che nel *faber* sottolinea la dimensione prometeica dell'inventore e del genio, per cui vengono esaltate le professioni 'costruttive' ed 'esploratrici', come l'architettura, la balistica, l'ingegneria, la nautica e simili. La seconda sottolinea l'importanza del lavoro nella strutturazione e conservazione della società. Garzoni non dimentica il momento 'eurematico' o de 'i primi' che inventarono arti e mestieri, ma per lui gli inventori non sono dei geni o degli 'evemerì' benefattori dell'umanità, bensì persone che aggiungono un organo o un tassello al corpo del mondo affinché raggiunga la sua perfezione che non ammette deficienza alcuna. Gli 'inventori' della *Piazza* non hanno più il ruolo semidivino che avevano nelle *Genealogie* di Boccaccio o *De rerum inventoribus* di Polidoro Virgilio, e pertanto non suscitano più l'ammirazione riservata ai 'geni', ma hanno già quel colore di antiquariato che prevarrà nella cultura del Sei-Settecento, e riportano il lavoro nell'alveo della storia. La nozione della 'necessità' di ciascun lavoro ebbe una conseguenza epocale: smantellò l'idea aristotelica che il lavoro creativo fosse frutto dell'ozio o della libertà dal lavoro manuale, e gli assegnò una responsabilità civico-sociale che prima non aveva. Di conseguenza gli 'intellettuali' venivano chiamati per la prima volta nell'era moderna ad 'impegnarsi' per mantenere la stabilità della società; e tale impegno entrerà in modo permanente nell'idea del lavoro.

Un altro fattore di svolta nella storia del lavoro è la 'reificazione' di chi lo esegue. Garzoni indica con stupefacente meticolosità gli strumenti utilizzati e le cose prodotte, per cui le professioni e i mestieri si identificano o fanno tutt'uno con i mezzi che impiegano e con le cose che producono. La 'specializzazione' fissa i lavoratori nel loro rango, ma valorizza enormemente le arti meccaniche che migliorano le condizioni della vita; grazie ad essa il lavoro cessa di essere una semplice attività e diventa un 'sapere'. Anche i lavori più bassi, dal facchino ai ripulitori di latrine, sono voluti e programmati dagli uomini per migliorare la vita umana, e hanno anch'essi le proprie tecniche o strumenti.

La necessità e la specializzazione dei lavori restringono e perfino respingono il ruolo del 'genio' e minimizzano le differenze tra studi umanistici e studi

scientifici. Si ricordi che l'ultimo capitolo della *Piazza* è dedicato agli umanisti considerati come veri professionisti con strumenti e funzioni proprie e non più confondibili con altri specialisti. A lungo andare quest'attenzione all'aspetto tecnico promuoverà l'idea del laboratorio e agevolerà la nascita della nuova scienza che si basa, appunto, sull'uso degli strumenti e non dei libri. Vista in quest'ampia parabola, la *Piazza* acquista un ruolo storico singolare segnando una prima e chiara presa di coscienza del fatto che il lavoro non costituisca più un normale tema accademico o religioso, ma coinvolga i fondamenti del modo in cui il mondo si sostenta e si regola. L'epoca 'delle opere e i giorni' trova nella *Piazza* la sua massima sistemazione e allo stesso tempo si pone come una solida piattaforma per avviare una nuova epoca che sarà quella 'dei filosofi e le macchine'. E in questa potente sintesi non si perdono neppure 'i vizi' dei lavoratori che riaffioreranno con il nuovo nome di 'errori popolari' in opere come gli *Pseudodoxia epidemica* di Thomas Browne o il *Teatro crítico universal* di Benito Feijóo.

Riferimenti bibliografici¹

- Bragonzoni, Renzo. 2012. *Uno scrittore del tardo Cinquecento: Tommaso Garzoni*. Bagnacavallo: Discanti.
- Cherchi, Paolo. 1981. *Enciclopedismo e politica della riscrittura: Tommaso Garzoni*. Pisa: Pacini.
- Cherchi, Paolo. 2022. *Die Eroberung der Würde der Arbeit bei Garzoni und Grimmelshausen*. In *Grimmelshausen 400*. Hrsg. Italo Battafarano, Lousanne, Peter Lang, 99-117.
- Cherchi, Paolo, e Walter Pretolani. 2007. *Saggio di una bibliografia garzoniana*. Ravenna: VACA.
- Garzoni, Tomaso. 1993. *Opere*, a cura di Paolo Cherchi. Ravenna: Longo (discorsi scelti de *La Piazza*, 543-652).
- Garzoni, Tomaso. 1996. *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, a cura di Paolo Cherchi, e Beatrice Collina, 2 voll. Torino: Einaudi.
- Mocarelli, Luca. 2011. "Attitudes to Work and Commerce in the Late Italian Renaissance: A Comparison between Tomaso Garzoni's *La Piazza Universale* and Leonardo Fioravanti's *Dello Specchio Di Scientia Universale*." *International Review of Social History* 56: 89-106.

¹ I dati di questa bibliografia riguardano esclusivamente la *Piazza* di Garzoni. Per informazioni sul lavoro in genere, si rimanda ai riferimenti bibliografici del saggio precedente.

Il tema del lavoro nell'utopia rinascimentale

Luigi Punzo

1. Thomas More (1477-1535) pubblicò *Utopia* (Lovanio 1516) proprio negli anni del passaggio epocale dal Medioevo all'epoca moderna. Un ventennio prima, nel 1492, c'era stata la scoperta del nuovo continente, l'America, che diede impulso a quella che è stata definita la rivoluzione spaziale (Schmitt 2002, 48) con la stagione dei grandi viaggi e della conseguente scoperta di nuovi mari e di nuove terre. Si aprirono nuovi spazi e nuovi orizzonti all'anelito di ricerca dell'uomo. Non è un caso che la letteratura utopica assuma il viaggio e le scoperte ad esso legate – sin dall'opera di More che dà il nome a questo tipo di letteratura – come uno dei suoi *topoi* fondativi e distintivi.

Nel 1517, un anno dopo la pubblicazione di *Utopia*, Martin Lutero affiggeva le sue 95 Tesi sulle porte della cattedrale di Wittenberg, dando inizio a quel movimento di protesta che avrebbe segnato lo sviluppo dell'epoca moderna ben oltre l'ambito delle idee religiose, incidendo profondamente su tutti i piani dell'esistenza umana. Rivoluzione delle idee, ma anche rivoluzione materiale e sociale: si pensi alla guerra dei contadini capeggiata dal teologo Thomas Muntzer e alle successive guerre di religione culminate nel disastro epocale, che coinvolse l'intera Europa, della guerra dei Trent'anni. In questo contesto già di per sé iperdinamico, la nuova tecnica della stampa a caratteri mobili funse da moltiplicatore e acceleratore della diffusione delle idee: fu proprio questa innovazione a permettere alla Bibbia tedesca di Lutero una diffusione prima impensabile, diventando così uno degli strumenti fondamentali per l'affermazione delle nuove idee.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Luigi Punzo, *Il tema del lavoro nell'utopia rinascimentale*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 461-467, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

È questo il contesto in cui l'*Utopia* di More colloca il racconto di Raffaele Itlodeo, compagno di viaggio di Amerigo Vespucci nelle sue esplorazioni, che descrive il modello sociale di un'isola dei lontani tropici. Colpisce il fatto che già nelle prime pagine la descrizione non si limiti all'ambito urbano ma attribuisca notevole rilievo all'organizzazione del lavoro nella campagna, che vede impegnati a turno gli stessi abitanti delle città: «Hanno in campagna delle case ben fornite di attrezzi agricoli e distribuite opportunamente in mezzo ai campi, nelle quali abitano i cittadini che a turno vi si trasferiscono» (More 1979, 171). È lo stesso More che in una delle sue rare note al testo sottolinea la centralità del lavoro dei campi nella organizzazione della vita sociale degli Utopiani: «Cura principale: l'agricoltura». A tale attività viene dedicata una lunga e puntuale descrizione, a partire dalla precisa turnazione di tutti i cittadini nel lavoro dei campi: «Venti persone di ogni famiglia rientrano ogni anno in città, cioè quelli che hanno compiuto il biennio in campagna, e altrettante [...] vengono a rimpiazzarle» (More 1979, 171). Segue una descrizione minuta di tutti i tipi di attività che assicurano a ciascuno ben più del necessario, descrizione che culmina con l'immagine della mietitura fatta al momento giusto da una schiera di lavoratori giunti dalla città su richiesta dei filarchi degli agricoltori.

Già da questo primo incontro con le tematiche del lavoro emergono due aspetti peculiari: l'organizzazione sociale dell'impegno e la partecipazione di tutti. Questa impostazione viene esplicitamente proposta nel capitolo che descrive i mestieri degli Utopiani, che esordisce col ribadire la centralità del lavoro dei campi: «C'è un mestiere comune a tutti, uomini e donne, ed è l'agricoltura, cui nessuno si può sottrarre» (More 1979, 183). La novità è che in quel «tutti» è esplicitamente compreso anche il lavoro femminile, pur se riservato alle mansioni meno pesanti. Ognuno poi impara un altro mestiere: «e non gli uomini soltanto ma anche le donne» (More 1979, 185). Ognuno è messo in grado di scegliere il tipo di lavoro che gli è più congeniale, superando così di fatto i vincoli di appartenenza familiare o di status sociale.

Compito primario dei governanti «è vigilare e provvedere a che nessuno rimanga in ozio» (More 1979, 186), facendo in modo che ciascuno possa dedicare al lavoro solo sei ore al giorno, rendendolo meno pesante. Rimane così abbastanza tempo libero da dedicare ad attività che soddisfino bisogni ed esigenze diverse, che ognuno sceglie liberamente. Pochissimi sono quelli esentati dal lavoro manuale, perché per le loro capacità viene loro concesso di poter dedicare tutta la vita agli studi. Tra di essi vengono poi scelti i dirigenti di quella società.

È significativo che il capitolo dedicato all'organizzazione del lavoro in *Utopia* si concluda con la riflessione che il fine primario di quella società è di sottrarre più tempo possibile, compatibilmente con le necessità comuni, alla cura dei bisogni del corpo, per poterlo dedicare «alla libertà e alla cultura dell'animo di tutti i cittadini. Questo essi ritengono che sia ciò che rende felice la vita» (More 1979, 194).

Il lavoro viene in questo modo umanizzato: condiviso da tutti, garantisce la copertura dei bisogni fondamentali e permette il libero impegno in altre attività che rispondono alle esigenze complessive dell'esistenza umana. Si incomincia

a delineare un tipo di società in cui l'uguaglianza di tutti di fronte al lavoro garantisce la possibilità di una vita libera dal bisogno e aperta ad altre forme di attività che arricchiscono l'esistenza dell'uomo. Non a caso in quella società vige il disprezzo totale dell'oro, tanto che paradossalmente proprio d'oro sono fatti i vasi da notte ed altri oggetti disprezzabili.

Questi comportamenti sono naturalmente frutto di una educazione civica e culturale al cui centro è posto l'interesse comune (More 1979, 217-18) e in cui viene premiato l'impegno per il lavoro e per una vita comunque attiva (More 1979, 293). E qui verrebbe da chiedersi se la descrizione così immaginifica dei comportamenti sociali che caratterizzano i cittadini di Utopia, «dove ogni cosa appartiene a tutti, nessuno teme [...] che ci sia persona cui venga a far difetto qualcosa» (More 1979, 309) sia frutto di pura fantasia e se esprima un'esigenza di giustizia sociale di fatto irrealizzabile. Sembrerebbe così leggendo le parole di More che, pur avendo precedentemente sostenuto di non essere d'accordo con tutta l'organizzazione sociale riferita nel racconto, tuttavia ammette in conclusione: «riconosco di buon grado che molti aspetti dello Stato di Utopia vorrei tanto vederli instaurati dalle nostre parti, anche se ci spero poco» (More 1979, 316). Ma la natura fantastica, a tratti addirittura giocosa, del racconto di quell'isola felice risulta in assoluto contrasto con il crudo realismo del primo libro di *Utopia*, in cui la proposta di una società nuova, diversa, giusta sembra nascere come naturale esigenza di un superamento positivo dei mali della società reale dell'Inghilterra in cui More vive, segnata da un vero e proprio degrado dell'esistenza umana.

Il primo libro di *Utopia*, un vero e proprio trattato di sociologia *ante litteram*, diventa così la base realistica su cui si fonda la necessità di una proposta alternativa di società, rappresentata dal modello dell'isola di Utopia. In effetti la discussione riportata nel primo libro vede al centro la società inglese del tempo e l'attenzione cade immediatamente sulla facilità con cui si commina la pena di morte a causa del furto. I contadini affamati sono costretti a scegliere tra il morire di fame o impiccati, mentre le campagne si spopolano per effetto dell'espansione delle *inclosures*, le recinzioni dei campi destinati al pascolo. E More inventa un'altra immagine sconvolgente, ma straordinariamente efficace, per descrivere quel passaggio epocale: «le pecore che mangiano gli uomini» (More 1979, 126). È il mutamento della forma del lavoro a determinare lo sconvolgimento profondo delle strutture comunitarie preesistenti: la necessità di produrre grandi quantità di lana per la nascente industria tessile provoca una crisi e un mutamento radicale dei rapporti sociali, drammaticamente ed efficacemente espressi proprio dall'immagine delle pecore che mangiano gli uomini. La nuova organizzazione del lavoro segna con forza, con un drammatico sconvolgimento della vita reale, il passaggio dal mondo chiuso della società medioevale alla forma aperta di un nuovo modello di società che si affermerà con lo sviluppo della modernità.

Da qui la necessaria radicalità della proposta di riforma, che oppone due forme di organizzazione sociale, quella reale e quella ideale: «lì ogni cosa è in comune, mentre qui vige la proprietà privata» (More 1979, 154). Itlodeo ribadisce la inderogabilità della proposta comunista quando afferma: «sembra a

me che dovunque vige la proprietà privata, dove il denaro è misura di tutte le cose, sia ben difficile che mai si riesca a porre in atto un regime politico fondato sulla giustizia e sulla prosperità» (More 1979, 156). Nonostante il dubbio che l'autore stesso insinua («Veramente io – dissi – sono di parere contrario: non si può vivere bene dove tutto è in comune»: More 1979, 159) ad emergere nel secondo libro è il modello di una società comunista che si ispira alla proposta platonica della *Repubblica* o anche alle forme di vita delle comunità monastiche.

2. A distanza di un secolo e nel pieno della crisi europea, segnata dalle guerre di religione e dalla devastante guerra dei Trent'anni, è ancora l'utopia a cercare di proporre una visione di sviluppo positivo della società umana, disegnando una proposta di radicale rinnovamento della struttura sociale, politica, culturale, religiosa di una nuova umanità redenta e pacificata. *La Città del Sole* di Tommaso Campanella (1568-1639), scritta nel carcere napoletano nel 1602, pubblicata in latino in Germania nel 1623 (ma aveva già circolato in Europa con grande fortuna) e nella versione definitiva ad opera del suo Autore a Parigi nel 1637, rappresenta pienamente, pur nella sua essenziale brevità, questa proposta di una possibile palingenesi dell'umanità.

Il racconto si sviluppa, seguendo lo schema del genere utopico inaugurato da Thomas More, riferendo il dialogo tra un Cavaliere di Malta e un Genovese nocchiero di Colombo. Vi si descrive l'organizzazione politica e sociale e i costumi di una popolazione dei tropici che, per fuggire dalla tirannia, «si risolsero a vivere alla filosofica in comune» (Campanella 2003, 10). Immediata è la dichiarazione di un comunismo radicale che implica anche la comunanza delle donne, mutuata dal modello della *Repubblica* di Platone, eliminando in questo modo l'ultimo ostacolo che ancora impediva all'*Utopia* di More il superamento definitivo dell'egoismo nella concreta vita sociale. In effetti il comunismo di More, che pure predicava l'abolizione della proprietà privata, poneva la famiglia al centro del suo modello di società. Ma, secondo Campanella, era proprio la famiglia che implicava la persistenza della proprietà privata: «Dicono essi che tutta la proprietà nasce da far casa appartata, e figli e moglie propri, onde nasce l'amor proprio; [...] ma quando perdono l'amor proprio, resta il commune solo» (Campanella 2003, 11).

La radicalità della proposta politica fonda e a sua volta si fonda su una concezione pedagogica della vita associata, tutta tesa al superamento dell'egoismo e all'affermazione di una struttura sociale fondata sul merito e la competenza. E, d'altra parte, proprio all'educazione e al sapere è funzionale la struttura stessa della città, le cui mura istoriate dai contenuti dei diversi saperi fa sì che «li figlioli, senza fastidio, giocando, si trovan saper tutte le scienze storicamente prima che abbin dieci anni» (Campanella 2003, 10). Questa dimensione pedagogica e ludica dell'apprendimento è finalizzata a far emergere l'inclinazione di ogni singolo fanciullo; tutti, infatti, sono allevati in tutte le arti così che i più bravi emergano e diventino poi i futuri capi.

Su questo modello si fonda la condanna più ferma e definitiva dell'ozio, che affliggeva la società del suo tempo:

E in campagna, nei lavori e nella pastura delle bestie pur vanno ad imparare; e quello è tenuto di più gran nobiltà, che più arti impara, e meglio le fa. Onde si ridono di noi che gli artefici appelliamo ignobili, e diciamo nobili quelli, che null'arte imparano e stanno oziosi e tengono in ozio e lascivia tanti servitori con roina della repubblica (Campanella 2003, 13).

Non è, quindi, casuale che in molte parti del dialogo si ritorni sulla descrizione delle arti, sulla organizzazione del lavoro, sulla valutazione sociale dell'impegno lavorativo: «Poi son l'arti comuni agli uomini e donne, le speculative e le meccaniche», per cui vale la distinzione che le più faticose sono affidate agli uomini, mentre alle donne spettano quelle meno pesanti e sedentarie (Campanella 2003, 15). La prima conseguenza di questa capillare distribuzione del lavoro è che «La robba non si stima, perché ognuno ha quanto li bisogna» (Campanella 2003, 23). Ma il risultato che si ottiene risulta ancora più significativo in quanto incide sulla concezione stessa della vita quotidiana, rivoluzionandone la gestione: quella organizzazione del lavoro permette a tutti di lavorare solo quattro ore al giorno, superando così in ottimismo Thomas More, che in *Utopia* ne prevedeva sei al giorno. È inoltre significativo che questa affermazione delle poche ore lavorative necessarie ai bisogni sociali venga fatta all'interno di una visione pedagogica e ludica dell'esistenza:

Ma tra loro, partendosi l'offizi a tutti e le arti e fatiche, non tocca faticar che quattro ore al giorno per uno; si ben tutto il resto è imparare giocando, disputando, leggendo, insegnando, camminando, e sempre con gaudio (Campanella 2003, 24).

E ancora si ritorna sulla descrizione e l'importanza delle singole arti, anche per individuare, sulla base del merito, i responsabili dei singoli settori:

Devi aver inteso come commune a tutti è la militare, l'agricoltura, la pastorale; ch'ognuno è obbligato a saperle, e queste sono le più nobili tra loro; ma chi più arti sa, più nobile è, e nell'esercitarla quello è posto, che più è atto. L'arti faticose e utili son di più laude [...] Le speculative son di tutti [...] (Campanella 2003, 33).

Emerge da queste considerazioni una visione delle arti e del lavoro in generale in cui viene ormai definitivamente superato se non addirittura ribaltato il vecchio pregiudizio della inferiorità del lavoro manuale rispetto al lavoro intellettuale, proponendo invece una più moderna visione del lavoro la cui importanza andava ritrovata sulla base della sua utilità sociale. Ad essa si aggiunge indissolubilmente, nell'utopia di Campanella, una funzione pedagogica e una dimensione ludica che completano l'essere sociale dell'esistenza umana.

3. La *New Atlantis* di Francis Bacon (1561-1626), la favola pubblicata subito dopo la morte dell'autore, introduce un importante elemento di novità grazie all'incontro tra la progettualità utopica e il nascente pensiero scientifico moderno. Nella descrizione della Casa di Salomone, che è al centro della visione futuristica delle possibilità di sviluppo della vita dell'uomo che le conquiste della nuova

scienza potranno assicurare, si concretizzano felicemente quelle caratteristiche innovative del pensiero di Bacon che rappresentano il fulcro di tutto il suo sforzo teoretico. Dal racconto, infatti, emerge in modo semplice e chiaro il nuovo metodo della ricerca scientifica teorizzato nel *Novum Organum*.

Le operazioni del processo scientifico, in cui fondamentali sono i momenti della raccolta e della comparazione dei dati secondo il criterio della storia naturale, vengono plasticamente descritte dalle immaginifiche denominazioni che individuano le funzioni degli scienziati, i Padri della Casa di Salomone, e ne definiscono l'organica divisione dei compiti: «Mercanti di Luce, Predatori, Uomini del Mistero, Pionieri o Minatori, Uomini Dote o Benefattori, Lampade, Inoculatori e, infine, Interpreti della Natura» (Bacon 2006, 147-49). Questa nuova visione del sapere in continuo accrescimento in quanto frutto di un lavoro collettivo, anche di più generazioni, proietta l'ideale scientifico di Bacon verso la modernità. Tale visione si esprime pienamente in quello che viene considerato il contributo, teorico e pratico, più positivo del pensiero baconiano: la sua concezione operativa del sapere, contrapposta alla concezione contemplativa e sterile di esso.

La lunga e immaginifica descrizione delle macchine, degli strumenti e dei laboratori in possesso dei Padri-scienziati della Casa di Salomone – entusiastica espressione della fiducia di Bacon nei possibili prodigi futuri della tecnica – sembra dare una risposta reale a quella esigenza di concretezza. Perché la scienza, la nuova scienza, deve essere al servizio dell'uomo, come ribadisce uno dei Padri della Casa di Salomone nel delineare all'ospite-visitatore il fine della loro organizzazione: «Il fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei movimenti segreti delle cose e l'ampliamento dell'umano dominio per la realizzazione di tutte le cose possibili» (Bacon 2006, 127).

Questo modello, fondato sulla capacità delle arti meccaniche di produrre invenzioni e scoperte utili al genere umano e di fornire metodi e procedimenti che si caratterizzano per la loro natura collaborativa e progressiva, diventerà un punto di riferimento per la ricerca successiva. Le proposte con cui Campanella intendeva superare, come si è visto, la contrapposizione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale e la indiscussa prevalenza di quest'ultimo, di cui veniva invece rivendicata l'utilità sociale, sembrano trovare nella visione progettuale della Casa di Salomone la loro concreta possibilità di realizzazione. Il concetto moderno della divisione dei compiti nell'attività lavorativa (anche la ricerca è un'attività lavorativa), e soprattutto la modalità operativa e pratica ad essa attribuita, che ne definiscono la valenza utilitaria per lo sviluppo dell'umana esistenza (*for the benefit of mankind*), sembrano dare consistenza realizzativa a quelle esigenze che già si erano manifestate nelle proposte dei modelli utopici avanzate prima da More nella sua *Utopia* e poi da Campanella nella *Città del Sole*.

Il processo della ricerca così inteso, basato com'è sull'intreccio di sforzo teorico e attività pratica, realizza di fatto il passaggio alla concezione moderna del lavoro. Non c'è più alcuna separazione né distinzione di valore tra lavoro intellettuale e manuale: non solo la ricerca è considerata un'attività lavorativa ma è indissolubilmente fondata sulla capacità innovativa e pratica delle arti, del la-

voro manuale. Il pensiero utopico mostra così la sua capacità, anche sul tema del lavoro, di anticipare la necessità di taluni cambiamenti radicali della vita sociale e di proporre progetti innovativi per superare situazioni di vita non più sostenibili, contribuendo così a migliorare le condizioni effettive dell'umanità.

Riferimenti bibliografici

- Bacone, Francesco. 2001. *Nuova Atlantide*, a cura di Luigi Punzo. Roma: Bulzoni.
- Campanella, Tommaso. 2003. *La città del sole*, a cura di Luigi Firpo. Roma-Bari: Laterza.
- Ernst, Germana. 2002. *Tommaso Campanella*. Roma-Bari: Laterza.
- Fattori, Marta. 2005. *Introduzione a Francis Bacon*. Roma-Bari: Laterza.
- Firpo, Luigi. 1954. Introduzione a Tommaso Campanella, *Tutte le opere*, a cura di Luigi Firpo, XI-LXII. Milano: Mondadori.
- More, Thomas. 1979. *Utopia*, a cura di L. Firpo. Napoli: Guida.
- Punzo, Luigi. 2006. *Utopia e rivoluzione. Itinerari baconiani*. Milano: FrancoAngeli.
- Quarta, Cosimo. 1991. *Tommaso Moro*. Bari: Dedalo.
- Schmitt, Carl. 2002. *Terra e mare*. Milano: Adelphi.
- Totaro, Francesco. 1999. *Non di solo lavoro*. Milano: Vita e Pensiero.

Ozio e lavoro intellettuale tra Erasmo e la *République des Lettres*

Stefano Brogi

1. Tra le molte cose che gli umanisti ereditarono dalla cultura classica va annoverata la spiccata polisemia e ambivalenza valutativa del termine *otium* (cfr. Margolin 2002; Vickers 1990). Erasmo riecheggiò costantemente, anche a questo riguardo, motivi ciceroniani e senecani. Fermo restando il valore positivo del riposo in vista della ripresa dell'attività, egli esprimeva una decisa condanna dell'oziosità e del disimpegno, che si faceva particolarmente aspra quando prendeva di mira l'inerzia intellettuale e la celebrazione dell'ignoranza che scorgeva nell'*otium monasticum*: dietro un presunto primato della vita contemplativa si celava a suo giudizio un disprezzo del sapere e della conoscenza incompatibile con ogni autentica tensione spirituale e morale. Egli non condannava le persone comuni in quanto prive di istruzione, ma gli ignoranti che rifiutavano di apprendere, soprattutto quando ricoprivano funzioni per cui erano palesemente impreparati. Il sapere aveva ai suoi occhi un valore intrinseco e rendeva le persone migliori, nonostante il parere di certi commedianti che mimavano ipocritamente la semplicità degli apostoli per ragioni di potere: il bersaglio esplicito erano gli «abati indotti» che tiranneggiavano nei monasteri e i frati mendicanti che approfittavano della superstizione popolare (Erasmo 2002b, 167). Gli apostoli non furono scelti dal Cristo per la loro sapienza umana, ma non era certo per l'assenza di istruzione che potevano essere considerati un modello di vita religiosa.

Per l'umanesimo cristiano l'*otium litteratum* era un vero e proprio paradigma di vita e di crescita intellettuale: un percorso di perfezionamento personale

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefano Brogi, *Ozio e lavoro intellettuale tra Erasmo e la République des Lettres*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 469-479, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

ma anche di servizio alla chiesa e alla comunità degli uomini. Certo in Erasmo ritornava spesso il vagheggiamento e l'idealizzazione di uno spazio riparato e separato di ricerca del sapere, lontano dai tumulti delle folle e dagli affari incalzanti della vita civile: una sorta di giardino di Epicuro animato dalla conversazione dei dotti, in cui però l'immagine di Gesù si sostituiva alla statua di Priapo, come suggeriva il *Convivium religiosum* del 1522 (Erasmo 2002a, 231-309). La scena si riproponeva anche in altri *Colloqui*: una villa in campagna, immersa nella bellezza della natura e dotata di un giardino ben curato, dove un gruppo di amici potesse conversare in pace e in piena libertà, senza temere l'intervento di poteri censori. Un luogo ideale e in larga misura irrealistico di ricerca della verità in cui non contavano le gerarchie sociali e in cui non entrava lo spirito di controversia che stava invece dilagando nel mondo reale.

A questa rappresentazione idealizzata dell'attività intellettuale si contrapponeva però, nei resoconti dell'umanista, una ben diversa sottolineatura della fatica e degli affanni del suo lavoro. Cultore appassionato di un modello antico di intellettuale – ricalcato su Cicerone e Seneca, per un verso, e su san Girolamo, per l'altro – Erasmo fu però il primo intellettuale davvero moderno, le cui opere furono pensate e realizzate per essere diffuse grazie alle nuove imprese tipografiche, intrecciando cioè indissolubilmente scopi intellettuali e commerciali. Per lui come per i suoi editori Manuzio e Froben la stampa non fu davvero una «rivoluzione inavvertita» (Eisenstein 1995): l'uno e gli altri furono pienamente consapevoli della sua portata e delle sue potenzialità. Lo spazio concreto in cui l'umanista operava era dunque ben diverso dal verdeggiante giardino in cui i sapienti conversavano senza affanni: fu piuttosto nelle botteghe sporche d'inchiostro, in mezzo al rumore dei torchi dei tipografi, che Erasmo si adoperò instancabilmente per compiere imprese non meno faticose di quelle di Ercole, per dirla con uno dei suoi celebri *Adagia* (cfr. Crousaz 2005; Vanautgaerden 2012).

Da questa inedita postazione l'intellettuale assumeva una rinnovata funzione civile, grazie ad un imprevisto potere che gli consentiva di promuovere efficacemente la riforma della società cristiana: un potere a cui corrispondeva però, come Erasmo coglieva nitidamente, una precisa responsabilità morale. Se l'impresa che egli aveva intrapreso con Manuzio era «degnata di un animo regale», tanto più grave risultava per contro la colpa degli «stampatori disonesti» che riempivano «il mondo di libretti [...] pieni di sciocchezze, ignoranti, ingiuriosi, malfamati, rabbiosi, empi e sediziosi». Il danno prodotto da costoro era infatti ben più grave di quello che un tempo potevano causare l'ignoranza o la negligenza dei copisti: il dilagare di «sciami di nuovi libri» pieni di errori e sciocchezze rischiava di sommergere e vanificare il faticoso lavoro di umanisti e stampatori degni di questo nome (Erasmo 2013, 929).

Nonostante i pericoli intrinseci alla stessa crescita dell'industria editoriale, essa consentiva tuttavia di realizzare imprese prima impensabili e rendeva possibili inedite forme di collaborazione tra i dotti, come quella che l'autore degli *Adagia* aveva sperimentato nella bottega di Aldo Manuzio e ricordava poi con immutato entusiasmo (Erasmo 2013, 933). Il lavoro di filologi e umanisti era tuttavia ingrato, deriso dagli ignoranti e dai mezzi sapienti, per non parlare di chi

era pronto a sottolineare malignamente gli inevitabili errori senza considerare i guadagni. Erasmo non nascondeva di essere stato talora assalito dallo sconforto, chiedendosi se valesse la pena consumarsi gli occhi «su libri rovinati, coperti di muffa, [...] rosicchiati ovunque da tarme e blatte», procurarsi una vecchiaia precoce con tante notti insonni per constatare «quanto siano pochi, anche tra gli eruditi, coloro che fanno elogi onestamente e a viso aperto» (Erasmo 2013, 1607-11). A sorreggere tale dedizione vi era tuttavia il piacere di mettere in opera il proprio ingegno nel faticoso «compito di raccogliere, confrontare, spiegare e tradurre» e vi era soprattutto la coscienza dell'importanza decisiva della propria missione: restituire nella sua integrità il grande patrimonio culturale e spirituale dell'antichità per contribuire al rinnovamento morale e religioso dell'Europa.

2. Il sogno erasmiano si infranse com'è noto con l'esplosione del conflitto tra i riformatori e i loro avversari. La sua raffinata *philosophia Christi* affascinò e ispirò solo gruppi ristretti, presto soverchiati da sommovimenti ben più violenti e imponenti. La stessa industria editoriale divenne rapidamente l'arma di potenti fazioni politiche ed ecclesiastiche. Erasmo riuscì a evitare di essere personalmente travolto, ma si rese ben conto che la sua eredità intellettuale e morale era destinata a un destino difficile. Umanisti, filosofi e scienziati delle generazioni successive dovettero far fronte al rapido e aspro processo di confessionalizzazione che portò all'affermazione e al consolidamento di chiese tra loro nemiche, ma comunque annodate a nuovi poteri statali in grado di esercitare un effettivo controllo sulla vita dei propri soggetti. L'intenso processo di disciplinamento sociale e intellettuale che caratterizzò il Cinquecento e il Seicento mutò rapidamente natura e significato del ruolo pubblico dei dotti: essi divennero così protagonisti delle controversie confessionali, al servizio di istituzioni religiose che richiedevano innanzitutto fedeltà alle rispettive e contrapposte ortodossie. Il modello erasmiano di un intellettuale che rispondeva in primo luogo alle proprie intime convinzioni fu rapidamente costretto ai margini della stessa *respublica literaria*, che poté continuare a rappresentarsi come spazio collaborativo interconfessionale solo confinandosi in ambiti eruditi sempre più ristretti. Diveniva centrale la figura dell'intellettuale organico a un partito, portavoce di una chiesa o di una fazione, per il quale la ricerca personale era chiaramente subordinata alle esigenze di schieramento. Un ruolo che poteva ovviamente essere esercitato in modi assai diversi e in molti casi non certo privi di autentico spessore: per fare qualche nome a caso si può pensare a Teodoro di Beza, in campo riformato, o a Loyola e Bellarmino in campo cattolico. Personalità di questo tipo esercitarono un ruolo di potere primario e non certo privo di rischi: all'interno di ciascuna chiesa si scatenarono spesso laceranti battaglie interne, che produssero vinti e vincitori anche tra gli intellettuali organici (si pensi al destino dei teologi arminiani dopo il sinodo di Dordrecht o a quello dei giansenisti tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento).

Vi furono però anche intellettuali che non vollero o non seppero adeguarsi a un ruolo di questo genere: ad esempio gli «eretici italiani» di Cantimori e i loro simili che vagarono esuli per l'Europa, spesso senza riuscire ad «accasarsi» neppure

re nei piccoli gruppi dissidenti che si organizzarono su basi micro-confessionali o quasi-confessionali come i Fratelli Polacchi, i Rimostranti, i Mennoniti, i Quaccheri, i Battisti ecc. Altri ancora, religiosamente tiepidi o miscredenti, si ritagliarono uno spazio di autonomia intellettuale tutto privato o rinchiuso all'interno di ristrette cerchie di liberi pensatori. Furono intellettuali di quest'ultimo tipo a rielaborare in forme particolarmente interessanti il tema dell'*otium litteratum*, declinandolo in modi assai diversi da quelli che abbiamo individuato in Erasmo.

Antesignano di costoro fu Niccolò Machiavelli, un contemporaneo di Erasmo che visse prima del divampare degli scontri confessionali, anche se sperimentò direttamente i pericolosi intrecci tra politica e religione ai tempi di Savonarola. Le sue sciagure seguirono il ritorno dei Medici dopo la caduta della repubblica fiorentina in cui aveva svolto un ruolo di primo piano: imprigionato e torturato, venne poi confinato a San Casciano, da dove descrisse con fine ironia la propria condizione in una celebre lettera. L'ozio a cui era costretto gli appariva un tempo vuoto, riempito con attività di poco conto e diversivi degni della gente ignorante con cui «[s']ingaglioff[ava] per tutto di giuocando a criccha, a triche-tach». E tuttavia anche in tale stato di inerzia Niccolò sapeva ritagliarsi lo spazio per un ozio di tipo ben diverso:

Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecientemente entro nelle antiche corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; et quelli per loro humanità mi rispondono; et non sento per 4 hore di tempo alcuna noia, sdimenticho ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottiscie la morte: tucto mi transferisco in loro (Machiavelli 2018, 2875-876).

L'*otium* forzato e solitario di Machiavelli era in realtà carico di impaziente volontà di tornare all'attività pubblica: nelle lunghe serate dell'Albergaccio egli aveva infatti prodotto «uno opusculo *De principatibus*» in cui discuteva «che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, perché e' si perdono». Un opuscolo che l'autore destinava prima di tutto ai nuovi/vecchi padroni di Firenze, perché si accorgessero «che quindici anni che io sono stato a studio all'arte dello stato, non gl'ho né dormiti né giuocati» e si decidessero nuovamente a «far[gli] voltolare un sasso» (Machiavelli 2018, 2877).

3. Per quanto denso di valore in sé stesso, il lavoro intellettuale si configurava per Niccolò come produzione di un sapere operativo e trasformativo capace di incidere nel mondo. Si possono misurare a questo riguardo analogie e differenze con un altro grande umanista degli ultimi decenni dello stesso secolo: Michel de Montaigne non si rifiutò all'impegno pubblico, anche come sindaco di Bordeaux, ma non ne fece la propria aspirazione dominante. Nel contesto delle guerre di religione egli privilegiò anzi uno spazio privato e addirittura interiore.

Anch'egli tuttavia concepiva lo studio in funzione della vita e non come accumulazione di conoscenze libresche: il «*mieux savant*» era chi sapeva esercitare la propria capacità di giudizio e di determinazione nella concretezza dell'esperienza vissuta, non certo in una dimensione puramente erudita o speculativa. Il suo «*bien penser et bien faire*» (Montaigne 2012, 252), tuttavia, era volto anzitutto alla cura e alla trasformazione di sé stesso. Senza negare affatto l'utilità di un sapere che consentisse di agire nel mondo, il progetto stesso degli *Essais* esprimeva una ricerca esistenziale che tendeva a far quasi coincidere *ars vivendi* e *ars scribendi*: di fatto Montaigne metteva alla prova sé stesso e la propria capacità di giudizio proprio dando forma al suo libro straordinario. Un libro concepito come un'opera aperta, in continuo divenire come la vita, priva di ogni aspirazione a una compiutezza che l'avrebbe ridotta a deposito ormai inerte di un sapere non più in azione. Un libro che non aveva per fine sé stesso, quasi fosse un surrogato della vita o una compensazione per una vita non vissuta: si trattava piuttosto di un tentativo di vivere di più e meglio, nella consapevolezza che la sapienza non potesse essere immagazzinata, perché tale da darsi solo nel proprio concreto esercizio. Si è parlato non a caso per Montaigne di un costante sforzo di auto-modellamento, di cura e trasformazione di sé (De Marzio 2012, 400; Brogi 2013). In questo sforzo non c'era più spazio per distinguere realmente *vita activa* e *vita contemplativa*, che si compenetravano e si rimandavano a vicenda nell'unico «mestiere» davvero importante:

Quale che io sia, voglio esserlo altrove che sulla carta. La mia arte e la mia abilità sono state impiegate a farmi valere per me stesso. I miei studi, a insegnarmi ad agire, non a scrivere. *Ho dedicato tutti i miei sforzi a formare la mia vita. Ecco il mio mestiere e la mia opera.* Sono facitore di libri meno che di ogni altra cosa. Ho desiderato il sapere per il servizio delle mie comodità presenti ed essenziali, non per farne magazzino e riserva per i miei eredi (Montaigne 2012, 1451; il corsivo è mio).

Privo di modelli predefiniti e di un *telos* preordinato, lo sforzo di auto-formazione era essenzialmente sperimentazione di tutte le possibilità inscritte nella nostra natura. Uno sforzo nel quale l'intellettuale adoperava tutte le sue risorse, mettendo alla prova un sapere chiamato a dimostrare nei fatti il proprio valore, qui e ora, senza preoccuparsi di essere utile alle generazioni future e ancor meno del loro riconoscimento. La condizione di colui che poteva fare di questo lavoro su se stesso «il [proprio] mestiere e la [propria] opera» era oggettivamente privilegiata, sul piano sociale, ma quanto all'essenziale non era poi diversa da quella di ogni uomo: per Montaigne le *bonae litterae* non garantivano alcuna posizione privilegiata per ciò che davvero contava per ciascuno, cioè imparare a vivere e a morire (Montaigne 2012, 1927-35).

4. Sulla scia del grande perigordino e del suo discepolo Charron la cultura libertina marcò ancor più chiaramente, nel Seicento, un forte ripiegamento nella sfera privata e una netta separazione dell'intellettuale dall'uomo comune. Gli eruditi resi celebri da René Pintard (1983), pur vivendo e operando nell'orbita

del potere ecclesiastico e politico, assunsero come propria divisa il *bene vivit, qui bene latuit* o *l'intus ut libet, foris ut moris est*. François La Mothe Le Vayer, nel *De la vie privée*, mise a confronto l'apologia della vita attiva di Philoponus con l'esaltazione della vita solitaria e contemplativa di Hesychius. Quest'ultimo utilizzava tutta una serie di *topoi* classici sulla saggezza, ma era sostanzialmente convinto che i veri sapienti dovessero temere l'ostilità della folla nei confronti di opinioni e stili di vita dissonanti: un'ostilità che aveva spinto «tanti grandi a tenersi il più possibile coperti e celati, prescrivendoci di fare lo stesso, per evitare questa malevolenza» (La Mothe Le Vayer 2015, 188). Pur non negando affatto i vantaggi della conversazione con uomini eccellenti il celebre libertino metteva in guardia dal loro numero esiguo e rilevava per contro gli aspetti positivi di una vita solitaria: «Chi conosce l'arte di rientrare in sé stesso e di dedicarsi alla conversazione interiore, seguendo l'ordine che è proprio del discorso mentale, non ha mai bisogno di cercare compagnia altrove» (La Mothe Le Vayer 2017, 161-74: 171). In forma ancor più radicale, il *Theophrastus redivivus* – un testo nato nella stessa cerchia, se prestiamo fede a chi di recente l'ha attribuito a Guy Patin (cfr. Mori 2022) – contrapponeva i filosofi che cercavano il plauso degli ignoranti ai veri sapienti che volevano piacere solo a se stessi e cercavano di vivere «ignoti et obscuri» in piena tranquillità e libertà. Per il *Theophrastus* il sapiente doveva separarsi dal popolo e allontanarsi da tutte le occupazioni che avessero a che fare con esso. La felicità si poteva trovare solo «in tranquillitate» e quest'ultima «in otio et perturbationum vacatione»: un ideale di vita che consisteva nel diletto e nell'assenza di dolore, ai quali – come insegnava Aristotele – contribuivano non poco «musicam, somnum, iocos, potum» (*Theophrastus* 1983, 919).

Nei libertini eruditi si è vista spesso la massima espressione della scissione tra pubblico e privato, ma in realtà essi non rinunciarono affatto a incidere col proprio pensiero (che comunque non è separabile dalle loro 'carriere' professionali e cortigiane, come giustamente è stato richiamato: cfr. Georges 2020). Fu proprio ricorrendo massicciamente a varie forme di simulazione e dissimulazione che autori come questi, fortemente critici del quadro ideologico e religioso dominante, esercitarono un'influenza crescente – benché soprattutto postuma – nella cultura europea. Se il *Theophrastus* fu effettivamente letto da pochi, altre opere libertine ebbero nel tempo una diffusione significativa, sebbene spesso clandestina, costituendo un riferimento importante per chi non si rassegnava a un cupo conformismo.

5. Nel corso del Seicento gli intellettuali continuarono a fronteggiare il problema di sbarcare il lunario per dedicarsi ai propri studi. Le risorse disponibili erano in larga misura le stesse dei secoli precedenti: l'insegnamento universitario, per una cerchia ristretta e non certo più vivace di altre; un ruolo ecclesiastico, con le limitazioni e le difficoltà che esso comportava; il sostegno di qualche mecenate o protettore potente, che talora era legato all'assunzione di funzioni ufficiali nelle corti; una qualche attività professionale, ad esempio quelle di medico o di notaio. L'unico filosofo dell'età moderna che si mantenne grazie a un'attività manuale credo sia stato Spinoza, che rifiutò l'offerta di un insegnamento

universitario per difendere la propria *libertas philosophandi* e si fece apprezzare per la propria abilità tecnica come molatore di lenti, in piena coerenza con una prospettiva antropologica anti-dualistica che vedeva nel potenziamento della mente e del corpo il *telos* intrinseco di ogni vita umana. Spinoza restò comunque un'eccezione, anche per questo verso. In ogni caso il prestigio crescente di scienziati e filosofi naturali non si tradusse se non faticosamente in uno specifico ruolo professionale, anche se nel corso del Seicento nacquero accademie e istituzioni che godevano talvolta del sostegno pubblico (cfr. Rossi e Ferrone 1994).

Dopo la metà del Seicento in tutta Europa sembrò essersi imposto – con qualche limitata eccezione – il modello dell'uniformità religiosa sancita dal controllo del potere politico. Le fragilità del confessionalismo trionfante emersero però in piena luce, nel giro di qualche decennio, anche grazie alla nuova espansione del mercato e della produzione editoriale. Furono in particolare gli esiliati francesi, giansenisti e ugonotti, a stabilire una proficua collaborazione con l'industria libraria olandese e a invadere il mercato europeo con una grande quantità di opere anche clandestine. L'ascesa della lingua francese, a fianco e in qualche misura al posto del latino, consentì il diffondersi di questa produzione e favori soprattutto l'emergere di un pubblico di lettori più largo, costituito dagli appartenenti ai nuovi ceti emergenti della borghesia, delle professioni e del commercio. Nella straordinaria fioritura di questa nuova *République des Lettres* – solo in parte erede della *respublica literaria* dei secoli precedenti – trovarono per la prima volta un ampio canale di diffusione le idee fortemente eterodosse di teologi radicali (ne approfittarono soprattutto antitrinitari e rimostranti) o di liberi pensatori di varia natura e nazionalità. I meccanismi censori entrarono chiaramente in crisi: l'ampia tolleranza di cui godeva l'industria libraria olandese e l'incapacità (in primo luogo della Francia) di bloccare l'importazione clandestina di testi proibiti determinò uno scenario per molti versi nuovo.

Nasceva un primo vero embrione di opinione pubblica sottratta al controllo dei poteri politici e ecclesiastici: si riapriva così lo spazio per un tipo di intellettuale 'erasmiano' che conduceva pubblicamente, con un certo grado di libertà, battaglie personali o di gruppo che si affidavano soprattutto alla capacità di convincere e conquistare i propri lettori. Entro certi limiti, almeno in qualche parte d'Europa, a dettar legge era la dinamica del mercato editoriale: chi riusciva a farsi comprare e leggere trovava spazio, indipendentemente dall'ortodossia delle idee che veicolava (entro certi limiti, ripeto, sempre soggetti al controllo degli apparati civili e ecclesiastici: ma perfino per le posizioni più radicali e apertamente antireligiose si ampliava la possibilità di ricorrere al canale clandestino, con fittizie e spesso creative indicazioni di stampa). Un ruolo di primissimo piano, per il coinvolgimento di nuove fasce di lettori e per la creazione di un nuovo clima culturale favorevole ad una larga libertà d'opinione, giocarono i nuovi periodici d'informazione culturale in lingua francese, pubblicati in Olanda da esiliati di estrazione riformata (ricordo solo, per il loro ruolo pionieristico, le «Nouvelles de la République des Lettres» di Bayle, ma si dovrebbero citare molti titoli celebri). È in questo contesto che si ricreò un legame strettissimo tra autori e librai, che in qualche caso richiama i sodalizi erasmiani con Manuzio

e Froben. Come e più del loro predecessore e nume tutelare, Bayle e molti altri seppero coniugare abilmente le esigenze commerciali dell'impresa libraria con precise strategie culturali e propagandistiche. Si trattava anche di una necessità economica: Jean Le Clerc, ad esempio, vi trovò il modo di integrare lo stipendio di professore del Seminario Rimostrante di Amsterdam, della cui esiguità si lamentava costantemente con i corrispondenti. Bayle costituì addirittura un primo (ma ancora rarissimo) esempio di intellettuale che si guadagnava il pane con l'attività editoriale: dopo l'estromissione dall'*École Illustre* di Rotterdam, infatti, egli dipese per intero dallo stipendio assegnatogli dall'editore Reineer Leers per scrivere il monumentale *Dictionnaire historique et critique* e altre cosette (un investimento oculato, da parte del libraio, visto il successo che arrise a queste opere).

L'intreccio inscindibile tra dimensione culturale e commerciale del lavoro di scrittori e editori fu esplicitamente teorizzato dallo stesso Bayle e funzionò efficacemente come protezione nei confronti dei tentativi censori (qualcosa di simile accadrà più tardi per la tormentata pubblicazione dell'*Encyclopédie* di Diderot). Di fronte alle accuse mosse alla prima edizione del *Dictionnaire* Bayle si difese appellandosi anche a ragioni di mercato: le frivolezze o addirittura le «oscenità» contenute in tanti articoli rispondevano a suo dire all'esigenza di interessare pubblici diversi, com'era necessario per un'opera di compilazione che non si rivolgeva solo ai dotti di professione e doveva tener conto che la *République des Lettres* era ormai «divisa in classi più della Repubblica Romana» (Bayle 1740, IV, 622). Come Erasmo Bayle e i suoi simili coltivavano talora il mito dell'*otium studiosum*, ma in realtà avevano sempre «les plumes et les livres à la main»: forse non era dunque riferita solo al celebre umanista l'affermazione secondo cui l'uomo di lettere non aveva tempo per coltivare altri interessi, a cominciare da quelli amorosi (Bayle 1740, II, 390b). Ancor più che al tempo di Erasmo, in ogni caso, la stesura stessa del testo era condizionata dai ritmi del lavoro tipografico: i fogli del *Dictionnaire* di Bayle venivano stampati via via che l'autore scriveva i singoli articoli, con correzioni talora inserite direttamente in fase di composizione, mentre altre venivano rimandate ad articoli successivi, che spesso davano infatti conto delle informazioni acquisite nel frattempo. La struttura stessa del *Dictionnaire* era del resto pensata in funzione delle possibilità fornite dalla stampa: testo, note a margine, note a piè di pagina, appendici, supplementi ecc. Questa e altre opere per certi versi simili (ad esempio il Moréri e ancor prima il Calepino o la *Polyanthea*) erano destinate a crescere e trasformarsi nel tempo: nel caso di Bayle per le aggiunte postume dei materiali da lui stesso predisposti e poi per le riprese e le aggiunte di autori successivi.

Alle spalle delle nuove imprese editoriali vi erano spesso larghe reti di collaboratori e informatori che davano effettiva concretezza all'immagine della *République des Lettres* come spazio collaborativo che superava le frontiere religiose e politiche (lo testimoniano anche alcuni epistolari: Le Clerc 1987-1997; Bayle 1999-2017). La collaborazione andava però di pari passo con la competizione, che talora poteva divenire spietata per ragioni personali o confessionali: Bayle rappresentava vivacemente questa realtà mostrando come le battaglie di

carta fossero non meno sanguinose di quelle militari. Gli studiosi non esitavano a colpire i loro avversari violando ogni regola intellettuale e morale, spingendosi spregiudicatamente fino alla denigrazione e alla diffamazione. Non si trattava solo di debolezze personali: l'attitudine disputatoria e inquisitoria era una caratteristica sistemica del confessionalismo, in larga misura incompatibile con la libertà di espressione che veniva rivendicata da larga parte della *République des Lettres*. Un confronto d'idee davvero libero restava certo più un'aspirazione che un'acquisizione effettiva: eppure risultava ormai difficile giustificare censure e condanne che impedissero ai lettori di pesare le proposte e le argomentazioni in campo. L'equilibrio di potere si stava insomma spostando in qualche misura dalla parte degli intellettuali e del loro pubblico: una breccia decisiva che per certi versi l'illuminismo maturo non farà che allargare (Brogi 2020).

La condizione soggettiva di gran parte degli intellettuali restava tuttavia molto spesso precaria. L'autonomia economica di Bayle, ad esempio, fu possibile grazie al sostegno del suo editore, ma ebbe come condizione una vita estremamente frugale, al limite della povertà, e totalmente dedicata al lavoro di scrittore. Altri dovettero piegarsi a mettere più o meno esplicitamente in vendita la propria penna scrivendo 'per il pane', come Bayle stesso ebbe a dire di Aubert de Versé. Altri ancora si barcamenarono tra le esigenze del mercato e gli interessi di qualche potente protettore, cercando di sbarcare il lunario grazie ad opere spesso assai spregiudicate: è quel che avvenne ad esempio al suocero di Le Clerc, l'esule italiano Gregorio Leti, prolifico autore di libri di diversa natura e qualità, spesso a carattere storico e scandalistico, che gli valsero diffusa fama durante la vita e anche per molti decenni dopo la morte. Questo tipo di produzione si allargherà nel corso del Settecento, quando si moltiplicheranno, all'ombra delle grandi figure dell'Illuminismo, una grande quantità di 'proletari della penna' che aspireranno per lo più senza successo ad essere accolti nell'élite culturale. Mentre alcuni dei *philosophes* più celebri, nonostante la loro contestazione dei valori fondanti dell'*ancien régime*, riuscirono a farsi cooptare tra i membri privilegiati dell'establishment accademico e culturale, con i connessi vantaggi non solo economici, molto più numerosi furono gli esclusi da tali circuiti (cfr. Darnton 1990). La contrapposizione tra l'élite culturale privilegiata e la folla dei letterati d'insuccesso era destinata del resto a riprodursi anche in seguito, perfino quando – nel corso dell'Ottocento inoltrato – il mercato della lettura raggiunse finalmente dimensioni tali da consentire effettivamente ad alcune cerchie di autori e di intellettuali di trovare nel lavoro di scrittore una fonte solida di sostentamento.

Riferimenti bibliografici

- Bayle, Pierre. 1727-31. *Œuvres diverses*, 4 voll. Amsterdam: P. Husson et al.
 Bayle, Pierre. 1740. *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll. Amsterdam: P. Brunel et al.
 Bayle, Pierre. 1999-2017. *Correspondance*, 15 voll., a cura di E. Labrousse, A. McKenna et al. Oxford, Voltaire Foundation.
 Bianchi, Lorenzo. 1988. *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*. Milano: FrancoAngeli.

- Bots, Hans, e Françoise Waquet. 2005. *La repubblica delle lettere*. Bologna: il Mulino.
- Brogi, Stefano. 2012. *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella République des Lettres*. Milano: FrancoAngeli.
- Brogi, Stefano. 2013. "Teste piene o teste ben fatte: *ars vivendi* e *ars scribendi* in Montaigne." *Prospettiva* EP 36: 1-2; 39-52.
- Brogi, Stefano. 2020. "Del buon uso delle controversie: Bayle, l'*ars disputandi* e la *République des Lettres*." *Rinascimento* 60: 353-70.
- Crousaz, Karine. 2005. *Érasme et le pouvoir de l'imprimerie*. Lausanne: Antipodes.
- Darnton, Robert. 1990. *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*. Milano: Garzanti.
- De Marzio, Darryl M. 2012 "The Pedagogy of Self-Fashioning: A Foucaultian Study of Montaigne's *On Educating Children*." *Studies in Philosophy and Education* 31, 4: 387-405.
- Eisenstein, Elizabeth L. 1995. *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita della civiltà moderna*. Bologna: il Mulino.
- Erasmo da Rotterdam. 2002a. *Colloquia*, a cura di C. Asso. Torino: Einaudi.
- Erasmo da Rotterdam. 2002b. *Antibarbari*, a cura di L. D'Ascia. Torino: Arago.
- Erasmo da Rotterdam. 2013. *Adagi*, a cura di E. Lelli. Milano: Bompiani.
- Fumaroli, Marc. 1993. "Otium, convivium, sermo." *Rhetorica* 11, 4: 439-43.
- Fumaroli, Marc. 2018. *La repubblica delle lettere*. Milano: Adelphi.
- Garin, Eugenio, e Mariateresa Fumagalli. 1994. *L'intellettuale tra medioevo e rinascimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Gennai, Aldo. 2012. *L'idéal du repos dans la littérature française du XVIe siècle*. Paris: Garnier.
- Georges, Louis. 2020. "La Mothe Le Vayer, précepteur royal. Relecture d'une trajectoire sociale." *Dix-septième siècle* 289: 791-816.
- La Mothe Le Vayer, François. 2015. *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, édition critique par B. Roche. Paris: Champion.
- La Mothe Le Vayer, François. 2017. *Opusculs ou Petits traités*, édité par J.-P. Jackson. Paris: Coda.
- Le Clerc, Jean. 1987-97. *Epistolario*, 4 voll., a cura di M. e M. G. Sina. Firenze: Olschki.
- Machiavelli, Niccolò. 2018. *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli. Milano: Bompiani.
- Margolin, Jean. 2002. "Érasme et sa conception de l'*Otium litteratum*." In *L'oisiveté au temps de la Renaissance*, édité par M.-Th. Jones-Davies, 73-108. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Montaigne, Michel de. 2012. *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon. Milano: Bompiani.
- Mori, Gianluca. 2022. *Athéisme et dissimulation au XVIIe siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*. Paris: Champion.
- Paganini, Gianni. 2008. *Introduzione alle filosofie clandestine*. Roma-Bari: Laterza.
- Pintard, René. 1983 (1943). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Genève-Paris: Slatkine.
- Ribard, Dinah. 2010. "Le travail intellectuel: travail et philosophie, XVII^e-XIX^e siècle." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 65, 3: 715-42.
- Roche, Daniel. 1992. *La cultura dei lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII secolo*. Bologna: il Mulino.
- Rossi, Paolo, e Vincenzo Ferrone. 1994. *Lo scienziato nell'età moderna*. Roma-Bari: Laterza.

- Schneider, Robert A. 2019. *Dignified Retreat: Writers and Intellectuals in the Age of Richelieu*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198826323.001.0001>
- Theophrastus redivivus*. 1983. Edizione prima e critica a cura di G. Canziani, G. Paganini, 2 voll. Milano: FrancoAngeli.
- Vanautgaerden, Alexandre. 2012. *Érasme typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVIe siècle*. Genève: Droz.
- Vickers, Brian. 1990. "Leisure and idleness in the Renaissance: the ambivalence of *otium*." *Renaissance Studies* 4, 1: 1-37; 4, 2: 107-54.

Tecnica, lavoro, rivoluzione scientifica

Ferdinando Abbri

1. Con l'uso dell'espressione rivoluzione scientifica – il periodo compreso tra il *De revolutionibus* (1543) di Copernico e i *Principia mathematica* (1687) di Isaac Newton – si intende sottolineare, in polemica contro i sostenitori di una continuità forte tra medioevo e età moderna, la discontinuità segnata in moltissimi campi dalla prima modernità rispetto al passato. Paolo Rossi ha indicato in maniera perentoria che il continuismo è solo una mediocre filosofia della storia sovrapposta alla storia reale (Rossi 1997, XIX). Lo studio della rivoluzione scientifica è stato a lungo il dominio quasi esclusivo di grandi storici intellettuali che della scienza privilegiavano la dimensione teorica: la storia della genesi della scienza moderna si configurava così come un capitolo della storia delle idee filosofiche nella modernità, con al centro i grandi pensatori da Bacone a Newton. In un celebre saggio del 1942 il sociologo marxista Edgar Zilsel individuò invece le radici sociologiche della scienza e mise in evidenza il ruolo giocato nell'impresa scientifica da docenti universitari, umanisti e artigiani (Zilsel 2000, 7-21). La sottolineatura del ruolo svolto dal sapere pratico degli artigiani, dei meccanici, degli ingegneri impose una riflessione agli storici intellettuali, sostenitori di un approccio internalista, ma il primato del sapere teorico rimase indiscusso perché, come indicò A. Rupert Hall in un celebre saggio (1959) dal titolo *The scholar and the craftsman in the scientific revolution*, i *craftsmen* si limitarono a fornire materiali che venivano utilizzati dagli *scholars* per produrre i mutamenti cruciali della rivoluzione scientifica (Hall 1962).

La pubblicazione nel 1962 de *I filosofi e le macchine (1400-1700)* di Paolo Rossi segnò un diverso orientamento storiografico perché in questo fortunato

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Ferdinando Abbri, *Tecnica, lavoro, rivoluzione scientifica*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermari, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 481-487, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

volume veniva messa in luce l'importanza storica del sapere dei 'meccanici' e una diversa valutazione del lavoro manuale da parte di alcuni grandi esponenti della filosofia e della scienza moderne (Rossi 1971). Artigiani come il ceramista Bernard Palissy (1510-1589), autore dei *Discours admirables* (1580), e filosofi nuovi polemizzarono contro il disprezzo culturale che circondava le arti meccaniche e il lavoro manuale. In lavori successivi Rossi ha insistito sul ruolo del sapere pratico, degli ingegneri, dei vili meccanici, degli sperimentatori e criticato una immagine della rivoluzione scientifica che non tiene conto degli strumenti, delle conoscenze pratiche e della rivendicazione della loro validità culturale, ossia di quella che Deborah E. Harkness (2007) ha felicemente definito la *vernacular science*.

Gli approcci recenti alla storia della scienza seguono un modello etnografico e hanno (ri)popolato il quadro della rivoluzione scientifica: a un limitato gruppo di filosofi naturali in dialogo critico sono stati affiancati tutta una serie di figure che sono definibili come alchimisti, astrologi, sperimentatori, artigiani, farmacisti, medici. È stata storicamente documentata l'interazione tra queste figure e filosofi 'alti', e questa interazione ha di sicuro favorito una diversa valutazione filosofica e ideologica del lavoro manuale. Nella prima età moderna alcuni filosofi proposero una immagine positiva del lavoro manuale e questa novità fu il risultato di concezioni attente alla dimensione pratica, dell'ideologia d'un sapere connesso al fare, al produrre.

Dal punto di vista storiografico contributi importanti sulle conoscenze degli artigiani, dei pratici sono venuti da Pamela O. Long e da Pamela H. Smith. In due volumi pubblicati rispettivamente nel 2001 (Long 2001) e nel 2011 (Long 2011) la Long ha mostrato la diffusione di conoscenze pratiche attraverso l'analisi di diversi trattati tecnici confermando che l'occuparsi di arti meccaniche, legate al lavoro manuale, costituisce un capitolo importante della prima scienza moderna. Ha altresì suggerito la necessità rendere problematica la distinzione tra *scholar* e *craftsman*, di fornire profili nuovi di queste figure che consentano di afferrare in maniera più efficace le loro interazioni culturali. Queste interazioni possono sfociare in un apprezzamento innovativo del rapporto tra arte e natura ma permettono anche di tenere conto che le nuove manipolazioni della natura avevano lo scopo di produrre merci di lusso e di largo consumo.

Nel 2004 Pamela Smith ha pubblicato il suo *The Body of the Artisan. Art and Experience in the Scientific Revolution* nel quale ha cercato di mostrare che gli artigiani e i *craftsmen* dell'età della rivoluzione scientifica elaborarono una vera e propria epistemologia artigianale (*artisanal epistemology*) nelle loro manipolazioni del mondo naturale: una forma corporea di conoscenza, legata al lavoro manuale, che influenzò decisamente lo sviluppo delle moderne scienze sperimentali. La Smith scrive che questa epistemologia «suggeriva che l'accesso diretto alla natura era sia possibile sia necessario e che la conoscenza era acquisita attraverso un confronto corporeo (*bodily engagement*) con la natura» (Smith 2004, 20). Ricorda altresì che nel corso della rivoluzione scientifica un modello del tutto nuovo di conoscenza emerse con il risultato che «un uomo, istruito nelle scienze, sortì dalla sua biblioteca per entrare nel laboratorio o all'esterno

e poté così accumulare conoscenza grazie a nuovi metodi e in nuovi luoghi» (Smith 2004, 18). La conoscenza scientifica comprendeva anche la produzione di effetti, era conoscenza produttiva, così le tre aree del sapere ossia *episteme*, *praxis* e *techne*, sino ad allora separate, si intrecciarono in maniera del tutto nuova nella prima età moderna.

Non tutte le affermazioni della Long e della Smith sono pienamente convincenti, ma i lavori delle due storiche americane hanno avuto il merito di mettere ancora più in evidenza che un quadro aggiornato della rivoluzione scientifica non può ignorare la dimensione artigianale della pratica nella sua duplice versione di attività conoscitivo-manipolativa e attività di produzione (Klein 2022). Né va dimenticato che in una storia aggiornata della scienza moderna non può mancare un capitolo sulle conoscenze naturali che sono rintracciabili nei cosiddetti libri di segreti e in luoghi come i mercati, le piazze e i villaggi che permettono d'affrontare la questione dell'impatto della cultura popolare sulla nuova filosofia (Eamon 2006).

Converrà a questo punto fare un qualche riferimento alla controversa questione del sapere alchemico. Nell'ambito della lavorazione dei metalli la *Pirotechnia* (1540) dell'ingegnere e metallurgista senese Vannoccio Biringuccio (1480-1537) e il *De re metallica* (1556) di Giorgio Agricola (Georg Bauer, 1494-1555), opera di un umanista colto e punto di riferimento per lungo tempo nel settore della metallurgia, si ritrovano critiche severe alle pratiche alchemiche, soprattutto per quanto riguarda l'oscurità del linguaggio e il carattere riservato del sapere dell'alchimia. Questi testi sono stati considerati come il momento di svolta, di passaggio dall'alchimia alla chimica, ma nonostante il loro innegabile rilievo culturale la questione è storicamente assai più complessa.

Giova ricordare che nella sua duplice dimensione (mistica e sperimentale) l'alchimia nella prima età moderna costituiva storicamente il più antico sapere manipolativo della natura, della materia: le trasmutazioni erano viste come processi di perfezionamento della materia in un tentativo di accelerare i tempi naturali di produzione dei metalli. Il costante interesse di Newton per gli scritti alchemici e il suo impegno nella pratica alchemica testimoniano un'attenzione forte per i procedimenti manipolativi dell'alchimista nel corso della rivoluzione scientifica e sino agli inizi dell'Illuminismo. Nel Seicento il chimico, alchimista e farmacista tedesco Johann Rudolph Glauber (1604-1670), attivo nei Paesi Bassi, fu molto attento alla dimensione tecnologica e pratica della indagine chimica e nel 1656-1661 pubblicò in tedesco un manuale sulla prosperità della Germania (*Dess Teutschlands Wohlfahrt*) nel quale affermò che una sistematica applicazione della conoscenza chimica alla produzione delle merci poteva incrementare la prosperità economica della sua Patria d'origine. A questo testo Glauber affiancò trattati sull'oro potabile (*De Auri Tintura sive Auro Potabili Vero*, 1646), sulla medicina ermetica, e sulla spiegazione dei veri segreti alchemici, mostrando che applicazioni tecnologiche di conoscenze chimiche erano compatibili con la ricerca dei segreti e della pietra filosofale.

Ad Amsterdam Glauber fu in contatto con gioiellieri e argentieri tedeschi attivi nei Paesi Bassi (Anthoni e Andries Grill) che non solo creavano e commer-

ciavano oggetti preziosi ma criticavano anche alcuni procedimenti sperimentali usati dai chimici e si dedicavano attivamente alla trasmutazione dei metalli. A L'Aia il negozio di Andries Grill, con annesso laboratorio, era un punto di riferimento in Europa per naturalisti e filosofi; a Amsterdam il laboratorio e il negozio di Anthoni divennero meta di viaggiatori e di professori universitari tedeschi che diffusero le sue ricerche sperimentali. Nel 1659 Anthoni emigrò in Svezia dove divenne un funzionario pubblico di successo nel campo della metallurgia, un settore cruciale per l'economia del regno scandinavo (Principe 2014).

Nel 1994 Pamela H. Smith ha pubblicato un volume su Johann Joachim Becher (1635-1682), medico, alchimista, tecnologo, nel quale ha sottolineato che Becher operò come intermediario tra il mondo degli artigiani e quello degli *scholars*, ma divenne anche un intermediario tra i detentori di una conoscenza produttiva e i vari sovrani della Germania (Smith 1994).

Nel panorama della Londra elisabettiana al tempo degli inizi della rivoluzione scientifica disegnata dalla Harkness ci sono certamente i grandi filosofi come Francesco Bacone (Francis Bacon, 1561-1626) ma anche una fitta serie di figure (matematici, chirurghi, costruttori di strumenti, farmacisti) tra cui compaiono anche molti alchimisti o chimici che contribuirono ad una nuova visione delle arti meccaniche e del lavoro perché affermarono la necessità e il valore sociale di una manipolazione produttiva della natura.

2. In opere classiche sulla filosofia e sulla storia sociale del lavoro (Battaglia 1951; Jaccard 1960) o su macchine e filosofia (Schuhl 1969) la trattazione degli inizi dell'età moderna prende inevitabilmente le mosse dalle concezioni di Aristotele sulla *episteme* e la *techne* – a quest'ultima venivano ricondotti il lavoro manuale e le arti non in grado di approdare a una conoscenza certa – e considera il difficile superamento di queste concezioni in uno sforzo di rivalutazione culturale delle *artes mechanicae* che vide impegnati filosofi, umanisti, architetti, ingegneri, artigiani e così via. Uno spazio prioritario viene assegnato al ruolo svolto dagli architetti, ingegneri e artisti del Rinascimento con un riferimento primario a Leon Battista Alberti (1404-1472), autore del *De re aedificatoria* (1484), e a Leonardo da Vinci (1452-1519). Giova ricordare che in quel periodo, tra umanesimo e rinascimento, cominciò la diffusione del *De Architectura* di Vitruvio e delle opere di Erone Alessandrino per cui il tema architettonico e macchinale venne messo in evidenza grazie al recupero umanistico della cultura classica nella sua più completa articolazione. Storici della filosofia, della scienza, dell'arte si sono occupati del problema delle arti meccaniche nel Cinquecento dando vita ad un quadro vivacissimo nel quale ad esempio il grande architetto Filippo Brunelleschi, uomo pratico, interagiva con il non meno grande matematico Paolo Toscanelli.

Nel 2020 Paolo Galluzzi ha pubblicato un volume su *The Italian Renaissance of Machines* che contiene la sintesi di studi dedicati agli artisti ingegneri senesi e alle loro macchine, a Leonardo e a tutte quelle figure su cui nel lontano 1964 aveva richiamato l'attenzione Bertrard Gille in un pionieristico e fortunato volume (Gille 1972). A suo tempo furono anche gli storici sovietici della scienza a dedicare specifica attenzione ad architetti e artisti ingegneri dell'umanesimo

italiano (Zubov 2008 [1961]; Batkin 1988). È noto che l'interesse di Leonardo per le macchine era legato al progetto di una scienza della meccanica, quindi la sua attenzione per la dimensione pratica si tradusse in una valutazione nuova del sapere e del lavoro manuale ma per lui «la scienza è il capitano, e la pratica sono i soldati» e «quelli che s'innamorano di pratica senza scienza sono come 'l nocchier ch'entra in naviglio senza timone o bussola, che mai ha certezza dove si vada» (Leonardo 1991, 51). Si tratta di affermazioni celebri che confermano che in Leonardo, come negli umanisti, l'attenzione per il sapere pratico degli artigiani, lo studio empirico dei materiali avevano pur sempre come punto di riferimento il primato della teoria rispetto alla pratica.

Sul piano filosofico una nuova valutazione delle arti meccaniche e della tecnica trova la sua massima espressione in Bacone, che propose un'immagine diversa della scienza, basata sulla sperimentazione e in grado di dar vita ad una «filosofia vera e operativa». Nella *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* – premessa alla terza parte della *Instauratio Magna* (1620) – Bacone indica che fra «tutte le parti della storia ora elencate, la più utile è la storia delle arti: essa mostra le cose in movimento e conduce più direttamente alla pratica» (Bacone 1975, 807). Tra le arti particolari erano da preferire quelle che «preparano e trasformano i corpi naturali e i materiali dei corpi»: agricoltura, arte culinaria, chimica, arte tintoria, lavorazione del vetro, dello smalto, dello zucchero, della polvere da sparo, dei fuochi artificiali, della carta e simili (Bacone 1975, 807). Al centro della *New Atlantis* (pubblicata postuma nel 1627) c'è la descrizione della Casa di Salomone, ossia un collegio nel quale la scienza è il risultato di un lavoro collettivo in una piena dimensione sociale. Nel celebre testo baconiano però viene ribadito il rifiuto di ogni «sterile pensiero contemplativo» a favore di una nuova metodologia scientifica capace di produrre conoscenza in grado di restituire all'uomo il suo posto centrale nel sistema della creazione. Il nuovo orientamento di Bacone in merito alle arti e al lavoro manuale fu influente nel Seicento non solo britannico: si pensi alla Royal Society di Londra e al progetto di Jean-Baptiste Colbert di una descrizione completa delle arti meccaniche, ma anche al leibniziano *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer* (Leibniz 1978, 174-83). È noto che l'interesse per le arti meccaniche della grande *Encyclopédie* venne posto da Diderot sotto l'egida del Lord Cancelliere. Il superamento di pregiudizi plurisecolari non fu facile se si pensa che John Evelyn (1620-1706) progettò una baconiana storia delle arti ma si limitò di fatto alle arti alte (pittura, disegno) perché il progetto avrebbe imposto la necessità di «conversare con persone meccaniche e capricciose» (Eamon 2006, 222).

Nella cultura filosofica italiana una nuova valutazione del lavoro manuale e delle arti meccaniche è legata alla critica della mitica età dell'oro, di conseguenza alla critica dell'ozio. Nello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) di Giordano Bruno (1548-1600) il Dialogo Terzo si apre con una feroce dissacrazione del mito dell'età dell'oro e della virtù legata all'ozio. Scrive Bruno:

E soggionse che gli dei avevano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'avevano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non

solo in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebbe detta similitudine, venesse ad serbarsi dio de la terra. [...] E per questo ha determinato la providenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione. Ne l'età dunque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse eran più stupidi che molte di queste (Bruno 1985, 732-33).

In questo passo ricorrono molti temi della cultura umanistica sulla particolare posizione occupata dall'uomo nella natura, ma Bruno accentua l'elemento attivo che caratterizza l'uomo e da qui l'elogio dell'intelletto e della mano. Di quest'ultima egli poi propose una vera e propria esaltazione nel Dialogo secondo della *Cabala del cavallo pegaso* (1585):

E per conseguenza dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invito sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi (Bruno 1985, 887).

Bruno era talmente deciso a mettere in evidenza l'importanza cruciale del lavoro per la nascita della civiltà contro ogni mito di età felice dell'oro, contro ogni idea di predestinazione che nell'opera del 1585 arrivò a scindere il legame paritario tra intelletto e mano a favore della seconda, e propose così una nuova ideologia del lavoro manuale.

3. L'età moderna rimise in circolazione tutta la cultura classica (greca e latina) e grazie a questa conservò la separazione della conoscenza o scienza dalle arti pratiche, dalle tecniche, alimentando così il disprezzo culturale per il lavoro manuale, per le vili arti meccaniche. Questa età cominciò tuttavia a popolarsi di artigiani, tecnici, architetti, ingegneri, alchimisti, farmacisti che proponevano un sapere operativo fondato sul lavoro manuale che aveva effetti macroscopici in ambito edificatorio, militare e commerciale. Non solo la progettazione e la costruzione di macchine acquisirono un rilievo nuovo da un punto vista socio-culturale ma anche da quello commerciale. Giunse lentamente a maturazione la convinzione dell'uso tecnico e dell'uso produttivo dell'oggetto macchina.

Sul piano filosofico i filosofi moderni valutarono con occhi diversi il sapere delle arti meccaniche e in maniera straordinariamente innovativa Bacone guardò a queste arti per proporre un'idea di filosofia e di scienza opposta al sapere contemplativo della tradizione. In una prospettiva di storia culturale del lavoro la rivoluzione scientifica appare oggi come il dispiegamento dello sforzo di filosofi e *craftsmen* di superare una ideologia che identificava meccanico, manuale e produttivo con vile e basso.

Riferimenti bibliografici

- Bacone, Francesco. 1975. *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi. Torino: UTET.
- Bakhtin, Leonid Michailovič. 1988. *Leonardo da Vinci*, prima edizione mondiale, Roma-Bari: Editori Laterza.
- Battaglia, Felice. 1951. *Filosofia del lavoro*. Bologna: Dott. Cesare Zuffi Editore.
- Bruno, Giordano. 1985. *Dialoghi Italiani. II Dialoghi morali*. Firenze: Sansoni.
- Campanella, Tommaso. 1996. *La città del sole e questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di Germana Ernst. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Eamon, William. 2006. "Markets, Piazzas, and Villages." In *The Cambridge History of Science. III: Early Modern Science*, edited by Katharine Park, and Lorraine Daston, 206-23. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galluzzi, Paolo. 2020. *The Italian Renaissance of Machines*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Gille, Bertrand. 1972. *Leonardo e gli ingegneri del Rinascimento*. Milano: Feltrinelli.
- Hall, Alfred R. 1962. "The scholar and the craftsman in the scientific revolution." In *Critical Problems in the History of science*, edited by Marshall Clagett, 3-24. Madison Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Harkness, Deborah E. 2007. *The Jewel House. Elizabethan London and the Scientific Revolution*. New Haven-London: Yale University Press.
- Jaccard, Pierre. 1960. *Histoire sociale du Travail de l'Antiquité à nos jours*. Paris: Payot.
- Klein, Joel A. 2022. "Practitioners' Knowledge." In *The Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution*, edited by David Marshall Miller, and Dana Jaboleanu, 184-200. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1978. *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt. Siebenter Band, 174-83. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag.
- Leonardo da Vinci. 1991. *L'uomo e la natura*, introduzione e cura di Mario De Micheli. Milano: Feltrinelli.
- Long, Pamela O. 2001. *Openness, Secrecy, Authorship. Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Long, Pamela O. 2011. *Artisan/Practitioners and the Rise of the new Sciences 1400-1600*. Corvallis: Oregon State University Press.
- Principe, Lawrence M. 2014. "Goldsmiths and Chymists: the activity of artisans within alchemical circles." In *Laboratories of Art. Alchemy and art technology from Antiquity to the 18th century*, edited by Sven Dupré, 157-79. Heidelberg: Springer.
- Rossi, Paolo. 1971. *I filosofi e le macchine (1400-1700)*. Milano: Feltrinelli.
- Rossi, Paolo. 1997. *La nascita della scienza moderna in Europa*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Schuhl, Pierre-Maxime. 1969. *Machinisme et Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Smith, Pamela H. 1994. *The Business of Alchemy. Science and culture in the Holy Roman Empire*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Smith, Pamela H. 2004. *The body of the artisan. Art and Experience in the Scientific Revolution*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Zilsel, Edgar. 2000. *The social origins of modern science*, edited by Diederick Raven, Wolfgang Krohn, and Robert S. Cohen. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Zubov, Vasilij Pavlovič. 2008. *Leonardo da Vinci 1452-1519*. Moskva: Nauka.

Uno stato in salute: il lavoro in Hobbes e nel XVII secolo inglese come terapia per il benessere sociale e economico contro l'ozio

Fabio Mengali

1. Introduzione

Thomas Hobbes (1588-1679) nasce a Malmesbury da famiglia di modeste condizioni. Grande interprete politico del Seicento inglese, la sua vita attraversa i principali eventi storici del secolo, a partire dalle tensioni tra Corona e Parlamento, costante sfondo delle sue teorie filosofiche. Già con gli *Elements of Law* (1640) egli difende l'assolutismo monarchico durante la crisi tra Carlo I e la *House of Commons*; nel periodo dell'esilio in Francia da lui stesso scelto per prevenire eventuali persecuzioni politiche dei parlamentaristi, amplia gli *Elements* con una parte sul cittadino intitolata *De Cive* (1642). Ritornato in Inghilterra, Hobbes pubblica infine il *Leviathan* in inglese (1651), in cui approfondisce alcuni concetti politici e si concentra sul rapporto Stato-Chiesa. È anche autore di dialoghi e trattati sulla fisica e sulla gnoseologia, oltre che di traduzioni dal greco.

2. La patologia da sanare: l'ozio

Come in un essere umano ogni cellula, legamento e vaso concorrono al corretto funzionamento dell'organismo, così ogni persona è chiamata al mantenimento della vita artificiale del Leviatano. Il denaro è la «sanguificazione dello Stato»; ed esattamente come «viene prodotto il sangue naturale dai frutti della terra» (Hobbes 2008, 209), la ricchezza del Leviatano proviene, oltre che dalla fertilità del territorio, dal lavoro, dall'industria e dal commercio.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Fabio Mengali, *Uno stato in salute: il lavoro in Hobbes e nel XVII secolo inglese come terapia per il benessere sociale e economico contro l'ozio*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 489-498, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Tra i compiti ufficiali del sovrano Hobbes elenca nel *Leviathan* (cap. 30) la prevenzione dell'indolenza (*idleness*), sostenendo che gli abili nel corpo «vanno costretti a lavorare» (Hobbes 2008, 282) mediante apposite leggi. Non distante dalla *ratio* delle *Poor Laws*, Hobbes prescrive il lavoro coatto agli inoccupati a scopi e morali e produttivi. Da una parte, l'ozio pare essere foriero di insubordinazione e condotte morali deprecabili in quanto dirotta la coscienza verso i piaceri sensuali, che per l'antropologia politica hobbesiana sono causa di conflitto e disordine sociale. Dall'altra, soltanto il lavoro di fatica (*labour*) e i mestieri (*trades*) procurano l'arricchimento individuale e dello Stato. Difatti, nel *De Cive* (cap. 13) il filosofo annovera le leggi contro l'indolenza accanto alle misure di sostegno all'industria, all'artigianato, alla pesca, all'agricoltura, alla navigazione e alle scienze matematiche, queste ultime fondanti tutte le arti e i saperi tecnici utili allo sviluppo. Ne risulta una contrapposizione tra lavoro e ozio dirimente per la tenuta del Leviatano, le cui gambe di argilla diventano solide con una società in uno stato di occupazione, friabili se i sudditi vengono tentati dall'indolenza.

Hobbes ripropone un'antitesi assiologica e economica niente affatto inedita per il pensiero politico inglese del Cinque-Seicento. Sul lato economico, già More raccomanda che la libertà non si «sprechi negli eccessi o nell'indolenza» (2015, 118). Sul lato morale, la familiarità concettuale tra ozio e insubordinazione è un *topos* nel Seicento inglese. Terrorizzate dalle agitazioni e dalle rivolte delle *lower classes* fin dai primi decenni del secolo, le élite intellettuali diffondono una propaganda diretta ad accostare la *rabble* (la moltitudine dei ceti più bassi) al vizio e alla pericolosità sociale. Le persone della *rabble* non riuscirebbero ad agire moralmente, schiave come sono del bisogno di appagare la mancanza di un oggetto o posizione sociale; inoltre, in assenza di norme condivise, ognuno/a persegue solo il suo soddisfacimento sensibile: non per niente, i pamphlet dell'epoca dipingono la massa come un mostro a più teste, ciascuna delle quali è intenta a mordere ciò che le dà appetito senza essere governata da un'unica ragione. La voracità del mostro deriva dall'incertezza della sussistenza che accompagna l'esistenza di poveri e salariati, sprovvisti di una rendita o una remunerazione stabile sufficiente per il loro mantenimento. Se nei momenti di attività essi possono essere governati da un datore di lavoro, è proprio nelle intermittenti e lunghe fasi di inoccupazione che sono propensi a dare libero sfogo alle loro necessità, che collidono con la tutela della proprietà e con le gerarchie sociali. La prevenzione dell'ozio può dunque risolvere un problema di ordine pubblico di cui anche Hobbes è conscio: nell'indolenza «mendicanti, ladri e zingari» potrebbero dar vita a un «corpo privato irregolare» con l'intenzione di ordire al meglio «la loro attività di accattonaggio e furto» (Hobbes 2008, 196). Hobbes fa riferimento a questi gruppi sociali, colpiti dallo stigma storico-culturale che li vuole più proclivi all'ozio, similmente alla razionalità giuridica del tempo. Le *Poor Laws* del 1601 emanate da Elisabetta I, infatti, discriminano gli inoccupati abili al lavoro tra generici poveri e mendicanti. Per i primi, è prevista la traduzione in una *house of correction*, antesignana delle *workhouses*, dove i poveri possono trovare alloggio e cibo in cambio di un lavoro a cui sono assegnati. I

mendicanti e i vagabondi costituiscono una voce a sé nella norma: per costoro, pervicacemente restii al lavoro, sono previste pene corporali e l'incarcerazione.

3. Il governo del lavoro

Disciplinare il corpo sociale con il lavoro porta dei vantaggi economici. Non sorprenderà che nelle varie opere hobbesiane si trovi un'accezione estensiva di sicurezza del popolo, la quale va oltre la «mera sopravvivenza», includendo la felicità a cui si può aspirare con una «lecita industria» (Hobbes 2008, 273)¹. Il passaggio dalla necessità alla convenienza dipende dall'abbondanza delle risorse e delle merci che uno Stato riesce a immettere sul mercato; la disponibilità di questi prodotti poggia sul «lavoro e [sulla] industria degli uomini» (Hobbes 2008, 204)², le cui ricchezze «si conservano con la parsimonia» (Hobbes 2012, 163). Il lavoro trasforma in manufatti sia le risorse disponibili sul territorio che le materie prime acquistate da un altro Paese; un popolo operoso produce più del suo fabbisogno per scambiarne l'eccedenza con altri Stati. Questa peculiarità del lavoro porta l'autore del *Leviathan* ad associarlo nel cap. 24 ad una qualsiasi merce dalla quale si possono ricavare benefici. Tuttavia, diversamente dal lavoro-merce elaborato da Marx in una fase matura del capitalismo, Hobbes ne formula il concetto entro il paradigma del mercantilismo. Piuttosto che un bene alienabile separato dal corpo del lavoratore da vendere liberamente sul mercato, in cambio del quale si ottiene un salario commisurato ai costi del capitale fisso e di riproduzione del singolo, nel mercantilismo la forza-lavoro è molto vincolata sia dal punto di vista geografico che economico³: da una parte, la prestazione di manodopera viene allocata coattamente all'interno di una circoscrizione territoriale limitata, dunque al di fuori di uno spazio mercatale privo di costrizioni alla mobilità dei lavoratori; dall'altra, il costo del lavoro è stabilito per legge e il suo

¹ La traduzione italiana è fedele ai lemmi inglesi – «lawful industry» (Hobbes 1998, 273). In entrambe le lingue, per industria bisogna intendere sia l'operosità che l'applicazione di abilità volte alla produzione di beni.

² In lingua originale Hobbes scrive «labour and industry» (1998, 163). Da notare che il termine «labour» nell'inglese moderno assume la sfumatura semantica del lavoro di fatica (dalla radice latina *labor*), molto spesso non specializzato. Si comprende, quindi, perché Hobbes, volendo tenere distinguere il lavoro di fatica dall'attività produttiva basata su abilità e conoscenza (*industry*), debba utilizzare due parole specifiche.

³ Non bisogna dimenticare che il paternalismo innerva i rapporti di lavoro nel Seicento inglese, rafforzando la dipendenza tra padroni-datori di lavoro e sottoposti (lavoratori salariati, apprendisti, servi domestici). Conseguentemente, il cardine concettuale delle normative al riguardo è la regolazione coatta del lavoro, da cui discendono, da una parte, il controllo della mobilità del lavoratore dipendente e l'imposizione al lavoro e, dall'altra, il tetto massimo al valore del salario. Oltre al summenzionato sistema delle *house of correction* delle *Poor Laws*, che vincolano i percettori di *relief* ad essere riallocati nel territorio della parrocchia di competenza, la coazione al lavoro contro il vagabondaggio e l'inoccupazione viene disciplinata anche dallo *Statute of Artificers* del 1563 e dallo *Statute of Labourers* del 1351; in quest'ultimo statuto, i salari vengono calmierati di modo che non ne aumenti il costo. Per un approfondimento, si veda Polanyi (2001).

calcolo è ancora sganciato dalla considerazione dei vari elementi del processo produttivo, come avviene nel capitalismo maturo. Del resto, per il mercantilismo la primaria fonte di ricchezza è da rintracciare non tanto nel processo produttivo della manifattura, quanto nello scambio di mercato. Di questo sembra essere consapevole Hobbes, che menziona la professione mercantile quando si riferisce al lavoro come una merce: grazie all'«attività del commerciare» (*labour of trading*) e alla «vendita di manufatti le cui materie prime venivano importate da altri luoghi» (Hobbes 2008, 206), uno Stato che non gode della fertilità del territorio, può comunque espandersi economicamente.

Si ha conferma della rilevanza del lavoro mercantile nel cap. 22 del *Leviathan*. Come il Leviatano domina il mare, lo Stato detiene il controllo sulle rotte mercantili; un controllo che passa per la regolamentazione del mercato attraverso la concessione di monopoli per l'importazione e l'esportazione a «corpi privati regolari», ossia le compagnie mercantili, da parte del sovrano. In un'ottica mercantilista, Hobbes è convinto di ricavare introiti economici dalla competizione sul mercato estero. Al fine di alimentare di linfa vitale il Leviatano e contestualmente sostenere gli interessi dei mercanti, il sovrano dovrebbe consentire a una sola compagnia la vendita e l'acquisto di certi prodotti presso un Paese, in modo da abbassare il prezzo della merce estera in patria e alzarlo in terra straniera. I mercanti hanno inoltre il potere di mettere al lavoro i poveri⁴; sono, cioè, uno strumento per prevenire l'ozio. Tuttavia, l'influenza che hanno sui ceti inferiori potrebbe rivelarsi un'arma a doppio taglio, dato che, segnala Hobbes nel *Behemoth*, chi detiene potere economico potrebbe incitare i suoi dipendenti alla ribellione e scatenare così una guerra civile, con l'intento di espandere il profitto privato ai danni dello Stato.

Sorge, allora, la questione della compatibilità tra il lavoro mercantile e l'interesse dello Stato. Tra i due, avrà sempre preminenza la ragion di Stato, la quale coincide con il sovrano, nella prospettiva di un'infrangibile conservazione dell'istituzione stessa; e, visto che il sovrano è il popolo per il principio di autorizzazione alla base della fondazione statale⁵, è necessario che esso venga salvaguardato dall'insorgere di conflitti per estrema avarizia o insopportabile miseria. Avere cura della sicurezza del popolo equivale, pertanto, a smussare i

⁴ Dal *Behemoth*: «setting the poorer sort of people to work» (Hobbes 1839, 321).

⁵ Innovazione concettuale propria del *Leviathan*, la teoria dell'autorizzazione viene sviluppata da Hobbes per dare ulteriore fondatezza all'argomento contro la legittimità della ribellione popolare durante la *Great Rebellion*, dopo aver probabilmente giudicato insufficiente la proposta teorica del *De Cive*. Nel cap. 24, Hobbes introduce il rapporto autore-attore, secondo il quale il primo autorizza il secondo a parlare a suo nome; nel caso dell'istituzione dello Stato, tale movimento è insito in quel trasferimento di potere della moltitudine che dà vita al popolo e al sovrano. Il popolo come entità giuridica può essere definito soltanto in presenza di un sovrano, che conferisce unità alla moltitudine dello stato di natura, altrimenti impossibilitata a pensarsi come unico soggetto in mancanza di un principio comune. In virtù di questo, il sovrano è il popolo, perché senza il primo il secondo non potrebbe essere pensato; così come ogni azione o parola della persona fisica del sovrano è un'azione o una parola della persona fittizia/giuridica del popolo.

possibili eccessi del guadagno individuale; a tal fine è necessario «ordinare bene i commerci, procurare lavoro e impedire il consumo superfluo di cibo e di abbigliamento» (Hobbes 1968, 251), affinché si dia un accumulo pianificato di ricchezza. I mercanti propenderanno a adeguare i loro interessi allo Stato perché, oltre al profitto privato, godranno della spada dell'esecutivo, senza la quale «il frutto dell'industria non è sicuro per nessuno» (Hobbes 2012, 136), contro ogni invasione dell'altrui proprietà.

Nel mercantilismo sposato da Hobbes, il sovrano si fa carico del governo del lavoro e del mercato, primaria fonte di ricchezza, senza i quali lo Stato non fruirebbe di un'equilibrata circolazione sanguigna, ammalandosi di un'anemia mortifera.

4. La 'sana' discrasia del Leviatano

Non tutti gli organi del Leviatano sono alimentati allo stesso modo dalla circolazione sanguigna: lo Stato favorisce in particolare arti, mestieri e grandi proprietà, che nella sua logica contribuiscono maggiormente alla prosperità economica. È prerogativa del governo, infatti, distribuire i possedimenti – o il «*mio*, il *tuo* e il *suo*» (Hobbes 2008, 206) – e accordare certe libertà civili, a partire dall'azione economica, in modo diseguale. Nell'organismo del Leviatano si creano alcuni ceti⁶ destinatari di privilegi in base alla valorizzazione economica delle loro tipologie di lavoro. In continuità con il *milieu* intellettuale e la tradizione giuridica del Seicento, non è azzardato ipotizzare che Hobbes riconosca la cittadinanza⁷ a tali gruppi sociali in virtù dell'indipendenza economica e del loro «permanent interest»⁸ nei riguardi delle loro proprietà, da cui sorge una necessaria implicazione in politica e in economia.

Di tutt'altro segno è la codificazione del lavoro non specializzato in Hobbes, compreso nell'ambito della dipendenza servile. Tra i servi si trovano coloro il cui lavoro è assegnato da qualcun altro, tra cui chi viene impiegato per un salario (*hire*). Un servo è chi, non avendo mezzi per sopravvivere, promette al pa-

⁶ Storicamente, sono i ceti più abbienti: i grandi mercanti, i dotti intellettuali, i mastri artigiani e la nobiltà terriera, i quali si occupano rispettivamente del commercio, dello studio teorico e scientifico, dell'artigianato e dell'agricoltura.

⁷ Per cittadinanza bisogna intendere uno *status* che, tra le molte libertà concesse, abilita all'elettorato attivo e passivo per le due Camere del Parlamento, alla ricezione di monopoli commerciali e ad un diverso trattamento nelle sedi giudiziarie.

⁸ Queste parole – l'interesse costante nel tempo e stabile nel luogo – sono proferite da Henry Ireton nel contesto dei dibattiti di Putney del 1647, durante i quali le principali due fazioni politiche rivoluzionarie – protagoniste della *Great Rebellion* contro il re Carlo I, la grande nobiltà della House of Lords, dei mercanti delle corporazioni e di alcuni segmenti della *gentry* – si confrontano sull'estensione della cittadinanza, lo statuto della proprietà, i principi fondamentali della costituzione inglese. Ireton, assieme al suocero Oliver Cromwell, fa parte degli indipendenti, il cui obiettivo è non mettere profondamente in discussione i diritti di proprietà di cui gode la nobiltà e l'esclusione dalla cittadinanza delle *lower classes*, frenando le tensioni più estensive dei *Levellers*.

drone «di servirlo, cioè di fare tutto ciò che comanderà» (Hobbes 2012, 122) con la sottoscrizione di un contratto volontario, nel quale il potere del padrone è circoscritto al tempo e alle mansioni convenute nel contratto. In forza di esso, «il padrone del servo è padrone anche di tutto ciò che possiede» (Hobbes 2008, 170) e il servo, nel momento in cui fa parte di un nucleo domestico, deve trattare il capofamiglia come «sovrano assoluto» (Hobbes 2008, 196). La manodopera dipendente, pertanto, ricalca più la coazione che la libertà, da cui discende un'idea di lavoro antitetica a quella delle *upper classes*. D'altronde, la concettualizzazione hobbesiana riprende il contratto seicentesco *Master-Servant*, che trasforma lo *status* del salariato – spesso denotato dal vocabolo «servant»⁹ analogamente ai servi domestici – in un subordinato privato della sua autonomia personale: basti pensare alle clausole contrattuali sul divieto di congedo da parte del lavoratore e sull'obbligatorietà del servizio¹⁰. Il lavoro salariato non è altro che una forma di prestazione forzata che si inserisce in un ventaglio di sfumature al cui estremo si colloca la schiavitù¹¹, da Hobbes intesa come soggiogazione senza contratto sotto minaccia di morte (è il caso dei prigionieri di guerra). Ne inferiamo che, per Hobbes come per gli esponenti di quasi tutti gli schieramenti politici del Seicento¹², i poveri e i salariati, stretti come sono dalla necessità economica, sono «uomini che non hanno altro interesse se non quello di respirare» (Woodhouse, 59), la cui volontà cade sotto l'influenza coatta del padrone. Stanti questi assunti, essi non sono in grado di prendere decisioni sul governo politico, rimanendo esclusi dalla cittadinanza.

Come in un corpo affetto da discrasia, nel Leviatano il sangue arriva copiosamente in alcuni organi, mentre in altri la sua circolazione viene arrestata.

5. Il lavoro come sforzo

Coerentemente con le filosofie meccanicistiche della modernità, l'essere umano è una macchina¹³ che reagisce a certi stimoli sensoriali causati dagli og-

⁹ Non solo in Inghilterra, ma anche in Francia, il lavoratore salariato giornaliero, settimanale o mensile viene indicato spesso con lo stesso termine utilizzato per i servi domestici. Sebbene il salariato debba un servizio al padrone spesso circoscritto a una mansione e scambiato con un salario monetario, di cui il servo non gode, la coalescenza semantica delle due figure nel *servant/servus* sta ad indicare il regime di illibertà sotto cui ricade il lavoro dipendente in generale. Cfr. Matheron (1986); Pesante (2013).

¹⁰ Sulla particolarità del contratto giuridico *Master-Servant* nell'Inghilterra moderna, si veda Steinfeld (1991).

¹¹ Si veda su questo punto il lavoro di Pesante (2013).

¹² A titolo di esempio non esaustivo, citiamo le parole di alcuni prominenti intellettuali vissuti in diversi momenti del secolo, dal repubblicano James Harrington – «the nature of servitude [...] is inconsistent with freedom (1992, 75) – ai whig Algernon Sidney – «no man, whilst he is a servant [...] is not in his own power» (1996, 80) – e James Tyrrell – «[servants] submit themselves to the will and disposal of another what Diet they shall eat, what Clothes they shall wear, what work they shall do» (1681, 30).

¹³ Si veda a questo proposito Federici (2004), in particolare il cap. 3.

getti, la cui percezione fa muovere il corpo verso di essi con avversione o appetito. Lo sforzo o conato (*endeavour*) che ne deriva corrisponde ad un dispendio di energia del corpo umano atto ad applicare una forza sulla natura. Nel *Leviathan* (cap. 32) Hobbes descrive il lavoro proprio come una fatica spesa su un oggetto per trarne beneficio umano.

Si evincono due connotazioni assiologiche da ciò. La prima dà valore al lavoro come attività di creazione a partire dal dominio della natura¹⁴. La seconda rimarca una verità moderna sulla stessa ontologia e gnoseologia del soggetto: anche per soddisfare un appetito o una volizione, egli/essa dovrà muoversi, impegnarsi, faticare: in una parola, lavorare. Per Hobbes, la vita non è nient'altro che una corsa per appagare il desiderio, e fermarsi a riposare significa morire. È terminato l'ozio come tempo del piacere sensibile e della ricerca della felicità.

6. Conclusioni

In assonanza con il retroterra storico-concettuale del tempo, la considerazione teoretica, politica e etica del rapporto tra lavoro e ozio in Hobbes si incarna su un gioco a somma zero: laddove il primo accumula valore, il secondo ne perde. L'indolenza non è *otium cum dignitate* di ciceroniana memoria, uno stato, riservato agli strati sociali superiori, non necessariamente contrapposto all'attività degli affari (*negotium*) nel quale si ricerca la tranquillità dell'anima, la felicità tramite virtù e la speculazione filosofica. Tutt'al contrario, Hobbes connota l'ozio non soltanto come spreco in termini produttivi, ma anche come stato socialmente pericoloso caratteristico dei ceti poveri e non possidenti, che cedono alla tentazione del bisogno sbrigliato dal controllo razionale. Sussiste un ulteriore argomento a favore del lavoro in quanto prevenzione dell'ozio, dunque: esso pone il povero sotto il comando di un padrone, che ne può disciplinare la condotta e renderla compatibile con l'ordine costituito del Leviatano. Di qui la sottomissione insita nel contratto servile di lavoro e il conseguente potere quasi assoluto del padrone.

Il lavoro e l'industria generano benessere permettendo il passaggio dalla necessità all'abbondanza, una fase della vita associata che prelude all'apertura dello spazio del mercato. Piegando la natura al fine umano, i frutti del lavoro fanno prosperare la civiltà; ma a tale espansione economica e sociale si giunge se lo Stato regola il lavoro mercantile, maggiore veicolo di creazione di ricchezza, e ben organizza di conseguenza l'operosità del popolo. La mansione lavorativa fa da discriminare al ceto sociale di appartenenza secondo il criterio dell'utilità, a cui segue che il lavoro indipendente e altamente remunerato sarà associato alla libertà e ai diritti di cittadinanza, mentre quello dipendente e salariato verrà confinato nella sfera della servitù.

¹⁴ In questo Hobbes si colloca nel solco della concettualizzazione, già rinascimentale, dell'*homo faber*, come riporta Arendt (2014).

Il lavoro è una risorsa irrinunciabile al sano equilibrio dello Stato; ma lo è anche nei confronti del corpo umano, che in assenza di sforzo non può lavorare per appropriarsi di ciò verso cui ha appetito. In questo intreccio etico, economico e politico, il lavoro viene indicato come terapia per l'organismo del Leviatano di contro alle varie patologie, tra cui vi è l'ozio. L'unica malattia cronica del mostro marino che non vale la pena curare è, invece, la discrasia, ovvero la differenziazione sociale e di *status*.

Riferimenti bibliografici

- Arendt, Hannah. 2014. *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Harrington, James. 1992. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139137126.005>
- Hill, Christopher. 1974. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. Londra: Weindenfeld and Nicolson.
- Hobbes, Thomas. 1839. "Behemoth." In *The English Works*, vol.VI, 161-418. Londra: John Bohn. <<https://oll.libertyfund.org/title/hobbes-the-english-works-vol-vi-dialogue-behemoth-rhetoric>> (2022-09-05).
- Hobbes, Thomas. 1968. *Elementi di legge naturale e politica*. Firenze: La Nuova Italia.
- Hobbes, Thomas. 2008. *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*. Roma: Laterza (ed. orig. *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*. New York: Oxford University Press, 1998).
- Hobbes, Thomas. 2012. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*. Roma: Multimedia Edizioni Associate.
- Matheron, Alexandre. 1986. *Anthropologie et politique au XVIIème siècle (études sur Spinoza)*. Parigi: J. Vrin.
- Pesante, Maria Luisa. 2013. *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*. Milano: FrancoAngeli.
- Polanyi, Karl. 2001. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Bacon Press Book.
- Sidney, Algernon. 1996. *Discourses Concerning Government*. Online Library of Liberty: Liberty Fund. 5 settembre 2022. <https://oll.libertyfund.org/title/sidney-discourses-concerning-government>.
- Steinfeld, Robert J. 1991. *The Invention of Free Labour: the Employment Relation in English and American Law and Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Tyrrell, James. 1681. *Patriarcha non monarcha, The Patriarch unmonarch'd: Being Observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer Baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy Jure Divino are laid open: and the true Principles of Government and Property (especially in our Kingdom) asserted. By a Lover of Truth and of his Country*. Online Library of Liberty: Richard Janeway. <<https://oll.libertyfund.org/title/tyrrell-patriarcha-non-monarcha-the-patriarch-unmonarch-d>> (2022-09-05).
- Woodhouse, Arthur S. P. 1951. *Puritanism and Liberty, being the Amry Debates (1647-9) from the Clark Manuscripts with Supplementary Documents*. Chicago: University of Chicago Press.

Bibliografia secondaria

- Castel, Robert. 1999. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Parigi: Gallimard.
- Costa, Pietro. 1976. *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. Vol I: da Hobbes a Bentham*. Milano: Giuffrè.
- Costa, Pietro. 1999. *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, I: dalla civiltà comunale al Settecento*. Roma: Laterza.
- Farnesi Camellone, Mauro. 2013. *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*. Macerata: Quodlibet.
- Foucault, Michel. 2005. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al collège de France (1977-1978)*. Milano: Feltrinelli.
- Foxley, Rachel. 2015. "From Native Rights to Natural Equality: *The Agreement of the People* (1647)." In *Revolutionary Moments: Reading Revolutionary Texts*, edited by Rachel Hammersley, 11-8. Londra: Bloomsbury Academic. [http:// dx.doi.org/10.5040/9781474252669.0008](http://dx.doi.org/10.5040/9781474252669.0008)
- Hill, Christopher. 1961. *The Century of Revolution. 1603-1714*. Londra: Routledge.
- Hobbes, Thomas. 1839. "A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England." In *The English Works*, vol.VI, 1-160. Online Library of Liberty: John Bohn. Ultimo accesso 5 settembre 2022. <https://oll.libertyfund.org/title/hobbes-the-english-works-vol-vi-dialogue-behemoth-rhetoric>
- Hobbes, Thomas. 1839. "Thucydides' the Peloponnesian War part. I and II". In *The English Works*, vol. VIII-IX. Online Library of Liberty: John Bohn. <<https://oll.libertyfund.org/title/hobbes-the-english-works-vol-viii-the-peloponnesian-war-part-i>> e <<https://oll.libertyfund.org/title/hobbes-the-english-works-vol-ix-the-peloponnesian-war-part-ii>> (2022-09-05).
- Hobbes, Thomas. 2010. *Elementi di legge naturale e politica*. Firenze: Sansoni.
- Hobbes, Thomas. 2017. *Three-text edition of Thomas Hobbes' Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*. New York: Cambridge University Press. <<https://doi.org/10.1017/9781316651544>>
- Macpherson, Crawford B. 2011. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Toronto: Oxford University Press.
- Meixins-Wood, Ellen. 2012. *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. New York: Verso.
- Negri, Antimo. 1980. *Filosofia del lavoro. Dal Medioevo al Settecento preilluministico*. Milano: Marzorati Editore.
- Pasqualucci, Paolo. 1986. "Thomas Hobbes e Santi Romano ovvero la teoria hobbesiana dei corpi subordinati." *Quaderni per la storia del pensiero giuridico moderno* 15: 167-306.
- Pocock, John G. A. 1985. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511720505>
- Sarti, Raffaella. 2005. "Freedom and Citizenship? The Legal Status of Servants and Domestic Workers in a Comparative Perspective (16th-21st Centuries)." *Proceedings of the Servant Project* 5, 3: 127-64.
- Sarti, Raffaella. 2015. "Servo o padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai giorni nostri. Vol. 1: Teorie e dibattiti." *Scienza & Politica* 2: pp. <<http://doi.org/10.6092/unibo/amsacta/4293>>
- Skinner, Quentin. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tronti, Mario, a cura di. 1977. *Stato e rivoluzione in Inghilterra. Teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*. Firenze: Il Saggiatore.

Von Leyden, Wolfgang. 1984. *Hobbes e Locke: libertà e obbligazione politica*. Bologna: il Mulino.

Lavoro e appropriazione in Locke

Giuliana Di Biase

1. Introduzione

John Locke è stato un filosofo, medico e teorico politico inglese. Nato nel 1632 a Wrington, nel Somerset, e morto nel 1704 ad High Laver, in Essex, Locke è considerato il fondatore dell'empirismo inglese e l'autore della prima esposizione sistematica del liberalismo politico. Le sue opere più note sono il *Saggio sull'intelletto umano*, in cui sviluppa la sua teoria delle idee e spiega l'origine e i limiti della conoscenza umana, e i due *Trattati sul governo*, nei quali difende una teoria dell'autorità politica basata sui diritti naturali individuali e sulle libertà e il consenso dei governati. Rifiutando la teoria del diritto divino del monarca, Locke afferma che ogni persona è dotata di un diritto naturale alla vita, alla libertà e alla proprietà, identificando l'origine di quest'ultima nel lavoro.

2. Il lavoro come appropriazione

I *Trattati sul governo* apparvero nel 1690, benché gran parte del loro contenuto sia stata composta probabilmente prima del 1683, nel clima della crisi generata dalla *Exclusion bill*. Benché Locke non fornisca nell'opera una definizione esplicita del lavoro, lo descrive essenzialmente come attività agricola nel quinto capitolo del *Secondo trattato*, dedicato all'origine e legittimazione della proprietà individuale. È in questo contesto che emerge la sua teoria del valore-lavoro. Locke considera ogni porzione di terra che non sia lavorata come virtualmente inutile, in quanto incapace di sostenere la vita umana. Similmente, gli oggetti materiali acquisiscono per il

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giuliana Di Biase, *Lavoro e appropriazione in Locke*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 499-506, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

filosofo un valore soprattutto in quanto contribuiscono alla nostra sopravvivenza, ed è il lavoro che li rende utili a questo scopo ovvero che gli conferisce un valore d'uso. Ne consegue che, come Locke stesso asserisce, «è proprio il lavoro che pone in ogni cosa la differenza di valore» (Locke 1998, par. 40, 115), e che la terra coltivata ha un maggiore valore in quanto può dare sostentamento ad un maggior numero di individui. Scrive il filosofo: «Il valore intrinseco delle cose, [...] è legato solo alla loro utilità per la vita dell'uomo» (Locke 1998, par. 37, 109). Questo significa che un qualsivoglia oggetto è in se stesso privo di valore d'uso prima di essere lavorato, perché non può essere utilizzato così come si trova in natura senza essere in qualche modo modificato, vuoi mediante un'operazione semplice quale la raccolta, vuoi mediante un'attività più complessa quale la coltivazione. Di conseguenza, il valore di un oggetto lavorato è quasi interamente il risultato del lavoro speso su di esso.

È il lavoro che legittima la proprietà, secondo Locke. Ancora nel quinto capitolo del *Secondo trattato*, il filosofo si domanda con quale diritto un individuo possa appropriarsi di qualcosa, posto che, secondo il libro della Genesi, Dio ha dato la terra agli uomini come possesso comune. La sua risposta è che, benché ogni persona appartiene a Dio, ciascuno possiede i frutti del suo lavoro perché lavorando modifica un oggetto aggiungendovi qualcosa che è suo. Poiché il lavoro diventa parte integrante dell'oggetto, quest'ultimo diventa proprietà della persona:

Benché la terra e tutte le creature inferiori siano dati in comune a tutti gli uomini, tuttavia ogni uomo ha la proprietà della sua propria persona: su questa nessuno ha diritto alcuno all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi. Qualunque cosa, allora, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha prodotta e lasciata, mescola ad essa il proprio lavoro e vi unisce qualcosa che gli è proprio, e con ciò la rende una sua proprietà. Rimuovendola dallo stato comune in cui la natura l'ha posta, vi ha connesso con il suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli uomini. In quanto tale lavoro è proprietà incontestabile del lavoratore, lui soltanto può aver diritto a ciò che è stato aggiunto mediante esso, almeno laddove ci sono beni sufficienti, e altrettanto buoni lasciati in comune per gli altri (Locke 1998, par. 27, 97).

Due aspetti importanti emergono da questa citazione. Il primo riguarda l'idea che la proprietà costituisca un diritto, precisamente un diritto naturale. La libertà, la vita e la proprietà individuale sono per Locke diritti inviolabili dei singoli, in quanto godono di una fondazione indipendente dalle leggi in vigore in qualsivoglia società. Quando sono giuste, tali leggi assicurano il godimento di questi diritti e sono poste in essere con il fine di proteggerli.

Il secondo aspetto riguarda la clausola della sufficienza dei beni, che sembra introdurre una restrizione al diritto naturale di appropriazione mediante il lavoro. Vediamo in che modo.

3. I limiti del diritto di appropriazione

Secondo Brough Macpherson (1962), la teoria lockiana dell'appropriazione mediante il lavoro ha il grave difetto di promuovere un accumulo del capitale

senza restrizioni. Nella sua interpretazione, Locke avrebbe proposto tre limiti alla proprietà nello stato di natura, ovvero nella condizione che precede la nascita della società civile: 1) ci si può appropriare unicamente di quanto si può usare senza causare sprechi connessi al deperimento di ciò di cui ci si appropria (Locke 1998, par. 31, 101); 2) si devono lasciare agli altri beni sufficienti e di pari qualità (Locke 1998, par. 27, 97); 3) ci si può appropriare di qualcosa unicamente mediante il proprio lavoro (Locke 1998, par. 27, 97). Macpherson ritiene che tutte e tre le restrizioni vengano a cadere nel *Secondo Trattato* con il procedere dell'argomentazione. La prima decade con l'invenzione del denaro, che può essere accumulato evitando sprechi (Locke 1998, par. 46-7, 121-23), mentre la seconda è resa superflua dall'incremento della produttività assicurato dalla creazione della proprietà privata, che garantisce anche a coloro che non hanno la possibilità di impadronirsi dei mezzi di sussistenza il necessario per vivere (Locke 1998, par. 37, 109-11). Quanto alla terza restrizione, per Macpherson Locke non ne terrebbe affatto conto, perché pur affermando che si può essere proprietari unicamente dell'oggetto del proprio lavoro, dichiara che, nello stato di natura, «le zolle che il mio servo ha dissodato» possono diventare mia proprietà (Locke 1998, par. 28, 99). Anche il lavoro subordinato, dunque, genera proprietà individuale per l'autore del *Secondo trattato*, garantendo diritti inalienabili su quanto è frutto delle fatiche altrui. Secondo Macpherson, il fatto che Locke si riferisca al lavoro del servo come al «lavoro che mi apparteneva» (Locke 1998, par. 28, 99) suggerisce che considerasse legittima l'istituzione del lavoro salariato, mediante il quale gli individui possono liberamente vendere il proprio lavoro in cambio di denaro. Questa istituzione è cruciale nel caso dell'appropriazione capitalista illimitata, perché un elemento chiave di quest'ultima è il diritto degli individui ad accrescere la propria ricchezza comprando il lavoro altrui.

Macpherson conclude che, descrivendo il lavoro come proprietà privata degli individui, Locke avrebbe promosso un «individualismo possessivo» che giustifica l'appropriazione illimitata da parte dei singoli, e così facendo avrebbe scalfato la visione tradizionale secondo la quale lavoro e proprietà sono funzioni sociali che comportano obbligazioni sociali. Alla base della concezione lockiana del lavoro, secondo Macpherson, vi sarebbe l'idea che un «differenziale di razionalità» separi il capitalista dal salariato, legittimando l'esclusione di quest'ultimo dal godimento dei diritti che la sua appartenenza alla società civile dovrebbe garantirgli.

L'interpretazione di Macpherson è stata criticata da diversi punti di vista. Alan Ryan (1965) ha evidenziato che il concetto di proprietà nel *Secondo trattato* include la vita e la libertà, oltre al possesso dei beni materiali (Locke 1998, par. 87, 173-75), pertanto anche coloro che non sono proprietari terrieri sarebbero membri della società politica secondo l'autore del *Secondo trattato*, mentre James Tully (1980) ha osservato che il *Primo trattato* menziona esplicitamente tra i comandi della legge di natura, o legge morale, l'obbligo di esercitare la carità nei riguardi di coloro che sono privi dei mezzi di sussistenza (Locke 1960, par. 42, 170). Anche se questo dovere è coerente con il chiedere ai poveri di lavorare per un salario basso, esso non cancella l'obbligo sociale che coloro che possiedono ricchezze hanno nei riguardi degli altri, secondo Tully.

Importante è anche un altro argomento di Tully, che consente di comprendere meglio la relazione che Locke instaura tra lavoro e proprietà. Robert Nozick (1974) aveva criticato con un esempio ben noto la metafora lockiana del mescolamento nel par. 27 del *Secondo trattato*: se mescolo la salsa al pomodoro che mi appartiene con il mare, perché dovrei pensare che sto acquisendo qualcosa piuttosto che perderlo? Secondo Tully, questa obiezione perde la sua forza se, piuttosto che sulla metafora, ci si focalizza sul tipo di relazione che, secondo Locke, funge da modello per spiegare l'acquisizione della proprietà. Locke credeva che colui che crea qualcosa con il suo lavoro ha un diritto di proprietà su ciò che crea, proprio come Dio ha un diritto di proprietà sull'essere umano in quanto suo creatore. Essendo creato ad immagine di Dio, l'uomo condivide con lui, seppure in misura inferiore, l'abilità di plasmare l'ambiente esterno in accordo con la sua ragione.

Jeremy Waldron (1988) ha criticato questo argomento di Tully, che a suo avviso renderebbe i diritti umani sul creato tanto assoluti quanto quelli di Dio. Si potrebbe obiettare, come ha fatto Gopal Sreenivasan (1995), che esiste una distinzione tra il fare e il creare. Soltanto quest'ultimo produce un diritto assoluto alla proprietà, mentre il fare umano produce un diritto analogo ma più debole. Tuttavia, Waldron ha un altro argomento in serbo contro la teoria lockiana dell'appropriazione. La seconda restrizione imposta dal *Secondo trattato* non costituirebbe, a suo avviso, un vero e proprio vincolo, e dovrebbe piuttosto considerarsi come condizione sufficiente ma non necessaria. Nella citazione riportata all'inizio, Locke afferma che il lavoro genera un titolo di proprietà «almeno là dove ci sono beni sufficienti, e altrettanto buoni lasciati in comune per gli altri», un'affermazione che dovrebbe interpretarsi come descrizione di quanto accade nello stato di natura per Waldron, non come una norma restrittiva. Se si trattasse di una norma, non è chiaro come Locke pensi di rimediare al problema della scarsità dei beni nello stato civile, insiste Waldron.

Tornando all'interpretazione di Tully, è interessante come essa sia mutata nel tempo, approdando ad una rilettura poco benevola dei due *Trattati* che insiste sulla complicità di Locke nell'espropriazione delle terre dei nativi americani. Secondo Tully (1993), perché l'argomentazione di Locke sia coerente è fondamentale che la seconda restrizione abbia un peso, ovvero che l'appropriazione individuale non danneggi nessuno. Questo però potrebbe accadere unicamente in un contesto in cui i beni non siano scarsi, altrimenti sarebbe legittima secondo il ragionamento di Locke l'obiezione di coloro che si vedrebbero negato l'accesso ad un qualche bene, e i diritti acquisiti mediante il lavoro non sarebbero più incontestabili. Questo contesto sarebbe l'America, secondo Tully, che sarebbe dunque il riferimento immediato della teoria del lavoro-proprietà formulata nel *Secondo trattato*. Come segretario di Lord Shaftesbury, uno degli otto Lords proprietari della Carolina, Locke aveva acquisito una grande competenza nell'amministrazione coloniale, come evidenziano anche i riferimenti ai nativi americani presenti nel *Secondo trattato*. Per spiegare come il lavoro generi proprietà, Locke cita l'esempio dell'indiano che si impadronisce del cervo che ha ucciso: l'animale «è riconosciuto come un bene di colui che vi ha dispensato il

suo lavoro, sebbene prima fosse diritto comune di tutti» (Locke 1998, par. 30, 99). L'esempio è illuminante, perché il diritto acquisito dall'indiano riguarda la preda che ha cacciato, non però la terra su cui caccia. Quest'ultima sarebbe *waste land* per Locke finché non è lavorata, ovvero un bene senza valore; poiché le tribù indiane non praticavano l'agricoltura, i coloni avevano tutto il diritto di appropriarsi delle loro terre, secondo quanto afferma il *Secondo trattato*.

4. Lavoro, schiavitù e proprietà

Diversamente da quanto sostiene Mark Goldie (1983), secondo il quale gli eventi politici inglesi sarebbero stati il focus primario di Locke nel momento in cui scriveva il *Secondo trattato*, sia Tully (1993) che Barbara Arneil (1996) hanno affermato che la teoria lockiana del lavoro-proprietà sarebbe stata pensata in riferimento al contesto coloniale. Per entrambi, lo scopo di Locke sarebbe evidenziare che il lavoro dei nativi americani genera diritti di proprietà sugli animali cacciati, non sulla terra su cui cacciano, che dovrebbe considerarsi vacante e dunque disponibile. Più recentemente, David Armitage (2004) ha confermato questa ipotesi. Armitage ha dimostrato che proprio nel momento in cui lavorava al capitolo sulla proprietà che sarebbe apparso nel *Secondo trattato*, Locke era impegnato nella revisione delle *Fundamental Constitutions of Carolina*, alla cui stesura nel 1669 aveva attivamente partecipato come segretario dei Lord proprietari della colonia. Dunque, l'obiettivo della teoria dell'appropriazione presente nel *Secondo trattato* sarebbe quello di legittimare le conquiste coloniali inglesi.

Il problema è che le *Constitutions* autorizzano la schiavitù a vita dei neri africani seguendo il modello già rodato in un'altra colonia inglese, l'isola di Barbados. Si tratterebbe di una condizione ereditaria, che si estende a donne e bambini e che sembra avere avuto una grande diffusione nella colonia della Carolina sin dal suo insediamento. Come segretario prima del *Council of Trade and Foreign Plantations* (1673-74), poi del *Board of Trade* (1696-1700), Locke fu coinvolto personalmente in questioni legate all'approvvigionamento degli schiavi nelle colonie, per non parlare del suo investimento nella *Royal African Company*, che non lascia dubbi riguardo al suo essere favorevole alla tratta africana. Tutto questo però non può affatto conciliarsi, come ha evidenziato James Farr (1986) con quanto è scritto nel *Secondo trattato* a proposito della schiavitù. La teoria della conquista che Locke elabora nel xvi capitolo dell'opera non legittima infatti né la schiavitù ereditaria, né la riduzione in schiavitù di donne e bambini (Locke 1998, parr. 177, 179-82, 309-15). In sintesi, mentre la teoria del lavoro-proprietà sembra essere stata pensata da Locke in riferimento al contesto coloniale, quanto afferma a proposito della schiavitù sembra coerente unicamente con il contesto europeo.

5. Conclusioni

Molti studiosi, come abbiamo visto, hanno collegato la teoria lockiana del lavoro alla teoria della proprietà presente nel *Secondo trattato*, evidenziando-

ne alcune contraddizioni. Se da un lato essa sembra essere stata pensata, come sottolinea Macpherson, per legittimare l'accumulazione del capitale senza restrizioni, dall'altro Locke sembra desideroso di correggere i mali che derivano da tale accumulazione, come osservava Tully nel 1980 riferendosi al dovere di essere caritatevoli imposto dalla legge di natura. I rilievi di Waldron sono ancora più radicali, per certi versi, di quelli di Macpherson, perché insinuano l'idea che Locke non abbia pensato la scarsità di beni come un vero e proprio limite all'appropriazione. Altrettanto critica è l'interpretazione che Tully ha fornito più recentemente, individuando nel *Secondo trattato* la legittimazione dell'espropriazione dei nativi americani e del colonialismo.

C'è ancora un aspetto problematico nella teoria del lavoro di Locke, che riguarda il lavoro subordinato. Nel *Secondo trattato*, il lavoro è descritto come un diritto anteriore alla legge positiva, in quanto fondato sulla legge di natura che è valida universalmente e dipende interamente per la sua legittimazione dall'insindacabile autorità divina, non da quella umana. Poiché questa legge comanda all'uomo per prima cosa di preservarsi, a nessuno può essere impedito di procurarsi con la propria industriosità il necessario per la propria sussistenza. D'altra parte, come evidenzia John Simmons (1998), il diritto al lavoro sembra sorretto nel *Secondo trattato* anche da un'altra obbligazione originaria, quella di mantenersi liberi. Locke considera la libertà un diritto naturale e approva l'appropriazione individuale perché la proprietà assicura indipendenza e capacità di autodeterminarsi, mentre colui che ha perduto tutti i suoi beni è in balia della volontà altrui e non può considerarsi parte della società civile (Locke 1998, par. 85, 171). Evidentemente, Locke concepisce anche il lavoro subordinato, in quanto scelta libera dell'individuo distinta dal lavoro coatto dello schiavo, come funzionale a promuovere l'indipendenza dei singoli. Questo giudizio sembra essere anche alla base della riforma della *Poor law* proposta dal filosofo nell'ottobre del 1697, mentre era segretario del *Board of Trade*, che insiste sull'importanza del lavoro come strumento efficace per ridurre la dipendenza dei poveri dai sussidi del governo (Bourne 1876, 2, 377-91). Tuttavia, come osserva Simmons, Locke manifesta una scarsa comprensione della condizione del lavoratore salariato, in quando sembra sottostimare la dipendenza radicale di quest'ultimo dal proprietario che ne diminuisce drasticamente la capacità di autogoverno.

Riferimenti bibliografici

- Armitage, David. 2004. "John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government." *Political Theory* 32, 5: 602-27. <<http://doi:10.1177/0090591704267122>>
- Arneil, Barbara. 1996. *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. Oxford: Clarendon Press. <<http://doi:10.1093/acprof:oso/9780198279679.001.0001>>
- Bourne, H. B. Fox. 1876. *The Life of John Locke. In Two Volumes*. London: Henry S. King.
- Farr, James. 1986. "'So Vile and Miserable an Estate': The Problem of Slavery in Locke's Political Thought." *Political Theory* 14, 2: 263-89.
- Goldie, Mark. 1983. "John Locke and Anglican Royalism." *Political Studies* 31, 1: 61-85. <<http://doi:10.1111/j.1467-9248.1983.tb01335.x>>

- Locke, John. 1960. *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1998. *Il secondo trattato sul governo*, a cura di Tito Magri. Milano: Rizzoli.
- Locke, John. 2004. *Saggio sull' intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico. Milano: Bompiani.
- Macpherson, C. Brough. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Ryan, Alan. 1965. "Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie." *Political Studies* 13, 2: 219-30. <<http://doi:10.1111/j.1467-9248.1965.tb00366.x>>
- Simmons, A. John. 1992. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Sreenivasan, Gopal. 1995. *The Limits of Lockean Rights in Property*. Oxford: Oxford University Press.
- Tully, James. 1980. *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press. <<http://doi:10.1017/CBO9780511558641>>
- Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press. <<http://doi:10.1017/CBO9780511607882>>
- Waldron, Jeremy. 1988. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press. <<http://doi:10.1093/acprof:oso/9780198239376.001.0001>>
- Bibliografia secondaria
- Ashcraft, Richard. 1986. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Dunn, John. 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press. <<http://doi:10.1017/CBO9780511558436>>
- Goldie, Mark. 2015. "Locke and America." In *A Companion to Locke*, a cura di Matthew Stuart. London: Wiley Blackwell, 546-63. <<http://doi:10.1002/9781118328705.ch28>>
- Tuckness, Alex. 2008. "Punishment, Property, and the Limits of Altruism: Locke's International Asymmetry." *American Political Science Review* 102, 4: 467-79. <<http://doi:10.1017/S0003055408080349>>

Schiavi per natura, schiavi per legge. Declinazioni del lavoro asservito

Luca Baccelli

1. Le schiavitù degli antichi

I blocchi di pietra usati per costruire Tebe dalle sette porte sono stati trascinati da schiavi, così come era avvenuto per le piramidi egiziane. Il lavoro servile ha costituito la base materiale di quella fioritura culturale che riconosciamo al fondamento della civiltà occidentale e dell'esperienza di cittadinanza che ha informato il nostro pensiero politico.

Nell'Atene classica allo status giuridico di *doulos* – essere umano proprietà di altri, che come tale può essere oggetto di compravendita – corrispondevano condizioni esistenziali molto differenti: da quella terribile degli schiavi impiegati nelle miniere, destinati alla morte per sfinimento, a quella dei *demosioi*, gli schiavi utilizzati nei vari ambiti dell'amministrazione della *polis* che ricevevano un compenso, agli schiavi che svolgevano un secondo lavoro retribuito al di là di quello dovuto al proprietario, ai rematori delle triremi, agli istitutori dei figli nelle famiglie affluenti. La differenza fra schiavo ricco e libero finiva per sfumare, fino a una potenziale solidarietà di interessi fra *demos* e *demosioi*, popolo e schiavi della *polis* (Porciani 2018, 36). D'altra parte la condizione degli schiavi-merce non rappresentava l'unica forma di lavoro coatto nella Grecia antica. Da Creta alla Tessaglia, a Siracusa, al caso paradigmatico degli Iloti di Sparta, i discendenti di popolazioni assoggettate da etnie conquistatrici vivevano la condizione dei contadini asserviti, a loro volta esclusi dal *demos*.

Nel V secolo a. C. si avvia anche il dibattito sulla legittimità della schiavitù, lungo le coordinate naturale-legale, *phisei dikaion-nomoi dikaion* («giusto per

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Luca Baccelli, *Schiavi per natura, schiavi per legge. Declinazioni del lavoro asservito*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 507-514, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

natura-giusto per legge»). Alcuni sofisti identificano la giustizia naturale con il «dominio e la supremazia del più forte sul più debole» (Platone, *Gorgia*, 483b-484a). Altri considerano la schiavitù un arbitrario artificio legale che viola l'autentico giusto per natura: per Ippia gli uomini sono «consanguinei, parenti e cittadini» per natura, ma «la legge, tiranna degli uomini, alla natura fa molte volte violenza» (*Protagora*, 337b). Per Alcідamante «nessuno la natura ha fatto schiavo» (Aristotele, *Retorica*, 1373b scolio).

Secondo una antropologia delle disuguaglianza, in cui la socialità è funzione dei rapporti di subordinazione, nella *Politica* di Aristotele la schiavitù è considerata naturale in conseguenza della logica dei processi produttivi, a loro volta naturalizzati: gli schiavi sono 'strumenti animati' necessari perché gli strumenti inanimati non sono in grado di eseguire automaticamente i comandi (*Politica* 1253b). Inoltre alcuni esseri umani sono per natura adatti a comandare, altri a obbedire; dunque è bene per gli schiavi essere sottomessi ai padroni. Questi differiscono nelle dotazioni fisiche «quanto l'anima dal corpo e l'uomo dalla bestia» (1254b), ma soprattutto lo schiavo per natura sconta un deficit di razionalità: è in grado di comprendere gli ordini, ma non di progettare autonomamente e comandare. Il padrone pensa al posto suo (1255b; cfr. 1278b) e dunque lo schiavo è incapace di partecipare alla vita civile. Schiavo e barbaro sono pressoché assimilati (1338b) e la guerra per sottomettere gli schiavi per natura è la forma per eccellenza del *díkaios pólemos* («guerra giusta») (1334a).

La teorizzazione della schiavitù naturale rimanda a una svalutazione delle attività produttive, considerate, se non degradanti, incompatibili con la *praxis*, con l'attività tipica dell'uomo in quanto *zoon politikon* («animale sociale la cui forma naturale di convivenza è la *polis*») e *zoon logon echon* («animale razionale/dotato di parola»), animale sociale che trova nella *polis* la forma tipica di associazione e animale razionale capace di linguaggio. Aristotele per questo motivo giunge ad auspicare l'esclusione dei lavoratori manuali dalla cittadinanza: la *polis* perfetta «non farà cittadino l'operaio meccanico», e la virtù civica appartiene solo «a quanti sono liberi dai lavori necessari» (1278a). Come riprova, le forme migliori di democrazia sono quelle che escludono di fatto una larga partecipazione dei lavoratori (1318b).

Come è noto l'utilizzazione degli schiavi, diffusa nei regni ellenistici e nell'Impero romano, è declinata nella tarda antichità mentre si affermavano altre forme di lavoro asservito. È altrettanto noto che i fattori economici (l'implosione del commercio e la minore convenienza del *mancipium* rispetto ad altre forme nelle quali il padrone non deve mantenere in vita la forza-lavoro) e geopolitici (la fine delle conquiste romane, il ripiegamento e poi le invasioni), hanno giocato un ruolo ben più determinante del messaggio egualitario cristiano che coglie in tutti gli uomini l'immagine di Dio, peraltro politicamente neutralizzato già da Paolo di Tarso, che esorta gli schiavi a obbedire ai loro padroni (Ef 6, 5). Il cristianesimo, d'altra parte, comporta una riabilitazione del lavoro: Gesù di Nazareth è il «figlio del falegname» (Mt 13, 54), lo stesso Paolo prescrive il dovere di lavorare (Ts 3, 10), e così via fino all'*ora et labora* dei Benedettini e poi alla visione protestante del *Beruf* (che significa sia «professione» che «vocazione»).

Nel corso del medioevo il sostantivo *servus* si applicava a tipologie differenti di lavoratori coatti, mentre per quelli oggetto di compravendita si utilizzava il neologismo *sclavus*, in relazione al fatto che ormai provenivano in prevalenza da popolazioni slave. La teoria aristotelica della schiavitù naturale è passata nella Scolastica attraverso Tommaso d'Aquino, pur con qualche attenuazione (*Summa Theologiae*, IIa IIae q. 47, q. 57), mentre si consolidava l'altra forma di legittimazione della schiavitù, quella legale: per lo *ius gentium* era pacifico l'assoggettamento dei nemici sconfitti in una guerra giusta. Il titolare di legittima *auctoritas*, di *iusta causa* e di *recta intentio* (*Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 40) ha il potere di togliere la vita allo sconfitto ingiusto; la conserva rendendo lo sconfitto sua proprietà. La teologia e il diritto canonico confermeranno a lungo questa legittimazione, almeno per quanto riguarda gli sconfitti non cristiani.

2. Il ritorno della schiavitù

Sulla soglia della modernità si assiste a un macroscopico rilancio della schiavitù, avviato dalle deportazioni dalle coste occidentali dell'Africa verso l'Europa per opera dei celebrati navigatori portoghesi alla ricerca del passaggio per l'India, ben presto seguiti in America da esploratori, conquistatori e coloni spagnoli a cominciare da Cristoforo Colombo (Las Casas 1988-, vol. IV, 918-24, 928-36, 1050), che considerava gli schiavi come una delle principali risorse delle Indie. La mortalità dei nativi conseguente alle aggressioni, alle stragi, allo sfruttamento determinano il crollo demografico delle Indie occidentali e negli anni Dieci del XVI secolo inizia la tratta transatlantica degli schiavi africani. E già durante il mandato di Colombo si avvia il *repartimiento* dei nativi fra i coloni per essere sottomessi al lavoro forzato; la regina Isabella li proclama «*vasallos libres de la Corona de Castilla*» (Las Casas 1988-, vol. IV, 1297), ma ne autorizza la sottomissione violenta e la riduzione in cattività se rifiutano l'evangelizzazione e l'obbedienza (Las Casas 1988-, vol. IV, 1373).

La schiavitù in senso stretto, oltre che prevista dallo *ius gentium*, era regolamentata dal diritto positivo castigliano; sul fronte del diritto canonico, le bolle di papa Niccolò V *Dum diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1454) avevano autorizzato il re del Portogallo a sottomettere in «perpetua schiavitù» le popolazioni pagane e saracene dell'Africa; la *Inter caetera* di Alessandro VI, del 1493, dava ai sovrani della Castiglia il potere e il mandato di *subii cere* le popolazioni delle Indie occidentali. Ma nel 1537 la *Sublimis Deus* di Paolo III proclama l'autentica umanità e la naturale libertà degli indiani.

La quadratura del cerchio è trovata con il sistema dell'*encomienda*, definitivamente istituzionalizzata con le leggi di Burgos del 1512: gli indiani sono giuridicamente liberi sudditi della corona di Castiglia ma sono deportati e costretti al lavoro in condizioni di fatto difficilmente distinguibili da quelle degli schiavi *optimo iure*. La politica della corona oscilla, fra il divieto della schiavitù e il blocco delle conquiste fino alla progressiva eliminazione dell'*encomienda* prevista dalle *Lejes Nuevas* del 1542 da un lato, disapplicazioni e radicali marce indietro dall'altro lato: ha comunque il merito, fino dalla denuncia dei dome-

nicani dell'Hispaniola nel 1511, di aver lasciato spazio a un dibattito teologico, giuridico e politico di grande intensità, spesso spregiudicato.

La teoria aristotelica è ripresa dal teologo John Mair – gli indiani, in quanto barbari sono *natura servi* – e trova la sua rielaborazione più raffinata da parte di Juan Gines de Sepúlveda, che la riconduce con acribia filologica alla crudezza del testo. Per il dotto umanista la sottomissione dei barbari indiani a principi *humaniores* («più civili» / «più umani») è stabilita dal diritto naturale e dalla legge divina e confermata dalle opinioni comuni e dalle consuetudini affinché «deposta la loro natura selvaggia, fossero ricondotte a una vita più umana, a costumi più miti, al culto delle virtù» (Sepúlveda 2009, 34-5). Essi vivono come le bestie, rivolgendosi alla terra alla maniera dei porci, e gli spagnoli differiscono da loro «**poco meno che gli uomini dalle bestie**» (Sepúlveda 2009, 58-8). Ma questa ferinizzazione – che trova riscontro nei comportamenti effettivi di conquistatori e coloni – non significa una negazione della loro (mera) umanità: Sepúlveda arriva a citare il motto di Terenzio «nihil humanum a me alienum puto» («non considero estraneo niente di ciò che è umano») e sottolineare che gli indiani sono «soci», «prossimi», «fratelli» per sostenere che i cristiani hanno il *dovere* di conquistarli e sottometterli per offrire loro la possibilità di essere redenti e civilizzati (Sepúlveda 2009, 123-23), in modo che «apprendano dai cristiani l'umanità» (Sepúlveda 2009, 42-3).

È anticipato l'argomento del *white man's burden* («il fardello dell'uomo bianco»), ma non solo: per Sepúlveda l'ingegnosità di alcuni di loro nel lavoro, dimostrata dagli imponenti edifici degli Aztechi, non li eleva al di sopra di bestiole come le api e i ragni, a loro volta capaci di costruzioni raffinate (Sepúlveda 2009, 56-7). Per l'iperaristotelico umanista il lavoro non è un ambito di affermazione della razionalità umana, non dimostra la piena padronanza del *logos*. In altri termini, la svalutazione del lavoro si accompagna ancora alla teorizzazione della naturalità dell'asservimento.

Ma forse la posizione del massimo teologo cattolico dell'epoca è ancora più inquietante. Francisco de Vitoria dimostra che gli indiani, per quanto barbari «habent pro suo modo usum rationis» (Vitoria 1996, 29) e dunque al momento del contatto erano «et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani» (Vitoria 1996, 30). La conquista deve dunque essere giustificata ma le giustificazioni correnti sono fallaci. Ci sono però una serie di diritti soggettivi fondati sul diritto naturale, di cui sono titolari tutti gli uomini – una teorizzazione *ante litteram* dei diritti umani – fra cui il diritto di viaggiare e di risiedere, il diritto di commerciare, il diritto alla «comunicazione e partecipazione» ai beni comuni, lo *ius soli* per i nati in quelle terre. A ciò si aggiunge il diritto di annunciare e predicare il Vangelo. La loro violazione costituisce *iniuria*, che è la sola giusta causa di guerra ed è legittimo «ridurre in prigionia» (Vitoria 1996, 85) i prigionieri catturati. Non solo: tornando a riferirsi ad Aristotele, Vitoria sostiene che i *parum mente validi* («poco intelligenti») sono comunque titolari del *dominium* e non possono essere considerati schiavi («in numero servorum civilium»). È però opportuno che siano governati dai più adatti, come i figli dai genitori e le mogli dai mariti (Vitoria 1996, 31). E arriva a ipotizzare che siano *natura servi*

(Vitoria 1996, 98). Essi sono incapaci di governarsi «quasi come le fiere e le bestie»; dunque per la loro utilità i principi di Spagna sono obbligati a prendersi carico del loro governo «allo stesso modo che si trattasse di bambini» (Vitoria 1996, 97). La giustificazione teorico-giuridica della conquista fondata sui diritti umani trova, sul piano dell'antropologia e della sociologia morale, un corollario che permetterebbe forme di asservimento e di lavoro coatto, a cominciare dall'*encomienda*. Al modello degli 'schiavi per natura' si giustappone quello dei 'bambini per natura'.

Il dibattito sulla conquista è anche il contesto del sorgere delle teorie abolizioniste. Bartolomé de Las Casas da cappelano dei *conquistadores* ed *encomendero* si è convertito in difensore degli Indiani assumendo posizioni sempre più radicali. La giustificazione *de iure gentium* della schiavitù è contestata mediante il rovesciamento della teoria della guerra giusta. Gli indiani, sostiene Las Casas, erano legittimi proprietari delle loro terre e le loro giurisdizioni erano legittime; l'unico modo legittimo di evangelizzazione è quello pacifico e dunque le guerre degli indiani sono state sempre tutte giustissime, mentre quelle dei cristiani contro di loro sono state tutte diaboliche (Las Casas 1988, vol. X, 40); dunque, arriverà a sostenere Las Casas, sono gli indiani, titolari della giusta causa, a poter ridurre in schiavitù gli spagnoli sconfitti. Inoltre non è possibile dimostrare per nessuno degli schiavi indiani ottenuti per compravendita che siano stati lecitamente ridotti in schiavitù. Pertanto «tutti gli indiani che sono stati fatti schiavi nelle Indie del mare Oceano, da quando sono state scoperte a oggi, sono stati fatti schiavi ingiustamente» (Las Casas 1988-, vol. X, 221).

La teoria politica aristotelica non viene abbandonata – il tomista Las Casas la utilizza per dimostrare che gli indiani hanno i loro 'signori naturali' e gli consente rovesciare contro gli avversari le loro stesse armi teoriche – ma reinterpretata e decostruita. La servitù naturale implica la mancanza del «giudizio di ragione» tipica del «mentecatto o quasi mentecatto» (Las Casas 1988-, vol. V, 2418) e la mancanza di «prudenza governativa» (Las Casas 1988-, vol. V, 2419). Non è questo il caso degli indiani, rilava Las Casas: nelle Indie si trovano forme di governo migliori di quelle della Castiglia e in base all'interpretazione corrente di Aristotele gli indiani avrebbero il dominio sugli spagnoli (Las Casas 1988-, vol. V, 2422). Comunque la teoria aristotelica si applica in pochi casi 'mostruosi': al di là di uso impropri e specifici (*secundum quid*) il termine «barbaro» si usa correttamente per i pochi uomini incapaci di forme sviluppate di socialità, privi di norme giuridiche e istituzioni politiche, che vivono isolati sui monti o nelle foreste. In altri testi Las Casas propone tesi incompatibili con l'idea della schiavitù naturale: teorizza la libertà originaria degli esseri umani, che si fonda sulla razionalità (ivi 12, 34) perché la natura razionale non è subordinata ad altro; «la schiavitù invece è accidentale, imposta agli uomini dal caso e dalla fortuna» (Las Casas 1988-, vol. X; cfr. vol. X, 562-64).

Queste argomentazioni sostengono la lotta pluridecennale condotta da Las Casas prima per la riforma, poi per l'abolizione dell'*encomienda*, fino alla denuncia di ogni impostazione paternalistica: è *falso* che gli spagnoli sarebbero necessari agli indiani «para su policía [...], especialmente para la religión» (1988-,

vol. X, 298-99). Nella sua denuncia Las Casas offre una dettagliata fenomenologia dell'orrore della servitù, dai coltivatori ai lavoratori delle miniere, ai portatori di carichi, ai pescatori di perle che finiscono per trasformarsi in una sorta di mostri marini (Las Casas 1988-, vol. X, 70-1); la violenza efferata, per incutere terrore o per semplice capriccio, è continua e si accompagna agli stupri e allo sfruttamento sessuale delle donne. Tutto questo ha effetti devastanti sul piano fisico, fino all'estinzione della popolazioni, come su quello psicologico: «si dimenticano di essere uomini» (Las Casas 1988-, vol. IV, 1287). Il male più pernicioso di questa *disumanizzazione* è l'effetto di *spoliticizzazione*: l'*encomienda*, letteralmente «impedisce che ci sia repubblica» (Las Casas 1988-, vol. V, 2350). In Aristotele la prassi politica autentica presuppone la liberazione dal lavoro, attività impolitica che avvicina gli esseri umani agli altri animali; al contrario per Las Casas è la costrizione al lavoro servile con lo sfruttamento intenso a far venir meno la *policía*, lo spazio pubblico delle relazioni sociali e dell'autogoverno, fino a compromettere il pieno sviluppo delle facoltà umane. Non è l'insufficiente razionalità a rendere *natura servi*; è la servitù – innaturale usurpazione della libertà naturale – a inibire la razionalità.

Una lunga serie di autori, fino ai giorni nostri, ha accusato il difensore degli indiani di essere corresponsabile della deportazione degli schiavi africani. È vero che nella fase 'riformista', aperta a compromessi e concessioni alla *Realpolitik*, del suo itinerario politico e intellettuale ha espresso posizioni favorevoli all'utilizzazione di schiavi africani (Las Casas 1988-, vol. V, 2189-91, 2324, 2336; 13, 28, 36, 60, 79-80, 95, 116, 129). Ma anche riguardo alla tratta degli africani si può parlare di una conversione di Las Casas, che testimonia come le conquiste portoghesi in Africa abbiano anticipato la logica perversa di quelle spagnole in America. La stigmatizzazione della schiavitù degli africani è sempre più radicale (Las Casas 1988-, vol. V, 2314, 2325) e l'autocritica dell'autore è spietata (Las Casas 1988-, vol. V, 2465). Utilizzando gli stessi dispositivi teorici degli avversari ma rovesciandone il senso politico, Las Casas mette in dunque questione ogni forma di schiavitù e di lavoro servile, proprio nell'epoca in cui questi stanno conoscendo un macroscopico rilancio.

Un ultimo punto: nei suoi scritti protoantropologici Las Casas enfatizza la perizia degli indiani nelle *mechanicae artes*; in esse, sostiene, primeggiano su tutti i popoli del mondo e Sepúlveda sbaglia a disprezzare le loro opere, come se «non riflettessero la solerzia dell'ingegno, l'acume, l'abilità e la retta ragione»; infatti, sostiene il Filosofo, «**l'arte meccanica è capacità e intelletto operativo**», ossia «**recta ratio rerum factibilium**» (il modo razionale di produrre i beni), (Las Casas 1988-, vol. IX, 108; cfr. vol. VI, 478-83; 577-609): reinterpretando la visione aristotelica, Las Casas individua una dimensione intellettuale nel lavoro manuale. Ed è fra i primi a svelare quella moderna attitudine a nascondere lo sfruttamento estremo, fino alla riduzione in schiavitù *de facto* sotto la superficie della libertà giuridica, che sarà sempre più perfezionata nei modi di produzione capitalistici. Rileva infatti che lo sfruttamento è tanto più intenso quanto più la produzione è finalizzata all'arricchimento: la brama di ricchezza costituisce una passione più veemente della concupiscenza, perché «il denaro è più universa-

le»; è un desiderio «più diuturno e durevole, perché perpetuo, della lascivia» (Las Casas 1988-, vol. IX, vol. X, 315).

3. La schiavitù liberale

I primi secoli della modernità hanno conosciuto un'escalation della tratta degli schiavi verso le Americhe per costituire la manodopera di uno specifico modo di produzione nelle colonie spagnole, portoghesi, olandesi, francesi e britanniche che continuerà a informare l'economia dei paesi indipendenti. La riduzione delle persone a corpi a disposizione si intreccia in modo complesso e ambivalente con l'assoggettamento delle anime e con il progetto di moralizzare, convertire, modificare i costumi: la missione evangelizzatrice e il 'fardello' della civilizzazione hanno giocato un potente ruolo di legittimazione. In ogni caso il lavoro coatto è una delle modalità attraverso le quali la violenza fisica e la violenza simbolica si esaltano reciprocamente producendo devastanti effetti di disumanizzazione.

Nella modernità si affermano i principi del giusnaturalismo razionalistico con la definizione dei diritti fondamentali – vita, libertà e proprietà *in primis* – come inerenti la natura umana, fino all'Illuminismo e alla proclamazione degli immortali principi di libertà, uguaglianza e fraternità. Tuttavia la prima dichiarazione rivoluzionaria è stata scritta da proprietari di schiavi e la seconda non è bastata per impedire i tentativi francesi di reprimere la rivoluzione di Haiti guidata da Toussaint-Louverture. Che rappresenta uno degli eventi più eclatanti in una lunga serie di rivolte che ha segnato la storia della schiavitù, da quella guidata da Euno nella Sicilia del II secolo a.C. a Spartaco, agli Zanj nel Califfato Abasside del IX secolo, ai *Quilombos* brasiliani, al movimento abolizionista nel XIX secolo (Bodei 2019, 38-40, 166-74). Ma anche nel pensiero dei più illustri protagonisti della filosofia moderna sono nascoste inquietanti aporie.

Per John Locke gli uomini sono per natura liberi ed eguali (Locke 1984, parr. 4-5). E la teoria lockiana della proprietà come diritto naturale costituisce un passaggio importante nell'affermazione della concezione moderna (borghese) del lavoro: il mezzo dell'appropriazione di parti della natura da parte dell'individuo è «il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani», espressione della sua personalità e sua proprietà, che si incorpora all'oggetto naturale (parr. 27, 29, 40). La 'dimostrazione' di questa tesi è «offerta da diversi popoli d'America, ricchi di terra e poveri di tutti i beni di sussistenza»; si tratta di terra fertile, ma dato che non viene adeguatamente lavorata i loro sovrani se la passano peggio d'un bracciante inglese (par. 41) e mille acri non danno «tanti beni di sussistenza quanti dieci acri di terra altrettanto fertile producono nel Devonshire, dove sono ben coltivati» (par. 37). Quando parla del lavoro dei nativi Locke cita soltanto la caccia e la pesca, oscurando le tecniche di coltivazione e le complesse forme di cooperazione che regolavano il loro rapporto con la terra. Questa visione della proprietà è stata utilizzata per legittimare l'appropriazione delle terre dei nativi nordamericani da parte dei coloni inglesi, e probabilmente è stata elaborata nel contesto dei dibattiti coloniali (Tully 1993). Locke non considera come autenti-

co lavoro quello dei nativi americani, legittimando lo spossessamento delle loro terre (comprese quelle da loro deforestate e dissodate).

Un'aporia analoga si riscontra sul tema della schiavitù. In quanto creatura e proprietà di Dio, per Locke l'uomo «his bound to preserve himself» («è tenuto ad auto conservarsi») e non ha né la libertà di autodistruggersi, né quella di sottomettersi al potere assoluto né quella darsi in schiavitù (Locke 1984, par. 23). Locke esclude che la vittoria militare comporti un potere assoluto sulle vite dei non combattenti sui beni del popolo conquistato (parr. 175-95). Ma il vincitore di una legittima guerra di conquista ha «un dominio assoluto sulla vita di coloro che gliela hanno data in pegno intraprendendo una guerra ingiusta» (par. 178). Chi ha commesso un «atto meritevole della morte» dà con ciò la sua vita in balia di un altro, che lo può «ridurre al suo servizio». Si tratta di una «condizione di schiavitù perfetta» (par. 23-4). Il campione del contrattualismo antiassolutista, padre fondatore del liberalismo, legittima l'appropriazione delle terre dei popoli improduttivi (secondo i parametri europei) e la loro riduzione in schiavitù. Nella sua filosofia politica si riflette la realtà effettuale: i regimi liberali che si sono affermati in Europa e in America presuppongono la schiavitù al di là dei loro confini, che contribuisce decisamente all'accumulazione originaria del capitale e costituisce una delle precondizioni della rivoluzione industriale. Del resto, Locke era stato uno degli intellettuali che più avevano contribuito a delineare il sistema coloniale e aveva investito importanti capitali nel commercio di schiavi (Tully 1993, 140-41, 143-44). Ombre inquietanti si allungano sull'epoca dell'affermazione del capitalismo e dello Stato di diritto.

Riferimenti bibliografici

- Bodei, Remo. 2019. *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*. Bologna: il Mulino.
- Las Casas, Bartolomé de. 1988-1992. *Obras completas*, 14 voll. Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, John. 1984. *Trattato sul governo*. Roma: Editori Riuniti.
- Platone. anno. *Gorgia*, a cura di... Città: Editore.
- Porciani, Leone. 2018. "Appunti sulla schiavitù greca. Il caso dei *demosioi* ad Atene." In *Nuove e antiche forme di schiavitù*, a cura di Mauro Simonazzi, e Thomas Casadei, 25-38. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. 2009. *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*. Macerata: Quodlibet.
- Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vitoria, Francisco de. 1996. *Relectio de Indis. La questione degli Indios*. Bari: Levante.

Dall'assolutismo al liberalismo. L'idea di lavoro in Colbert, Turgot e Ricardo

Antonio Magliulo

1. Introduzione

In una celebre frase, John Maynard Keynes sottolinea come gli uomini della pratica spesso si ritengano immuni da ogni influenza intellettuale mentre in realtà sono generalmente schiavi delle idee di qualche economista o filosofo defunto.

In due secoli, tra metà Seicento e metà Ottocento, in Europa cambiano profondamente sia l'idea che la prassi del lavoro.

Lo scopo di questa ricerca è delineare l'evoluzione dell'idea di lavoro nella fase di transizione dall'assolutismo prerivoluzionario al liberalismo postrivoluzionario attraverso il pensiero di tre personaggi-epoca che hanno vissuto tra metà Seicento e metà Ottocento: Colbert, Turgot e Ricardo.

Il saggio è, conseguentemente, articolato in tre parti. Nella prima, esamineremo l'idea di lavoro in Colbert nel secolo dell'assolutismo mercantilistico (da metà Seicento a metà Settecento circa). Nella seconda, esploreremo la concezione del lavoro di Turgot nella breve ma turbolenta stagione dell'assolutismo fisiocratico che precede la Rivoluzione francese. Nella terza e ultima parte, analizzeremo il pensiero del più grande tra gli economisti classici dell'età della Restaurazione: David Ricardo¹.

¹ Sull'idea di lavoro nella storia dell'economia politica, cfr. Campanella (1982); su mercantilismo e fisiocrazia, cfr. Zagari (2000, capp. II-III), sugli economisti classici, cfr. O'Brien

2. L'assolutismo mercantilistico e il lavoro 'controllato' di Colbert

«L'état, c'est moi». La frase attribuita a Luigi XIV simboleggia il definitivo passaggio d'epoca, avvenuto in Europa, da una 'società senza Stato', quella medioevale, dominata dalla riflessione della Scolastica sulla ricerca della giustizia e del bene comune, ad una 'società di Stati assoluti', quella moderna, protesa alla ricerca della ricchezza e del potere delle nazioni.

Luigi XIV regnò per circa settantadue anni, dal maggio del 1643, alla morte, avvenuta nel 1715. Il Re Sole ascese al trono alla morte del padre, quando aveva meno di cinque anni, affiancato dalla madre e dal cardinal Mazzarino. Nel marzo del 1661, alla morte del cardinale, assunse personalmente il potere e sei mesi dopo, nel settembre dello stesso anno, fece arrestare il potente Sovrintendente Nicolas Fouquet; una decisione, questa, che innescò una vera rivoluzione nell'ordinamento statale francese. La funzione di *Superintendent* venne soppressa e sostituita da un *Conseil royal des finances* diretto da un *Contrôleur général des finances*. Del *Conseil* entrò subito a far parte Jean-Baptiste Colbert, che nel 1665 divenne *Contrôleur général des finances*, mantenendo l'incarico fino alla morte, avvenuta nel 1683².

In Francia, il mercantilismo prese il nome di colbertismo e la stessa idea di lavoro, espressa dal potente *Contrôleur* di Luigi XIV, scaturì dalla sua più generale visione dell'economia.

Per Colbert, come per gli altri mercantilisti inglesi del tempo, la ricchezza di un paese non consiste, ma dipende, dall'accumulazione di oro e di altri metalli preziosi con cui si possono acquistare tutte le cose necessarie per accrescere la potenza di uno Stato, a partire da armi e mercenari. Un paese sprovvisto di miniere d'oro e d'argento può accumulare i preziosi metalli solo incrementando il surplus commerciale attraverso la produzione e commercializzazione di prodotti nazionali di qualità superiore e/o prezzi inferiori rispetto a quelli esteri, comprese le famose manifatture di lusso (porcellane e tappezzerie). Ma ciò richiedeva, ed è questo il passaggio cruciale della dottrina mercantilista, un controllo statale delle esportazioni e delle importazioni, sia di prodotti che di fattori produttivi, compreso il lavoro.

Per conseguire il fine desiderato, Colbert costruisce e guida una potente macchina dell'economia. La produzione nazionale, per essere competitiva, in termini di prezzo e qualità, doveva avvenire all'interno delle corporazioni che Colbert, con un editto del 1673, consolidò come organismi tendenzialmente obbligatori, esclusivi ed estesi all'intera economia nazionale. Scrive Heckscher (1936, 388), nella fondamentale opera sul mercantilismo:

L'editto del 1673 non portò in sostanza nulla di nuovo, ma curò maggiormente l'esecuzione delle disposizioni già da lungo tempo esistenti... Il programma consisteva essenzialmente nel fissare le corporazioni come norma generale della vita industriale, non solo nelle città, ma anche nelle borgate e perfino nel contado.

(1984).

² Sulla vita e l'opera di Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), cfr. Sargent (1899).

Le merci, una volta prodotte, dovevano essere vendute, rapidamente e a costi ridotti, sia nel mercato interno che in quello internazionale. Nel primo ambito, Colbert potenziò il «*corps des ponts et chaussées*» (Blanco 1991) costruendo nuove infrastrutture viarie e nel secondo, seguendo l'esempio inglese (e olandese), istituì o rilanciò una serie di compagnie privilegiate operanti, tra l'altro, nelle Indie Orientali (Oceano indiano) e nelle Indie Occidentali (Americhe).

Nella visione di Colbert, il lavoro umano è un input essenziale per conseguire l'obiettivo del surplus commerciale. I prodotti nazionali dovevano essere infatti competitivi, rispetto a quelli esteri, sia in termini di qualità che di prezzo. La qualità doveva essere assicurata dalle corporazioni con minuziosi regolamenti che prescrivevano vincolanti tecniche di fabbricazione e con una gerarchica organizzazione del lavoro che disciplinava la carriera interna alle singole corporazioni (dall'apprendista al maestro) e il possibile (improbabile) passaggio da una corporazione all'altra. Lo Stato favoriva inoltre l'immigrazione di esperti o di schiavi e ostacolava l'emigrazione di lavoratori necessari all'economia nazionale. A partire dal 1666 Colbert impose una serie di regolamenti (*règlements*) in cui erano definite le tecniche per la lavorazione di importanti tessuti, come la lana, o la fabbricazione di singoli prodotti, come i berretti. I prezzi interni dovevano restare competitivi sia imponendo dazi sui prodotti esteri sia mantenendo bassi i salari. Ed è qui che, forse, meglio si palesa la concezione del lavoro di Colbert.

Per mantenere bassi i salari, il grande Controllore utilizzò strumenti diversi e complementari. Innanzitutto fece ricorso, sia pure in modo eccezionale e temporaneo, alla *corvée royale*, un istituto di antica origine feudale che obbligava, soprattutto i contadini, a prestare gratuitamente un certo numero di giornate lavorative per la costruzione e riparazione delle vie di comunicazione (Conchon 2016). Colbert se ne servì per finalità di interesse pubblico nel progetto di ampliamento dei «*ponts et chaussées*». Poi, per tenere basso il prezzo dei cereali, che influiva pesantemente sui salari nominali e reali dei lavoratori, impose dei divieti di esportazione che, mantenendo elevata l'offerta interna, ne comprimevano il prezzo. Infine, e soprattutto, varò un'articolata politica volta ad accrescere la popolazione, e quindi l'offerta di lavoro, comprensiva di incentivi demografici, lotta all'ozio e al vagabondaggio e impiego di lavoro minorile. Con una legge del 1666 fu stabilito che i giovani che si sposavano prima dei venti anni dovevano essere esonerati dalla *taille* (la temuta imposta che gravava sui contadini) fino al venticinquesimo anno. Colbert si scagliò contro l'ozio (*fainéantise*) arrivando a sostenere che esso nasceva in tenera età: «Si è sempre fatta la certa esperienza – disse una volta – che l'ozio dei primi anni della vita di un bambino è la vera sorgente di tutti i disordini della sua vita posteriore» (citato in Heckscher 1936, 573). Per sradicare l'ozio, giustificò il lavoro minorile e, in una ordinanza del 1668, riguardante l'industria dei merletti di Auxerre, richiese che tutti gli abitanti della città dovessero inviare i loro figli a partire dai sei anni, pena il pagamento di un'ammenda di 30 soldi per ogni figlio.

In breve, per Colbert il lavoro è innanzitutto un dovere individuale, che ricade su tutti, anche sui fanciulli, e un indispensabile fattore produttivo che, al pari degli altri, deve essere 'controllato' dallo Stato per conseguire quel surplus

commerciale necessario ad accumulare oro e quindi ad accrescere la ricchezza e la potenza della nazione.

3. L'assolutismo fisiocratico e il lavoro 'liberato' di Turgot

Colbert muore nel 1683, Luigi XIV nel 1715; il successore, Luigi XV, che regnerà fino al 1774, prosegue la politica assolutistica del predecessore.

In Francia la politica di Colbert, volta a promuovere le manifatture tenendo basso il prezzo del grano, e l'alta pressione tributaria necessaria per finanziare le guerre e il lusso di corte, danneggiano pesantemente l'agricoltura, il settore davvero primario dell'economia francese. Gli intellettuali attaccano il credo mercantilista. Hume, per esempio, critica la possibilità di preservare un surplus commerciale senza che si attivino processi di aggiustamento della bilancia dei pagamenti (l'afflusso d'oro, generando inflazione, incentiva le importazioni e disincentiva le esportazioni).

La fisiocrazia è una scuola di pensiero economico che ascende e declina in Francia a metà Settecento, partecipando al movimento illuminista volto a costruire un assolutismo o dispotismo illuminato dalla ragione.

I fisiocrati, capeggiati da François Quesnay, presentano una nuova teoria della ricchezza nazionale. I mercantilisti, come abbiamo visto, erano interessati soltanto ad individuare un meccanismo attraverso cui un paese potesse appropriarsi di una quota soddisfacente dell'esistente ricchezza mondiale: meccanismo che individuarono nell'accumulazione di metalli preziosi attraverso il commercio internazionale. I fisiocrati, al contrario, sono interessati a scoprire l'origine della ricchezza. Per Quesnay, che nel 1758 pubblica la prima edizione del suo *Tableaux économique*, l'origine della ricchezza è nella produzione di materie prime, che possono essere utilizzate direttamente per soddisfare bisogni umani (le derrate alimentari) oppure trasformate in beni ugualmente utili (un tavolo di legno). Solo in agricoltura si forma un *produit net* e cioè un'eccedenza tra gli input impiegati e l'output ottenuto. Di conseguenza, solo il lavoro agricolo può essere considerato realmente produttivo di ricchezza. Gli altri settori, e i lavoratori in essi occupati, sono sterili, nel senso che trasformano soltanto la materia prima prodotta in agricoltura.

La società si divide dunque in due classi: una realmente produttiva e l'altra sterile, che vive grazie alla ricchezza generata dalla prima. Poi, con l'introduzione dell'istituto della proprietà privata, la classe produttiva è tenuta a pagare una rendita ai proprietari terrieri che formano così la terza e ultima classe sociale. Ma, come si vede, all'origine della ricchezza c'è sempre e solo l'agricoltura.

La proposta di politica economica dei fisiocrati consegue allo schema appena delineato. L'obiettivo è ristabilire la centralità dell'agricoltura. Si trattava, da un lato, di accrescere il valore delle rendite per finanziare nuovi investimenti fondiari mediante un cambiamento dei prezzi relativi tra agricoltura e industria. In particolare, i fisiocrati proponevano di eliminare sia le restrizioni all'esportazione dei cereali per raggiungere un *bon prix* sia i privilegi, introdotti da Colbert, che mantenevano elevato il prezzo dei manufatti. Si trattava, poi, di ridurre

la pressione fiscale sulla classe produttiva introducendo un'imposta unica sulla rendita. In sostanza, la ricetta dei fisiocrati prevedeva libero scambio e semplificazione tributaria. Ovvero, per rievocare il celebre motto di de Gournay: «laissez faire, laissez passer».

Quesnay pubblica l'ultima edizione del suo *Tableaux* nel 1766 e muore nel 1774. Queste due date sono particolarmente significative anche per Turgot: nel 1766 esce la sua principale opera teorica, *Les Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, in cui chiarisce e approfondisce alcuni aspetti della dottrina fisiocratica e nel 1774 viene nominato Controllore generale del nuovo re, Luigi XVI, l'ultimo dell'*ancien régime*. Prima ancora, nel 1761, era stato nominato Intendente di Limousine, carica che mantenne fino al 1774³.

La concezione del lavoro di Turgot emerge principalmente dagli scritti e dalle scelte che connotarono la sua azione politica. Come Intendente, modificò la *corvée* in lavoro di uomini liberi retribuiti su fondi comunali. Come Controllore, nel gennaio del 1776, propose i famosi Sei Editti che miravano ad attuare una riforma fisiocratica della monarchia francese: quattro ampliavano l'editto sul libero commercio del grano approvato nel settembre del 1774, proprio all'inizio del suo mandato, e gli altri abbattevano i due pilastri portanti del vecchio regime: le corporazioni e la *corvée*.

Per Turgot, il male sociale del suo tempo è il privilegio corporativo che si è radicato ovunque: dalle *corvée* alle corporazioni (o giurande). La causa del male si annida nell'indebita trasformazione (e appropriazione) del personale e naturale 'diritto di lavorare' in 'diritto regio'. La cura è la libertà, da non temere, che, come l'esperienza mostra, è sempre salutare. Si trattava quindi di eliminare ogni forma di lavoro imposto, all'interno e all'esterno delle corporazioni, riconoscendo e rispettando l'inalienabile 'diritto di lavorare' necessario anche per tutelare il naturale e personale 'diritto di vivere'. Scrive Turgot:

Dio, dotando l'uomo di bisogni, rendendogli necessario di ricorrere al lavoro, ha fatto sì che il diritto di lavorare diventasse proprietà di ogni uomo, prima più sacra e più imprescrittibile di ogni proprietà. Noi consideriamo quale uno dei primi doveri della nostra giustizia e come atto tra i più degni della nostra beneficenza l'affrancamento dei nostri sudditi da ogni offesa recata a questo diritto inalienabile dell'uomo (citato da Einaudi 1934, 138).

Gli Editti furono pubblicati nel febbraio del 1776 ma il Parlamento si rifiutò di registrarli. Allora il Re, accogliendo il suggerimento di Turgot, dispose un *lit de justice* per promulgarli e gli Editti furono registrati il 12 marzo dello stesso anno. Fu solo una vittoria di Pirro. Il Re, sotto la convergente pressione della corte, dell'amministrazione e di quanti si sentivano colpiti dalle riforme, il 12 maggio destituì Turgot, che si ritirò a vita privata.

³ Sulla vita e l'opera di Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), cfr. Ingrao e Ranchetti (1996, 1-45). Una raccolta di scritti di Turgot è stata curata da Finzi (1978).

In breve, per Turgot il lavoro è innanzitutto un inalienabile diritto dell'uomo. Lo Stato ha il dovere di assicurare a ciascuno il 'diritto di lavorare' anche per garantire a tutti il 'diritto di vivere'. Il lavoro, che doveva essere 'liberato', è sempre utile ma solo il lavoro agricolo è produttivo di ricchezza e cioè generatore di quella materia prima che, direttamente o mediante trasformazione, soddisfa i bisogni umani.

4. Il liberalismo classico e il lavoro 'vincolato' di Ricardo

L'8 agosto del 1788, in un disperato tentativo di uscire dalla grave crisi economica che attanagliava il paese, Luigi XVI convoca gli Stati Generali della Francia. È il prologo della Rivoluzione.

La Rivoluzione sovverte l'antico ordine. Da un punto di vista strettamente economico, si assiste ad un duplice e divergente movimento: di liberalizzazione interna e protezione esterna. In Francia la legge Le Chapelier, approvata nel giugno del 1791, abroga le istituzioni dell'antico regime, comprese le corporazioni, riabilitando (idealmente) Turgot. Lo stesso anno viene varata una nuova tariffa protettiva e nel 1806 Napoleone Bonaparte decreta il Blocco continentale che costringe l'Inghilterra a dissodare terre poco fertili per soddisfare il fabbisogno alimentare interno. Nel 1812, a causa del Blocco, il prezzo del grano sale a 126 scellini per *quarter* facendo lievitare le rendite fondiarie.

Il duplice movimento si propaga dalla Francia all'Inghilterra. Lo Statute of Artificers viene prima aggirato e poi, nel 1813-14, formalmente abolito. La liberalizzazione del mercato del lavoro sarebbe stata completa se nel 1795, al momento della abrogazione dell'Act of Settlement del 1662, non fosse stato introdotto il sistema dei sussidi per i poveri della Speenhamland Law. Una legge questa – ha scritto Polanyi (1944, 101) – che «di fatto introduceva una innovazione sociale ed economica come quella del "diritto di vivere" e fino a che non fu abolita nel 1834 essa impedì l'istituzione di un mercato concorrenziale del lavoro». Nel 1815 l'Inghilterra, paese vincitore e leader, approva la Corn Law per frenare, dopo la fine del Blocco napoleonico, la caduta dei prezzi agricoli e delle rendite fondiarie.

Nel sovvertito ordine sociale sorge, in Inghilterra ma anche altrove, un potenziale conflitto di interessi tra classi: tra salari/sussidi e profitti, a causa della rinnovata legge sui poveri, e tra rendite e profitti a causa delle reiterate *corn laws*.

È in questo contesto che fiorisce la riflessione dei classici e di Ricardo in particolare⁴.

I classici, a partire da Smith, elaborano una teoria dello sviluppo economico centrata sul lavoro umano. Per Smith la ricchezza è (implicitamente) un fondo di beni tangibili e permutabili. Conseguentemente, egli distingue tra lavoro produttivo (di beni tangibili) e improduttivo (i servizi). La creazione di ricchezza di-

⁴ Sulla vita e l'opera di David Ricardo (1772-1823), cfr. Ingrao e Ranchetti (1996, 83-125); per una aggiornata interpretazione, cfr. Bellofiore (2020, 101-40).

pende dall'impiego di lavoro produttivo e dalla produttività del lavoro, entrambi correlati all'accumulazione di capitale e cioè alla quota di reddito destinata alla produzione (anziché al consumo). Vi è dunque un inscindibile nesso tra distribuzione e produzione di ricchezza.

Ricardo si propone di emendare il modello di Smith, che considera sostanzialmente valido. L'accumulazione di capitale, da cui dipendono l'impiego di lavoro produttivo e la produttività del lavoro, procede con l'attuazione di nuovi investimenti che gli imprenditori decidono di realizzare solo in presenza di un adeguato saggio di profitto. L'alternativa, infatti, sempre possibile, è quella di destinare il reddito a consumi improduttivi o di acquistare titoli e vivere di rendita. In entrambi i casi vi sarebbe un rallentamento del processo di accumulazione del capitale e quindi di crescita economica. Ricardo vede il pericolo che, a causa di un declino del saggio di profitto, il sistema economico possa scivolare verso un angusto stato stazionario di stasi della crescita e, per scongiurare il pericolo dello stato stazionario, propone una serie di misure volte ad invertire la tendenziale caduta del saggio di profitto. A questo fine, ritiene necessario riformulare la teoria smithiana della distribuzione correggendo, preliminarmente, la teoria del valore.

Per Smith, come noto, Il lavoro necessario a produrre le merci determina il loro valore di scambio solo in una idealizzata economia precapitalistica dove le terre sono libere e il lavoratore è proprietario dei mezzi di produzione. In quella economia, per citare il celebre esempio, un castoro si scambia con due cervi semplicemente perché richiede un tempo doppio di cacciagione. Nell'economia capitalistica, invece, quando si è pienamente realizzata la divisione tra lavoratori, capitalisti e proprietari terrieri, le merci si scambiano (valgono) in relazione ai costi richiesti per la loro produzione, pari alla somma di salari, profitti e rendite.

Ricardo vuole dimostrare che la smithiana teoria del lavoro contenuto si applica anche in un'economia capitalistica, ma solo nel mercato interno, dove vige la piena libertà di circolazione di beni e fattori produttivi. Nel mercato internazionale, invece, caratterizzato dalla imperfetta mobilità dei fattori, le merci si scambiano in base ai costi comparati e non ai costi assoluti di produzione. Ricardo ricorre al noto esempio dello scambio di stoffe (manufatti) e vino (derate) tra Inghilterra e Portogallo. In Inghilterra occorrono 100 lavoratori per produrre una unità di stoffa e in Portogallo 80 lavoratori per produrre una unità di vino. Nel mercato internazionale è possibile che una unità di vino portoghese si scambi con una unità di stoffa inglese. «Uno scambio siffatto» – scrive Ricardo (1821, 284) – «non potrebbe avvenire tra persone dello stesso paese. Il lavoro di 100 inglesi non si può scambiare con quello di 80 inglesi». Nel mercato interno, infatti, le merci si scambiano in relazione ai costi assoluti di produzione espressi in tempo di lavoro impiegato⁵.

⁵ Il costo comparato è il rapporto tra i costi assoluti interni a ciascun paese. Nell'esempio di Ricardo, il costo comparato del vino è 1,2 in Inghilterra (120/100 unità di lavoro) e 0,88 in Portogallo (80/90) mentre il costo comparato della stoffa è 0,83 in Inghilterra (100/120)

Per Smith le merci si scambiano in base al costo di produzione richiesto, dato dalla somma di salari, profitti e rendite. Ricardo vuole dimostrare che il costo assoluto è pari alla somma solo di salari e profitti mentre la rendita non è una causa (una componente) del prezzo, ma semmai un effetto. Salari e profitti sono compensi per il lavoro direttamente impiegato per produrre i beni finali di consumo e indirettamente i mezzi di produzione utilizzati.

Con la emendata teoria del valore, Ricardo riformula la teoria della distribuzione. L'approccio è teorico ma sullo sfondo si vedono gli aridi campi di grano inglesi dissodati prima per fronteggiare il napoleonico Blocco continentale e poi tenuti in vita dalle *corn laws*. Con l'aumento della popolazione, e nell'impossibilità di importare materie prime e derrate alimentari, un paese è costretto a dissodare terre di decrescente fertilità. Nell'ipotesi, cruciale, che in agricoltura si manifestino, nonostante i progressi tecnici, rendimenti decrescenti, la coltivazione di terre via via meno fertili fa aumentare la rendita differenziale: gli imprenditori agricoli saranno infatti disposti a pagare qualcosa in più, rispetto alla terra peggiore o marginale, pur di avere le terre migliori o inframarginali. Il prezzo del grano viene determinato dal costo di produzione sostenuto sulla terra peggiore o marginale, su cui non si paga alcuna rendita differenziale, ma il cui impiego è necessario per soddisfare il fabbisogno della popolazione. Via via che vengono messe a coltura terre di decrescente fertilità, aumenta il costo di produzione sostenuto sulle terre marginali, sale il prezzo del grano e si ingrossano le rendite. Scrive Ricardo (1821, 229): «Il grano non è caro perché si paga una rendita, ma si paga una rendita perché il grano è caro».

Nell'industria le rendite sono inferiori e tuttavia anche lì si manifestano i perversi effetti dell'aumentata rendita fondiaria. Il prezzo del grano incide infatti sul livello di vita di tutti i lavoratori costringendo gli imprenditori di ogni settore a pagare maggiori salari nominali per mantenere invariati i salari reali che tendono a convergere verso un livello di sussistenza storicamente determinato. Il profitto è dunque un residuo inversamente correlato a rendita e salario. Un aumento dell'una o dell'altro provoca, *coeteris paribus*, una contrazione dei profitti e quindi un rallentamento della crescita economica.

Ricardo elabora una chiara proposta di politica economica. Per scongiurare il pericolo dello stato stazionario occorre risollevare i profitti abrogando sia le *poor laws*, che sottraggono fondi destinati agli investimenti produttivi, sia le *corn laws* che, limitando l'importazione di grano, accrescono le rendite a danno dei profitti. La soluzione prospettata è la libertà economica, interna ed esterna, che permette di accumulare il capitale necessario per impiegare lavoro produttivo e intensificare quella divisione, tecnica e territoriale, del lavoro da cui sca-

e 1,12 in Portogallo (90/80). Il costo comparato del vino è, come si vede, più basso in Portogallo ($0,88 < 1,2$) mentre quello della stoffa è più basso in Inghilterra ($0,83 < 1,12$). All'Inghilterra conviene quindi specializzarsi nella produzione di stoffe e importare vino dal Portogallo (e viceversa). Nel mercato internazionale 1 unità di stoffa, prodotta col lavoro di 100 inglesi, si scambia con 1 unità di vino prodotta col lavoro di 80 portoghesi: un tale scambio non sarebbe possibile nel mercato interno.

turisce la produttività del lavoro. Scrive Ricardo (1821, 257) con riferimento alle leggi sui poveri:

queste leggi invece di arricchire i poveri impoveriscono i ricchi: e finché restano in vigore le leggi attuali, è nell'ordine naturale delle cose che il fondo per il mantenimento dei poveri aumenti progressivamente sino ad assorbire tutto il reddito netto del paese o per lo meno quanto lo Stato ci avrà lasciato dopo aver soddisfatto le inesauste esigenze della spesa pubblica.

Ricardo muore nel 1823, due anni dopo aver pubblicato la terza e ultima edizione dei suoi *Principi*. Quando muore sono ancora in vigore le leggi che aveva tanto avversato, che di lì a poco sarebbero state abrogate, soprattutto per opera di suoi seguaci e sostenitori. Nel 1834 viene approvata una nuova legge sui poveri, ispirata da Senior, che elimina l'assistenza esterna prevista dalla Speenhamland law prevedendo solo l'*indoor relief* delle orrende *workhouse*. Nel 1846 il parlamento inglese, dopo la campagna promossa dall'Anti-Corn Law League di Cobden, abroga le leggi sul grano mentre nel 1844 era stato approvato il Bank Charter Act che, sempre ispirandosi alle idee di Ricardo, delineava un sistema monetario a base aurea.

Ricardo, insieme agli altri economisti classici, concorre alla elaborazione di un modello di liberalismo classico che finirà per conquistare i maggiori paesi europei dopo la restaurazione postrivoluzionaria: un modello fondato sulla libertà economica, interna ed esterna (Magliulo 2022, cap. 3).

In breve, per Ricardo il lavoro umano è il fondamentale fattore produttivo di ricchezza ma è e deve restare vincolato al capitale. Lo sviluppo economico, e lo stesso benessere dei lavoratori, dipendono infatti dalla permanenza di un saggio di profitto adeguato a sostenere gli investimenti e la crescita economica.

5. Conclusione

Per Colbert, come abbiamo visto, il lavoro è un dovere sociale e un fattore produttivo che, come gli altri, deve essere 'controllato' dallo Stato per essere indirizzato verso il superiore fine della ricchezza e potenza nazionali.

Turgot, al contrario, pensa che il lavoro sia un inalienabile diritto dell'uomo che va 'liberato' dal controllo statale per garantire a tutti il diritto di vivere ed anche per accrescere la ricchezza del paese.

Infine, per Ricardo, il lavoro è il fondamentale fattore produttivo di ricchezza ma va 'vincolato' al capitale sia per salvare il capitalismo dallo spettro dello stato stazionario sia per assicurare il benessere degli stessi lavoratori.

Nei due secoli circa che separano la 'presa del potere' di Colbert e la vittoria postuma di Ricardo si passa dal dovere al diritto di lavorare, dal controllo dello Stato al vincolo del mercato. Nella realtà si assiste ad una analoga e parallela trasformazione: dal consolidamento allo smantellamento delle corporazioni, dalla elisabettiana legge sui poveri del 1601 alla sua definitiva abrogazione nel 1834 che sancisce la nascita di un mercato del lavoro.

Nei secoli che vanno dall'assolutismo al liberalismo, il lavoro si libera ma resta un tipico o normale fattore produttivo e il suo compenso, il salario, viene

trattato come una tra le altre variabili dipendenti nel modello di politica economica orientato alla massimizzazione della ricchezza nazionale.

Nella seconda rivoluzione europea, quella del 1848, si cercherà di passare dal 'diritto di lavorare' al 'diritto al lavoro' e nel Novecento si moltiplicheranno i tentativi di concepire il lavoro come un fattore *sui generis* (perché intrinsecamente connesso alla personalità umana) e persino di considerare il salario una variabile indipendente, predeterminata secondo criteri etico-politici.

Da Colbert in poi sono stati compiuti molti passi in avanti, anche se resta lontana la mèta di un'economia a servizio dell'uomo che riconosca il primato del lavoro sugli altri fattori produttivi.

Riferimenti bibliografici

- Bellofiore, Riccardo. 2020. *Smith, Ricardo, Marx, Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Blanco, Luigi. 1991. *Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs des ponts et chaussées»*. Bologna: il Mulino.
- Campanella, Francesco. 1982. "Lavoro." In *Dizionario di economia politica*, diretto da Giorgio Lunghini con la collaborazione di Mariano D'Antonio, 93-148. Torino: Boringhieri.
- Conchon, Anne. 2016. *La corvée des grands chemins au xviiiè siècle: Économie d'une institution*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Einaudi, Luigi. 1934. "La corporazione aperta." *Riforma sociale* (marzo-aprile): 129-50.
- Finzi, Roberto, a cura di. 1978. *Turgot. Le ricchezze, il progresso e la storia universale*. Torino: Einaudi.
- Heckscher, Eli Filip. 1936. "Mercantilismo." In *Storia economica*, a cura di Gino Luzzatto, 346-729. Torino: UTET.
- Ingrao, Bruna e Ranchetti, Fabio. 1996. *Il mercato nel pensiero economico*. Milano: Hoepli.
- Magliulo, Antonio. 2022. *A History of European Economic Thought*. London and New York: Routledge.
- O'Brien, Denis Patrick. 1984. *Gli economisti classici*. Bologna: il Mulino.
- Polany, Karl. 1944 (1974). *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino: Einaudi.
- Ricardo, David. 1821 (2006). *Principi di economia politica e dell'imposta*. Milano: Milano Finanza Editori.
- Sargent, Arthur John. 1899. *The economic policy of Colbert*. New York-Bombay: Longmans-Green and Co.
- Zagari, Eugenio. 2000. *L'economia politica dal mercantilismo ai nostri giorni*. Torino: Giappichelli.

Bernardino Ramazzini e il suo *De Morbis artificum diatriba*

Francesco Carnevale

1. Formazione rigorosa e vasta e costante operosità

Bernardino Ramazzini nasce a Carpi nel 1633 in una famiglia non particolarmente agiata. I primi studi li compie presso i Gesuiti della sua città per poi trasferirsi a Parma dove prende la laurea in Filosofia e Medicina. Si reca nello Stato pontificio con il ruolo di medico ‘condotto’ delle comunità di Canino e Marta prestando assistenza ad una popolazione povera la cui salute era pesantemente condizionata dall’ambiente e dalle proprie occupazioni. Dopo 4 anni, nel 1663 rimpatria, malarico, ed i successivi 37 anni li passerà nello Stato estense, a Carpi e, dal 1676, a Modena, intraprendendo una scalata irresistibile come medico, poeta, polemista, che da erudito di provincia lo eleverà alla dignità di scienziato e di accademico. Gli ultimi 14 anni li spenderà all’Università di Padova dove muore nel 1714.

La produzione di Ramazzini, tutta in latino, spazia da studi naturalistici (*De Fontium mutinensium admiranda scaturigine tractatus; Ephemerides barometricae mutinenses; Francisci Ariosti de Oleo Montis Zibinii*) a quelli epidemiologici (*De constitutionibus*), da quelli propriamente clinici e di filosofia medica (*Orationes*) e per questi, ai suoi tempi, era apprezzato a livello europeo e nominato ‘Terzo Ippocrate’ (Ramazzini 1716; Ramazzini 2009).

Nei secoli successivi ed anche oggi la sua fama è piuttosto legata al *De Morbis artificum diatriba*, pubblicato nella prima edizione a Modena nel 1700 (Ra-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Carnevale, *Bernardino Ramazzini e il suo De Morbis artificum diatriba*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 525-531, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

mazzini 1700) e con un supplemento a Padova nel 1713 (Ramazzini 1713); del 1710 è *De Principum valetudine tuenda* e del 1714 *Annotationes in librum Ludovici Corneliai de vitae sobriae commodis* e *Dissertatio epistolaris de abusu chinae chinae* (Ramazzini 1716; 2009).

2. Le malattie degli 'artefici'

2.1 Il lavoro, lo stato, i Principi, i mercanti

Ramazzini nella sua opera già nel titolo intende mettere in luce l'*artifex*, l'artigiano-artista, quello detentore di particolari attitudini e quindi capace di produrre manufatti utili e apprezzabili. Il nostro autore nel mentre osserva e trascrive con precisione alcuni cicli ed ambienti di lavoro, certe abitudini e condizioni di vita dei lavoratori, non mostra tuttavia interesse o non riesce a connotare in maniera esauriente molti degli aspetti che caratterizzano l'organizzazione del lavoro artigiano dei suoi tempi; trascura fenomeni quali corporazioni, apprendistato, ruolo dei garzoni e dei collaboratori familiari, precarietà di varie figure che nelle botteghe si muovono secondo dinamiche che, anche in relazione alla committenza ed alla presenza dei mercanti, gli storici hanno precocemente descritto come 'proletarizzazione' o viceversa come 'imborghesimento'.

La sua visione del lavoro e della società è quella prevalente mutuata dal credo religioso:

Nessuna recriminazione è invece più ingiustificata di quella che tratta la natura da matrigna, per avere imposto ad ognuno la necessità di reperire il cibo quotidiano per poter trattenere e prolungare quella vita che altrimenti se ne fuggirebbe via. Se il genere umano fosse libero da questa dipendenza, non ammetterebbe quasi nessuna legge e questa terra, nella quale viviamo, mostrerebbe un volto molto diverso dall'attuale (Ramazzini 2009, vol. I, 49).

In un'altra occasione citando Aristofane sentenza: «scomparse dal mondo la povertà e la ricchezza, tutte le cose si sovvertirebbero e non vi sarebbe nessuno disposto a dedicarsi alla scienza e ad altre arti [...]» (Ramazzini 2009, vol. I, 231).

Nella dedica ai rettori dell'Università di Padova scritta per l'edizione definitiva del *De morbis* Ramazzini accenna al rapporto che deve esistere tra Stato, lavoro e lavoratori:

lo Stato protegge il lavoro, *Regna fovent Artes*, dove giustamente si pone il dubbio se sia lo Stato a tutelare il lavoro o il lavoro a sostenere lo Stato; le due interpretazioni sono entrambe vere (Ramazzini 2009, vol. I, 48).

L'argomento viene ripreso in altri capitoli del volume ed a proposito dei minatori leggiamo:

Qualunque sia il minerale estratto, i minatori vengono colpiti da gravissime malattie che resistono a ogni tipo di cura, anche se somministrata secondo tutte le regole. C'è da chiedersi, comunque, se si debba considerare un'opera pietosa concedere a questo genere di lavoratori il soccorso della medicina e prolungare

loro una vita di miseria. Ma poiché spesso Principi e mercanti traggono dalle miniere grandi guadagni e l'uso dei metalli è indispensabile praticamente in tutte le lavorazioni, è necessario preoccuparsi della loro salute, prendere in esame le loro malattie e proporre accorgimenti e rimedi. (Ramazzini 2009, vol. I, 54)

2.2 Le malattie di chi lavora ed i medici

Il *De morbis* è in primo luogo un'opera di materia medica, una *summa* originale e compiuta, per i tempi in cui è stato scritto, la quale, con un certo accanimento, mette in relazione la salute ed il lavoro degli artigiani. Viene denominata *Diatriba* e cioè una composizione che prevede un 'consumo di tempo' per parlare, scrivere di cose ritenute importanti rivolgendosi a un pubblico più vasto di quello di un circolo di addetti ai lavori. Ramazzini scrive:

Poiché dunque non solo nel passato, ma anche ai nostri tempi, nelle società ben regolate, sono state fissate delle leggi a vantaggio dei lavoratori, è altrettanto giusto che anche la medicina apporti il proprio contributo in favore e a sollievo di coloro che lo Stato si preoccupa di favorire e, con un impegno particolare che fino ad ora è stato assente, abbia cura della loro salute in modo che, per quanto è possibile, possano esercitare senza pericolo l'attività a cui si sono dedicati (Ramazzini 2009, vol. I, 51).

L'autore sottolinea come sia stato stimolato nella sua impresa dall'aver riconosciuto i rischi per la salute ai quali sono sottoposti i vuotatori di fogne ed anche dall'aver osservato le misure messe in atto da questi per limitare il danno oculare prodotto dalle esalazioni.

Il carpigiano assegna una qualche patologia 'tipica' ad ognuno degli artigiani di cui parla, stampatori, scrivani, copisti, confezionatori nelle botteghe degli speciali, tessitori e tessitrici, affilatori di rasoi e lancette, marinai, rematori, ramai, falegnami, fabbricanti di saponi, ecc.; una patologia che diventa una stigmata rigorosamente e quasi inevitabilmente connaturata con quella attività lavorativa. Questa concezione viene espressa in maniera colorita nel seguente brano:

Viene da ridere nel vedere sarti e calzolai, durante alcune loro feste solenni, quando vanno per la città a coppia in processione, oppure quando accompagnano qualche loro morto alla sepoltura; è buffo vedere uno spettacolo di gobbi, di curvi, di zoppi che si piegano ora da una parte ora dall'altra, come se fossero stati scelti tutti eguali per una recita (Ramazzini 2009, vol. I, 181-82).

Per questa generalizzazione Ramazzini è stato tacciato di 'massimalismo' sia perché tende ad attribuire a tutti gli artigiani la malattia descritta in un singolo lavoratore di quel comparto, sia perché, nonostante si sia guadagnato il primato della massima «che sia più conveniente prevenire le malattie piuttosto che curarle» (Ramazzini 2009, vol. I, 287), non sembra convincere sul fatto che le condizioni di lavoro possano migliorare con l'avanzamento della tecnica e con le modifiche dell'organizzazione del lavoro ed in effetti egli non eccede nel pro-

porre cambiamenti in queste direzioni. Un'altra critica rivolta a Ramazzini da autori francesi alla fine del Settecento è stata quella di potere essere in qualche modo di ostacolo allo sviluppo della produzione e poi all'industrializzazione e quindi del progresso per via della sua concezione della incombenza delle malattie professionali strettamente ed ineluttabilmente legate al lavoro; concezione questa combattuta ed almeno in parte superata dagli igienisti ed in particolare dagli igienisti industriali dei paesi europei più industrializzati nei primi decenni dell'Ottocento. (Vincent 2012, 90-1).

A Ramazzini vanno comunque assegnate delle vere scoperte in campo medico quali la tipica patologia respiratoria di mugnai e fornai, quella dei vagliatori di grani, le alterazioni muscolo scheletriche associate a posture prolungate ed antifisiologiche, malattie legate al genere ed anche il sospetto, ben fondato in base a sue personali osservazioni, della prevalenza del cancro della mammella tra le monache da attribuire alla astinenza sessuale.

Molta importanza è stata assegnata alla seguente sentenza ramazziniana:

Ippocrate nel *De affectionibus* dice: "Quando sei di fronte ad un ammalato devi chiedergli di cosa soffra, per quale motivo, da quanti giorni, se va di corpo e cosa mangia". A tutte queste domande bisogna aggiungerne un'altra, "che lavoro fa" (Ramazzini 2009, vol. I, 51-2).

Bisogna riconoscere tuttavia che ai tempi del nostro autore era raro che uno del popolo o un artigiano arrivasse al cospetto dei medici generalmente attratti da altri interessi e quindi si può dire che la sollecitazione di accertare il lavoro svolto dal paziente artefice, che oltretutto soleva mostrarsi con una buona identità, risultasse ampiamente retorica.

3. Il *De Morbis* struttura e significati

3.1 La struttura dell'opera

Ramazzini con il suo pellegrinaggio nelle botteghe e tra i lavoratori grazie ad un felice connubio tra erudizione scientifica e letteraria ed osservazioni, vere inchieste, mette in primo piano un mondo inaudito fatto più spesso di corpi tormentati, sofferenti, immersi in una atmosfera di miasmi e di miseria in cui inoltre abbondano vizi ed atteggiamenti inveterati da censurare; parla di corpi che maledicono la propria sorte abituati a soccombere ma anche, dall'altra parte, capaci di esprimere momenti tecnici ed organizzativi di difesa che l'autore nutre con grande interesse e che aggiunge ad uno pur scarso armamentario preventivo anteponeendolo con decisione alla rituale e poco giovevole terapia **medimentosa** dei poveri.

Nei 54 capitoli dell'edizione definitiva del *De Morbis*, quella del 1713, vi compaiono non solo i mestieri strettamente manuali ma sono presi in esame anche i cantanti, i letterati, i cacciatori, i soldati, le vergini religiose; le attività vengono classificate e trattate in quattro categorie, le prime tre riconducibili agli elementi ippocratici elementari, la terra, l'aria, l'acqua, la quarta riguarda coloro che debbono mantenere a lungo posture obbligate e fare movimenti ripetitivi.

Neoippocratico ma per alcuni tratti iatromeccanico, Ramazzini impiega soprattutto un approccio critico ed anche autocritico e riesce a mostrare le forti correlazioni esistenti tra l'ambiente e gli organismi animali ed anche di questi con la società umana; egli è da considerare un vero innovatore almeno per un fatto, perché, come argomenta il grecista irlandese, egli mette a fuoco ciò che Ippocrate ha tralasciato, «l'elemento più importante dal punto di vista della salute e della malattia, l'occupazione regolare dell'uomo» (Farrington 1953, 30).

3.2 A chi si rivolge Ramazzini

Il carpigiano in una lettera ad Antonio Magliabecchi del 1695 dichiara di scrivere il *De morbis* per suo diletto e perché nessuno si era interessato di quella materia prima di lui:

Voglio impiegar quell'ozio che potrò avere sopra il Trattato *de Morbis Artificum*, materia, ch'io sappia, per anche vergine, e così dar fine a. q.a mia vanità di far conoscere con le stampe le mie debolezze (Di Pietro 1964, 179).

Con l'opera egli si fa latore di un messaggio perenne che riguarda il primato della prevenzione della salute e non soltanto quella che si consuma nei luoghi di lavoro; il messaggio più che ai lavoratori che non leggono il latino ed ai suoi colleghi medici del suo tempo viene dichiaratamente rivolto a Principi e mercanti con il motivo che ne avrebbero potuto trarre dei vantaggi e quindi, come argomenta Cosmacini, lo storico della sanità, più per una esigenza 'utilitaristica' che ideale (Ramazzini 1995, IX). Ramazzini non accenna a come Principi e mercanti dovrebbero intervenire per perseguire l'obiettivo da lui formulato (con delle leggi *ad hoc*, pagando meglio gli artigiani?). Appare tuttavia ragionevole pensare ad un Ramazzini che, rivolgendosi alla comunità culturale e letteraria del suo tempo, ai consiglieri dei Principi, anticipi e provi a diffondere sentimenti che hanno a che fare con lo scientismo e l'**umanitanesimo** (**#umanesimo?****#umanitarismo?**) che grande impulso avranno nell'Ottocento. (Carnevale 2016, 36-8)

3.3 La fortuna del *De Morbis*

Si deve riconoscere che nessuna opera medica antica abbia avuto una fortuna paragonabile a quella ottenuta dal *De morbis*. Emerge con evidenza un primo periodo collocabile tra il 1700 ed il 1775 circa nel corso del quale, esaurita presto la prima edizione del 1700 e quella del 1713, si susseguono le riedizioni dell'opera nei principali paesi europei. Nello stesso periodo, con lo scarto di pochi decenni, vengono effettuate traduzioni praticamente in tutte le lingue. Il significato da dare a questa fase è quello di un positivo impatto di tipo culturale che ha come destinatari le avanguardie sociali, scientifiche e mediche; alla fine di questo periodo l'opera di Ramazzini non sfugge, ad esempio, all'attenzione di Adam Smith e di Karl Marx. (Carnevale 2016, 36).

Gli ultimi due decenni dell'Ottocento ed i primi della metà del Novecento vedono un forte sviluppo, specialmente in Europa, minore in Italia, della medi-

cina del lavoro; nel contempo si assiste alla nascita dell'igiene industriale animata da figure tecniche, diverse dai medici, ma anche ad una sorta di oblio di Ramazzini e della sua opera igienica, almeno assumendo come indicatore le pubblicazioni del *De Morbis* o delle sue traduzioni.

Durante l'era fascista Ramazzini è stato usato anche dal regime e dalle istituzioni per affermare un primato italiano, quello dell'atto di nascita della medicina del lavoro e ciò a prescindere dalla sua coerente ed aggiornata applicazione nei luoghi di lavoro.

La seconda metà del Novecento vede numerose traduzioni e ristampe dell'opera ramazziniana in tutte le lingue ad eccezione di quella araba e cinese. Occorre riconoscere che i medici del lavoro e non soltanto quelli italiani hanno volentieri e con successo utilizzato Ramazzini come una bandiera, come un nume tutelare, e ciò con finalità ed in occasioni diverse, sia per fare valere il suo significato storico e quindi trasmettere un messaggio generico quanto universale sui vantaggi della protezione dei lavoratori; sia per rafforzare con la sua autorità posizioni di attualità, con funzione cioè promozionale.

L'opera di Ramazzini è stata anche utilizzata come fonte storica di informazioni anche tecniche, di economia e sociologiche; così hanno fatto tra gli altri, Amintore Fanfani, Mario Romani, Carlo M. Cipolla, Piero Camporesi, Adriano Prosperi. (Carnevale 2016, 36-7).

Riferimenti bibliografici

- Carnevale, Francesco. 2016. *Annotazioni al Trattato delle malattie dei lavoratori di Bernardino Ramazzini (De Morbis artificum Bernardini Ramazzini diatriba, 1713)*. Firenze: Edizioni Polistampa.
- Di Pietro, Pericle. 1964. *Epistolario di Bernardino Ramazzini, pubblicato in occasione del CCL anniversario della morte*. Modena: Stab. Tip. P. Toschi & C.
- Farrington, Benjamin. 1953 (1950). *Lavoro intellettuale e manuale nell'antica Grecia*. Milano: Feltrinelli.
- Ramazzini, Bernadino. 1700. *De Morbis Artificum Diatriba Bernardini Ramazzini In Patavino ArchiLyceo Practicae Medicinae Ordinariae Publici Professoris, Et Naturae Curiosorum Colegae. Illustriss., et Excellentiss. DD. Ejusdem ArchiLycei Moderatoribus D. Mutinae: M.DCC. Typis Antonii Capponi, Impressoris Episcopalis*.
- Ramazzini, Bernadino. 1713. *De morbis Artificum Bernardini Ramazzini in Patavino Gymnasio Practicae Medicinae Professoris Primarii Diatriba Mutinae olim edita. Nunc accedit supplementum ejusdem argumenti, ac Dissertatio de Sacrarum Virginum valetudine tuenda*. Patavii: M.DCC.XIII per Jo: Baptistam Conzattum.
- Ramazzini, Bernadino. 1716. *Ramazzini, Bernardini Carpenis Philosophi ac Medici Olim in Mutinensi Academia Primi Professoris postremo in Patavino Lyceo Practicae Medicinae Professoris Primarii. 1716. Opera Omnia, Medica et Physiologica. Accessit Vita Autoris a Barthol. Ramazzino Med. Doct. ejus ex Fratre Nepote scripta, Cum figuris, et indicibus necessariis*. Genevae: Sumptibus Cramer & Perachon.
- Ramazzini, Bernadino. 1995. *Le malattie dei lavoratori*, a cura di Cosmacini Giorgio, trad. it. di Luca Paretto. Roma: Edizioni Teknos.
- Ramazzini, Bernadino. 2009. *Opere mediche e fisiologiche a cura di Carnevale Franco, Mendini Maria, Moriani Gianni*, 2 voll. Sommacampagna: Cierre Edizioni.

Vincent, Julien. 2012. "Ramazzini n'est pas le précurseur de la médecine du travail. Médecine, travail et politique avant l'hygiénisme." *Genèses* 89: 84-107.

Bibliografia secondaria

Camporesi, Piero. 1990. *La miniera del mondo, artieri inventori impostori*. Milano: Il Saggiatore.

Cipolla, Carlo M. 1974. *Storia economica dell'Europa preindustriale*. Bologna: il Mulino.

Di Pietro Pericle. 1999. "Bernardino Ramazzini, Biography and bibliography." *European Journal of Oncology* 4: 253-317.

Fanfani, Amintore. 1959. *Storia del lavoro in Italia. Dalla fine del secolo XV agli inizi del XVIII*, seconda edizione accresciuta ed illustrata. Milano: Giuffrè.

Felton, Jean S. 1997. "The heritage of Bernardino Ramazzini." *Occupational Medicine* 47: 167-79.

Franco, Giuliano. 2020. *Prevention is far better than cure. Revisiting the past to strengthen the*

Maggiora, Arnaldo. 1902. *L'opera igienica di Bernardino Ramazzini: discorso letto il 4 novembre 1901 in occasione della solenne apertura degli studi nella R. Università di Modena*. Modena: Soc. Tip. Modenese.

present: *the lesson of Bernardino Ramazzini (1633-1714) in public health*. Lecce: YCP.

Prosperi, Adriano. 2019. *Un volgo disperso. Contadini d'Italia nell'Ottocento*. Torino: Einaudi.

Romani, Mario. 1942. "Rilievi di un medico sulle condizioni dei lavoratori alla fine del secolo XVII." *Rivista Internazionale di Scienze Sociali* 1: 83-97.

Razionalità economica, lavoro salariato e divisione del lavoro in Mandeville

Mauro Simonazzi

1. Cenni biografici: una biografia intellettuale

Bernard Mandeville (1670-1733) nasce a Rotterdam nel 1670 da una famiglia di medici e avvocati. Studia alla Scuola Erasmiana, si laurea in medicina e filosofia all'Università di Leida e attorno al 1693 si trasferisce a Londra, dove inizia ad esercitare come medico delle malattie nervose. Nel 1705 pubblica anonimamente l'apologo dal titolo *L'alveare scontento, o i furfanti resi onesti*. L'apologo passa quasi inosservato e Mandeville lo ripubblica nel 1714 in un'opera più ampia, dal titolo *La favola delle api*, che comprende una serie di *Note* esplicative, una *Prefazione*, una *Introduzione* e un saggio dal titolo *Ricerca sull'origine della virtù morale*. Nove anni più tardi, nel 1723, pubblica una nuova edizione della *Favola* con l'aggiunta di altri due saggi, dal titolo: *Indagine sulla natura della società e Saggio sulla carità e sulle Scuole di carità*. Questa edizione verrà condannata dal Gran Jury del Middlesex e segnerà l'inizio della fortuna di scandalo di Mandeville. Nel dicembre del 1728 pubblica i *Dialoghi tra Orazio e Cleomene*, un'opera in sei dialoghi nella quale due personaggi, Cleomene e Orazio, commentano le tesi contenute nella *Favola*. Infine, nel 1732 dà alle stampe la *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, che rappresenta idealmente la continuazione dei *Dialoghi*. Mandeville muore a Londra a causa di un'influenza il 21 gennaio 1733, all'età di 62 anni.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Mauro Simonazzi, *Razionalità economica, lavoro salariato e divisione del lavoro in Mandeville*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 533-539, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

2. Vizi privati, pubblici benefici: la nascita della razionalità economica

Mandeville è uno dei principali interpreti delle grandi trasformazioni che avvengono in Inghilterra negli anni successivi alla *Glorious Revolution* (1688). Dal punto di vista socio-economico, il filosofo olandese critica gli ideali di virtù dell'umanesimo civico, legati alla proprietà terriera e al contesto rurale, ed elabora una teoria che apparentemente giustifica le istituzioni finanziarie e politiche della nascente società commerciale e il lusso del nuovo ambiente urbano. La nuova razionalità economica utilitarista che emerge da questo contesto è in contrasto con i principi dell'etica cristiana (Simonazzi 2011, 109-14) e questo contrasto è riassunto in maniera icastica dal paradosso 'vizi privati, pubblici benefici', dove i vizi consistono nella ricerca del proprio interesse e i benefici pubblici nella ricchezza della nazione. È il paradosso di una società in trasformazione, nella quale sta emergendo la nuova morale utilitarista, ma nella quale non è ancora declinata la morale cristiana e per questa ragione convivono due 'fini ultimi': l'utile economico e il bene morale, che il filosofo olandese riassume nella massima evangelica «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». Il problema è che la logica dell'utile economico legittima l'egoismo, cioè la massimizzazione dell'interesse personale, senza curarsi delle conseguenze (Mandeville 1987, 37-9).

Dal punto di vista antropologico, invece, elabora una nuova teoria della natura umana con la quale decostruisce il soggetto morale della tradizione cristiana, mostrando quali siano i reali moventi delle azioni umane. Infatti, secondo il filosofo olandese sono soprattutto gli scambi economici a rivelare la dimensione profonda della natura umana. Mandeville ritiene che l'errore compiuto da filosofi e moralisti di tutti i tempi sia stato quello di credere che l'uomo possa agire mosso esclusivamente da «un'ambizione razionale di essere buono» (Mandeville 1987, 29), cioè dai propri principi morali, mentre i reali moventi delle azioni umane sono le passioni: «credo che l'uomo [...] sia un composto di diverse passioni ciascuna delle quali, se viene eccitata e diventa dominante, di volta in volta lo governa, lo voglia egli o meno» (Mandeville 1987, 23). E le passioni fondamentali rispondono alla logica del desiderio di appropriazione («Il desiderio di migliorare la nostra condizione [è] la caratteristica più peculiare della nostra specie», Mandeville 1978, 123) e del bisogno di riconoscimento sociale:

Che gli uomini siano desiderosi di lode e amino essere approvati dagli altri, è il risultato, l'evidente conseguenza di quella predilezione per se stessi che domina la natura umana, ed è sentita da ciascuno prima ancora di avere tempo o capacità di riflettere e pensare ad altro (Mandeville 1998, 17-9).

3. Produzione di ricchezza e lavoro salariato

Mandeville distingue due tipologie di lavoratori (Pesante 2013, 256-69; Silvestrini 2020): quelli autonomi, come l'artigiano o il commerciante, per i quali il lavoro è parte della propria autorealizzazione individuale perché richiede iniziativa, fantasia, capacità e competenze specifiche; e i lavoratori salariati o dipenden-

ti, che devono svolgere le mansioni più umili, faticose e meno remunerative, che nessuno vorrebbe svolgere se non fosse in una condizione di estrema necessità:

Chi ha avuto una qualche educazione può scegliere di propria iniziativa di fare l'agricoltore ed essere diligente nell'eseguire il lavoro più sporco e faticoso, ma in tal caso deve trattarsi della sua proprietà e sono l'avarizia, la preoccupazione per la famiglia o qualche altro motivo urgente a spingerlo a quel lavoro; lo stesso uomo non vorrebbe certo divenire un buon dipendente salariato e servire un fattore per una miserevole ricompensa; almeno non sarebbe adatto a questo tipo di lavoro come un bracciante che ha sempre lavorato l'aratro, ha sempre spinto il carro del letame e che non ricorda di aver mai vissuto in altra maniera (Mandeville 1987, 200-1).

L'analisi del lavoro si svolge quindi su due piani. Il primo è quello dei lavoratori autonomi, che sono in competizione tra loro e che sono mossi sia dalla passione acquisitiva, che si soddisfa con l'accumulazione, sia dalle passioni dell'io, come il desiderio di stima, la vanità e l'invidia (Pulcini 2001, 61-89). Su questo piano i vizi privati (che corrispondono alla ricerca del proprio interesse) producono benefici pubblici (contribuiscono alla ricchezza complessiva della società) e lo sviluppo avviene in maniera impersonale secondo un processo evolutivo.

Il secondo piano riguarda invece il lavoro salariato, che nasce dal bisogno e quindi riguarda le classi sociali più povere e ignoranti. Il lavoro non ha alcuna funzione di realizzazione personale, ma è solo una necessità che risponde esclusivamente al bisogno di sopravvivenza. Nelle società moderne ci sono lavori che nessuno farebbe, se non fosse costretto. Eppure sono lavori necessari per mantenere ricco e potente uno Stato. Mandeville non esita a definire i lavoratori salariati come i moderni schiavi:

In una nazione libera dove non è permesso tenere schiavi, la ricchezza più sicura consiste in una moltitudine di poveri laboriosi [...] Per garantire la felicità a una nazione e la tranquillità alla gente anche in circostanze sfavorevoli, è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero (Mandeville 1987, 199).

Mandeville riteneva che la diversa educazione tra ricchi e poveri avesse creato una differenza artificiale, ma reale, nella natura degli uomini. Mentre i ricchi avevano un costante desiderio di migliorare la propria condizione, invece i poveri, che non potevano ambire realmente a un miglioramento, erano pigri e indolenti. Questo voleva dire che i poveri potevano essere motivati al lavoro solo dalla necessità immediata e per questa ragione Mandeville sosteneva l'importanza di mantenere un certo numero di poveri nell'indigenza e nell'ignoranza:

L'abbondanza e il basso prezzo delle derrate dipende in gran misura dal prezzo e dal valore di questo lavoro e di conseguenza il benessere di tutte le società [...] esige che il lavoro sia compiuto da quei suoi componenti che, forti e robusti, non abituati all'ozio e alla pigrizia, si accontentano del solo necessario per vivere e sono felici di vestirsi sempre con le stoffe più grossolane, si preoccupano soltanto che il cibo basti a nutrire il corpo (Mandeville 1987, 198).

Mandeville non concepisce ancora l'economia come una scienza autonoma e quindi non la separa dall'antropologia, dalla morale e dalla politica, tuttavia si interroga su come rendere ricca e prospera una nazione e sostiene che la ricchezza non dipende dall'oro, dall'argento o dal denaro in circolazione, ma dalla quantità di lavoro, cioè dalla produzione e dalla circolazione dei beni di consumo. Si tratta di un'idea diffusa tra i mercantilisti dell'epoca, con i quali condivide la convinzione che la prosperità della nazione dipende dalla bilancia commerciale in attivo, ovvero dall'esportazione dei beni di consumo, dall'alto numero di poveri e dai bassi salari. Questo crea una situazione contraddittoria: il lavoro manuale è all'origine della ricchezza nazionale, ma i lavoratori devono essere tenuti in una condizione di indigenza. Il lavoro manuale non solo non costituisce un elemento di emancipazione o di realizzazione personale ma, al contrario, riduce ad una condizione servile alla quale ci si sottomette per mera necessità. Affinché i poveri laboriosi continuino a mantenere nel lusso i ricchi, occorre che rimangano nell'ignoranza e nella convinzione di essere inferiori rispetto ai propri padroni perché «nessuno si sottomette volentieri ai propri eguali e se un cavallo sapesse tutto quello che sa un uomo, non vorrei certo essere il suo cavaliere» (Mandeville 1987, 201).

Il filosofo olandese, in buona sostanza, teorizza l'esistenza di due tipi umani: il povero, che non è molto diverso dalle bestie e che come tale deve essere trattato, e il ricco, che invece realizza pienamente la propria umanità, avendo la possibilità di soddisfare le passioni che caratterizzano l'essere umano (Pongiglione, Tolonen 2016).

Per questa ragione, Mandeville non solo auspicava che la classe di poveri laboriosi fosse sempre molto numerosa, ma sosteneva anche che occorresse scoraggiare la mobilità sociale attraverso tre misure: salari molto bassi (Mandeville 1987, 198), istruzione a pagamento (Mandeville 1987, 207) e nessuna interferenza dello Stato per favorire l'istruzione (Mandeville 1987, 209).

4. La divisione del lavoro

L'aspetto più originale della riflessione di Mandeville sul lavoro riguarda i vantaggi della specializzazione e della divisione del lavoro. Nell'*Indice dei Dialoghi*, alla voce *lavoro*, troviamo il seguente rimando «l'utilità di dividerlo e suddividerlo». La divisione del lavoro aumenta l'abilità dell'operaio e quindi la sua produttività. L'argomento è esposto attraverso tre esempi. Il primo riguarda la costruzione di una nave da guerra, Mandeville afferma che la nave potrebbe essere costruita da semplici operai, anche senza la guida di un ingegnere, purché specializzati ognuno nel proprio ambito particolare:

In questa nazione c'è un gran numero di operai che, se in possesso di tutti i materiali necessari, sarebbero in grado in meno di sei mesi di costruire e di equipaggiare una nave da guerra di prima classe e di metterla in grado di navigare. Tuttavia è certo che questo lavoro sarebbe impossibile se non lo si dividesse e sottodividesse in un gran numero di diversi lavori (Mandeville 1978, 95).

Il secondo esempio è relativo alla differenza tra i selvaggi, che non conoscono la specializzazione e la divisione del lavoro, e gli uomini civilizzati:

Ma se uno si applica solo a fare archi e frecce, mentre un altro provvede al cibo, un terzo costruisce capanne, un quarto fa abiti e un quinto utensili essi non divengono solamente utili gli uni agli altri, ma nel medesimo tempo perfezionano le arti e i mestieri più che se ciascuno dei cinque si fosse applicato indifferentemente a tutte queste diverse occupazioni (Mandeville 1978, 193).

Il terzo esempio riguarda l'amministrazione pubblica, Mandeville sostiene che l'organizzazione della struttura che prevede una rigida divisione del lavoro è più importante dell'abilità dei singoli funzionari:

Dividendo le funzioni di un grande ufficio e suddividendole ancora in molte parti si rendono tanto agevoli e tanto ben determinate le mansioni di ciascuno, da rendere quasi impossibile l'errore, per poco che si conosca il proprio lavoro (Mandeville 1978, 220).

Queste teorie sulla divisione del lavoro influenzarono Adam Smith, come segnalò Marx ne *Il Capitale*, quando nel capitolo intitolato *Divisione del lavoro e manifattura* sostenne che Adam Smith aveva copiato 'parola per parola' un intero brano dalla *Favola delle api* (Marx 1970, vol. I, 398, nota 57).

5. Considerazioni conclusive

Il lavoro svolge un ruolo fondamentale nella società perché è considerato all'origine della ricchezza delle nazioni, ma è concepito in maniera ambivalente, a seconda che riguardi il lavoro salariato, nel quale sono impiegati i poveri, oppure il lavoro autonomo, che invece riguarda esclusivamente le classi più abbienti. Per comprendere il significato che Mandeville attribuisce al lavoro occorre ampliare il contesto e prendere in considerazione la teoria della natura umana, i suoi moventi e i fini ultimi. Nel caso del lavoro salariato il lavoro ha la funzione di soddisfare i bisogni di sopravvivenza e pertanto è una necessità che non contribuisce allo sviluppo umano, mentre per quanto riguarda il lavoro autonomo, le cose stanno diversamente perché soddisfa le passioni fondamentali della natura umana del desiderio di acquisizione e di riconoscimento sociale.

Queste riflessioni sul lavoro e, più in generale, le sue analisi economiche non ebbero molta fortuna e nel corso dell'Ottocento Mandeville venne quasi completamente dimenticato (tranne che da Karl Marx e pochi altri). Diverso è il discorso per quanto riguarda la teoria sulla divisione del lavoro, che verrà ripresa sia da Rousseau sia da Smith, e le sue riflessioni sull'utilità del lusso, che suscitarono un ampio dibattito, soprattutto in Francia.

Rimane aperto un problema interpretativo rilevante, che riguarda l'intera opera. Per quanto la descrizione del lavoro salariato rifletta gli stereotipi del proprio tempo, il tono e gli esempi utilizzati dal filosofo olandese fanno sorgere un dubbio. L'analisi della società commerciale inglese è una legittimazione del nascente sistema capitalista (Hayek 1966), oppure è una provocazione sa-

tirica che mira a mettere in evidenza le contraddizioni di quel sistema di produzione (Colletti 1969)? Probabilmente la domanda è mal posta. Il filosofo olandese ha sempre ripetuto che il suo progetto filosofico era semplicemente quello di compiere «un'anatomia della parte invisibile dell'uomo» (Mandeville 1987, 95) e di limitarsi a descrivere il funzionamento della società senza parteggiare per un partito o per l'altro («Non ho niente a che fare con Whigs o Tories», Mandeville 1998, 153). Il tono cinico di certe descrizioni sembra far emergere la rassegnata delusione di un moralista disincantato, che non crede che «la gente [possa] essere resa migliore con il dire loro qualcosa» (Mandeville 1987, 5), ma che al tempo stesso non pensa di vivere nel migliore dei mondi possibili:

Se, mettendo da parte ogni grandezza e vanità mondana, mi si chiedesse dove penso che gli uomini abbiano maggiore probabilità di godere della vera felicità, anteporrei una piccola società pacifica in cui gli uomini, né invidiati né stimati dai loro vicini, vivono contenti del prodotto naturale del luogo in cui abitano, ad una grande moltitudine ricca e potente, sempre intenta a fare conquiste con le armi fuori delle frontiere, e a corrompersi con il lusso straniero in patria (Mandeville 1987, 7).

In un passo molto significativo, Mandeville scrive:

Quando dico che le società non possono raggiungere ricchezza, potenza e il vertice della gloria terrena senza vizi, non credo di invitare gli uomini ad essere viziosi, più di quanto li inviti ad essere litigiosi o avidi, quando sostengo che la professione legale non potrebbe mantenere in modo così splendido tante persone, se non vi fosse abbondanza di gente troppo egoista e litigiosa (Mandeville 1987, 155).

E forse era proprio questo lucido e freddo atteggiamento descrittivo che piaceva a Karl Marx, che nel *Capitale* lo definì «uomo onesto e mente chiara» (Marx 1970, vol. I, 674).

Riferimenti bibliografici

- Colletti, Lucio. 1969. *Ideologia e società*. Bari: Laterza.
- Hayek, Friedrich A. 1966. "Dr. Bernard Mandeville." *Proceedings of the British Academy* 62: 125-41.
- Mandeville, Bernard. 1978. *Dialogo tra Cleomene e Orazio*, a cura di Giulia Belgioioso. Lecce: Milella.
- Mandeville, Bernard. 1987. *La favola delle api*, a cura di Tito Magri. Bari-Roma: Laterza.
- Mandeville, Bernard. 1998. *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di Andrea Branchi. Firenze: La Nuova Italia.
- Marx, Karl. 1970. *Il Capitale*, 3 voll. Roma: Editori Riuniti.
- Pesante, Maria Luisa. 2013. *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*. Milano: FrancoAngeli.
- Pongiglione, Francesca, and Mikko Tolonen. 2016. "Mandeville on Charity Schools: Happiness, Social Order and the Psychology of Poverty." *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 9, 1: 82-100. <<https://doi.org/10.23941/ejpe.v9i1.215>>

- Pulcini, Elena. 2001. *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Silvestrini, Gabriella. 2020. "Contro l'utopia. Mandeville e la pubblica felicità divisa nel minor numero." *Filosofia politica* 1: 25-42. <<https://doi.org/10.1416/96093>>
- Simonazzi, Mauro. 2011. *Mandeville*. Roma: Carocci.

Bibliografia secondaria

- Carrive, Paulette. 1980. *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Vertus*. Paris: Vrin.
- Hundert, Edward. **aaaa**. *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scribano, Maria Emanuela. 1980. *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*. Milano: Feltrinelli.
- Simonazzi, Mauro. 2008. *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*. Milano: FrancoAngeli.

La polemica sul lusso nel Settecento

Andrea Cegolon

1. Introduzione

Il lusso non è un concetto assoluto. Essendo «ogni spesa che eccede il necessario», esso assume forme diverse nella successione delle epoche storiche, secondo quanto afferma Sombart (2020, 113) le cui tesi sono tenute presenti in queste pagine. Concetto di relazione, il lusso, infatti, «acquista un contenuto tangibile quando si sa che cosa si intende per necessario» (Sombart 2020, 113), assumendo orientativamente due criteri di valore: soggettivo e/o oggettivo. I bisogni, infatti, possono essere fisiologici o culturali, entrambi instabili, soggetti a variazioni climatiche e temporali. Inoltre, il lusso, può basarsi sulla quantità e produrre spreco; sulla qualità, e affermare raffinatezza. In tal caso, per bisogno di lusso si intende ogni forma di bisogno raffinato; per bene di lusso ciò che soddisfa tale bisogno. Il lusso raffinato può essere finalizzato a scopi diversi: ideali e altruistici (chiese, monumenti, edifici pubblici), oppure materiali ed egoistici (abbigliamento, suppellettili, ecc.) (Sombart 2020). Entrambe queste forme di lusso conquistano spazio e credibilità in epoca moderna.

La prima si afferma con la nascita dello stato moderno e lo sviluppo delle corti principesche, valga per tutte quella di Luigi XIV (1638-1715):

che amava soprattutto lo splendore, la magnificenza, l'abbondanza [...] darsi ai piaceri della tavola, all'eleganza, alla costruzione di palazzi di lusso, agli arredi, al gioco [...] un'epidemia che una volta introdotta, è diventata un cancro interiore che ha corroso tutti gli aspetti particolari, perché dalla corte si

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Cegolon, *La polemica sul lusso nel Settecento*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 541-550, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

è immediatamente diffusa a Parigi, nelle provincie e nell'esercito, dove la gente è valutata ormai soltanto a misura della ricchezza della loro tavola e della loro magnificenza (Saint-Simon 1906, 125-26).

La seconda è, appunto, il frutto della secolarizzazione del lusso, della sua diffusione nei costumi, quando comincia ad imporsi la classe dei nuovi ricchi. Tra i primi a mettere a fuoco questo nodo storico è stato Bernard Groethuysen (1880-1946). Senza nominare espressamente il lusso, il grande umanista contestualizza questo fenomeno come fattore di un nuovo paradigma, di un cambio di mentalità che vede l'affermarsi del borghese, il nuovo protagonista che si affaccia nel proscenio della storia, contendendo il posto fino allora tenuto dalla nobiltà (Groethuysen 1949, 12). Il borghese rovescia «l'ordine dei problemi, concependo il mondo in funzione della vita, invece di sforzarsi di comprendere se stesso in funzione di tutto» (Groethuysen 1949, 14). Questa inversione di prospettiva mette il borghese direttamente a contatto con le cose, con la materialità del mondo attraverso cui si persegue la felicità. Tre sono le parole d'ordine: possesso, lavoro, ricchezza. L'elemento unificante è il lusso.

Anche nelle età precedenti, fin dall'antichità, il lusso era tenuto in considerazione. Pausania (515-510 a.C.), ad esempio, dopo la battaglia di Platea confessa il suo sbalordimento alla vista degli oggetti preziosi nella tenda di Serse (465-519 a.C.): «letti d'oro e d'argento con preziose imbottiture, tavolini d'oro e d'argento, tutto uno sfarzoso apparato da banchetto» (Erodoto 2008, 82). Platone (428/427-348/347 a.C.) che nella *Repubblica* osserva come «a misura che in una città cresce la stima per le ricchezze, per i ricchi, diminuisce quella per la virtù e per gli uomini virtuosi» (Platone 1974, 550). Per questo, nelle *Leggi*, egli auspica che «a nessun privato sia permesso possedere né oro né argento» (Platone 1974, 741). Plutarco (46/48-125/127 d.C.) racconta che Giulio Cesare (100-44 a.C.) «moltissimo spendesse in rappresentazioni teatrali, in cerimonie ed in banchetti, superando tutto il fasto dei suoi predecessori» (Plutarco 1974, 74). Dall'*Epistolario* di San Girolamo (347-420) siamo messi a conoscenza del lusso dei costumi femminili romani (San Girolamo 1962) e della condanna da parte della cultura ebraica cristiana. E si potrebbe continuare.

Il fenomeno moderno del lusso si configura con una marcata connotazione di novità. Non interamente omologabile a quello delle epoche precedenti, esso è insieme causa e conseguenza di una evoluzione socio-economica nuova, che cerca forme autonome di giustificazione, svincolandosi dalla morale cristiana e dall'etica politica del tempo (Sombart 2020; Cocco 2013; Bruni 2004). Il suo sviluppo in più direzioni dà conto della presa di questo fenomeno, nonché dell'entità della polemica che ha accompagnato la sua marcia trionfale fra la gente di ogni ceto, interessando in primis discipline come la morale, la politica, l'economia, la pedagogia, attirando l'interesse di studiosi di rango.

Il problema dibattuto è racchiuso in queste domande: il lusso, frutto della ricchezza prodotta dalle arti e dagli scambi, può compromettere i buoni costumi? rappresentare una causa di corruzione? minare la stabilità dello stato? Le risposte sono diverse, ma sono riconducibili a tre schieramenti. Da una parte,

i detrattori e i censori del lusso; dall'altra, gli apologeti del lusso e infine i mediatori del lusso che sono gli economisti. I detrattori più accaniti sono ligi alla sapienza antica e ai valori cristiani. Ad essi si oppongono gli ottimisti, che del lusso esaltano gli effetti positivi proprio sul piano sociale e politico. In mezzo, ma con una inclinazione benevola, gli economisti valorizzano, nell'affermarsi di costumi e abitudini più raffinate, la creazione di lavoro, una certa redistribuzione della ricchezza, lo sviluppo delle scienze e delle arti. Siamo alle viste di una contrapposizione ideologica che trova ispirazione proprio sulla questione del *lusso*. Ad essa si deve una svolta culturale su più piani:

- *sociale*, con la valorizzazione e diffusione del lavoro e la creazione attraverso la ricchezza mobile di una nuova classe sociale la borghesia;
- *politica*, attraverso il contrappeso che esercita l'economia nei confronti della politica;
- *antropologico* con la trasmutazione della magnificenza in una virtù civile contrapposta all'avarizia;
- *economico*, con la valorizzazione delle arti e del commercio e il passaggio da un'economia di sussistenza ad una economia di mercato.

2. I censori del lusso

In questa categoria rientrano in particolare i predicatori cristiani, particolarmente attivi tra il XVII-XVIII secolo in difesa della morale cristiana. Nel fenomeno emergente del lusso essi vedono la ricerca e l'attaccamento a quei valori mondani che finiscono per distogliere da una vita cristianamente orientata alla salvezza. Già il giansenista Robert Arnaud D'Andilly (1589-1674) denunciava il lusso delle feste, degli abiti, dei palazzi più adorni dei templi, insieme all'insolenza dei nuovi ricchi (Arnaud D'Andilly 2012, 172-76). Mentre, più tardi, Bossuet (1627-1704), «la voce del Grande Secolo» (Odier 2017), avvertiva che «tre sono i vizi da temere: l'impazienza e l'inquietudine; il superfluo, la dissipazione e il lusso; la grandezza eminente e l'ambizione disordinata» (Bossuet 1772, 290). Perversioni da raddrizzare attraverso la moderazione, perché Dio non proibisce il lavoro, né una saggia e prudente economia, ma le preoccupazioni che ci turbano e tormentano. La provvidenza divina guarda, infatti, al necessario non al superfluo, ai bisogni non alle vanità e al lusso (Bossuet 1772, 290-94). Per questo, secondo il quietista Fénelon (1651-1715), il cristiano deve assumere un atteggiamento più spirituale, quello che, alla fine del suo capolavoro pedagogico, *Les aventures de Télémaque*, raccomanda al suo allievo, il duca di Borgogna, nipote di Luigi XIV (1638-1715):

fuggite la pigrizia, lo sfarzo, la profusione; mettete la vostra gloria nella semplicità; che le vostre virtù e le vostre buone azioni siano gli ornamenti della vostra persona e del vostro palazzo (Fénelon 1841, 440).

Più attento osservatore dei costumi del secolo, Louis Bourdeloue (1632-1704), l'altro grande campione del pulpito apprezzato alla corte di Luigi XIV, tenta di ricondurre il fenomeno della ricchezza e del lusso alle giuste propor-

zioni cristiane. Ma dopo aver affermato che non basta essere povero o ricco per guadagnare, l'uno il paradiso e l'altro l'inferno, precisa che l'opulenza, per la complessità dei suoi costituenti, è di ostacolo alla salvezza, più della povertà. Tre sono, infatti, le dinamiche della ricchezza: «l'acquisizione, il possesso, e l'uso» (Bourdeloue 1822, 1-5) L'acquisizione della ricchezza è occasione di ingiustizia; il possesso della ricchezza provoca orgoglio; l'uso delle ricchezze alimenta l'amore per il piacere e favorisce la concupiscenza della carne. In sintesi, la pratica della ricchezza e del lusso rende ingiusto, orgoglioso, voluttuoso l'uomo del secolo, in una parola un «*homme mondain*» (Bourdeloue 1822, 6), esattamente quello che Voltaire (1694-1778) esalta ne *Il Mondano* (Voltaire 2006), il poema sul lusso e sul piacere in cui, alludendo a Fénelon e al suo *Telemaque*, afferma:

Questo tempo profano mi si addice
adoro il lusso e anche la mollezza,
le arti d'ogni specie,
ogni piacevolezza,
il decoro, il gusto, gli ornamenti:
il gentiluomo si nutre di tali sentimenti (Voltaire 2006, 58-9).

3. Gli apologisti del lusso

Alla morte di Luigi XIV, le condizioni socio-politico-economico-culturali sono mature per una estensione della polemica sul lusso oltre l'ambito religioso e morale. Ne fa fede l'interesse riservato ad un libello satirico, dal titolo *L'alveare scontento, ovvero, i furfanti diventati onesti* (*The Grumbling Hive; or, Knaves Turn'd Honest*) uscito nel 1705 ad opera di Bernard de Mandeville (1670-1733). L'opuscolo ripubblicato, con l'aggiunta di altri testi, nel 1714, con il titolo *La favola delle api, ovvero Vizi privati, benefici pubblici*, diventerà rapidamente il testo per eccellenza utilizzato da coloro che si occupano del lusso e della ricchezza.

La tesi ivi sostenuta si pone fuori di quello che oggi si definisce *mainstream*. Si dimostra l'insussistenza delle preoccupazioni dei contemporanei dell'autore e si capovolgono i principi della morale cristiana e di un sano civismo. La società umana, afferma Mandeville, non solo non si regge, come sostengono i moralisti tradizionalisti, sulla virtù, ma, paradossalmente, insiste e prospera grazie alla corruzione e al vizio. E per dare forza alla sua posizione, descrive in modo realistico i comportamenti umani della nuova società mercantile ricorrendo alla metafora dell'alveare, considerato «nel lusso e nell'agio», vale a dire in un momento di massima floridezza. Il quadro tracciato è caratterizzato da un'attività lavorativa prodigiosa, anche se non tutti sono impegnati allo stesso modo. Mandeville riproduce realisticamente le storture, le ingiustizie, le sopraffazioni di cui gli uomini sono capaci quando si rapportano tra di loro. Eppure:

Questa comunità, analizzata nelle diverse presenze individuali, appare viziata e corrotta, ma considerata nella sua totalità 'era un paradiso', perché la virtù aveva stretto amicizia con il vizio; e anche il peggiore dell'intera moltitudine faceva qualcosa per il bene comune. Le parti direttamente opposte si aiutavano a

vicenda, come per dispetto e la temperanza e la sobrietà servivano l'ubriachezza e la ghiottoneria. La radice del male, l'avarizia, vizio dannato, meschino, pernicioso, era schiava della prodigalità, il nobile peccato; mentre il lusso dava lavoro ad un milione di poveri, e l'odioso orgoglio, ad un altro milione (Mandeville 1987, 10).

Tutto procede per il meglio fino a quando l'alveare inizia ad invocare una vita virtuosa, a pretendere stoltamente il massimo dei benefici, senza mettere nel conto alcun prezzo. Ma «man mano che orgoglio e lusso diminuiscono [...] tutti i mestieri e le arti sono trascurati» (Mandeville 1987, 10) e l'alveare entra in difficoltà.

Questo testo, dal contenuto indubbiamente provocatorio, a detta del suo autore fu però frainteso. Gli si attribuì, infatti, un intento che non aveva e cioè, che «lo scopo di esso fosse una satira della virtù e della moralità, e che fosse interamente scritta per incoraggiare il vizio» (Mandeville 1987, 3). In realtà l'intento del poemetto era proprio agli antipodi: dimostrare che la società non può reggersi sulla virtù morale, e non perché questa non sia importante, ma perché gli uomini sono incapaci di dominare le loro passioni. Inoltre, se anche una società virtuosa fosse possibile, non sarebbe quella che essi desidererebbero, perché essa comporterebbe troppo rinunce. Ed allora, anziché immaginare e prefigurare mondi impossibili, è preferibile considerare realisticamente i comportamenti umani e cercare di vedere in che modo le pulsioni possono essere convertite in moventi costruttivi e benefici. In tal modo, le preoccupazioni etiche sollevate dai profondi cambiamenti provocati dallo sviluppo dei mercati, delle arti e delle manifatture sono facilmente riportate alle loro giuste proporzioni.

La scoperta fondamentale di Mandeville (Dumont 1984; Spector 2006), è aver argomentato su un paradosso evidente: benessere pubblico e moralità viaggiano su due binari separati. Ciò che appare moralmente ineccepibile sul piano individuale può avere effetti negativi su quello pubblico e ciò che appare riprovevole sul piano privato può avere un effetto benefico dal punto di vista sociale. Per impegnarsi, l'uomo deve essere stimolato nei suoi desideri, scrollarsi di dosso il suo comodo torpore. Solo all'interno di una grande società, nata «dai bisogni, dalle imperfezioni e dalla diversità degli appetiti umani» (Mandeville 1974, 247), i desideri si accrescono e diventano stimoli per l'espansione di attività e condizione per le migliori realizzazioni sul piano economico e culturale. In conclusione: «senza vizi la superiorità della specie umana non si sarebbe mai manifestata» (Mandeville 1974, 237).

Le tesi di Mandeville vengono riprese da Jean François Melon (1675-1738) nel suo *Essai politique sur le commerce* del 1734 in cui difende il lusso come «nuovo movente al lavoro [...] conseguenza necessaria di una società pervenuta a un alto grado di civiltà [...], distruttore della pigrizia e dell'ozio» (Borghero 1974). Considerata la precarietà e la relatività del lusso, Melon propone addirittura di eliminarlo dal vocabolario, in quanto

il termine *lusso* è un vano nome che bisogna bandire da tutte le operazioni della politica e del commercio, perché esso suscita solo idee vaghe, confuse, false, il cui abuso può arrestare l'operosità alla sua stessa fonte» (Borghero 1974).

Il lusso, infatti, osserva a sua volta Montesquieu (1689-1755),

è sempre in proporzione con l'ineguaglianza delle fortune. Se in uno stato sono ripartite in maniera eguale, non vi sarà lusso, perché esso non è fondato se non sulle comodità che ci si procura attraverso il lavoro degli altri [...]. Il lusso è anche in proporzione con la grandezza delle città e soprattutto della capitale [...]. Quanti più uomini stanno insieme, tanto più essi sono vani e sentono nascere in se stessi il desiderio di distinguersi con piccole cose. Se essi sono in numero così grande da essere per la maggior parte sconosciuti gli uni agli altri, il desiderio di distinguersi raddoppia, perché vi è più speranza di riuscire (Borghero 1974, 37).

Pur muovendo dalle stesse considerazioni Rousseau (1712-1778) arriva a conclusioni opposte. Il filosofo ginevrino anticipa, per certi aspetti, la contemporanea critica al PIL come indicatore del benessere di una nazione e contesta che la felicità e la prosperità di un popolo siano rilevabile laddove «tutte le arti sono coltivate [...], il commercio è più fiorente [...] e vi è più denaro» (Rousseau 1971, 271). «Il commercio e le arti – osserva Rousseau – provvedono ad alcuni bisogni immaginari e introducono un numero ben più rilevante di bisogni reali» (Rousseau 1971, 272). «Il gusto del fasto non si associa nelle stesse anime con quello dell'onestà» (Rousseau 1971, 18). Il denaro, inoltre «non è indice di vera ricchezza», e «neanche l'unione di tutte queste cose non è una prova di felicità» (Rousseau 1971, 275-76). Con presupposti così discutibili, stante il potere corruttivo del lusso, il paradosso di Mandeville a Rousseau appare inaccettabile. Sensibile alle tesi fisiocratiche (Luthy 1971), alla società opulenta prefigurata dal medico olandese egli contrappone quella frugale di Clarens descritta nella *Nuova Eloisa* (Rousseau 1996; Cegolon 2012) dove non c'è commercio, non circola denaro, si lavora la terra e il rapporto tra virtù morale e virtù civica è diretto, lineare, quasi sovrapponibile. In condizioni essenziali di vita, lontani dagli agi della città, gli uomini riescono a mantenere un equilibrio tra bisogni e risorse, a non desiderare il superfluo, a tenere a bada le passioni che alimentano la contrapposizione e il conflitto. Il prezzo da pagare è però elevato: pochi consumi, niente moneta, solo scambio e baratto, staticità sociale, mancanza di sviluppo, chiusura alle scienze e alle arti. In questo «agio indolente» e in questa «stupida innocenza» non si devono temere grandi vizi. Ma – aggiunge Mandeville – neppure «virtù notevoli» (Mandeville 1987, 122).

4. Gli economisti italiani

Un contributo interessante al dibattito sul lusso va riconosciuto agli economisti italiani del '700 (Perrotta 1982, 171-188; Wahnbaeck 2004; Alimento 2009). La riflessione sul lusso, oramai propagatasi a livello europeo, aveva contagiato anche intellettuali italiani, partenopei, prima della rottura provocata dal triennio giacobino (1796-1799). Sensibili all'emergere delle nuove dinamiche sociali promosse dall'accumulo e dalla esibizione della ricchezza, essi si inseriscono nel dibattito in corso affermando un punto di vista nuovo. Tra i censori del lusso e gli apologisti del lusso individuano una possibile me-

diazione assumendo il punto di vista dell'economia politica. In tal modo, tra l'ottica etico-sociale dei primi e quella socio-politica dei secondi, essi rilevano una possibile convergenza tra lusso, consumo e benessere in virtù di un allargamento della domanda (Carnino 2014). Visto da questa prospettiva, il lusso subisce una rielaborazione nella direzione dell'economia civile propria della scuola napoletana. Già Antonio Muratori (1672-1750), considera realisticamente il lusso una conseguenza «quasi indispensabile» di una passione umana come il possesso. Infatti «il lusso è un ladro, ma un ladro favorito o almeno tollerato» (Muratori 1749, 267). Il lusso, infatti, «come tante cose del mondo, ha due facce diverse, composte di bene e di male [...], ha il suo diritto e il suo rovescio» (Muratori 1749, 271). Melon, ad esempio, osserva Muratori, considera il lusso un fattore di civiltà perché sviluppa il commercio, le arti e fa circolare la ricchezza dal ricco al povero. Il che non significa ignorare che il lusso resti un fattore di emulazione e fomenti la superbia. Ma condannarlo sarebbe inutile, se le leggi suntuarie, per la loro repentina inosservanza, sono chiamate leggi «dei quattro giorni» (Muratori 1749, 281). Tanto vale accettare l'ambiguità del lusso e vedere, invece, nell'impiego del superfluo un vantaggio per la Repubblica. La naturale disposizione del ricco a concedersi comodità e cose sontuose, alla fine, è da preferire all'avarizia, in quanto è indice di magnificenza «che – sottolinea Muratori – entra nel novero delle virtù civili» (Muratori 1749). Ancora più esplicita l'interpretazione di Antonio Genovesi (1713-1769). Rispetto a Mandeville, che sembra aver fatto «l'apologia di tutti i vizi» (Genovesi 2013, 100), a Rousseau che pare aver combattuto «la politezza e umanità dei popoli europei» (Genovesi 2013, 100) il lusso può essere visto in due modi: dal punto di vista etico o dal punto di vista politico, domandandosi; nel primo caso, se gli uomini sono più felici; nel secondo, se lo Stato diventi più ricco. Ferma restando l'impossibilità di annullare «l'incominciato corso del genere umano» (Genovesi 2013, 102), bisogna chiedersi, realisticamente, quale sia la felicità per «l'uomo com'è dove non si può aver(lo) migliore» (Genovesi 2013, 102). Di conseguenza il lusso, onde evitare conseguenze peggiori, non va combattuto ma regolato, se non moralmente, almeno economicamente. Con l'aiuto di buone leggi, il lusso può giovare non solo alla «grandezza, potenza, ricchezza di una nazione, ma anche alla sua umanità e virtù» (Genovesi 2013, 102).

Ma per intendersi su tale questione, bisogna approfondire la natura del lusso. Nessuna parola appare più vaga ed oscura; nessuna definizione la più contestata.

Tutti hanno dato alla parola lusso tante e sì diverse nozioni, e riguardatala per tanti e sì diversi aspetti che pare che non se ne possa rinvenire il bandolo. Quel che è lusso per alcuni non è per altri, e anzi ciò che per alcuni è detto lusso, per altri chiamasi [...] sordidezza (Genovesi 2013, 103).

In genere il lusso, definito «spendere soverchiamente, più di quel che basta» (Genovesi 2013, 103), resta una nozione vaga per tre ragioni:

- la mancanza di un limite a ciò che basta;
- la sua confusione con prodigalità, intemperanza, stoltezza;

- la discutibilità del concetto di soverchio, dal momento che gli uomini si limitano a godere delle proprie fatiche.

Anche quando viene considerato sinonimo di «soverchia morbidezza, delicatezza, raffinemento» (Genovesi 2013, 103), il lusso resta un concetto relativo che è impossibile definire. Il lusso, precisa Genovesi, è «una finezza di vivere, per ambizione di distinguersi» (Genovesi 2013, 107), nel quale agiscono tre fattori dinamici:

- il 'principio motore' ossia la motivazione innata in ciascuno a distinguersi;
- l'occasione provocata dalle differenze sociali;
- lo strumento che sono le ricchezze.

In conclusione, per Genovesi il lusso moderato è utilissimo: sotto l'aspetto politico accresce il consumo, il lavoro, diffonde e moltiplica il denaro, risveglia gli ingegni; sotto l'aspetto morale, ingentilisce i costumi, promuove umanità, liberalità, una più ampia socialità, la conversazione, uno spirito gaio e brillante, infine le scienze e le belle arti sono avvantaggiate (Genovesi 2013, 111-12). Per quanto riguarda i mali provocati dal lusso, Genovesi confessa il suo scetticismo, essendo propenso ad attribuirli «al naturale impasto della natura umana» (Genovesi 2013, 116) rispetto al quale il lusso è un effetto piuttosto che una causa.

Sul concetto di lusso, si misura anche l'economista Ferdinando Galiani (1728-1787), cui si deve una sintesi suggestiva:

si dice che sia dannoso a tutti, lo vietano i maestri del costume; lo deplorano gli storici, e più anche gli oratori, e i poeti; lo deridono i comici, l'odiano le leggi, si riprende nelle private conversazioni e intanto n'è pieno il mondo; tutte le nazioni e tutti i secoli, fuorché i barbari e i ferini, lo hanno avuto; né alcuno sa, né alcuno s'arrischia a dire che cosa il lusso propriamente sia. Così questo spettro, che tale conviene si dica, erra d'intorno a noi, ma mai nel suo vero aspetto veduto né mai efficacemente, o forse, non mai di vero cuore percosso. Ma chiunque egli sia, certo è figliolo della pace, del buon governo e della perfezione delle arti utili alla società: fratello perciò della terrena felicità, perché il lusso altro essere non può che l'introduzione di questi misteri e lo spaccio di quelle merci che sono di piacere, non di bisogno assoluto (Galiani 1780, 288).

5. Conclusione

In conclusione, gli economisti italiani con la loro valorizzazione del lusso in rapporto ai consumi e al benessere si collocano in prossimità dell'interpretazione di Sombart (1863-1941), che può essere considerata il punto di arrivo della polemica sul lusso. Con l'estensione del lusso a cerchie sempre più ampie, la trasformazione dei patrimoni nobiliari in ricchezza borghese, la tendenza dei nuovi ricchi ad assumere uno stile di vita sontuoso come mezzo di distinzione si determina quella che Sombart definisce l'oggettivazione del lusso, un fenomeno «di importanza fondamentale per lo sviluppo capitalistico» (Sombart 2020, 125). In altri termini, non l'ampliamento dei mercati tramite lo sfruttamento delle

colonie, ma «il lusso diede un contributo decisivo allo sviluppo capitalistico» (Sombart 2003, 63), dal momento che nella prima fase capitalistica gran parte delle industrie erano addette alla produzione di beni di lusso. La posizione di Sombart, per gli interrogativi storicamente sollevati, merita un discorso tutto a parte. Qui ci limitiamo a segnalare un rinato interesse nei confronti delle tesi di questo economista, nel momento in cui il tardo capitalismo contemporaneo, basato sul consumo, attribuisce credito alla tesi del lusso generatore del sistema capitalistico, come sostenuto dall'economista prussiano.

Riferimenti bibliografici

- Alimento, Antonella. 2009. *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi stati italiani*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Arnaud, Odier. 2017. *Bossuet. La voi du Grande Siècle*. Paris: Edition du Cerf.
- Arnauld D'Andilly, Robert. 2012 (1711). *Stances Choiesies Sur La Vie De Jésus Christ Et Sur Diverses Vérités Chrétiennes*. Paris: Nabu Press.
- Borghero, Carlo. 1974. *La polemica sul lusso nel Settecento francese*. Torino: Einaudi.
- Bossuet, Jacques Benigne. 1772. *Sermones*, t. VI. Paris: Antoine Boudet.
- Bourdeloue, Louis. 1822. "Sermon sur les richesses." In *Oeuvres Complètes*, vol. II, éditées par Louis Bourdeloue. Paris: Méquignon-Havard.
- Bruni, Luigino. 2004. *L'economia la felicità e gli altri*. Roma: Città Nuova.
- Carnino, Cecilia. 2014. *Lusso e benessere nell'Italia del Settecento*. Milano: FrancoAngeli.
- Cegolon, Andrea. 2012. *L'idea di lavoro in Rousseau*. Milano: FrancoAngeli.
- Cocco, Enzo. 2013. *Le vie della felicità in Voltaire*. Milano-Udine: Mimesis.
- Duclos, Charles. 2008. *Lo specchio del Settecento*. Milano: Medusa.
- Dumont, Louis. 1984. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, a cura di Guido Viale. Milano: Adelphi (ed. orig.: *Homo Æqualis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. **Città: Editore**, 1977).
- Erodoto. 2008. *Le Storie*, IX, l. IX: *La Battaglia di Platea*, a cura di David Asheri, e Aldo Corcella. Milano: Oscar Mondadori.
- Fénelon, Francois. 1841 (1699). *Les Aventures De Telemaque Fils D'Ulysse*. livre XVIII. Paris: Didot Frères.
- Galiani, Ferdinando. 1780. *Della moneta*, libro IV. Napoli: Stamperia Simoniana.
- Genovesi, Antonio. 2013 (1765). *Lezioni di economia civile*, a cura di Luigino Bruni, e Stefano Zamagni. Milano: Vita e Pensiero.
- Groethuysen, Bernard. 1949. *Le origini dello spirito borghese in Francia. I. La Chiesa e la borghesia*, a cura di Alessandro Forti. Torino: Einaudi (ed. orig.: *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Église et la bourgeoisie*. **Città: Editore**, 1927).
- Luthy, Herbert. 1971. *Da Calvino a Rousseau: tradizione e modernità nel pensiero socio-politico dalla Riforma alla Rivoluzione francese*. Bologna: il Mulino.
- Mandeville, Bernard de. 1974. *Ricerca sulla natura della società e Saggio sulla carità e sulle scuole di carità*, a cura di Maria Emanuela Scribano. Bari: Laterza.
- Mandeville, Bernard de. 1987. *La favola delle api, ovvero Vizi privati, pubblici benefici: con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, a cura di Tito Magri. Roma-Bari: Laterza (ed. orig.: *The fable of the bees, or private vices, publick benefits*. **Città: Editore**, 1714).
- Muratori, Ludovico Antonio. 1749. *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*. Lucca: s.e.

- Perrotta, Cosimo. 1982. "Il 'lusso' negli economisti italiani del Settecento." In *Gli italiani e Bentham. Dalla felicità pubblica all'economia del benessere*, a cura di Riccardo Faucci. Milano: FrancoAngeli.
- Platone. 1974. *Tutte le Opere*, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli. Firenze: Sansoni.
- Plutarco. 1974. *Le vite Parallele*, vol. II, t. 1. Firenze: Sansoni.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1971. *Scritti politici*, I: *Discorso sulle scienze e le arti*; II: *Il lusso, il commercio, le arti*, a cura di Maria Garin, 4-51; 268-76. Bari: Laterza. (ed. orig. *Discours sur les sciences et les arts*. Città: Editore, 1750; *Le lux, le commerce et les arts*. Città: Editore, s.d.).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1996. *Giulia o la nuova Eloisa*, a cura di Piero Bianconi. Milano: Rizzoli (ed. orig. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Città: Editore, 1761).
- Rouvroy de Saint Simon, Louis de. 1890. *Memoires*, t. VII. Paris: Ed. Hachette.
- San Girolamo. 1962. *Le lettere*, vol. III. Roma: Città Nuova.
- Saint-Simon, Louis de Rouvroy. 1906 (1882-84). *Mémoires*, t. VII. Paris: Hachette
- Sombart, Werner. 2003. *Dal lusso al capitalismo*, a cura di Roberta Sassatelli. Roma: Armando (ed. orig. *Luxus und Kapitalismus*. Città: Editore, 1922).
- Sombart, Werner. 2020. *Il moderno capitalismo*, a cura di Alessandro Cavalli. Milano: Ledizioni (ed. orig. *Der moderne Kapitalismus*. Città: Editore, 1902).
- Spector, Céline. 2006. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris: Honoré Champion.
- Venturi, Franco. 1970. *Utopia e riforma nell'Illuminismo*. Torino: Einaudi.
- Voltaire, François-Marie Arouet. 2006. *La felicità mondana: il mondano, difesa del mondano, discorsi in versi sull'uomo*, a cura di Enzo Cocco. Rapallo: Il Ramo (ed. orig. *Le Mondain*. Città: Editore, 1736).
- Wahnbaeck, Till. 2004. *Luxury and Public Happiness. Political Economy in the Italian Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.

Jean-Jacques Rousseau e il lavoro

Andrea Cegolon

1. Genni biografici

Jean-Jacques Rousseau nasce a Ginevra nel giugno 1712. Dopo una giovinezza errabonda dedita ad occupazioni temporanee, a Parigi conosce e collabora con gli enciclopedisti. Padre di cinque figli, avuti da Thérèse Levasseur, per ristrettezze economiche si vede costretto ad abbandonarli all'orfanotrofio. Muore il 2 giugno del 1778 ad Ermenonville, ospite del marchese René de Girardin. Le sue ceneri riposano dal 1794 al Panthéon di Parigi. Tra le sue opere più importanti: *Le Discours sur les sciences et les arts* del 1750; *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* del 1755; *Julie ou la Nouvelle Héloïse* del 1761; *Émile ou De l'éducation* e *Du contrat social ou Principes du droit politique*, entrambi del 1762. Pubblicati postumi: *Les Confessions*; *Rousseau juge de Jean-Jacques*; *Les Rêveries du promeneur solitaire*.

2. La nascita dell'Economia politica

Quello del lavoro è un tema importante ma non centrale nel pensiero di Rousseau, come del resto non lo era come riflessione teorica nella cultura del suo tempo. L'*Encyclopédie* di Diderot (1713-1784) e D'Alembert (1717-1783), come implica il sottotitolo *Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers*, non poteva non dedicare ampio spazio al lavoro, anche se la definizione è alquanto succinta, sicuramente impari rispetto all'impegno di una linea editoriale di orientamento pratico esperienziale (Casini 1966). La voce *lavoro* è trattata molto sbrigativamente (De

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Cegolon, *Jean-Jacques Rousseau e il lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 551-558, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Masi 2018, 389), alla stregua di una «occupazione giornaliera cui l'uomo è condannato per il suo bisogno e al quale egli deve, allo stesso tempo, la sua salute e la sua sussistenza, la sua serenità, il suo buonsenso e la sua virtù» (Diderot e D'Alembert 2009, 567). L'interesse per questo tema si tiene molto al di qua di un'approfondita interpretazione, come prova l'atteggiamento di Voltaire (1694-1778) che, nel suo *Dictionnaire philosophique* (2013), non ne fa letteralmente cenno.

Cacciato dalla porta, il lavoro rientra dalla finestra. Il tema si impone *naturaliter* nel momento in cui Rousseau si misura con una questione problematica che catalizza l'attenzione socio-politico-teorica del tempo. Si tratta della *ricchezza*, la cui ricerca interessa tutti, dal singolo, allo stato (Denis 1965, 117 e segg.). Per capirne il senso e la sua portata presso tutti i ceti sociali, basta pensare alla sua implicita promessa di felicità. La nuova *ratio essendi* si accompagna ad una diversa *ratio cognoscendi*. Non più oggetto di mera trasmissione, essa non si rinviene più e solo nell'eredità familiare, o nelle oculate politiche matrimoniali, o nelle lungimiranti strategie di corte della nobiltà (Elias 1980). Diventa il tratto esteriore dello spirito mondano che anima l'agire teso a conseguire risultati concreti, da mantenere e difendere in vista di ulteriori e più promettenti conquiste.

La ricchezza patrimonialista, propria dell'aristocrazia di corte, viene progressivamente affiancata dalla ricchezza capitalistica, proveniente dal profitto di una classe sociale emergente, la borghesia, formata da commercianti, banchieri, artigiani, manifatturieri (Elias 1980, 80). Disincanto e scetticismo si impadroniscono di un diverso «tipo di umanità» (Groethuysen 1964, 12), più concreto e pragmatico, che si affida solo all'esperienza e guarda con sufficienza chi si attarda dietro ai filosofemi. È stato così che il borghese, «il proprietario vivente del suo reddito» (Soboul 1971, 264), «che era nulla è diventato tutto» (Groethuysen 1964, 11).

Questi presupposti socio-economico-culturali spiegano il rapporto inusitato, ma indissolubile che viene a crearsi, per un verso, tra ricchezza e lavoro; per altro verso, tra proprietà e lavoro. Ne fa fede la nuova scienza economica partorita dalla cultura illuministica, l'economia politica. Non più limitata alle dinamiche private della famiglia, ma proiettata verso la ricerca de «la natura e le cause della ricchezza delle nazioni» (Blaug 1973, 23), essa è espressione emblematica di un radicale cambio di paradigma: la causalità teleologica aristotelica cede il passo alla causalità meccanicistico cartesiana, la sola conforme a mentalità, interessi, costumi e morale della borghesia (Denis 1968, 166-73; Soboul 1971, 243-54).

L'economia politica del tempo non è però un monolite. Essa è divisa tra scuole diverse tra loro in ragione del modo in cui cresce la ricchezza:

- il mercantilismo di J. B. Colbert (1619-1683), W. Petty (1623-1687) o B. de Mandeville (1670-1733);
- la fisiocrazia di F. Quesnay (1694-1774) e A. R. J. Turgot (1727-1781);
- la scuola classica di A. Smith (1723-1790), D. Ricardo (1772-1823), T. R. Malthus (1766-1834), e numerosi altri esponenti.

Se le tre scuole divergono nell'interpretazione delle fonti della ricchezza (Buseti 2020; Denis 1968; Blaug 1973; Capitani 1978), convergono, invece, nell'i-

dea che essa sia il fine principale dell'azione economica, al punto che l'economia politica classica si è resa responsabile di una sorta di ideologia suntuaria. Chi si mette fuori del coro, in ossequio anche ad una natura marcatamente anticonformista, è Rousseau. Proprio affrontando lo stesso argomento per l'*Encyclopédie*, giunge a conclusioni diametralmente opposte. Fin dalle prime battute del suo *Discorso sull'economia politica* (1971), Rousseau rivendica la supremazia della *morale*. La ricchezza ha una natura. Non può riguardare solo una parte sociale, essa deve essere amministrata da leggi espressione della volontà generale (Rousseau 1971, 285-87). E poiché «i vizi pubblici hanno più forza per fiaccare le leggi di quanta le leggi non ne abbiano per reprimere i vizi» (Rousseau 1971, 289), la vera ricchezza dello Stato consiste nella virtù dei suoi cittadini. Per Rousseau la ricchezza non sta solo nel possesso di beni materiali, ma anche nella capacità di gestirli in modo equo. Per questo niente è più relativo del concetto di ricchezza, che «non significa altro che un rapporto di eccellenza tra i desideri e le facoltà di un uomo ricco» (Rousseau 1996, 552). Per Rousseau è ricco chi può disporre solo di «una pertica di terreno», mentre miserabile è chi è solo «in mezzo a mucchi d'oro» (Rousseau 1996, 552). Questo metro di giudizio viene applicato anche al lavoro che Rousseau guarda bene dall'assolutizzare, finalizzandolo unicamente al profitto. E se il lavoro è il collante che tiene insieme economia, morale e politica, non per questo deve essere anteposto all'uomo che viene prima, in quanto essere «troppo nobile perché debba servire di strumento agli altri» (Rousseau 1996, 537) ed essere «adoprato» (sic) «in quello che conviene agli altri, senza prima consultare quello che conviene a lui» (Rousseau 1996, 537). La precedenza accordata all'uomo spiega, per un verso la critica di Rousseau al mercantilismo e la sua iniziale simpatia per la fisiocrazia per approdare, infine, ad esaltare sul piano educativo il lavoro artigianale, la vera salvaguardia dell'autonomia e indipendenza del lavoratore.

3. Il lavoro agricolo e il modello autartico delle comunità *self-sustaining*

Mentre il giudizio di Rousseau nei confronti del commercio è negativo, verso il lavoro agricolo è ambivalente. Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1755) viene imputata ad esso la responsabilità di aver contribuito all'avvio della decadenza umana, mentre nel *Progetto di costituzione per la Corsica* (1765) e soprattutto in *Giulia o la nuova Eloisa* (1761) ne vengono apprezzate le potenzialità morali e politiche. Ma infine, a riprova di una certa ambivalenza, in un ipotetico stato naturale, in cui la proprietà si limita alla distinzione dei diversi nuclei familiari, la pastorizia sarebbe preferibile all'agricoltura (Rousseau 1971, 181; Rousseau 1971, 132).

In ogni caso, quando le condizioni di vita evolvono verso forme sociali più ampie, è l'agricoltura che, a differenza del commercio, sembra garantire all'uomo piena autonomia, come dimostra la differenza esistente tra lo stile di vita agricolo e quello cittadino.

Sempre avviluppato nelle sue ambiguità, nel *Secondo Discorso* Rousseau attribuisce all'agricoltura un'ulteriore responsabilità: produrre eccedendo i biso-

gni e generare, in tal modo, la proprietà privata, causa della rottura dell'armonia naturale. Di conseguenza, «il ferro e il grano sono gli autori della civilizzazione degli uomini e della perdizione del genere umano» (Rousseau 1971, 181). Senza metallurgia e agricoltura, sarebbero state inconcepibili tanto la rivoluzione del lavoro che quella della proprietà che traghettarono il genere umano verso i vantaggi dello stato civile. È, infatti, ragionevole pensare che l'uomo abbia imparato rapidamente ad imitare la natura per ottenere gli stessi prodotti con la coltivazione. Ma per sviluppare l'agricoltura in maniera estensiva, era indispensabile «l'invenzione delle arti» (Rousseau 1971, 184). L'uomo doveva imparare a fondere e a forgiare il ferro, ad impiegarlo per la fabbricazione di strumenti che avrebbero consentito la moltiplicazione delle derrate alimentari.

In altri termini, grazie alla metallurgia, l'uomo inventa il lavoro, ma con esso viene meno la sua autosufficienza. Era ovvio, infatti, che, per consentire ad alcuni di dedicarsi alla fusione e forgiatura del ferro, altri dovevano dedicare maggior tempo alla coltivazione della terra e a produrre per tutti. Ma la motivazione al lavoro, all'impegno faticoso e continuativo, non poteva essere affidata unicamente alla solidarietà naturale, doveva far leva anche su altri moventi cui diventa sensibile l'uomo sociale. Ci si riferisce alla trasformazione di un sentimento originario, come l'amore di sé. Ad esso subentra l'amor proprio, forte ed insopprimibile anche nelle dinamiche sociali del lavoro, particolarmente in rapporto alla proprietà, «tanto più naturale, in quanto è impossibile far nascere l'idea della proprietà da qualcosa che non sia il lavoro» (Rousseau 1971, 183).

Ben presto, gli aspetti positivi del lavoro agricolo si restringono a scapito del nascente stato civile basato sul lavoro e sulla proprietà che Rousseau descrive in modo eloquente.

Il più forte lavorava di più, il più abile traeva miglior partito dal proprio lavoro, il più ingegnoso trovava modo di abbreviarlo; l'agricoltore aveva più bisogno di ferro o il fabbro più bisogno di grano; e, lavorando alla stessa maniera, uno guadagnava di più, mentre l'altro stentava a vivere. Così la disuguaglianza naturale si dispiega insensibilmente insieme a quella nata dal caso, e le differenze tra gli uomini sviluppate dalla diversità delle circostanze, diventano più sensibili (Rousseau 1971, 183-84).

Metallurgia e agricoltura sono, dunque, le cause di una rivoluzione che, valutata con il metro economico-morale di Rousseau e i parametri dello stato di natura, introduce elementi inquietanti nella storia dell'umanità, allontanando la felicità che sembrava promettere.

Ma la storia non può essere invertita. Il lavoro e la proprietà privata restano il fondamento delle nostre istituzioni. Per mantenere il legame con la morale e la politica, si doveva intervenire sul versante economico. Bisognava riuscire ad imprimere una svolta a quello che all'inizio si configurava solo in termini negativi. In rapporto ad altre forme di occupazione tipiche dell'economia dell'accumulo – in primis il commercio (Rousseau 1971, 268-76) – il lavoro agricolo può farsi positivamente apprezzare, a patto, però, come Rousseau aveva già intuito nel *Secondo Discorso*, che la *disuguaglianza naturale* non si allei con quella

di «combinaison» aumentando a dismisura (Rousseau 1971). È il punto che Rousseau cerca successivamente di approfondire, arrivando a proporre una disincentivazione alla produzione e quindi allo sviluppo del lavoro agricolo. Il modello autarchico delle comunità *self-sustaining*, illustrato sia nella *Costituzione per la Corsica* (Rousseau 1971, 122-24) che in *Giulia o la nuova Eloisa* (Rousseau 1996, 550), rappresenta esattamente il tentativo di conservare in un regime sociale i parametri morali propri dello stato di natura (Cegolon 2012, 31-8). Il ragionamento di Rousseau è semplice: liberiamo il lavoro dalle spinte distruttive di forze quali competizione, confronto, egoismo, denaro, potere ecc. Solo allora esso può rappresentare l'unica alternativa sociale al modo di vita dell'uomo naturale, in quanto, «la semplicità del vivere rustico» consente di mediare tra l'esigenza umana di autonomia e l'inevitabile dipendenza della vita in comune (Rousseau 1971, 12).

4. Il lavoro artigiano

Già prospettato in *Giulia o la nuova Eloisa* come occupazione sociale inevitabile, il lavoro acquista maggiore spessore concettuale nel momento in cui – nell'Emilio, l'opera pedagogica di Rousseau – non compare più in una comunità d'elezione come quella di *Clarens*, ma all'interno della realtà sociale in cui ognuno si trova a vivere (Cegolon 2012, 51-5). Il pensiero sul lavoro si arricchisce di ulteriori sfaccettature che contribuiscono a precisarne ulteriormente la valenza economica, morale e politica. L'assunto che sta alla base del ragionamento di Rousseau è il seguente. Primo, la condizione di vita sociale implica per tutti degli obblighi, tra i quali il dovere del lavoro. Se, fuori della società, nell'autonomia dello stato di natura, l'uomo ha diritto di vivere come vuole, in società, dove beneficia del lavoro altrui, «lavorare è un dovere» (Rousseau 2016, 314) per tutti, «ricco o povero, potente o debole, ogni cittadino ozioso è un furfante» (Rousseau 2016, 314).

Secondo, sul piano educativo, il lavoro assume un ruolo fondamentale nella formazione dei giovani. «Appena Emilio saprà ciò che è la vita, la mia prima preoccupazione – afferma Rousseau – sarà d'insegnargli a conservarla» (Rousseau 2016, 311). Per questo Emilio deve assolutamente «imparare un mestiere» (Rousseau 2016, 317). Va da sé che la logica educativa richiede che il lavoro debba concorrere a realizzare l'autonomia individuale anche sul piano sociale.

Terzo, questo principio antropologico, *leitmotiv* di tutta la riflessione pedagogica russoiana, viene tenuto presente attraverso una scelta lavorativa diversa da quella sostenuta in *Giulia o la nuova Eloisa*. Nell'Emilio, Rousseau scarta il lavoro del commerciante, ma dubita anche del potenziale di autonomia del lavoro agricolo, soggetto ai rovesci di fortuna della proprietà terriera (Cegolon 2012, 51-5). La scelta cade, quindi, sul lavoro artigianale, perché «di tutte le occupazioni che possono fornire sussistenza all'uomo, quella che lo avvicina di più allo stato di natura è il lavoro delle mani» (Rousseau 2016, 314). Che cosa cambia dal punto di vista del lavoro in una società eterogenea, rispetto alla società comunitaria delineata in *Giulia o la nuova Eloisa*? Poco o tanto, a seconda dei punti di vista. Sicuramente

vengono meno quei tratti, armonia e solidarietà umana di *Clarens*, generati dal lavoro agricolo. Ma nonostante l'agricoltura resti per Rousseau «il primo mestiere dell'uomo, il più onesto, il più utile e di conseguenza il più nobile che egli possa esercitare» (Rousseau 2016, 314-15), essa appare improponibile nella società diseguale, proprio perché dipende dalla proprietà della terra, mentre «l'artigiano non dipende che dal suo lavoro» (Rousseau 2016, 314).

Emilio, dunque, si guadagnerà il pane con l'arte delle sue mani, sarà un artigiano. Ma che tipo di artigiano? Quale mestiere imparerà? Quello che corrisponde a bisogni essenziali o quello che alimenta bisogni artificiali? Non «ricamatore, né indoratore, né verniciatore, come il gentiluomo di Locke» (Rousseau 2016, 317). Rousseau non vuole che sia «né musicista, né comico, né fabbricante di libri [...]». Preferisce che sia «calzolaio piuttosto che poeta [...], ch'egli lastrichi le strade maestre piuttosto che faccia dei fiori di porcellana» (Rousseau 2016, 317).

Alla fine Rousseau opta per la figura del falegname.

5. Conclusione

A differenza di Quesnay e Smith che hanno trattato il lavoro solo in vista della produzione di ricchezza, Rousseau ha affrontato l'argomento in un'ottica antropologica. Egli ha sviluppato un pensiero così potente che, da un lato, si è spinto fino alla ricerca delle premesse lontane del lavoro rilevandone la natura storico-sociale; dall'altro, ha indagato le conseguenze estreme dell'attività lavorativa nell'alienazione dell'uomo da se stesso. Per questo, se Rousseau appare, per un verso, inevitabilmente legato al suo tempo, travagliato e diviso tra tradizione e innovazione; per altro verso, dimostra di non lasciarsi fagocitare completamente dalle idee dominanti. Egli riesce ad andare oltre, e lasciarci un corpus di risposte in tema di lavoro che sono ricche di spunti anche per l'oggi.

Ci ha ricordato che si può lavorare in tanti modi, che tutte le attività umane sono valide nella misura in cui perseguono come obiettivo il benessere per l'uomo, prima ed oltre il profitto. Il lavoro al singolare è, dunque, una semplificazione. Non esiste il, ma i lavori. E tanto più essi meritano di essere riconosciuti quanto più concorrono a promuovere l'autonomia del lavoratore. Partendo da queste basi egli ha dapprima sviluppato la critica, quindi la valorizzazione del lavoro agricolo, accreditato dalle tesi fisiocratiche di Quesnay. Ma ciò non gli ha impedito di analizzare da un punto di vista educativo anche i pregi del lavoro artigiano, il più votato a garantire autonomia e libertà al lavoratore.

La lezione più duratura di Rousseau sul lavoro può essere sintetizzata in questi termini: il lavoro è una istituzione storica, destinata inevitabilmente a mutare in rapporto a bisogni e finalità ma anche a risorse e mezzi storicamente determinati. Il 'pensiero unico' che finora ci ha guidato non corrisponde alla vera natura del lavoro. Quello che conosciamo è il lavoro che si è affermato in una certa fase della storia con la rivoluzione industriale e che si è diffuso con la globalizzazione. Ma proprio questo lavoro oggi rivela la sua precarietà, messo alle strette dalla tecnologia, ci pone di fronte all'esigenza di pensare e/o valorizzare altre forme lavorative senza perdere di vista la nostra felicità.

Riferimenti bibliografici

- Blaug, Mark. 1973. *Storia e critica della teoria economica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Busetti, Silvia Maria. 2020. *John Law. Vita funambollesca e temeraria di un genio della finanza*. Macerata: Liberilibri Editrice.
- Capitani, Paolo. 1978. "Evidenza e legge naturale in François Quesnay." In *La politica della ragione. Studi sull'Illuminismo francese*, a cura di Paolo Casini, 107-34. Bologna: il Mulino.
- Casini, Paolo, a cura di. 1966. *La filosofia dell'Encyclopédie. Diderot-D'Alembert*. Bari: Laterza.
- Cegolon, Andrea. 2012. *L'idea di lavoro in Rousseau*. Milano: FrancoAngeli.
- De Masi, Domenico. 2018. *Il lavoro nel XXI secolo*. Torino: Einaudi.
- Denis, Henri. 1968. *Storia del pensiero economico*. vol. I. Milano: Il Saggiatore.
- Diderot, Denis, e Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert. 2009. *Encyclopédie di Diderot e D'Alembert: tutte le tavole*, a cura di Martine Schruoffenegger. Milano: Mondadori (ed. orig. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Città: Editore*, 1751-1772).
- Elias, Norbert. 1980. *La società di corte*. Bologna: il Mulino.
- Groethuysen, Bernard. 1967. *Filosofia della rivoluzione francese*, a cura di Gisella Tarizzo. Milano: Il Saggiatore (ed. orig. *Philosophie de la Révolution française. Città: Editore*, 1956).
- Quesnay, François. 1973. Il "tableau économique" e altri scritti di economia, a cura di Mauro Ridolfi. Milano: ISEDI (ed. orig.: *Tableau économique. Città: Editore*, 1758).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1971. *Scritti politici*, I: *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*; *Discorso sull'economia politica*; II: *Frammenti politici*; III: *Progetto di costituzione per la Corsica*, cura di Maria Garin, 138-274 e 273-322; 225-316; 115-74. Bari: Laterza (ed. orig. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes; Discours sur l'économie politique, Città: Editore*, 1755; *Project de Constitution pour la Corse. Città: Editore*, 1765).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1996. *Giulia o la nuova Eloisa*, a cura di Piero Bianconi. Milano: Rizzoli (ed. orig. *Julie ou la Nouvelle Héloïse. Città: Editore*, 1761).
- Rousseau, Jean-Jacques. 2016. *Emilio o dell'educazione*, a cura di Andrea Potestio. Roma: Studium (ed. orig. *Émile ou De l'éducation. Città: Editore*, 1962).
- Soboul, Albert. 1971. *La società francese nella seconda metà del Settecento*. Napoli: Giannini Editore.
- Voltaire, François-Marie Arouet. 2013. *Dizionario filosofico. Tutte le voci del dizionario filosofico e delle domande sull'Enciclopedia*, a cura di Domenico Felice e Riccardo Campi. Milano: Bompiani (ed. orig. *Dictionnaire philosophique. Città: Editore*, 1764).
- Bibliografia secondaria**
- Casini, Paolo. 1981. *Introduzione a Rousseau*. Bari: Laterza.
- Durkheim, Emile. 1976. *Montesquieu e Rousseau. Le origini della scienza sociale*. Manduria: Laicata Editore.
- Illuminati, Augusto. 1975. *Jean-Jacques Rousseau*. Firenze: La Nuova Italia.
- Lüthy, Henry. 1971. *Da Calvino a Rousseau: tradizione e modernità nel pensiero sociale e politico dalla Riforma protestante alla Rivoluzione francese*, a cura di Antonio Martinelli. Bologna: il Mulino.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. 1984. *Lettere persiane*, a cura di Giuseppina, Alfieri Todaro-Faranda. Milano: Rizzoli (ed. orig. *Lettres persanes. Città: Editore*, 1721).

- Rousseau, Jean-Jacques. 1959-1969. *Oeuvres Complètes*, voll. 4. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *Opere*, a cura di Paolo Rossi. Firenze: Sansoni.
- Starobinsky, Jean. 1982. *Jean-Jacques Rousseau: la trasparenza e l'ostacolo*. Bologna: il Mulino.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *Una fragile felicità. Saggio su Rousseau*. Bologna: il Mulino.

Arti, tecniche e mestieri in Diderot e nell'*Encyclopédie*

Paolo Quintili

1. Un mondo in lenta trasformazione

All'epoca in cui Diderot redige i suoi contributi alla grande *Description des Arts* dell'*Encyclopédie* (28 voll., 1751-1772) – quell'ampia raccolta di articoli sulle tecniche e i mestieri redatti in gran parte dal direttore del monumentale *Dictionnaire*, accompagnati da un vasto apparato di tavole con illustrazioni dei procedimenti produttivi – lo stato di avanzamento delle conoscenze relative alle *technai* è assai in ritardo rispetto alla realtà storica¹. Nel mondo delle scuole e degli istituti di formazione superiore in Francia, affidati ai Gesuiti, si insegnano le *Artes* raccolte nelle sette categorie tradizionali che formavano l'«enciclopedia» (Quintiliano: *en-kuklios-paidèia*), ossia l'intero ciclo di formazione dell'uomo libero, suddivise in arti del *Trivio* (Grammatica, Retorica e Dialettica, ovvero arti della parola) e arti del *Quadrivio* (Aritmetica, Geometria, Musica e Astronomia, arti del numero)². Queste ultime erano ritenute superiori e di più alto rango rispetto alle arti ('triviali') della parola. Infine, le cosiddette *artes mechanicae*, ossia quelle arti che implicano l'uso delle mani, o di macchine e che mettono a contatto l'uomo con la materia, restavano fuori dell'«enciclopedia» dell'uomo

¹ Cfr. *Les premières étapes du machinisme* 1962-1979, vol. II, 231-37.

² Divisione che risale a Boezio e Cassiodoro (VI sec. d. C.), *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, in Migne 1865, 1149-1220B.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Paolo Quintili, *Arti, tecniche e mestieri in Diderot e nell'Encyclopédie*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 559-568, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

libero, il quale era tale in proprio quanto libero da materia e macchine e perciò dedito alle pure attività dello spirito, che preparano l'uomo alla conoscenza dell'anima e di Dio³.

Dall'età del Rinascimento, che pure aveva impresso una potente spinta alla rivalutazione delle varie figure dell'artista meccanico (architetto, pittore, ingegnere ecc.), il mondo delle conoscenze relative a tale ambito di pratiche e di tecniche, fino ai primi del Settecento, era tuttavia in lentissima trasformazione. Il *sapere* seguiva a fatica il *fare*. Abbiamo infatti diverse testimonianze, verso la fine del Seicento e agli inizi del Settecento, della necessità intellettuale di *fornire sapere*, un nuovo sapere relativo alle tecniche per dare conto razionalmente del loro operato⁴. Una *tecno-logia*, dunque, ovvero un discorso sulle *technai* che si faceva sempre più urgente, da raccogliere in un lessico enciclopedico che ne fornisse la sintesi 'ragionata'⁵. La nazione europea che maggiormente avanzava in questa direzione di rinnovamento, a cavallo tra XVII e XVIII secolo, era la Gran Bretagna⁶.

Oltre il *Lexicon technicum*, pubblicato a Londra in due volumi dal pastore protestante John Harris (1666-1719) nel 1704, sul finire degli anni Venti del nuovo secolo, un ebreo londinese, enciclopedista, letterato e scrittore di talento, Ephraim Chambers (1680-1740), diede alle stampe il capolavoro del genere dizionario tecnico (cfr. Mamiani 1983), che ispirò direttamente l'*Encyclopédie* di Diderot: la *Cyclopædia or an universal dictionary of Arts and Sciences*, 2 voll., London, 1728 (cfr. Bradshaw 1981, 123-37). Alla quinta edizione, edita sempre in due volumi a Dublino, nel 1742, s'ispirerà la traduzione di Diderot e d'Alembert, ingaggiati dal ricco imprenditore/libraio parigino André Le Breton (1708-1779), che aveva fiutato nell'edizione francese del Chambers un grande affare; e aveva fiutato giusto⁷. Nel volume I della *Cyclopaedia* troviamo l'articolo «Art»; e al volume II gli articoli «Manufacture» e «Pin» («Spillo»), che saranno il punto di partenza della rielaborazione diderotiana e costituiscono, in prima istanza, il cuore intellettuale e ideologico della nuova filosofia delle arti

³ Rinvio ai miei studi: Quintili 2003, 63-82, cap. 3 : «Il mondo delle leggi, la Descrizione delle arti»; Quintili 1995, 13-94, *Introduzione*.

⁴ Qualche esempio di opere che vanno considerate come fonti, più o meno dirette, dell'*Encyclopédie*: Böckler (1661), (1662) e (1673²); Harris (1704) e (1708-1710²); Chomel (1718²); Leupold (1724) e (1739).

⁵ Cfr. D'Alembert (1751), in *Enc. I*, p. i; *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti...* 2003, 3-4: «L'opera di cui diamo ora il primo volume ha un duplice scopo: come *Enciclopedia*, deve esporre per quanto possibile l'ordine e la concatenazione delle conoscenze umane; come *Dizionario ragionato delle Scienze, delle Arti e dei Mestieri*, deve contenere per ogni Scienza e per ogni Arte, sia essa liberale o meccanica, i principi generali che ne sono alla base e i dettagli più essenziali che ne costituiscono il corpo e la sostanza. Questi due punti di vista, dell'*Enciclopedia* e del *Dizionario ragionato*, costituiranno quindi il piano e la divisione del nostro *Discorso preliminare*» (traduzione con nostre modificazioni).

⁶ Cfr. Gille 1978, 677-771: «La revolution industrielle»; *L'Encyclopédie et le progrès des sciences et des techniques* 1951, 7-23.

⁷ Cfr. Darnton 2012, che descrive la fortuna commerciale del capolavoro di Diderot.

(meccaniche) e dei mestieri. La *divisione del lavoro* è la novità assoluta del nuovo mondo delle tecniche che si andava sviluppando, ed è ben messa in evidenza dall'*Encyclopédie*, la quale fornisce così l'attestato della coscienza moderna che gli autori avevano del loro nuovo compito storico

2. Una filosofia in punta di... spillo

Il «manifesto» della filosofia dell'*Encyclopédie* è redatto da Diderot stesso, con la voce «Arte». Nel giugno del 1750 Le Breton si associa ad altri tre editori – Briasson, Durand e David – insieme ai quali, con l'accordo di Diderot, decide di far circolare tra i potenziali sottoscrittori un *Prospectus* dell'intera opera (sorta di opuscolo pubblicitario), nel quale era contenuto a titolo di esempio l'articolo sulle arti. Diderot è appena uscito di prigione, al castello di Vincennes dov'era stato rinchiuso alla fine di luglio del 1749, a causa delle «intemperanze di gioventù» rappresentate dalla *Lettera sui ciechi* (1749) e *I Gioielli indiscreti* (1747). A quel punto della sua carriera, all'età di 37 anni, il *philosophe* si dedica corpo e anima alla *Descrizione delle arti* (cfr. Proust 1957, 335-52; 1962; 1967²). L'articolo «Arte» ne costituisce – insieme ai *Pensieri sull'Interpretazione della natura* (1753) –, una sorta di «Discorso sul metodo»⁸. Il testo dell'articolo è diviso in paragrafi, ciascuno dei quali dotato di un titolo, cosa alquanto rara tra i contributi diderotiani all'opera enciclopedica. È una lenta discesa concettuale dai caratteri più generali e universali dell'*arte in genere* – come *fabrilità* produttiva e performativa che investe tutte le attività poietiche, *lavoro* incluso – giù fino alle determinazioni concrete, storiche e sociologiche della pratica delle arti, anzitutto e in primo luogo meccaniche: le manifatture della seta, in particolare quella, celebre, di Lione, menzionata nell'articolo. L'ordine è il seguente: 1) Origine delle scienze e delle arti; 2) Speculazione e pratica di un'Arte; 3) Classificazione delle arti in liberali e meccaniche; 4) Scopo delle arti in generale; 5) Progetto di un trattato generale delle arti meccaniche; 6) I vantaggi di questo metodo; 7) L'ordine che bisognerebbe seguire in un simile trattato; 8) Altro motivo di ricerca; 9) Differenza singolare tra le macchine; 10) Sulla geometria delle arti; 11) Sulla lingua delle arti; 12) Della superiorità di una manifattura sull'altra.

Come quest'ordine ben dimostra, si tratta, in primo luogo, dietro e accanto alla questione delle arti/tecniche, della natura e dei caratteri positivi del *lavoro* umano. Alle relative voci della concatenazione «Travail», infatti, l'*Encyclopédie* sottolinea, di contro alla concezione biblica del lavoro-travaglio-condanna (pure evocata), in modo ironico, il carattere positivo, creativo, del lavoro umano: «Lavoro, s.m. (*Grammatica*) Occupazione giornaliera cui l'uomo è condannato dal bisogno, e cui deve, al tempo stesso, la propria salute, la propria sussistenza,

⁸ Cfr. Luc 1938, 107. Già Auguste Comte annoverò le *Pensées sur l'Interprétation de la nature* (1753) tra i libri della sua «Bibliothèque positiviste»; J. Luc ritiene che le *Pensées* siano il «*Discours de la méthode* du XVIII^e siècle», in quanto intimamente legate all'impresa enciclopedica ai suoi inizi, e debitrice anzitutto della grande *Descrizione delle tecniche*, delle arti e dei mestieri.

serenità, buon senso e forse la propria stessa virtù. La Mitologia, che lo considerava un male, l'ha fatto nascere dall'Erebo e dalla Notte» (*Enc. XVI*, 567b, trad. da Quintili 1995, 334). Il lavoro, infine, sarà oggetto di una vera e propria apologia, nell'edizione svizzera dell'*Encyclopédie*, che lo concepisce anzitutto come un rimedio contro la noia (*ennui*), in chiave eminentemente borghese. A Berna, i nuovi enciclopedisti calvinisti affermeranno:

L'uomo considera il *lavoro* come una fatica penosa (*peine*) e di conseguenza come il nemico del proprio riposo: al contrario è la fonte di tutti i suoi piaceri e il rimedio più sicuro contro la noia (*ennui*). Noi uomini racchiudiamo in noi stessi un principio attivo che ci spinge all'azione. Nel momento in cui quest'attività non ha da esercitarsi su alcun oggetto reale, lo spirito si ripiega su se stesso, è preda di turbamenti, s'agita, e da qui nascono la noia, le inquietudini, gli strani e disordinati appetiti, l'oblio del dovere e l'abitudine al vizio. Il *lavoro* del corpo, dice il Signore de la Rochefoucault, ci libera dai dispiaceri (*peines*) dello spirito; ed è ciò che rende i poveri felici⁹.

Diderot sottolinea fin dal principio dell'articolo «Arte» la necessità di tenere unite teoria e prassi, «speculazione e pratica» delle arti, per poterle comprendere e descrivere adeguatamente¹⁰. Anche alla filosofia incombe, parallelamente, questo compito unitario: niente teoria sganciata dalla pratica corrispondente¹¹. Per poter ottenere tale risultato è necessario che ciascun «artista» *si specializzi* in una determinata operazione e che quindi il lavoro delle arti meccaniche venga diviso in più operazioni tecniche separate e successive, ciascuna affidata a un artista diverso¹².

«Operaio» (*ouvrier*), «artigiano» (*artisan*) e «artista» (*artiste*) sono le tre figure produttive chiamate in causa in questo processo, soggetti rispettivamente 1) dei *mestieri*; 2) di quelle che oggi chiameremmo le *tecniche*; e infine 3) delle *arti meccaniche* o arti in genere, elevate al loro più alto grado di perfezione. Per meglio intendere queste distinzioni occorre leggere i relativi articoli, secondo i quali l'«Operaio, s.m., è termine generale, generalmente usato per indicare ogni

⁹ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* 1781, vol. XXXIV, 337-39 (trad. da Quintili 1995, 335).

¹⁰ *Enc. I*, 713b: «È difficile, per non dire impossibile, andar lontano nella pratica senza la speculazione e inversamente possedere bene la speculazione senza la pratica [...]. Spetta alla pratica presentare le difficoltà e produrre i fenomeni e alla speculazione analizzare i fenomeni e rimuovere le difficoltà: donde consegue che soltanto un Artista in grado di ragionare è anche capace di parlare correttamente della propria *arte*» (trad. da Quintili 1995, 107).

¹¹ Vedi *supra*, nota 10.

¹² *Enc. I*, 717b: «Per la rapidità del lavoro e la perfezione dell'opera questi fattori dipendono interamente dal numero di operai riuniti insieme. Quando una manifattura ne dispone in gran numero, ogni operazione impegna un uomo diverso. Tale operaio non fa né farà mai in vita sua altro che una sola ed unica cosa; un secondo operaio un'altra cosa: di conseguenza ciascuna operazione viene eseguita bene e con prontezza, e l'opera meglio riuscita è ancora quella prodotta più a buon mercato. È necessario, d'altro canto, che il gusto e la maniera si perfezionino fra un gran numero di operai» (trad. da Quintili 1995, 116).

artigiano che lavora in qualsiasi mestiere» (*Enc.* XI, 726b; trad. nostra). Tra l'operaio e l'artigiano in senso stretto corre una differenza di qualità, per la quale «Artigiano, *s.m.*, è nome con il quale si designano gli operai e i lavoratori che esercitano fra le arti meccaniche quelle che richiedono minore intelligenza. Si dice di un buon calzolaio, che è un buon *artigiano*, e di un abile orologiaio, che è un grande *artista*» (*Enc.* I, 745^o; trad. da Quintili 1995, 98). Di conseguenza il nome di «artista» non designerà solo l'artista «liberale», quello che esercita le arti più elevate e astratte, ma ogni tipo di «operaio/artigiano» capace di manipolare la materia della sua disciplina, che raggiunga le vette di *intelligenza* della propria arte, come è detto esplicitamente alla voce «Artista, *s.m.*, nome che viene dato agli operai o lavoratori che eccellono, fra le arti meccaniche, in quelle che presuppongono l'intelligenza; e anche a coloro i quali, in alcune scienze, metà pratiche, metà speculative, ne intendono ottimamente la parte pratica; così pure si dice di un chimico che riesce ad eseguire abilmente i procedimenti inventati e scoperti da altri, che è un buon *artista*; con questa differenza, che il termine *artista*, nel primo caso è sempre un elogio, e nel secondo rappresenta quasi un rimprovero o la colpa di non possedere che la parte subalterna della sua professione» (*Enc.* I, 745a-b; trad. da Quintili 1995, 99).

Diderot mantiene ferma la distinzione, d'origine medievale, tra Arti meccaniche, come attività manuali implicanti l'uso di strumenti e macchine, e Arti liberali (trivio e quadrivio), rivendicando tuttavia pari dignità ad entrambe, in nome dell'uso cosciente, intelligente, della macchina (par. 9: «Differenza singolare tra le macchine»; e par. 10: «Sulla geometria delle arti»).

Lo strumento, infatti, impone all'*Artiste mécanique*, attraverso l'attività della *riflessione* sul rapporto mezzi-fini nell'atto produttivo, un'opera di trasformazione, modifica, e fusione della materia del lavoro. La macchina consente la produzione, diremmo oggi, di *sintesi*. Sono i «materiali» industriali, il fine di un'attività collettiva coordinata [articoli «Manifattura» e «CALZA (Telaio per)»]. Il lavoro meccanico s'attua, in ultima istanza, solo ad opera dell'*esprit*. Secondo Diderot non v'è, pertanto, che *una sola* Arte e diverse specie di artisti, secondo l'oggetto proprio di ciascuna attività. Nel caso delle manifatture, trattate alla fine dell'articolo «Arte», Diderot definisce l'intima connessione dei due generi di discipline – arti meccaniche e liberali – nei termini del legame inscindibile di prassi e teoria, stavolta – per le arti meccaniche – nell'operato collaborante (lavoro diviso) di «artisti/operai» (meccanici) e «dotti» (liberali)¹³.

¹³ È il medesimo auspicio espresso da Diderot nelle *Pensées sur l'interprétation de la nature* per un'attiva collaborazione nella divisione del lavoro artistico-scientifico, tra uomini «pratici» e uomini «teorici». Cfr. Diderot 2019, 407: «Gli uni hanno, mi sembra, molti strumenti e poche idee; gli altri hanno molte idee e non hanno nessuno strumento. L'interesse della verità richiederebbe che chi riflette si degnasse finalmente di associarsi a quelli che si danno da fare in modo che il teorizzatore fosse dispensato dal muoversi; che il filosofo manovriero avesse uno scopo nei movimenti infiniti che compie; che tutti i nostri sforzi si trovassero riuniti e diretti nello stesso tempo contro la resistenza della Natura; e che, in questa specie di associazione filosofica, ciascuno assumesse il ruolo che gli conviene».

Il luogo in cui è più chiaramente testimoniata tale coscienza tecnologica dell'importanza della divisione del lavoro (manuale e intellettuale) è il già menzionato articolo «Spillo» (1765), opera dell'enciclopedista baconiano e stretto collaboratore di Diderot, Alexandre Deleyre (1726-1797)¹⁴. Qui la filosofia tecnica dell'*Encyclopédie* trova piena espressione, al punto che nel 1776 lo stesso Adam Smith citerà questa voce come esempio di divisione del lavoro, nella sua *Wealth of Nations*. Diciotto operazioni separate e connesse, ciascuna affidata a un operaio/artigiano diverso, consentono agli operai riuniti insieme di produrre ben oltre 48.000 spilli al giorno¹⁵. Nondimeno è in questione, secondo gli interpreti, il livello di comprensione da parte degli enciclopedisti come Diderot e Deleyre dell'avvento della *rivoluzione industriale*, quale Smith la descrive nel 1776 proprio attraverso l'analisi sistematica della divisione del lavoro (cfr. Kafker-Loveland 2013, 191-202). Ora, questa comprensione, a rigor di termini, non c'è nell'*Encyclopédie*: come è stato rilevato da B. Gille, B. Jacomy, R. Finzi e J. Proust¹⁶; una nozione di «progresso tecnico», la descrizione delle macchine più recenti e avanzate e la stessa considerazione della divisione del lavoro come motore della rivoluzione industriale in corso, sono assenti.

L'*Encyclopédie* e Diderot danno essenzialmente conto delle tecniche classiche preindustriali, anche quando, sul piano della descrizione delle arti, ci mostrano situazioni produttive in cui il lavoro è diviso, o in cui la macchina sopranza addirittura le abilità manuali dell'operaio [art. «Calza (*telaio per*)»] (cfr. Proust 1977, 245-71). Ma è proprio questa ambiguità, ossia la strana commistione di «classico» e di «industriale», nella *Descrizione delle arti meccaniche*, a fare dell'*Encyclopédie* un'opera di frontiera tra due mondi, che iniziavano a coesistere, non senza poche difficoltà. È il caso del lavoro infantile, nelle manifatture descritte allo stesso articolo «Spillo». A differenza di Smith, che non ne fa menzione, Deleyre osserva:

18°. *Si appuntano gli spilli*. Cioè vengono sistemati nelle carte. Se ne prendono a manciate e contemporaneamente si allineano per migliaia; e questo bisogna farlo bene, per appuntare fino a 36 migliaia di spilli al giorno; quand'anche si potesse eccellere in tale abilità si guadagnerebbero tutt'al più tre soldi; così quest'operazione resta affidata alle mani dei fanciulli, che guadagnano due liardi ogni 6 migliaia di spilli che riescono ad appuntare in un giorno.

È l'ultima delle diciotto operazioni della fabbricazione dello spillo. L'enciclopedista non commenta. All'esposizione di fenomeni problematici co-

¹⁴ Cfr. anche Deleyre 1758, un'importante sintesi della filosofia di Francis Bacon.

¹⁵ Cfr. Smith 1775, 82: «Quelle dieci persone potevano, quindi fare complessivamente oltre quarantottomila spilli in un giorno. Ognuno facendo la decima parte di quarantottomila spilli, faceva quindi in media quattromila ottocento spilli al giorno. Ma se avessero lavorato separatamente e indipendentemente, e se nessuno di loro fosse stato addestrato a questo speciale mestiere, essi certamente non avrebbero potuto fare venti e forse nemmeno uno spillo al giorno ciascuno».

¹⁶ Cfr. Gille 1978, 674-75; 1951, 187-214; Jacomy 1990; Finzi 1980, 107-28; Proust 1978, 22-32, cap. 1: «Le origini dello spirito enciclopedico».

me il lavoro dei bambini, delle operaie che spulano e appuntano spilli tutto il giorno; le operazioni semplici e ripetitive alle ruote meccaniche ecc. – non segue alcun giudizio; resta solo una discreta presa d'atto, che tuttavia manca in Adam Smith.

La «filosofia dello spillo» di Deleyre, ispirata a F. Bacon, ha come principio ed esito, insieme, la volontà di conoscere la *totalità* dei nuovi processi produttivi descritti (dei quali non s'intuisce ancora a fondo la portata rivoluzionaria), di mostrare visivamente e, così, di *svelare* nei minimi dettagli le meraviglie della *techné*, al di là delle chiusure, dei «segreti», fino ad allora mai violati, propri delle corporazioni dei mestieri, eredità dell'antico mondo feudale in via di sparizione. Sarà, questo, l'ultimo ma non meno importante merito della *Descrizione delle arti* di Diderot.

3. Arti, mestieri e tecniche senza segreti. La missione storica dell'*Encyclopédie*

Una voce all'apparenza lontana dalle preoccupazioni tecniche della *Descriptions des Arts*, il lungo articolo «Enciclopedia», è il luogo a cui Diderot affiderà il ruolo di dare corpo, diremmo, ideologico al suo progetto intellettuale e letterario. È qui che il direttore del grande *Dictionnaire* dichiara ai suoi lettori, in una riflessione sui compiti intellettuali del progetto enciclopedico, quale era la loro prima intenzione: gettare lumi, appunto, chiarificare, rendere pubblico un sapere relativo alle arti, ai mestieri e allo stesso lavoro umano, fino ad allora confinato nei segreti delle botteghe. Già l'articolo «Arte» aveva introdotto il tema con grande efficacia:

Invitiamo gli artisti, dal canto loro, a prender consiglio dai dotti e a non lasciar morire con loro le scoperte che essi faranno. Sappiano che significherebbe non già custodire un utile segreto ma rendersi colpevoli di un furto contro la società [...]. Qualora si mostrassero più *comunicativi* gli artisti verrebbero liberati da molti pregiudizi, e soprattutto da quello di cui quasi tutti son vittime, e cioè che la loro Arte abbia raggiunto il grado ultimo della perfezione. La pochezza di lumi che è loro propria, spesso li espone ad attribuire interamente alla natura delle cose un difetto che abita soltanto in loro stessi [...]. Che facciano esperienze! E ciascuno vi metta del suo. L'Artista vi sia impegnato per la mano d'opera; l'Accademico per i lumi e i consigli e l'uomo ricco per le spese dei materiali, delle fatiche e del tempo (*Enc. I*, 717a; trad. da Quintili 1995, 116).

Nella voce «Enciclopedia», questo proposito si fa più apertamente *politico*, in quanto vengono chiamati in causa il governo (la monarchia) e l'organizzazione economico-sociale stessa delle corporazioni delle arti e dei mestieri, fino ad allora chiuse nei loro confini. Come affermò Diderot, è il governo stesso a dover autorizzare ad entrare nelle botteghe e nelle manifatture, a veder lavorare gli operai, e a capire, formalizzare il loro operato in una corretta descrizione che dia conto tanto del lavoro degli uomini, quanto del lavoro delle macchine, alleati. Ciò per il bene non della sola «nazione» ma dell'umanità intera (*Enc. V*, 647b sgg., articolo «Enciclopedia»; trad. da Quintili 1995, 59).

Le arti, i mestieri, le tecniche, con le loro relative conoscenze, appartengono dunque al mondo e all'umanità tutta, non alla sola nazione (francese). Questa rivoluzionaria tesi di Diderot infrangeva il tabù corporativo – *comunitaristico*, è il termine preciso¹⁷ – proprio in nome dello spirito «industriale» dei Lumi. Gli articoli «Industria» (di F. Quesnay), «Calza (*telaio per*)» (Diderot), «Manifattura (*commercio*)» (Diderot) e, come abbiām visto, «Spillo» (Deleyre) e «Spilatoio» (titolo sotto il quale era curato il commento delle tavole di «Spillo»), dell'ingegnere Jean-Rodolphe Perronet (1708-1794), altro baconiano militante (e rivoluzionario del 1789), tra i collaboratori di Diderot, segnano dunque una tappa centrale nella conquista di quella nuova mentalità industriale borghese che prenderà piede, di lì a poco, con la vittoria della Rivoluzione francese. Questa tappa sarà riconosciuta, più tardi, come essenziale dallo stesso Hegel (2008), il quale, nella *Filosofia dello spirito jenese* (1803-1806), vedrà nel lavoro e nelle arti produttive, sulla scia dell'*Encyclopédie* (ma in relazione critica con essa; cfr. D'Hondt 2012, 63-74, cap. 3) la vera, concreta e compiuta realizzazione dello spirito (*Geist*) umano.

Riferimenti bibliografici

- Böckler, Georg Andreas. 1661. *Theatrum machinarum novum. Schauplatz des mechanischen Künsten von Mühl und Wasserwerke*. Nürnberg: P. Fürsten (ed. orig.: Colonia, 1662).
- Böckler, Georg Andreas. 1673². *Neu-vermehrten Schauplatz der mechanischen Künste*. Nürnberg: Editore.
- Bradshaw, Lael Ely. 1981. "Ephraim Chambers' Cyclopaedia." In *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Nine Predecessors of the Encyclopédie*, edited by F. Kafker, pp. Oxford: The Voltaire Foundation.
- Chomel (l'abbé), Noël. 1718². *Dictionnaire Œconomique, contenant divers moyens d'augmenter son bien et de conserver sa santé, avec plusieurs remèdes assurez et prouvez, pour un très-grand nombre de maladies, & des beaux secrets parvenir à une longue & heureuse vieillesse*, 2 voll. Paris: E. Ganeau.
- D'Alembert, Jean Le Rond. 1751. "Discours préliminaire des Éditeurs." In *Enc. I*, pp. i-xxxij.
- D'Hondt, Jacques. 2012. "Le projet encyclopédique chez Diderot et Hegel." In *Diderot. Raison, Philosophie et Dialectique, suivi du Neveu de Rameau*, texte établi et présenté par Éric Puisais, et Paolo Quintili, pp. Paris: L'Harmattan (Rationalismes).
- Darnton, Robert. 2012. *Il grande affare dei Lumi. Storia editoriale dell'«Encyclopédie». 1775-1800*, trad. it. di Antonio Serra. Milano: Adelphi.
- Deleyre, Alexander. 1758. *Analyse de la philosophie du Chancelier François Bacon, avec sa vie*, 2 voll. Paris-Amsterdam: Arkstée & Merkus-Desaint & Saillant (Leyde, Chez les Libraires Associés, 1778²).
- Diderot, Denis. 2019. *Pensieri sull'interpretazione della natura*, a cura di V. Sperotto. In *Diderot, Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di Paolo Quintili, e Valentina Sperotto. Milano: Bompiani.

¹⁷ *Enc. III*, 724a, voce «Communauté, (Commerce)».

- Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert*. 2003. trad. it. a cura di Paolo Casini. Roma-Bari: Laterza.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et des Métiers*. 1751-1772. 28 voll., Paris: Le Breton-Briasson-Durand-David (sigla: *Enc.* seguita dal numero romano).
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 1781. 39 voll. In-4°. Lausanne-Berne: les Libraires Associés.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. 1970-1980. 18 voll., a cura di Andrea Calzolari. Milano-Paris: Franco Maria Ricci.
- Finzi, Roberto. 1980. "La fisiocrazia nell'*Encyclopédie*." In *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. XVIII, a cura di Andrea Calzolari, pp. Milano-Paris: Franco Maria Ricci.
- Gille, Bertrand. 1951. "L'*Encyclopédie*, dictionnaire technique." In *L'Encyclopédie et le progrès des sciences et des techniques*, pp. Paris: P.U.F. («Centre International de Synthèse», Section d'Histoire des Sciences).
- Gille, Bertrand. 1978. *Histoire des techniques: technique et civilisation, technique et science*. Paris: Gallimard (trad. it. *Storia delle tecniche*. Roma: Editori Riuniti, 1985)
- Harris, John. 1704 (1708-1710²). *Lexicon technicum, or an Universal English dictionary of arts and sciences*, 2 voll. D. Brown: London.
- Hegel, Georg-Wilhelm-Friedrich. 2008. *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza.
- Histoire générale des techniques*. 1962-1979. 5 voll., édité par Maurice Daumas. Paris: P.U.F.
- Jacomy, Bruno. 1990. *Une histoire des techniques*. Paris : Seuil.
- Kafker, Frank Andrew, et Jeff Loveland. 2013. "L'admiration d'Adam Smith pour l'*Encyclopédie*." *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 48: pp.
- L'Encyclopédie et le progrès des sciences et des techniques*. 1951. Paris: P.U.F. («Centre International de Synthèse», Section d'Histoire des Sciences).
- Les premières étapes du machinisme*. 1962-1979. vol. II, 231-37. Città: Editore.
- Leupold, Jacob. 1724. *Theatrum machinarum generale. Schau-Platz des Grundes mechanischer Wissenschaftenn das ist: deutliche Anleitung zur Mechanic oder Bewegungskunst*. Leipzig: C. Zunkel.
- Leupold, Jacob. 1739. *Theatri machinarum supplementum, das ist Zusatz zum Schau-Platz der Maschinen und Instrumenten*. Leipzig: B. C. Breitkopf.
- Luc, Jean. 1938. *Diderot. L'artiste et le philosophe*. Paris: E.S.I.
- Mamiani, Maurizio. 1983. *La mappa del sapere. La classificazione delle scienze nella «Cyclopædia» di E. Chambers*. Milano: FrancoAngeli.
- Migne, Jacques Paul. 1865. *Patrologia Latina*, vol. LXX. Paris: Editore.
- Proust, Jacques. 1957. "La documentation technique de Diderot dans l'*Encyclopédie*." *Revue d'histoire littéraire de la France* 3 (juillet-septembre): pp.
- Proust, Jacques. 1962. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris: A. Colin (Paris, 1967²; Genève-Paris, 1982; Paris, 1992).
- Proust, Jacques. 1977. "L'article *Bas de Diderot." In *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie*, édité par Michèle Duchet, pp. Paris: M. Jalley.
- Proust, Jacques. 1978. *L'Enciclopedia. Storia, scienza, ideologia*. Bologna: Cappelli (Paris, 1965¹).
- Quintili, Paolo. 1995. *Arti, scienze e lavoro nell'età dell'Illuminismo. La filosofia dell'Encyclopédie*. Roma: Pellicani Editore.

- Quintili, Paolo. 2001 (2016²). *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*. Paris: Honoré Champion.
- Quintili, Paolo. 2003 (2005²). *Illuminismo ed Enciclopedia. Diderot, D'Alembert*. Roma: Carocci.
- Smith, Adam. 1975. *La ricchezza delle Nazioni*, a cura di Anna e Tullio Biagiotti. Torino: UTET.

PARTE QUARTA

La rivoluzione industriale, il proletariato, l'invenzione
del tempo libero

a cura di Francesco Seghezzi

La rivoluzione del lavoro moderno

Francesco Seghezzi

1. Titolo titolo

Questa sezione si inserisce all'interno di un periodo storico caratterizzato da profondi cambiamenti riguardanti, direttamente o indirettamente, il tema del lavoro. In particolare ne sviluppa alcuni aspetti all'interno di un arco temporale che va dai primi segnali della rivoluzione industriale fino alla sua fase più matura (il fordismo) per fermarsi appena prima della sua crisi, che verrà poi analizzata nella sezione che segue. Tale periodizzazione ci pare racchiudere una fase storica che ha, pur in una sua evoluzione, elementi comuni che si susseguono quasi in un climax ascendente, culminante con la diffusione generalizzata nei paesi occidentali del ford-taylorismo (nei primi anni del secondo dopoguerra) come espressione matura del capitalismo industriale nato con la Rivoluzione industriale dell'Ottocento e che inizia a declinare nei primi anni Settanta, quando questo modello entra in crisi sia per ragioni macro-economiche, sia per il declino di alcuni dei suoi attori principali, sia per l'affermarsi di nuovi paradigmi antropologici.

Non sembra azzardato affermare che molti degli elementi che caratterizzano il lavoro così come viene tematizzato, analizzato e criticato oggi siano eredità della fase storica che ha preso il nome di 'rivoluzione industriale'. Il riferimento, però, non è soltanto ad un insieme di innovazioni tecnologiche che hanno consentito di introdurre processi produttivi tipici di quella che è ben presto diventata l'industria moderna. Ma anche e soprattutto ad una evoluzione della con-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Seghezzi, *La rivoluzione del lavoro moderno*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermari, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 571-581, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

cezione dei rapporti economici e del ruolo del lavoro all'interno di essi e della società, che ne ha ben presto cambiato i connotati e che consente di individuare, a partire da essi, un inizio di quella che possiamo definire la *società industriale*. Obiettivo di questa sezione è fornire le principali coordinate di questa nuova società, a partire dall'analisi del pensiero di chi per primo ne ha colto gli albori, per poi approfondirne alcuni aspetti specifici, all'interno di un percorso che consente anche di coglierne l'evoluzione e la varietà di stimoli per l'analisi del pensiero del lavoro. Indicativamente, il periodo di cui parliamo prende il via nel 1776, anno di pubblicazione de *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith (1723-1790) (si veda Eugenio Lecaldano, "Il lavoro nella 'società commerciale' secondo David Hume e Adam Smith") che segna il contributo più strutturato di quella che verrà conosciuta come *economia politica*. Una filosofia dell'economia e della società che ha la sua genesi nell'affermarsi del liberalismo in Inghilterra e che passa per il superamento, non senza criticità, del sistema delle corporazioni. È probabilmente quella di Karl Polanyi, quasi due secoli dopo, l'analisi più acuta delle implicazioni di questa fase storica sull'idea di lavoro. Il pensatore ungherese, infatti, richiama il presupposto centrale della descrizione dei fenomeni economici all'interno delle società secondo l'economia politica del diciottesimo e diciannovesimo secolo: esiste un mercato in natura e che esso sia autoregolato. Questa idea però sarebbe figlia di una visione antropologica, teorizzata sia da Smith prima sia da David Ricardo (1772-1823) poi, che, partendo dalla focalizzazione sull'individuo propria dell'illuminismo, vede questo mosso a rispondere ai propri bisogni e interessi individuali, che lo portano 'naturalmente' a crescere a prosperare (una visione che verrà criticata poi, tra gli altri, da John Maynard Keynes (1883-1946), si veda Anna Carabelli, "Oltre all'utilitarismo. La critica di Keynes dell'uomo economico benthamiano"). E così il suo habitat naturale è un mercato nel quale tutti i fattori della produzione di valore e di ricchezza vengono considerati una merce, compreso il lavoro, che smetterebbe quindi di essere «un altro nome per un'attività umana che si accompagna alla vita stessa la quale a sua volta non è prodotta per essere venduta ma per ragioni del tutto diverse» (Polanyi 1974, 131) ma una merce come tutte le altre. L'economia di mercato apre quindi spazio al concetto stesso di mercato del lavoro, come luogo dell'incontro tra offerta di lavoro da parte degli esseri umani e domanda di lavoro da parte delle imprese. Il tutto in una società nella quale proprio l'affermarsi del liberalismo, e quindi il venir meno di logiche proprie dei sistemi di schiavitù e dipendenza feudale, insieme ai processi di forte inurbamento (a volte anche fortemente spinti dallo stato centrale, come nel caso degli *Enclosures Acts* inglesi del XVIII secolo), facevano sì che il lavoro salariato diventasse la principale fonte di sussistenza della maggioranza dei cittadini. E proprio il passaggio allo *status* di lavoratore, inteso come colui che presta, sotto l'egida di un contratto di lavoro, il proprio tempo e la propria energia (principalmente fisica, ai tempi) in cambio di una retribuzione, è forse l'elemento più dirompente di una concezione del lavoro che non è più stata abbandonata da allora.

Dal punto di vista antropologico, possiamo già ritrovare il fondamento dell'idea di contratto di lavoro nel pensiero di Locke, laddove il filosofo ingle-

se identifica l'essere umano come colui che «possiede una proprietà nella sua stessa persona» (Locke 1982, 25). Inquadrato nella teoria della proprietà, l'essere umano disporrebbe di se stesso al pari degli altri beni in proprio possesso. Tale bene ha la forma oggettiva del corpo e dell'intelletto umano, e può essere utilizzato per appropriarsi di altri beni, secondo la teoria della proprietà tramite lavoro, attraverso la propria azione modificatrice nei confronti della realtà. Questa concezione apre al fatto che il rapporto di lavoro possa verificarsi quando un individuo cede il proprio lavoro in cambio di un corrispettivo economico. Tutto ciò, prima ancora che tale rapporto venga giuridicamente codificato in un contratto, descrive una dinamica che è a fondamento del potenziale vincolo legale e ne è condizione necessaria, quantunque non sufficiente. Il passaggio successivo, che porta a una ulteriore cristallizzazione del concetto moderno di lavoro, è conseguente all'evoluzione della tecnica, con la nascita della fabbrica moderna e la necessità di avere forza-lavoro a disposizione quale strumento operativo da inserire all'interno di processi non controllati (e neanche conosciuti) dai lavoratori. Se prima l'artigiano era colui che stabiliva con la tecnica professionale un rapporto diretto, auto-organizzandola, con il contratto di lavoro le prestazioni offerte vengono de-tecnicalizzate e sono quindi spogliate del contenuto che rendeva necessario il possesso, aprendo così lo spazio all'etero-organizzazione da parte del capitalista che detiene i mezzi di produzione (con tutte le conseguenze che osserverà Karl Marx (1818-1883). All'interno di certi limiti individuati dal contratto, che hanno lo scopo di tutelare il lavoratore da comportamenti scorretti e lesivi della sua persona, l'imprenditore è libero di disporre del lavoratore a lui subordinato come meglio crede all'interno dell'orario di lavoro, a seconda dell'organizzazione del lavoro che vuole programmare. Questo si aggiunge al vantaggio determinato dalla riduzione dei costi di transazione connessi all'elevato *turnover* che viene a ridursi. Roland Coase (1910-2013) interpreta questa dinamica come la scelta da parte dell'imprenditore di costruire invece che di comprare. L'acquisto continuo di forza lavoro, reso necessario dall'elevata frequenza di flussi di cessazioni e nuove assunzioni, costituirebbe un costo troppo elevato da sostenere, e diventa così necessario instaurare un rapporto duraturo con il lavoratore, e questo è possibile attraverso il contratto di lavoro. Wolfgang Streeck ha descritto bene il passaggio da un *contract of work* ad un *contract of employment* come evoluzione che caratterizzerà poi i rapporti di lavoro nella fabbrica fordista. Il primo era caratterizzato da un orizzonte temporale che si esauriva nel compito per il quale il contratto era stipulato e aveva, quindi, sul fronte dell'offerta, come oggetto principale competenze specifiche del lavoratore (spesso riducibili alla disponibilità di forza fisica) da assoldare, in grado di portare a termine il proprio compito. Nel *contract of work* quindi il rapporto, che risponde alle logiche di subordinazione sopra indicate, termina con il compito svolto e il compenso pattuito in origine per la durata temporale determinata. Il passaggio al *contract of employment* implica l'acquisto non di una prestazione specifica ma di quello che Marx ha definito «capacità di lavoro», ossia il lavoro del dipendente nella sua potenzialità di svolgere ogni compito a lui assegnato, se in grado di farlo. Nel *contract of employment* quindi non viene promesso lo

svolgimento di una particolare attività ma viene messa a disposizione la propria persona per attività lavorative in un determinato arco di tempo. Ed è anche la mancanza di una data specifica di fine del rapporto di lavoro a rendere necessario il contenuto del contratto, quale vincolo di cooperazione e di reciprocità tutelante entrambe le parti da possibili forme di opportunismo. L'esecuzione della prestazione all'interno di un *contract of employment* è nelle mani del lavoratore, ma la sua ideazione e organizzazione passano interamente nelle disponibilità del datore di lavoro, così come le competenze specifiche riducono la loro importanza in quanto si aprono gli spazi alla considerazione del lavoratore come un equivalente del capitale fisico a disposizione. Questa dimensione della divisione del lavoro che ruota intorno allo strumento contrattuale è anche al centro del pensiero di Emile Durkheim (1858-1917) (si veda Nicola Marcucci, "Émile Durkheim: il lavoro dell'ideale") che vede proprio nella garanzia di piena libertà all'interno del meccanismo del «consenso contrattuale» una strada per ridurre quella «divisione coercitiva del lavoro» (Durkheim 1962, 347-77) risultante dalla crisi del sistema corporativo e soprattutto dalla nascita della società divisa in classi, come conseguenza dell'affermarsi della grande industria capitalistica. Un nuovo modello di lavoro che plasma la società e le sue componenti e che ha nella dimensione del tempo, come strumento di organizzazione e di controllo, un elemento centrale, come osservato poi nella seconda metà del Novecento dagli studi di Edward P. Thompson (1924-1993) (si veda Angela Perulli, "Edward P. Thompson: lavoro orientato in base al compito e lavoro orientato in base al tempo"). Il tutto all'interno di un concetto di lavoro che è sempre più definito come specifico mezzo per raggiungere fini, intesi come prestazioni di utilità, con lo scopo di aumentare la propria disponibilità di mezzi, come teorizzato da Max Weber (1864-1920) (si veda Dimitri D'Andrea, "Lavoro e senso della vita in Max Weber"). Un passaggio che compie e stabilizza quanto già in parte teorizzato nei due secoli precedenti ma che, come si vedrà, continuerà ad essere discusso da chi non concepisce il lavoro unicamente come attività strumentale per ottenere beni e servizi, richiamando in varia misura una dimensione di senso più ampia. Si deve poi sempre a Weber, nel suo *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, l'aver posto in relazione una determinata concezione del lavoro, inteso come il *beruf* di matrice luterana, e lo sviluppo dell'economia capitalista come modello economico che incarnasse la volontà di accumulazione della ricchezza, segno palese della grazia divina. Un modello antropologico in parte incarnato anche dalla figura e dal pensiero, nel contesto dei primi padri fondatori americani, di Benjamin Franklin (1706-1790) tra i primi a teorizzare una lettura borghese del lavoro privato come strumento di liberazione dell'individuo e delle comunità (si veda Salvatore Cingari, "Non solo per profitto. L'idea del lavoro in Benjamin Franklin").

2. Il lavoro al centro, la questione sociale e la nascita del proletariato

Alla luce della rivoluzione fin qui descritta è possibile comprendere come buona parte dell'Ottocento abbia visto i principali pensatori porsi il tema del lavoro

e porlo soprattutto in relazione alle tematiche della giustizia sociale e della dignità umana. È possibile trovare in questo una convergenza tra posizioni filosofiche molto differenti, che hanno in comune però l'osservazione dei fenomeni sociali, in particolare le conseguenze di una realtà nella quale il lavoro è la fonte di sussistenza e quindi il tema del *diritto al lavoro* assume una centralità prima sconosciuta. In Francia il dibattito si sviluppa già a partire dalla Rivoluzione del 1789, quando proprio (si veda Pablo Scotto, "Il legame tra libertà politica e lavoro dalla Rivoluzione francese al 1848") il lavoro viene concepito come il principale mezzo di integrazione sociale all'interno di un nuovo modello di comunità che si stava creando nel quale il contesto industriale diffuso ha ridefinito i ruoli e le fonti di identità, introducendo un nuovo *status* relativo appunto alla dimensione di lavoratore salariato. Una visione con la quale si confrontano tutte le posizioni, e che generano ipotesi nuove, ad esempio il modello utopistico proposto da Charles Fourier (1772-1837) (si veda Laura Tundo Ferente, "Charles Fourier: travail attrayant, emancipazione, equità sociale"). Il dibattito su questa nuova centralità del lavoro, nella forma modellata dal capitalismo industriale, prende presto il volto di una vera e propria *questione sociale*, complici anche i primi studi e le prime osservazioni sistematiche sulle condizioni di lavoro, come ad esempio il *Tableau* di Louis-René Villermé (1782-1863) del 1840 (si veda il contributo di TOMASELLO) ma prima ancora con le iniziative e gli scritti di Robert Owen (1771-1858) a partire dalle fabbriche da lui stesso possedute e all'interno delle quali sperimenta modelli di costruzione di comunità che non seguano le logiche disumanizzanti osservate nelle fabbriche del tempo (si veda Lidia Bellina e Sauro Garzi, "Il lavoro 'educato' in Robert Owen"). In questo senso, un capito importante è rappresentato dal fabbianesimo inglese che, sulla base di una interpretazione del socialismo tracciata a partire dai processi di industrializzazione del paese, si concentra, nelle riflessioni dei suoi principali esponenti (Beatrice e Sydney Webb tra tutti), sulla *democrazia industriale* e la necessità di un forte movimento sindacale (si veda il contributo di Claudio Palazzolo, "Il Fabianesimo. La causa del Minimum nazionale e le sue declinazioni"). Ma nello stesso periodo appaiono anche posizioni differenti di approccio liberale, come quello di Henri Bergson (1859-1941) (si veda Riccardo Roni, "Bergson di fronte alla seconda rivoluzione industriale: dalla divisione tecnica del lavoro al lavoro intelligente della *société ouverte*") o di John Stuart Mill (1806-1873) (si veda il contributo di Piergiorgio Donatelli, "John Stuart Mill") che riconoscono la necessità di modifiche di natura migliorativa della condizione operaia senza che sia necessario un approccio radicale e rivoluzionario per attuarle. Originale è poi, nello stesso periodo, la riflessione sviluppata dall'*Arts and Crafts movement* e da William Morris (1834-1896) in particolare (si veda Matteo Colombo, "Il lavoro come arte: William Morris e la riscoperta del lavoro artigiano"), dove la critica al lavoro tipico della società industriale passa per la riscoperta del valore del fare artigiano e del lavoro collaborativo, attorno al quale ripensare l'organizzazione della stessa società. L'emergere della centralità del lavoro si ritrova anche nella posizione che l'idealismo tedesco ha sviluppato a riguardo. Si pensi al pensiero di Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e al ruolo che, secondo lui, il lavoro avrebbe come attività fondamentale del processo di appropriazione

e quindi come attività che coincide con il porsi come soggetto nel mondo (si veda Gaetano Rametta, “La concezione del lavoro in Fichte”), o a quanto Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) sembrerebbe sostenere in merito al lavoro come spazio in cui la coscienza si emancipa (si veda Gianluca Garelli, “Hegel: lavoro e autocoscienza”).

Ma è senza dubbio con il pensiero di Karl Marx che l’osservazione dei fenomeni che emergevano al tempo diventano la base per una più complessa lettura sistemica dei rapporti economico-sociali e per una teoria del lavoro che pur si muove sul filo del rapporto tra necessità e libertà (si veda Stefano Petrucciani, “Marx e la concezione del lavoro”) e che non ha mai smesso di suscitare analisi e interpretazioni. Il lavoro all’interno del sistema capitalistico diventa così, inteso sia nella sua dimensione di processo lavorativo sia in quello di processo di valorizzazione, il perno intorno al quale ruota l’analisi del sistema stesso. Ma soprattutto il lavoratore, inteso nella sua dimensione di classe (il proletariato) acquista il potenziale ruolo di argine e anche di cambiamento non solo della sua condizione ma di tutto il modello capitalistico. Per la sua ampiezza il pensiero marxista nel corso della seconda metà dell’Ottocento e poi in tutto il Novecento sarà foriero di analisi critiche sul lavoro nella società industriale e accompagnerà l’evoluzione del lavoro stesso nelle sue trasformazioni di processi e di impatti sociali. Tra queste analisi di particolare interesse è l’insieme di quelle che approfondiscono il concetto marxiano di ‘proletariato’ e della nuova classe sociale definita dal non possedere i mezzi di produzione e dalla loro necessità di vendere la propria forza lavoro, avendo come unica ricchezza questa e i figli (da qui, la «prole», appunto). Pensiero marxiano, in questo caso attraverso una sua critica, che torna anche negli anni successivi del Novecento come negli scritti di Hannah Arendt (1906-1975) (si veda Ferruccio Andolfi, “Hannah Arendt: l’impossibile redenzione del lavoro”). Tra le riflessioni di origine marxiana in particolare si pensi agli scritti di György Lukács (1885-1971) sui processi di reificazione nell’organizzazione del lavoro ford-taylorista (si veda Antonino Infranca, “Il lavoro in Lukacs”), in parte riprese, all’interno di una vicenda esistenziale unica nel suo genere e a fronte di una esperienza diretta del lavoro di fabbrica, da Simone Weil (1909-1943) (si veda Wanda Tommasi, “Simone Weil: lavoro operaio, tempo libero e attenzione”). Il pensiero di Lukacs è richiamato, e anche criticato, più avanti, dagli scritti di Agnes Heller (1929-2019), soprattutto in merito alla sovrapposizione, che secondo l’autrice sarebbe invece una distinzione, del lavoro dalla produzione. Tale sovrapposizione, non scorrendo la differenza tra i due elementi, non farebbe altro che generare una confusione il suo esito è la fagocitazione della produzione, come modo di lavorare, sul lavoro in senso lato (si veda Vittoria Franco, “Agnes Heller. Il lavoro come espressione di libertà e individualità”).

3. Il compromesso fordista

E proprio l’appena citato modello organizzativo taylorista, introdotto nelle fabbriche Ford da Frederick Winslow Taylor (1856-1915) a partire dal secondo decennio del Novecento, apre una nuova fase delle riflessioni sul lavoro. La di-

visione del lavoro prende una forma nuova con l'iper-parcellizzazione delle attività dell'operaio, ridotto sempre di più a macchina alienata dal contenuto del suo lavoro. Ma, allo stesso tempo, questo modello consente (si veda Francesco Seghezzi, "Tra taylorismo e fordismo: il lavoratore nella società industriale") la nascita e lo sviluppo di un equilibrio sociale, negli anni definito come *fordismo*, che caratterizzerà molto del contesto economico-sociale novecentesco contribuendo alla nascita di una nuova classe media. Il tutto all'interno di un compromesso tra un lavoro organizzato secondo le logiche tayloriste e la sicurezza dell'impiego e l'accesso, nel tempo grazie alle economie di scala e agli scatti di produttività possibili dall'organizzazione del lavoro stessa, agli stessi beni prodotti attraverso il proprio lavoro. Non sono pochi gli autori che hanno approfondito questo modello di organizzazione del lavoro e soprattutto le sue conseguenze antropologiche, concentrandosi su diversi aspetti. Un esempio è la riflessione di Harry Braverman (1920-1975) (si veda Stefania Negri, "Harry Bravermann e l'analisi sulla degradazione del lavoro nel capitalismo monopolistico: dall'operaio di mestiere alle figure dell'industria, dei servizi e del commercio al dettaglio") che, inaugurando la florida letteratura sulla c.d. *labour process theory*, mostra come al centro del modello tayloristico, applicato non solo agli operai ma presto anche agli impiegati, vi sia la volontà di una de-professionalizzazione conseguente all'estrema divisione del lavoro adottata, che porterebbe ad una disconnessione con ogni scienza un tempo connessa ad una specifica qualificazione professionale. Allo stesso tempo sono diversi gli autori, si pensi alle riflessioni e alle proposte di Karl Korsch (1886-1961) (si veda Giorgio Cesarale, "Karl Korsch"), che hanno immaginato diverse modalità di organizzazione della produzione che, in modo più radicale rispetto a quanto immaginato in ambito britannico, andassero nella direzione di una socializzazione delle fabbriche immaginando un ruolo centrale per i consigli di fabbrica.

Il taylor-fordismo è un modello di organizzazione del lavoro ma anche una peculiare (e lungamente dominante) organizzazione sociale, che porta nel tempo all'affermazione di un modello, quello del *Welfare State*, nel quale vengono introdotti sistemi di protezione sociale da parte degli stati di fronte ai rischi del mercato, come quelli teorizzati da William Henry Beveridge (1879-1963) (si veda Stefano Musso, "La centralità sociale del lavoro: Beveridge"). Nei primi anni del secondo dopoguerra l'attenzione per le dinamiche dei processi produttivi nell'industria vede una grande fioritura a partire dalle ricerche della sociologia del lavoro francese che, con autori come Georges Friedmann (1902-1977), Pierre Naville (1904-1993) e Alain Touraine (1925-2023), descrive i rapporti tra tecnica, tecnologia e organizzazione del lavoro anche di fronte alle sfide dell'automazione (si veda Pietro Causarano, "La sociologia francese tra fordismo e società postindustriale: G. Friedmann, P. Naville, A. Touraine").

4. L'uomo al lavoro. Psicologia, educazione e senso

La centralità che il lavoro acquisisce all'interno della società industriale matura ha spinto filosofi e studiosi delle scienze umane anche ad approfondi-

re il ruolo del lavoro stesso nella vita delle persone e i suoi impatti. Il tentativo di comprendere meglio il fenomeno del lavoro dal punto di vista degli impatti sulla persona ha una dimensione interdisciplinare, come emerge ad esempio dagli scritti di Gabriel Tarde (1843-1904) (si veda Annalisa Tonarelli, "Tra la routine dell'automa e l'innovazione del genio: l'idea di lavoro nella psicologia economica di G. Tarde"), nel quale vengono segnalati molti dei limiti di una visione economicista del lavoro, in particolare connessi alla dimensione del valore del lavoro. Si pensi al ruolo che l'autore individua nella noia o, al contrario, nell'ingegnosità e soprattutto nella socialità, nel definire soddisfacente o meno un lavoro, tema di assoluta attualità nel dibattito contemporaneo. Parte importante di questa ricerca è quella di cui si è fatta carico l'analisi psicologica nella prima metà del Novecento. Sigmund Freud (1856-1939), oltre ad utilizzare l'idea stessa di lavoro (*arbeit*) come immagine dell'attività della psiche, vede nel lavoro un momento necessario nello sviluppo della civiltà, sebbene le pulsioni umane tendano a liberarsi da lavoro (si veda Mauro Fornaro, "Freud: Il 'lavoro' dell'inconscio e i suoi riverberi psicosociali") e a considerarlo come una condanna all'interno di una forte contraddizione tra desideri profondi della psiche e esigenze sociali. Non sono pochi i contributi poi (riassunti in Mauro Fornaro, "L'inconscio nelle organizzazioni lavorative. Percorsi psicoanalitici") che la teoria psicoanalitica ha approfondito nei decenni successivi con contributi come quelli di Donald Winnicott (1896-1971), Jacques Lacan (1901-1981), Wilfred Bion (1897-1979), Heinz Kohut (1913-1981) e altri ancora, fino agli studi psicoanalitici sulle organizzazioni a partire da Elliot Jaques (1917-2003). Dalla disaffezione al lavoro che si osservava nel primo dopoguerra muove anche una parte importante della riflessione filosofica di Max Scheler (1874-1928) (si veda Daniela Verducci, "Lavoro e amore in Max. Scheler. Per la reintegrazione del lavoro nell'intero dell'essere e della vita"). Questa sarebbe conseguenza di una visione economicista dell'atto lavorativo, totalmente distaccato da ogni dimensione etica e spirituale e, come tale, alla lunga non desiderato dall'uomo. Ulteriore aspetto che la società industriale introduce è quello della necessità di competenze specifiche all'interno delle fabbriche e quindi del rapporto tra lavoro e formazione. Su questo fronte è centrale il pensiero di John Dewey (1859-1952), tra i primi a cogliere il rischio di una formazione professionale intesa come unicamente finalizzata al lavoro in fabbrica, istituzionalizzando anche grazie al sistema formativo la spaccatura tra le classi sociali (si veda Maura Striano, "Il lavoro come progetto educativo nel pensiero di John Dewey") che minerebbe fin dalla giovane età le condizioni per lo sviluppo pieno di una società democratica. Questo però senza negare il contributo pedagogico del lavoro, anche nell'industria, come contributo pratico che integri l'aspetto teorico tipico della formazione scolastica. Tali prospettive si completano poi con le riflessioni sul ruolo del lavoro nell'antropologia filosofica, in particolare con il pensiero di Helmuth Plessner (1892-1985) e Arnold Gehlen (1904-1976) (si veda Andrea Borsari, "Il lavoro nella ricerca dell'antropologia filosofica: Gehlen e Plessner").

5. Lavoro, fatica, redenzione

Del periodo storico nel quale si interessa la presente sezione fa parte anche la variegata riflessione, di certo non inedita nella storia del lavoro, sul lavoro come fatica e/o come redenzione. Questa si sviluppa però attingendo a nuove teorie e a nuove letture della società e della natura, come ad esempio nel pensiero di Thorstein Veblen (1857-1929), che adotta l'evoluzionismo darwiniano come schema per leggere il rapporto tra l'uomo e il lavoro (si veda Francesca Lidia Viano, "Donne, cannibali e la fatica del lavoro: l'etologia economica di T. Veblen"). In particolare, Veblen sostiene che il disprezzo per il lavoro, la sua caratterizzazione come fatica che aveva portato economisti come Ricardo a farne criterio stesso del valore di un bene (ma su questo si veda anche Andrea Borsari, "Georg Simmel e la filosofia del lavoro"), sia in realtà frutto di una affermazione della degradazione valoriale del lavoro come criterio di selezione sociale di quella *classe agiata* protagonista della sua più celebre opera. Il tema della fatica del lavoro, e di una fatica che sembrerebbe voluta da un sistema sociale che la utilizza come strumento di controllo, è al centro delle riflessioni di coloro che hanno tematizzato il possibile ruolo che l'automazione della produzione avrebbe nel liberare il lavoro. La Scuola di Francoforte è stata protagonista in questa analisi, a partire da Herbert Marcuse (1898-1979) secondo il quale il lavoro parcellizzato, basato sul principio di prestazione che inibisce le vere pulsioni dell'uomo, potrebbe vedere un superamento a fronte di un pieno utilizzo delle capacità tecniche che il capitalismo industriale avrebbe a disposizione, ma che non vuole impiegare proprio per non far crollare il sistema di controllo che ha creato (si veda Antonio Del Vecchio e Raffaele Laudani, "Marcuse: il lavoro al di là della fatica"). Il lavoro nel sistema capitalistico non sarebbe altro, secondo l'autore, che una riduzione economicistica di un concetto molto più ampio e che ha una natura originaria di tipo extra-economico. Altro autore della Scuola di Francoforte che ha dedicato molta attenzione al tema dell'automazione è Friedrich Pollock (1894-1970), in particolare ponendo importanti dubbi anche sull'effettiva possibilità di un tempo liberato grazie al venir meno della necessità del lavoro umano (si veda Nicola Emery, "Friedrich Pollock e l'era dell'automazione"). Proprio questo tempo libero potrebbe essere comunque sottratto al lavoratore ed etero-organizzato da quella manipolazione culturale (consumi e intrattenimento) che occuperebbe proprio il tempo guadagnato. Il tema della fatica torna anche nel pensiero di Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994) laddove teorizza che il vero prodotto del processo produttivo non sia unicamente un flusso fisico di materia ed energia dissipata ma il godimento della vita, che non può che implicare anche la fatica del lavoro fatto per produrre (si veda Renato Cecchi, "Georgescu-Roegen, entropia lavoro miti").

6. Quale ruolo per l'ozio?

La centralità del lavoro in questo periodo storico, finora descritta, sembrerebbe lasciare poco spazio al tema dell'ozio, visto quasi in una netta contrapposizione

e spesso inteso unicamente, riducendolo, come tempo libero. Al contrario però, proprio questo ruolo così pregnante del lavoro all'interno della società industriale ha generato non poche riflessioni sul tema dell'ozio e del tempo non dedicato al lavoro. Questo già sul finire dell'Ottocento con il ruolo centrale della letteratura, soprattutto inglese, nel criticare, con accenti diversi negli scritti di Robert Louis Stevenson (1850-1894), Jerome Klapka Jerome (1859-1927) e Oscar Wilde (1854-1900), il 'Vangelo del lavoro' che in età vittoriana era dominante (si veda Federico Bellini, "La riscoperta dell'ozio nella letteratura inglese di fine Ottocento: Robert L. Stevenson, Jerome K. Jerome, Oscar Wilde"). Nel panorama tedesco è invece Friedrich Nietzsche (1844-1900) a riprendere il tema dell'ozio in contrapposizione, anche alla luce degli ampi riferimenti alla tradizione classica, alla 'schiavitù del lavoro' che impedirebbe la vera libertà, promuovendo invece un lavoro su di sé come forma di ozio, che non quindi è cessazione piena dal lavoro in generale ma di un tipo dominante di lavoro (si veda Riccardo Roni, "La prospettiva di Nietzsche. Dal 'lavoro libero' dei Greci alla 'questione operaia' della tarda modernità"). Anche la cultura cattolica ha tematizzato l'ozio, si pensi al pensiero di Emmanuel Mounier (1905-1950) che lo legge in contrapposizione al concetto di *riposo*, attività che sarebbe ancor più essenziale all'uomo rispetto al lavoro, ma che una idea di lavoro estenuante, propria della società industriale del tempo, non consentiva di cogliere spinti dalla volontà di volersene liberare cadendo appunto nell'ozio (si veda Franco Riva, "Mounier. Lavoro, *otium*, sindacato"). Altro approccio al tema è invece quello di chi, come i romanzi di Albert Camus (1913-1960), lo lega all'assurdità di una vita scandita da un lavoro fine a sé stesso, del quale non si capisce il senso (si veda Stefano Berni, "«L'ozio è fatale soltanto ai mediocri». Tempo, lavoro, libertà in Albert Camus"). In questo modo l'ozio è elevato a valore morale di chi si pone in rivolta verso un sistema nel quale il lavoro è separato dalla libertà, fino a immaginare il lavoro come una conseguenza dell'ozio ('i lavoretti della domenica'). Si introduce così il tema della rivolta, che viene tematizzato anche da Ernst Jünger (1895-1998) nell'ambito della sua analisi dell'epoca del 'lavoro planetario', in seguito alla 'mobilitazione totale' della Prima guerra mondiale che è coincisa con la cessione da parte del singolo organismo a una struttura organizzativa generale (si veda Maurizio Guerri, "Ernst Jünger: la Mobilitazione totale e il lavoro").

7. Conclusioni

Il periodo storico che la sezione affronta è ampio e sarebbero molti gli ulteriori contributi che potrebbero contribuire ad arricchirlo, si tratta infatti di una fase storica di *scoperta* del lavoro nella forma che il capitalismo industriale gli ha dato e che sarà origine di tutta una serie di istituzioni e discipline (sindacato, impresa, diritto del lavoro, sociologia del lavoro, ecc.) che tutt'oggi, pur nella loro evoluzione, presentano ancora analoghi contorni. Si è visto, dalla breve rassegna dei contenuti della sezione, come tale scoperta abbia portato a un tentativo di concettualizzazione del lavoro e del rapporto tra persona e lavoro che tocca innumerevoli aspetti e che contribuisce anche a leggere in un'ottica differente

il tema dell'ozio. In particolare emerge come il lavoro diventi un polo dialettico centrale di fronte al quale inevitabilmente l'uomo deve porsi e che inevitabilmente filtra e informa il suo rapporto con la realtà. Il lavoro, come atto volto a garantire la propria sussistenza all'interno del sistema economico-sociale capitalistico, risulta una prospettiva sempre più insufficiente per chi lo osserva e lo vive, anche quando si struttura in forme che sono meno inumane rispetto alle prime fasi della rivoluzione industriale. E così la dialettica si sviluppa, con una attualità oggi sorprendente, intorno alla dimensione del senso che il lavoro fornisce o meno all'esistenza, e al tentativo di tematizzare una dimensione extra-economica dell'attività lavorativa contraria ad un chiaro riduzionismo che ha dominato buona parte gli ultimi due secoli. Quasi che questa presenza così pregnante del lavoro nella vita, propria della società Otto-novecentesca, non basti alla piena soddisfazione dell'esistere, almeno se vissuto nella sua mera dimensione produttiva e materiale. Allo stesso tempo però, il lavoro diventa elemento centrale per leggere e analizzare la trasformazione dei rapporti sociali e diventa anche, possibile punto di rottura e di ribaltamento dell'ordine capitalistico. Tutto questo in uno sviluppo che va di pari passo con formidabili trasformazioni tecnologiche che portano con sé trasformazioni demografiche, sociali, politiche che non possono essere scisse da come il lavoro stesso è cambiato. E non è un caso che proprio cambiamenti economici e politici saranno all'origine di quella crisi del fordismo che dominerà, e ancora domina, tutta la discussione sul lavoro a partire dagli anni Settanta, e che sarà oggetto dei prossimi capitoli.

Riferimenti bibliografici

- Coase, R. H. 1937. "The Nature of the Firm." *Economica* 4, 16: pp.
- Durkheim, E. 1962. *La divisione del lavoro sociale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Locke, J. 1982. *Due trattati sul governo e altri scritti politici*. Torino: UTET.
- Polanyi, K. 1944. *La grande trasformazione*. Torino: Einaudi.
- Smith, A. 2017. *La ricchezza delle nazioni*. Torino: UTET.
- Streeck, W. 2005. "The Sociology of Labor Market and Trade Unions." In *The Handbook of Economic Sociology*, edited by N. J. Smelser, and R. Swedberg, 261 sgg. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, M. 1991. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Rizzoli.

Non solo per profitto. L'idea del lavoro in Benjamin Franklin

Salvatore Cingari

1. Cenni biografici

Benjamin Franklin, uno dei 'padri fondatori' degli Stati Uniti, è nato a Boston il 17 Gennaio del 1706 ed è morto a Filadelfia il 17 aprile 1790. Inizialmente fedele alla madre patria, si convinse nel tempo di quanto fosse impossibile agli stati americani potersi sviluppare economicamente senza liberarsi dal dominio coloniale della corona britannica, divenendo uno dei principali leader della lotta per l'indipendenza. Svolse per anni l'attività di imprenditore stampatore, per poi ritirarsi e dedicarsi con maggiore assiduità agli studi scientifici e umanistici. Noto per le sue scoperte nel campo dell'elettricità e per le invenzioni come quella del parafulmine o delle lenti bifocali, Franklin fu anche un appassionato pubblicista morale e politico, ispirato dal pensiero illuministico, che stemperò la sua matrice puritana in un deismo aperto alla tolleranza inter-religiosa e ne animò l'impegno in attività volte alla creazione di istituzioni e servizi pubblici come le biblioteche, i vigili del fuoco ecc. Le sue opere più importanti sono *L'Autobiografia* – pubblicata postuma nel 1868 – e *L'Almanacco del povero Richard*. Quest'ultimo, pubblicato annualmente dal 1732 al 1758 in migliaia di copie, con una breve prefazione per ogni fascicolo, era anche costituito da sentenze proverbiali volte ad ispirare l'amore per il lavoro e l'economia al fine di rafforzare la virtù. La più celebre di queste uscì nell'ultimo numero, poi rimasta nota e spesso pubblicata a sé con il titolo *Consigli per diventare ricchi* (Franklin 1987, 1294-303).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Salvatore Cingari, *Non solo per profitto. L'idea del lavoro in Benjamin Franklin*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 583-589, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

2. Le interpretazioni di Weber e di Sombart

Nei testi sopra citati il *lavoro* inteso come *industriosità* è considerato una delle virtù basilari dei soggetti. Esso infatti, accompagnato dalla *virtù* sorella della *parsimonia*, è necessario da un lato per ottenere reputazione e quindi *credito* (Franklin 1987, 321, 1363, 1368-369), in senso sia sociale che economico e, dall'altro, per poter accumulare danaro. Il tempo – secondo la foucaultiana «utilizzo esauritivo» (Foucault 1997, 167-68) – è considerato una risorsa economica (Franklin 1987, 1296): ma più ancora che per la sua pur preziosa monetizzazione, per l'opportunità che offre, valorizzandolo con il lavoro, di migliorare il carattere, rendendolo anche allegro e socievole (Franklin 1987, 1447-448). La ricchezza non è quindi vista come fine a se stessa, bensì come base per sviluppare virtù, autonomia e – evitando l'indebitamento (Franklin 1987, 1301) – indipendenza. Il lavoro è cioè la base per ottenere riconoscimento e dignità individuale e per poter godere di diritti e svolgere i doveri all'interno di una comunità composta da altri soggetti lavoratori, in una dimensione di tipo *repubblicano* basata sul *self-government*. Questi valori vengono poi proiettati dalla sfera meramente individuale a quella collettiva: il soggetto lavoratore prospero e autonomo, che anche nell'*Autobiografia* rompe con l'autorità lavorativa patriarcale, paterna e fraterna, si proietta sulla nuova confederazione contro il giogo coloniale (Portelli 1979, 15).

Come è stato variamente segnalato anche da altri studiosi (Ludovici 1982, 1993, 8-12; Pangle 1988, 17-22; Scacchi 310-11; Pangle 2007, 39-40; Borgognone 2020, 41), questo quadro mette in crisi l'interpretazione fornita da Max Weber del pensiero frankliniano nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1991, 73-80, 94-101, 239). In quest'ultima opera, infatti, il sociologo tedesco assume Franklin a prototipo del capitalista primitivo, volto ad accrescere continuamente un profitto fine a se stesso, irrazionalisticamente accumulato sulla scia della ricerca puritana della grazia. In realtà Weber non considerava le robuste matrici lockeane e utilitaristiche di Franklin e la prospettiva comunitario-repubblicana in cui si inseriva la sua morale lavoristico-imprenditoriale. Da questo punto di vista maggiore chiarezza faceva Werner Sombart che poneva sì Franklin alle origini dello spirito del moderno capitalismo ma non all'insegna dell'irrazionalismo puritano, bensì associandolo strettamente al razionalismo rinascimentale di Leon Battista Alberti e del suo *Libro della famiglia* in cui si possono rilevare varie analogie per quanto riguarda l'utilizzo produttivo del tempo e l'idea di una ricchezza non fine a se stessa, bensì come base dell'indipendenza e onore personale (Sombart 2017, 170, 179, 219-22, 290, 295; Sombart 2020, 202). Da altri Franklin è stato invece ricondotto alla lezione machiavelliana per la connessione fra virtù e fortuna e fra la prima e il benessere della comunità (Jehlen 1993). Anche in ciò era diversa la posizione di Weber, che contrapponeva il protocapitalismo della Pennsylvania al rifiuto per il mercato dei capitali della Firenze del XIV secolo e alla precettistica dell'Alberti a suo avviso priva dell'afflato etico frankliniano e da questo per molti versi lontana (Weber 1991, 97-8, 121-28).

Ma l'interpretazione di Weber sembra non cogliere nel segno anche per quanto riguarda le caratteristiche 'ascetiche' da lui attribuite all'idea frankliniana di vita segnata dal lavoro (Weber 1991, 312-13). In realtà quando Franklin si produce in una dettagliata divisione della giornata scandendo la condotta dell'uomo virtuoso, limita l'impegno produttivo quotidiano a sei ore (Sombart 2020, 222). Del resto la scrittura ironica, spesso anche satirica, documenta una vita caratterizzata da un uso dei piaceri equilibrato ma non certo represso dal rigorismo morale e religioso. Il lavoro era dunque un'attività cardinale su cui i soggetti dovevano costruirsi la propria libertà anche dalla produttività stessa, guadagnando tempo per i piaceri e le attività contemplative e di studio, senza alcuna chiusura in una gabbia d'acciaio (Pangle 2007, 40-8).

3. Franklin e l'ideologia borghese

Che l'interpretazione di Weber fosse più che problematica non significa certo, però, che la morale frankliniana non incarnasse lo spirito della modernità borghese. Sebbene nutrito della visione fisiocratica del valore, ancorata quindi al ruolo della terra e dell'agricoltura, Franklin comprese l'importanza della manifattura, sulla cui possibilità di sviluppo nelle colonie si giocò la sua svolta indipendentista. Il lavoro è alla base della libertà e indipendenza dei soggetti in diretta contrapposizione alla concezione aristocratica della rendita. Il lusso – all'insegna di una frugalità di tipo repubblicano – è tendenzialmente considerato la conseguenza di un sistema sociale basato sulla rendita e possibile minaccia per il risparmio. E tuttavia Franklin, molto pragmaticamente, lo vede anche come fonte a sua volta di mobilitazione di attività produttive di tipo manifatturiero che vanno a compensare l'inutile sperpero. Molto indicativo il testo in cui definisce il profilo di chi può emigrare in America: e cioè non chi ritiene che il proprio titolo dia di per sé diritto ad una posizione economica, bensì chi ha voglia di lavorare e costruire su questo la propria sicurezza, senza doversi preoccupare di essere meno riconosciuto se il proprio lavoro è di tipo manuale (Franklin 1987, 975-83). Negli Stati Uniti il lavoro è più remunerato perché c'è un'ampia possibilità di acquisire terre, appunto lavorandole e, allo stesso tempo, anche il lavoro dipendente ha un maggior costo, essendoci una domanda superiore all'offerta, al contrario che in Inghilterra (Franklin 1987, 368-70). Anche per questo il nuovo mondo non presenta quelle diseguaglianze e miserie che abbrutivano il paesaggio sociale britannico, specie in Scozia e in Irlanda. Lorraine Smith Pangle, ha sottolineato come la sua idea del valore basato sul lavoro anticipasse quella di Marx – che infatti vi si richiama in *Per la critica dell'economia politica* (1969, 42-4) e nel *Capitale* (2009, 125-26) – con la conseguente denuncia dello sfruttamento della fatica altrui e della possibilità di possedere – come invece era possibile per Locke – una proprietà illimitata (2007, 27-8, 35-6). A ben vedere anche il lavoro proiettato a liberare il tempo libero ha qualcosa di familiare con Marx, che però pensava ad un'organizzazione collettiva di ciò che Franklin inquadrava sempre su un piano rigorosamente individuale.

Franklin enfatizza l'elemento del lavoro più che quello del *talento* o *ingegno* (Franklin 1987, 1297), non solo nel quadro di una visione schiettamente protestante (non capovolta cioè nella prassi calvinista enucleata da Weber alle origini del capitalismo) secondo cui più che le nostre opere è Dio che costruisce la nostra fortuna; ma anche alla luce di una visione democratica tipica dell'America delle origini, secondo cui in ogni soggetto esiste una potenzialità che può essere sviluppata con la virtù e il lavoro: per cui le indicazioni morali sono dirette non a un'élite di persone eccezionali, bensì ai soggetti ordinari, allo stesso tempo irripetibili e uguali agli altri (Ziff 1993; Jehlen 1993, 63-4). Se la vanità e l'ambizione possono essere stimoli all'azione, essi vanno congiunti con l'umiltà (Jehlen 1993, 66). Nel profilo da lui disegnato di un'Accademia da istituire, parlava di un 'vero' merito contrapposto a quello harvardiano basato sulla ricchezza (Ludovici 1982, 17; Franklin 1987, 342) e cioè ascendente dai figli ai genitori e non l'inverso.

L'ozio, come la tendenza allo sperpero nel lusso, diventa quindi un vizio aristocratico. Quando iniziarono a rullare i tamburi della guerra d'indipendenza, esso finisce per essere attribuito agli inglesi in generale, e non ai laboriosi e fieri americani. Ma se l'ozio è un vizio delle classi falsamente superiori, per Franklin esso lo è anche tendenzialmente dei ceti meno abbienti. Sebbene spesso empatico con le condizioni degli operai inglesi, provocatoriamente assimilati agli schiavi (Franklin 1987, 646-53), e attivo in patria in attività filantropiche, egli tende poi a vedere negli alti salari una condizione di possibile riduzione del lavoro stesso da parte dei lavoratori oppure di sperpero nel classico fantasma dell'osteria (Izzo 1967, 109): egli finisce, cioè, per *spiegare* e *giustificare* la povertà con l'idea dell'ozio. Per Franklin i dispositivi di assistenza ai poveri in Inghilterra sono eccessivamente generosi e contribuiscono ad una disaffezione dal lavoro, come dimostrerebbe, a suo avviso, il fatto che mentre gli inglesi in America, con più alti salari, approfittano per lavorare di meno, gli emigranti tedeschi mantengono un intatto volume di produzione (Franklin 1987, 468-64).

Anche nei confronti delle popolazioni indigene, Franklin, da un lato mostra talvolta una profonda consapevolezza della relatività dei valori e una raffinata conoscenza e anche apprezzamento della civiltà indoamericana e del suo rifiuto di ridurre le relazioni umane – come facevano i bianchi – ai valori di scambio (Franklin 1987, 969-74); ma dall'altro, con toni di cinica durezza, considerava un bene che la terra venisse conquistata dalle popolazioni di origine europea proprio per la loro capacità di valorizzarle con il lavoro (Franklin 1987, 1421-422), a fronte di una cultura – quella pellerossa – basata su una concezione non produttivistica della vita e della società. Seppure in una declinazione laica, viene qui ripresentata la dialettica puritana fra contenimento del male interno e del male esterno: il lavoro e le altre virtù devono governare le passioni e gli istinti allo stesso modo in cui va portato avanti il processo di civilizzazione, in una dinamica che muovendo dalla sfera morale in un'ottica utilitaristica, rischia di giustificare l'opportunismo (Corona 2009, 166-68), disancorandosi dai fini sociali e riconvertendosi nell'idea del profitto fine a se stesso di cui parlava Weber.

Franklin può essere in effetti considerato una sorta di anti-Thoreau, il cui razionalismo già Melville (nel racconto *L'uomo del parafulmine* del 1850) e poi David Herbert Lawrence, avrebbero criticato per il suo ottimismo e utilitarismo. Per Lawrence – siamo nel 1924 – Franklin e l'americanismo rinchiudono gli uomini nel «filo spinato della libertà» per «farli lavorare». Il suo Dio che premia la virtù e punisce il vizio, era perfetto per giustificare i milionari come Andrew Carnagie e rappresentava un modello democratico arido e utilitaristico da cui l'Europa si sarebbe dovuta tener lontana ancor più che dai nichilisti russi (Lawrence 1964, 9-21).

L'archetipica visione frankliniana liberal-borghese, assieme antiaristocratica ed anti-assistenzialistica, si riverberava anche sull'idea di quello che oggi si direbbe lavoro pubblico. Il lavoro virtuoso e produttivo è tendenzialmente il *lavoro privato*. Come in Saint Simon (in cui la moderna burocrazia riproduce la passività dell'antico regime), il lavoro pubblico tende a diventare una rendita e non deve essere troppo remunerato per evitare ch'esso diventi un facile obiettivo per chi abbia meno spirito imprenditoriale oppure accenda troppe ambizioni acquisitive e divisive per compiti che potrebbero essere eseguiti gratuitamente per spirito di servizio (Franklin 1987, 977, 1098-102).

Ma come la pensava Franklin del lavoro schiavile? La sua era una posizione marcatamente antischiavista che aveva una venatura di tipo utilitaristico legata all'idea che il lavoro servile scoraggiasse quello autonomo e produttivo, alimentando nei giovani delle famiglie possidenti costumi oziosi e atteggiamenti orgogliosi (Franklin 1987, 371); ma anche comunista ad una denuncia esplicita dell'istituto in nome dei diritti della persona e dell'uguaglianza delle capacità della popolazione afroamericana (Franklin 1987, 677-78, 799-800, 1154-160; D'Agostini 2011).

4. Conclusione

Benjamin Franklin se non può quindi considerarsi il prototipo del capitalista puritano a cui pensava Weber, è certo alle origini di un'idea borghese del lavoro privato come dimensione liberatoria dei soggetti e delle comunità. Essa ha esercitato una forte suggestione anche di là dall'Oceano. In Italia, per pensare solo a un caso studio, Franklin, già pubblicato nella fremente Venezia del 1797 (Ludovici 1982, 8), ha un posto nel *pantheon* della cultura risorgimentale: Cesare Cantù, ad esempio, lo considera un fautore dell'idea che il *merito* debba contare più delle rendite di posizione (Pace 1958, 231-32). Nella fase post-unitaria è un riferimento del filone del 'self-helpismo' («aiutati che Dio t'aiuta» è una massima del «povero Richard»), assieme a Samuel Smiles, nel quadro delle esigenze di consolidamento di un tessuto produttivo nel paese, ma anche in risposta alla crescente cultura popolare di tipo socialista e anarchico, tendente a proiettare l'attivismo non sul piano della comunità nazionale ma su quello del conflitto di classe, spostando la dimensione del lavoro dall'individuo alla collettività.

Il pensiero borghese di tipo frankliniano sorse come ideologia progressista nel quadro di un paese con abbondanza di terra e di lavoro, con un tessuto ma-

nifatturiero ancora lontano dal selvaggio laissez-faire maturato nel corso del diciannovesimo secolo (Bairati 1979, 122) e dal gigantismo plutocratico. Segnato da una forte contrapposizione con l'autoritarismo coloniale e la rendita aristocratica, nei decenni successivi esso tende quindi ad assumere una funzione anche conservatrice. Sempre in Italia Piero Gobetti ne rilanciava l'eredità, vedendone lo spirito rinascere nella cultura operaia del lavoro comunista: ma difficilmente in Europa nel corso del Novecento e del nuovo millennio si presenteranno condizioni (a dispetto degli *storytelling* degli anni Novanta del secolo scorso) tali da far pensare ad un'automatica funzione liberatoria, sia individuale che comunitaria, del lavoro privato privo di solidi contrappesi pubblici: ad una trasformazione, cioè, della competizione del mercato in una civile rappresentazione del progresso comune, della specie e della terra, per la quale era anche necessaria una fede non solo nella mano invisibile, che il bostoniano aveva desunto da Smith, ma anche nella scienza e nella tecnica che sopravvisse meno di un secolo alla sua morte.

Semmai in estrema conclusione va detto che il sogno lavoristico di Franklin e la sua idea repubblicana, ha in qualche modo rispecchiato molto della storia degli Stati Uniti fin dopo la seconda guerra mondiale: e cioè un paese ad elevata mobilità sociale in cui la disparità di ricchezze non metteva del tutto in discussione l'eguale riconoscimento dei soggetti e il loro senso di autonomia e dignità. Si tratta cioè non solo dello scenario narrato da Tocqueville *nella democrazia in America*, ma anche di quel modello che il comunitarismo democratico di Christopher Lasch, nella *Rivolta delle élite* del 1995, ha contrapposto all'avvento del neocapitalismo postfordista con la conseguente apertura a forbice delle disuguaglianze sociali, l'irrigidimento e la separazione delle classi giustificata da una cristallizzazione del *merito*, la legittimazione dell'illimitatezza della proprietà, la dipendenza psicologica dal lavoro nei soggetti performativi (Pangle 2007, 47) e infine la degradazione esistenziale ed economica del ceto medio e della *working class*.

Riferimenti bibliografici

- Bairati, Piero. 1979. *Benjamin Franklin e il Dio operaio. Alle origini del pensiero industriale americano*. Milano: FrancoAngeli.
- Borgognone, Giovanni. 2020. *We the people? Le idee politiche degli Stati Uniti dalle origini nell'era Trump*, 39-44. Firenze: Le Monnier Università.
- Corona, Mario. 1983. "Coscienza di sé, autocontrollo e controllo sociale: note sull'evoluzione della coscienza borghese in America dal Puritanesimo alla metà dell'Ottocento." In *Titolo titolo*, a cura di Mario Corona, e Davide Di Bello, 163-87. Roma: Aracne.
- D'Agostini, Monica. 2011. *Gaetano Filangieri and Benjamin Franklin: between the italian enlightenment and the U.S. constitution*. Washington: Embassy of Italy.
- Foucault, Michel. 1997. *Sorvegliare e punire*. Torino: Einaudi (ed. orig. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975).
- Franklin, Benjamin. 1987. *Writings. Essays, Articles, Bagatelles, and Letters Poor Richard's Almanack*. New York: The library of America.

- Izzo, Carlo. 1967. *La letteratura nord-americana*. Firenze: Sansoni.
- Jehlen, Myra. 1993. "Benjamin Franklin: or, Machiavelli in Philadelphia." In *Benjamin Franklin. An american genius*, edited by Gianfranca Balestra, and Luigi Sampietro, 61-74. Città: Bulzoni.
- Lawrence, David Herbert. 1964. *Studies in Classic American Literature*. London: Heineman.
- Ludovici, Paola. 1982. "Benjamin Franklin, stampatore." In *Benjamin Franklin, Autobiografia*, , 7-18. Roma: Savelli.
- Marx, Karl. 1969. *Per la critica dell'economia politica*. Roma: Editori riuniti, (ed. orig. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Verlag, 1859).
- Marx, Karl. 2009. *Il capitale*, vol. I, Milano: Mondadori (ed. orig. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburg: Meissner, 1867).
- Pace, Antonio. 1958. *Benjamin Franklin and Italy*. Philadelphia: The American philosophical society.
- Pangle, Thomas L. 1988. *The spirit of modern republicanism. The moral vision of American founders and the philosophy of Lock*. Chicago: The university of Chicago press.
- Portelli, Alessandro. 1979. *Il Re nascosto, saggio su Washington Irving*. Roma: Bulzoni editore.
- Scacchi, Anna. 1993. "Benjamin Franklin." In *La nuova Italia scientifica*, a cura di Paola Cabibbo, 305-32. Roma: Editore.
- Sombart, Werner. 2017. *Il borghese: contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno*. Roma: Aracne (ed. orig. *Der borgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München-Leipzig: Dunker & Humblot, 1913).
- Sombart, Werner. 2020. *Il capitalismo moderno*. Milano: Ledizioni (ed. orig. *Der modern Kapitalismus*. Leipzig: Von Dunker & Humblot, 1902).
- Weber, Max. 1991. *L'etica protestante e lo spirito del capitalism*. Milano: Rizzoli (ed. orig. *Die protestantische Ethik und der geist des Kapitalismus*. Tubingen: Mohr, 1905).
- Ziff, Larzer. 1993. "Autobiography and the corruption of history." In *Benjamin Franklin. An american genius*, edited by Gianfranca Balestra, and Luigi Sampietro, , 49-60. Città: Bulzoni.

Bibliografia secondaria

- Becker, Carl. 1946. *Benjamin Franklin: a Biographical Sketch*. Ithaca: Cornell University Press.
- Carey, Lewis J. 1928. *Franklin's economics views*. New York: Garden city.
- Conner, Paul W. 1965. *Poor Richard's Politicks: Franklin and His New American Order*. New York: Oxford University Press.
- Koch, Adrienne. 1961. *Power, Morals, and the Founding Fathers: essays in the interpretation of the American Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lemay, J. A. J. 1993. *Reappraising Benjamin Franklin*. Newark: University of Delaware press.
- McCoy, Drew. 1978. "Benjamin Franklin's vision of a Republican Political Economy for America." *William and Mary Quarterly* 35: 605-28.
- Spiller, Robert. 1956. "Franklin on the art to be human." *Proceeding of the American Philosophical Society* 100: 307.
- Wood, Gordon. 2004. *The americanisation of Benjamin Franklin*. New York: Penguins books.

Il lavoro nella 'società commerciale' secondo David Hume e Adam Smith

Eugenio Lecaldano

1. Il contesto generale della ricerca filosofica sul lavoro di Adam Smith e l'eredità di David Hume

In questo scritto presterò un'attenzione prevalente alle acquisizioni che Adam Smith (1723-1790) realizza a proposito del lavoro, non fornirò una ricostruzione di tutti gli aspetti del suo contributo su questa tematica. Mi soffermerò piuttosto a documentare, in particolare, le implicazioni etiche delle sue analisi sul lavoro collocate nel contesto di una anatomia della condotta sociale umana vista come una pratica che contiene, come inseparabili, sezioni quali la moralità, il diritto, l'economia e la politica. Questa prospettiva porta a coinvolgere necessariamente anche alcune impostazioni generali fatte valere da David Hume (1711-1776), a cui Smith si richiama esplicitamente come suo punto di riferimento. La esposizione si allarga quindi anche a segnare alcune diversità centrali tra le tesi avanzate da Hume e Smith sul lavoro e in particolare ad affrontare il tema di quanto nei loro scritti siano rintracciabili risposte all'interrogativo sulle connessioni tra l'attività lavorativa e lo spazio occupato da quelle che loro consideravano le virtù morali.

An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations che Smith pubblicò per la prima volta nel 1776 già dalla introduzione e piano dell'opera comincia mettendo al centro il lavoro (*labour*). Infatti Smith inizia scrivendo:

Il lavoro svolto in un anno è il fondo da cui ogni nazione trae in ultima analisi tutte le cose necessarie e comode della vita che in un anno consuma e che consistono in effetti o nel prodotto immediato di quel lavoro o in ciò che in cambio di quel prodotto viene acquistato dalle altre nazioni (Smith 2011, 63).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Eugenio Lecaldano, *Il lavoro nella 'società commerciale' secondo David Hume e Adam Smith*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 591-605, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Di conseguenza il primo dei cinque libri che costituiscono l'opera di Smith viene dedicato a: «Delle cause del progresso nelle capacità produttive del lavoro, e dell'ordine secondo cui il prodotto viene naturalmente a distribuirsi tra i diversi ceti della popolazione» (Smith 2011, 66-259). Proprio dall'aumento delle capacità produttive del lavoro muove l'esposizione di Smith che delinea questa novità, per lui fondamentale, nella sezione prima del libro I «Della divisione del lavoro» (Smith 2011, 66-72) mentre la seconda sezione si occupa «Del principio che dà origine alla divisione del lavoro» (Smith 2011, 72-4). Poi altre circostanze che incidono o seguono alla profonda trasformazione della divisione del lavoro sono delineate nelle successive sezioni del primo libro (l'ultima la XI è dedicata alla rendita della terra).

Come vedremo in questo testo Smith svilupperà successivamente altre caratterizzazioni fondamentali sul lavoro ed in particolare quella connessa alla distinzione tra «lavoratori produttivi e improduttivi». Possiamo, prima di procedere, sottolineare alcuni aspetti generali dell'impostazione metodologica della ricerca di Smith di elaborare una vera e propria «scienza della natura umana» secondo un progetto delineato da David Hume¹. Si trattava di spiegare il modo comune di vivere degli esseri umani – un modo di vivere ricostruito attraverso l'esperienza e l'osservazione empirica – e di cercare di ricondurre le diverse pratiche così individuate a poche cause e principi esplicativi. Di questo progetto di elaborazione di una scienza dell'uomo faceva parte poi anche l'obiettivo di registrare i cambiamenti principali che la vita umana sulla terra aveva attraversato nei secoli e, nel limite del possibile, individuare le cause di questi cambiamenti. È dunque in questo quadro che vanno inserite tutte le conclusioni di Smith sul lavoro, i suoi cambiamenti e le ricadute generali che esse hanno. Ciò che ne fa un grande pensatore è la ricchezza delle osservazioni che raccoglie e la coerenza e completezza con cui porta avanti l'esposizione di alcune cause e principi come spiegazione dei dati. Ciò significa che non comprendiamo le ricerche di Smith se isoliamo le condizioni del lavoro da una considerazione più complessiva di coloro che lavorano e delle società in cui vivono e delle ricadute che le attività lavorative hanno nei vari aspetti della vita umana. Non bisogna dunque perdere di vista la natura sistematica della ricerca di Smith, nella quale egli privilegia l'osservazione della condotta sociale più che quella della mente individuale al centro invece del *Trattato sulla natura umana* del suo maestro Hume. Come Smith dichiarò esplicitamente più volte tutta la sua ricerca filosofica era rivolta ad individuare «i principi generali» delle varie aree della condotta umana ovvero moralità, diritto, economia, politica ma anche «dei diversi rivoluzionari

¹ Tra l'altro David Hume (1711-1776) che era sicuramente il pensatore di riferimento di Smith – anche lui Scozzese – aveva pubblicato nei decenni precedenti due diverse *Inquiries* l'una dedicata all'Intelletto umano (1748) e l'altra ai «principi della morale» (1751) che sviluppavano lo stesso approccio filosofico che Smith farà proprio nei suoi libri. Sulla influenza della ricerca di Hume sull'approccio filosofico di Smith sono da vedere ad esempio: Fleischacker 2005; Rasmussen 2020 e la discussione su questo libro fatta da E. Lecaldano, P. Russell e lo stesso Rasmussen su *Rivista di filosofia* 109, 2018: 477-500.

mutamenti che essi hanno subito nelle varie età e periodi della società» (Smith 1995, 640 e 78)². Sia per Hume come per Smith nella scienza dell'uomo andava seguito il metodo che aveva dato risultati così importanti nella ricerca di filosofia naturale di Newton, e si trattava quindi di mettere la filosofia morale su una base completamente nuova³. La ricerca sperimentale di Smith era centrata, molto di più di quella di Hume, sulle congetture storiche sui mutamenti della moralità e della società in generale, facendo valere quel metodo di 'storia congetturale' che per altro Hume aveva estesamente applicato nella sua *History of England*. Smith poi teneva specialmente conto della teoria stadiale secondo la quale la cultura umana aveva attraversato quattro stadi ciascuno caratterizzato da diverse attività lavorative prevalenti con cui ci si procurava i beni necessari per sopravvivere. Questi stadi di volta in volta erano quello della caccia, e ancora dell'allevamento e poi dell'agricoltura e infine del commercio⁴.

2. I cambiamenti nel lavoro e la 'divisione del lavoro'

Elaborando le sue riflessioni in questo contesto Smith giungeva a precisare:

La causa principale del progresso nelle capacità produttive del lavoro, nonché della maggior parte dell'arte, destrezza e intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto, sembra sia stata la divisione del lavoro (Smith 2011, 66).

La divisione del lavoro ha i suoi effetti produttivi sia nelle manifatture di modesto rilievo come nelle grandi manifatture, ma è più osservabile nelle piccole manifatture in quanto gli addetti al lavoro si trovano tutti nello stesso edificio. Duque in questo senso Smith prende spunto dal «mestiere dello spilletteraio» in cui ci troviamo non solo di fronte ad un «mestiere particolare» ma a sua volta «diviso in un certo numero di specialità, la maggior parte delle quali sono anch'esse mestieri particolari»,

sicché l'importante attività di fabbricare uno spillo viene divisa... in circa diciotto distinte operazioni che, in alcune manifatture, sono tutte compiute da mani diverse, sebbene si diano casi in cui la stessa persona ne compie due o tre (Smith 2011, 66-7).

Smith calcola che laddove procedevano in modo separato dieci lavoratori producevano circa 200 spilli al giorno mentre applicando la divisione del lavoro giornalmente ne producevano «fra tutti più di quarantotto mila... al giorno».

² Questo libro di Smith pubblicato per la prima volta nel 1759 ebbe numerose altre edizioni in cui vennero introdotte aggiunte e correzioni e l'ultima fu nel 1790, l'anno stesso della morte dell'autore ed è dunque parte integrante della filosofia della condotta umana che lo Scozzese vuole mettere a punto. Sulla stretta connessione tra la *Teoria* di Smith e la *Ricchezza* si veda ad esempio: Mari 2013.

³ Una presentazione complessiva della scienza della morale di Smith si trova in Campbell 1971.

⁴ Sul ruolo della storia e della teoria stadiale in Smith si sofferma Pocock 1985.

In generale dunque secondo Smith «la divisione del lavoro... nella misura in cui può essere introdotta, determina in ogni mestiere un aumento proporzionale delle capacità produttive del lavoro» (Smith 2011, 67). E Smith coglie anche l'occasione per spiegare la difficoltà di introdurre nella agricoltura una divisione del lavoro così accentuata come nelle manifatture, concludendo in generale che:

Nell'agricoltura il lavoro delle nazioni ricche non sempre è molto più produttivo di quello delle nazioni povere; o almeno, la differenza di produttività non è mai così rilevante com'è di norma nel campo manifatturiero (Smith 2011, 68).

Smith spiega anche le circostanze dietro la diffusione della divisione del lavoro:

Questo grande aumento della quantità di lavoro che, a seguito della divisione del lavoro, lo stesso numero di persone riesce a svolgere, è dovuto a tre diverse circostanze: primo, all'aumento di destrezza di ogni singolo operaio; secondo al risparmio del tempo che di solito si perde per passare da una specie di lavoro ad un'altra; e infine all'invenzione di un gran numero di macchine che facilitano e abbreviano il lavoro e permettono a un solo uomo di fare il lavoro di molti (Smith 2011, 68).

Nel caso del guadagno di tempo che si ha non passando da un lavoro ad un altro aggiunge una importante specificazione. Passare dal un lavoro all'altro comporta per così dire anche una perdita a livello motivazionale e ciò in quanto: «Quando si sta per cominciare un nuovo lavoro, raramente si è molto appassionati e partecipi: la mente, come si dice, è altrove e per un po' di tempo ci si gingilla invece d'impegnarsi con diligenza» (Smith 2011, 69). Ecco perché i lavoratori della campagna costretti a cambiare ogni mezz'ora lavoro e arnesi finiscono con l'acquisire

naturalmente (o meglio per necessità) un'abitudine alla dispersione e ad applicarsi svogliatamente e senza concentrazione che quasi sempre li rende pigri e oziosi, incapaci di rigorosa⁵ applicazione anche nei casi più urgenti (Smith 2011, 69).

Va anche rilevato che la divisione del lavoro facilita la capacità degli stessi operai che sono impegnati in una specifica attività ad inventare macchine come «metodi più facili e rapidi» per compiere questa attività (Smith 2011, 70).

La tendenza di Smith a contestualizzare con la scienza dell'uomo il singolo dato osservativo raccolto ricavandone esiti più generali: viene illustrata da una considerazione che egli qui aggiunge a proposito di ciò che facilita le invenzioni delle macchine:

Non tutti i perfezionamenti delle macchine, però, sono derivati dalle invenzioni di coloro che le usavano abitualmente. Molti perfezionamenti sono stati realizzati grazie all'ingegnosità dei costruttori di macchine, quando costruirle

⁵ Ma il testo originale porta «vigorous» (ed. New York: The Modern Library, 2000, p. 9) e dunque da ritenere corretta la traduzione «vigorosa».

divenne il contenuto di una professione specifica, e altri dall'ingegnosità dei cosiddetti filosofi o speculativi, la cui professione non consiste nel fare qualche cosa, ma nell'osservare ogni cosa, sicché proprio per questo sono in grado di combinare e unificare le possibilità insite negli oggetti più dissimili e lontani fra loro. Con il progredire della società, la filosofia, o speculazione, diviene, come ogni altra occupazione, l'unica o la principale attività professionale di una particolare categoria di cittadini e, come ogni altra occupazione, anch'essa si suddivide in un gran numero di rami diversi ciascuno dei quali occupa una particolare categoria o un particolare gruppo di filosofi. E questa suddivisione delle occupazioni nella filosofia come in ogni altra attività accresce la perizia e fa risparmiare tempo. Ciascun individuo diviene più competente nel suo ramo specifico, complessivamente viene svolto un lavoro maggiore e la quantità del sapere ne risulta considerevolmente accresciuta (Smith 2011, 70).

Il contesto ampio nel quale si inseriscono le osservazioni di Smith sui processi della divisione del lavoro emerge ulteriormente quando leggiamo che egli rileva:

La grande moltiplicazione dei prodotti di tutte le varie arti, in conseguenza della divisione del lavoro, è all'origine, in una società ben governata, di una generale prosperità che estende i suoi benefici fino alle classi più basse del popolo. Ogni operaio può disporre di una grande quantità del suo lavoro, che supera le sue necessità e, dal momento che tutti gli altri operai si trovano esattamente nella stessa situazione, è in grado di scambiare una grande quantità dei suoi beni con una grande quantità dei beni degli altri, oppure, che è lo stesso con il prezzo di queste quantità. Egli li fornisce copiosamente di ciò di cui hanno bisogno ed essi fanno lo stesso con lui, sicché una generale abbondanza si diffonde fra tutti i diversi ceti sociali (Smith 2011, 70-1).

Un passo nel quale Smith non solo allarga il contesto ma ne trasforma in fondo la natura: non è più un discorso strettamente osservativo ma è piuttosto teorico anzi addirittura normativo. Vengono infatti enunciate alcune assunzioni di natura teorica, ad esempio che il tipo di lavoro coinvolto non includa in alcun modo alcuna forma di lavoro salariato ma solo il lavoro direttamente produttivo (Smith affronterà le questioni del salario del lavoro nella successiva sezione VIII del libro I, 107-24). Ma poi vi è un presupposto normativo molto forte in quanto fin dall'inizio Smith rinvia alla esistenza di «una società ben governata» come condizione per la fioritura di tutte le conseguenze positive della divisione del lavoro che elencheremo nelle prossime pagine. Questa clausola avrebbe dovuto mostrare al lettore attento l'impossibilità di interpretare la teoria economica delineata nella RN come riducibile al paradigma del liberismo mercatista. La necessità di una situazione del genere viene immediatamente ribadita in quanto subito dopo Smith chiarisce ancora che il benessere che la divisione del lavoro permette per il «comune artigiano o lavorante a giornata» si realizza in «un paese civile e fiorente» (Smith 2011, 107-24). Il punto è che la divisione del lavoro è benefica in quanto interviene in una società ben governata non solo dal punto di vista delle istituzioni politiche, ma anche da quello più specifico della moralità infatti:

senza l'assistenza e la cooperazione di molte migliaia di persone, l'ultimo degli abitanti di un paese civile non potrebbe mai godere, come ora di norma gode, di un tenore di vita che noi a torto riteniamo semplice e facile da aversi. Sembrerà certo, tale, a paragone del lusso più sfrenato di un gran signore, pure è probabile che da questo punto di vista la distanza che separa un principe europeo da un contadino industrioso e frugale è meno grande di quella tra quest'ultimo e i vari re africani, padroni assoluti della vita e della libertà di diecimila selvaggi (Smith 2011, 72).

La divisione del lavoro non è una sorta di causa miracolistica che trasforma integralmente il contesto sociale in cui interviene, ma piuttosto una particolare pratica che interviene all'interno di un contesto sociale già civilizzato che la rende possibile e ne massimizza i risultati permettendo un ulteriore avanzamento civile generale.

Va per altro ricordato che in Hume possiamo trovare una qualche concezione di una «ripartizione» (*partition of labor*) o divisione del lavoro, non certo all'interno della medesima attività produttiva ma tra le attività privilegiate, o da privilegiare, nelle economie di diversi paesi o nazioni⁶. Sulla importanza di un approccio sociale al lavoro Hume aveva idee chiare e già nella sezione del *Trattato sulla natura umana* dedicata alla «origine della giustizia e della proprietà» sottolineava:

Quando ciascun individuo lavora per conto suo (*labours a-part*) è solo per sé, la sua forza è troppo piccola per realizzare un lavoro apprezzabile; dato che il suo lavoro è speso per soddisfare tutti i suoi bisogni, egli non raggiunge mai la perfezione in nessuna arte particolare; e poiché le sue forze e i suoi successi non sono sempre costanti, il minimo fallimento nelle une o negli altri sarà inevitabilmente seguito da miseria e rovina. La società fornisce un rimedio a questi tre svantaggi. Con l'unione delle forze il nostro potere si accresce; con la divisione dei compiti (*partition of employments*) le nostre capacità aumentano; e con l'aiuto reciproco siamo meno esposti al caso e alla disgrazia. È proprio in questo supplemento di forza, capacità e sicurezza che risiedono i vantaggi della società (Hume 1987, vol. I, 513).

Hume riprendeva questo ordine di questioni nei suoi saggi economici raccolti nei *Saggi morali, politici e letterari* e principalmente in quelli *Sul commercio, Sull'affinamento delle arti* e *Sulla moneta* (Hume 1987, vol. III, 263-304). In questi saggi Hume esponeva le sue idee sulle relazioni tra paesi ricchi e poveri in connessione ai quali suggeriva appunto una qualche divisione o ripartizione

⁶ Ricostruzioni illuminanti di queste idee di D. Hume inserite nel contesto complessivo della questione del commercio internazionale sono state offerte da Istvan Hont 2005, particolarmente utile il saggio finale "The Permanent Crisis of a Divided Mankind: 'Nation State' and 'Nationalism' in Historical Perspective", 447-527. A proposito della concezione specifica del lavoro e della sua divisione o ripartizione in Hume è da vedere Hont 2008a, (già presente in Hont 2005, 267-322).

di lavori di diversa complessità tra diverse nazioni su cui tornava poi in una lettera del 1° novembre 1750 a Sir James Oswald scrivendo:

La crescita di ogni cosa, sia nelle arti come nella natura, in definitiva controlla sé stessa. Il paese ricco finirebbe con l'acquisire e mantenere tutte le manifatture che esigono grandi risorse e grandi abilità; mentre il paese povero si guadagnerebbe tutto ciò che richiede semplicità e laboriosità (Hume 1932, 143-44)⁷.

Questo modo di concepire il commercio internazionale porta ad un suggerimento di superare la competizione in termini di gelosie sui miglioramenti dei paesi vicini e scegliendo invece la via della cooperazione attraverso la opportuna ripartizione di lavori diversi in nazioni vicine. Hume connetteva così la sua individuazione di diverse forme di ripartizione del lavoro con l'esame delle ricadute più o meno positive di queste pratiche, una strada su cui verrà seguito come subito vedremo da Adam Smith.

3. La natura 'morale' delle cause della divisione del lavoro

Smith dunque inserisce la sua ricerca sul lavoro all'interno di questo quadro. In primo luogo il lavoro e le sue trasformazioni sono uno dei dati più evidenti che Smith incontra nella sua esperienza⁸. Passeggiando per le città della Scozia risultano evidenti i cambiamenti nel modo di lavorare e lui li categorizza concettualmente nella loro specificità spingendosi anche a indagare sulle cause di questo cambiamento. In questa sua indagine Smith non può non tenere conto delle tesi con cui Hume nel II e III libro del *Trattato* indicava nelle passioni, piuttosto che la ragione e le capacità intellettuali, la principale radice delle condotte private e pubbliche degli esseri umani. Nel settore in cui Smith più si muove della vita economica, Hume aveva già elaborato la consapevolezza di una trasformazione indicando nella industriosità la virtù tipica dell'epoca moderna, e indicando come l'industriosità risulta una capacità che può essere apprezzata solo in quanto si apprezzano le qualità da cui deriva. Si tratta di una qualità secondo la classificazione delle virtù fatta da Hume che è utile sia a sé stessi come agli altri e proprio per questo è una virtù, ma non forse una qualità del carattere che è gradevole a sé stessi e agli altri. L'utilità della qualità dell'industriosità deriva dall'incremento dei beni e della ricchezza, esiti che da essa sgorgano e che certamente non si realizzano con quei caratteri nei quali domina la pigrizia (*laziness*)⁹.

⁷ Sulla lettera di Hume a Oswald e il suo modo di usare la «ripartizione» (*partition*) dei lavori si veda Hont 2008b, 323.

⁸ L'importanza della osservazione diretta nella ricerca di Smith emerge chiaramente in Phillipson 2010, specialmente nel cap. 10, 200-14, che ricostruisce le sue passeggiate per Kirkcaldy.

⁹ Sulla ricerca antropologica di Hume sulla radice passionale delle scelte positive fatte laddove si fa prevalere 'l'industriosità' nel lavoro rispetto alla 'pigrizia' alcuni decenni fa insisteva già Deleule 1986 (l'edizione originale francese è del 1979) specialmente nel cap. 1, dedicato a "Una antropologia economica" (pp. 13-74).

Anche per Smith il contesto di apprezzamento della divisione del lavoro viene ricondotto ad un incremento della ricchezza e dei beni prodotti. Ma per quello che riguarda quale sia «il principio che dia origine alla divisione del lavoro» Smith scrive:

Questa divisione del lavoro, da cui tanti vantaggi sono derivati, non è in origine il risultato di una consapevole intenzione degli uomini, che preveda la generale prosperità che ne risulta. Si tratta invece della conseguenza necessaria, per quanto assai lenta e graduale, di una particolare inclinazione della natura umana che non si preoccupa certo di un'utilità così estesa: l'inclinazione a trafficare e a barattare e a scambiare una cosa con l'altra (Smith 2011, 72).

Dunque la motivazione che secondo Smith produce la divisione del lavoro non è tanto la specifica industriosità o ricerca della ricchezza o di un accrescimento dei beni, quanto piuttosto che così lavorando gli esseri umani riescono a soddisfare una specifica qualità che egli aveva già evidenziato nell'*Abbozzo della ricchezza delle nazioni* come una «inclinazione comune a tutti gli uomini che non si trova invece in nessun'altra specie di animali: la tendenza a trafficare, a barattare, a cambiare una cosa con l'altra» (Smith 1969, 26)¹⁰. Dunque la divisione del lavoro è un graduale prodotto della condizione naturale dell'essere umano per cui «egli ha sempre bisogno della cooperazione e dell'aiuto di molta gente, mentre tutta la sua vita è appena sufficiente a guadagnargli l'amicizia di poche persone». In fondo questa soddisfazione di bisogni non può certo essere realizzata dagli esseri umani con l'aiuto della benevolenza altrui in quanto è chiaro che: «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio e del fornaio che ci aspettiamo il pranzo, ma dalla considerazione che essi fanno del proprio interesse», «per cui per ogni essere umano la maggior parte dei suoi occasionali bisogni vengono soddisfatti... con l'accordo, con lo scambio, con la compera». (Smith 1969, 27-8). Dunque sia Hume come Smith riconducono l'apprezzabilità di una partizione o divisione del lavoro alle cause e a principi identificate poi da entrambi principalmente con una motivazione non egoistica: per Hume una vera e propria virtù come l'industriosità e per Smith una tendenza, di certo moralmente qualificata, quale l'inclinazione naturale all'ampliamento degli scambi cooperativi con altri.

4. Smith: le diversità tra tipi di lavori e la rielaborazione della teoria della ricchezza

L'apprezzamento da parte di Smith della divisione del lavoro si connette con il suo impegno nell'elaborare una teoria esplicativa delle trasformazioni che ne derivano nella produzione umana della ricchezza, che troviamo presente solo in modo molto parziale nelle riflessioni di Hume. Smith inseriva la sua ricerca dei principi del cambiamento nelle condizioni del lavoro introdotte dalla divi-

¹⁰ Nella sua nota introduttiva alla traduzione italiana Parlato suggeriva che questa analisi sul fondamento della divisione del lavoro da parte di Smith dipendeva niente altro che, come aveva osservato Karl Marx, dalla sua ipostatizzazione della società commerciale in cui viveva. Sulle vicende dell'*Abbozzo* che risaliva al 1763 e la scoperta fattane da parte di W. S. Scott nel 1937 si legga l'introduzione di Parlato.

sione del lavoro in una analisi complessiva di una ricerca sulla natura della ricchezza. Per Smith la ricchezza da spiegare era quella economica vista secondo un'ottica specialistica laddove in Hume troviamo elaborato il quadro tradizionale dell'inserimento della economia all'interno di una generale delineazione della fioritura della condizione umana declinata in una accezione niente affatto aristotelica, come argenteremo più avanti¹¹.

Per quello che riguarda la revisione da parte di Smith della teoria della ricchezza ci limitiamo a pochi punti schematici¹². Smith come è noto criticava «il sistema di economia politica che fa consistere la ricchezza di una nazione nell'abbondanza d'oro e d'argento e la miseria nella loro scarsità» (Smith 2011, 242) in quanto poi la «ricchezza reale» di un paese è il «prodotto annuo della sua terra e del suo lavoro» (Smith 2011, 244). Con questa caratterizzazione della ricchezza di un paese Smith riprendeva la concezione dei fisiocratici che con la loro attenzione per l'agricoltura avevano fatto valere un paradigma di ricchezza in termini di lavoro produttivo. Ma Smith cambia il quadro di caratterizzazione del lavoro produttivo connettendolo con la produzione industriale connessa con la divisione del lavoro. Proprio tenendo conto di questa sua concezione della ricchezza Smith era spinto a fare la netta distinzione tra lavori produttivi e improduttivi.

Nella sezione III del libro II della RN Smith si occupa «Dell'accumulazione del capitale, ovvero del lavoro produttivo e improduttivo» (Smith 2011, 304-19). La distinzione base è:

C'è un tipo di lavoro che aggiunge valore a quello della materia alla quale è applicato e ce n'è un altro che non ha tale effetto. Il primo in quanto produce un valore può essere chiamato lavoro produttivo il secondo può essere chiamato lavoro improduttivo. Così il lavoro di un manifatturiero aggiunge generalmente al valore dei materiali che egli lavora il valore del suo mantenimento e il valore del profitto del suo padrone. Il lavoro di un domestico, invece, non si aggiunge al valore di alcuna cosa (Smith 2011, 304).

E ancora Smith aggiunge:

Il lavoro di alcuni dei più rispettabili ordini della società è, come quello dei domestici, improduttivo di qualsiasi valore e non si fissa né si realizza in alcun oggetto durevole o merce destinata alla vendita che duri dopo che quel lavoro è stato terminato e col quale ci si possa poi procurare un uguale quantità di lavoro. Il sovrano, ad esempio, con tutti gli ufficiali civili e militari che sono a lui sottoposti, tutto l'esercito e tutta la marina sono lavoratori improduttivi. Nella stessa classe si debbono annoverare alcune delle professioni più gravi e importanti, quanto alcune delle più frivole: da una parte gli ecclesiastici, i legali, i medici, i letterati di ogni specie e dall'altra i commedianti, i buffoni, i musicisti, i cantanti, i ballerini ecc. (Smith 2011, 304-5).

¹¹ Sul contesto in cui si inseriscono le riflessioni economiche più generali di Hume e quelle sulla divisione di Smith mi si permetta di rinviare a Lecaldano 2018.

¹² Per un quadro più generale si veda Norman 2018.

In definitiva Smith faceva l'anatomia di una pratica del lavoro intesa come qualcosa di oggettivo largamente indipendente dalle scelte individuali di chi vi si impegnava. Ciò non toglie che ricorreva anche a forme di categorizzazione etica del tipo di lavoro, come ad esempio risulta chiaro laddove assimila i lavori produttivi a quelli «utili» (Smith 2011, 64). E come vedremo in termini etici espliciti analizzava le conseguenze sociali del diffondersi di determinati tipi di lavoro e specificamente della divisione del lavoro.

5. Lo spessore etico del lavoro in Hume e Smith: dalla considerazione delle scelte a quella delle conseguenze

La lontananza tra Hume e Smith emerge se teniamo conto dell'impegno di Hume nel corso della sua vita di argomentare le ragioni della sua passione letteraria vista non solo come una forma di espressione della virtù dell'industriosità ma come un lavoro creativo e produttivo. Nel corso della sua biografia Hume si interroga ripetutamente sulla ricerca di un lavoro del quale possa sentirsi orgoglioso: proprio in questo tipo di scelta si può suggerire consistesse il suo tentativo di costruzione della sua identità. Smith invece è molto più sistematico di Hume nel ripercorrere le ricadute della divisione del lavoro nelle condotte individuali e in quelle comuni e abituali delle persone distinguendo chiaramente tra cambiamenti apprezzabili e no, certo non ricorre ad una anatomia in termini di cause finali ma le diversità che traccia riguardano tutta la natura umana e poco coinvolgono le scelte individuali. Ma forse Hume aveva già messo in crisi questa impostazione e delinea una anatomia delle attività lavorative (*working*) nella quale l'eredità che fa valere è quella delle filosofie platoniche, scettiche, stoiche, epicuree tutte impegnate a individuare concezioni di felicità umane che unissero la dimensione personale e quella pubblica¹³.

Molti elementi della biografia di Hume aiutano a corroborare questa interpretazione. Nel corso della sua vita Hume rifiutò di svolgere il lavoro dell'avvocatura che per lui era stato previsto dalla madre e dalla famiglia. Ciò gli fu impossibile in quanto, come ci dice, «molto presto fui preso da una passione per la letteratura, che è stata la passione dominante della mia vita e la maggiore dispensatrice di gioie» e dunque provava

un'avversione insormontabile per tutto ciò che non fosse studio filosofico e culturale in generale: mentre credevano che stessi meditando su Voetius e su Vinnio, Cicerone e Virgilio erano invece gli autori che divoravo di nascosto (Hume 1987, vol. IV, 331-40).

Per lui il lavoro di filosofo e storico fu dunque una scelta etica: una scelta libera che come ci spiega nella sua filosofia nasceva da un sentimento rivolto a

¹³ È questa l'impostazione nei confronti di Hume fatta valere da Watkins 2019, occupandosi tra l'altro della specificità della dimensione del «working» (85-8) che *le bon David* individuava accostandole alle pratiche umane del «governing», «domineering», «composing», «self-loving», «loving», «thinking».

costruire un carattere per lui accettabile e in grado di dare un qualche senso alla sua vita e di essere apprezzato anche dagli altri. In effetti la ricerca filosofica di Hume sviluppata in tutti gli scritti che produsse e pubblicò, gli procurò – malgrado fallimenti e opposizioni – una vita serena a lui e non solo gradevole per lui ma seppe anche renderla utile e inoltre essa fu anche gradevole ed utile agli altri. Che lui volesse fare della sua ricerca un lavoro risulta chiaro se consideriamo il grande impegno che mostrò sempre nel rivedere e correggere tutti i suoi scritti (tranne il *Trattato* che fu un 'aborto di stampa') e poi nel cercare un editore adeguato per le riedizioni anche organizzate in raccolte che fossero più fruibili. Di certo nel corso della sua vita con il lavoro che Hume tanto si impegnò a fare e rendere professionale si mostrò al passo con le sue convinzioni che l'industriosità fosse la virtù più propria della sua epoca: rivendica nella sua autobiografia appunto «la mia disposizione allo studio, la mia sobrietà e la mia operosità» (Hume 1987, vol. IV, 331). E rivendica in fondo i suoi «meriti» in «quanto questi avevano tuttavia fatto tali passi avanti che le percentuali datemi dagli editori superavano di gran lunga le somme che erano fino allora consuete in Inghilterra» (Hume 1987, vol. IV, 317). Scrivere di filosofia e di storia in quanto tale era un lavoro con cui dunque ci si guadagnava da vivere e anzi Hume aguzzò il suo ingegno per renderlo tale – specialmente dopo che le porte dell'Università gli si chiusero impedendogli di collegare questo lavoro con quello dell'insegnamento come negli ultimi secoli è diventato comune – da garantirgli di essere non tanto benestante, ma addirittura ricco.

Hume con il suo caso illustra una concezione del lavoro vista come una vera scelta etica di vita personale, che permetteva di esprimere un carattere in una condotta che era virtuosa sotto la luce di tutti e quattro i criteri della virtù secondo la sua filosofia. Una giustificazione etica della scelta da parte di Hume del suo lavoro filosofico che è stata spesso riconosciuta da chi ha prestato attenzione ai suoi scritti e biografia. Così ad esempio Giancarlo Carabelli ha insistito sul contributo che Hume ha dato nel fare della scrittura un manufatto¹⁴, consapevolezza che emerge chiaramente da alcuni dei saggi del *bon David* sullo scrivere. Ancora più esplicitamente M. A. Box (1990) ricostruisce la ricerca che Hume sviluppò nei suoi scritti come rivolta a ottenere una riuscita sul piano della circolazione presso il pubblico: l'attività professionale dei filosofi si estende ben al di là dall'agitare lampade o dal vivere asceticamente entro botti. Il lavoro intellettuale diventa con Hume ovviamente una attività che almeno per quello che riguarda l'identificazione di un pubblico cui indirizzarsi deve tenere conto di una serie di regole a cui anche i libri, gli articoli di rivista ecc. sono sottopo-

¹⁴ Questo tema è già sviluppato in Carabelli 1972 che presenta lo sforzo di Hume di realizzare uno stile di scrittura che gli permettesse di trovare il suo spazio in una cultura britannica nel quale l'editoria aveva già un ruolo significativo, specialmente pp. 11-7. Carabelli ha poi ripreso e sviluppato questo tema in Carabelli 1992, in cui ricostruisce lo sforzo di Hume di rendere sempre più i materiali culturali dei «manufatti» (p. 69). I saggi di Hume rilevanti sono: «Sull'affinamento delle arti» e «Sullo scrivere saggi», in *Opere filosofiche*, vol. III rispettivamente pp. 278-90 e 533-37.

sti, in quanto regole che governano lo scambio di oggetti e merci. Ma insistere su questa natura del lavoro filosofico che Hume scelse come quello che poteva dare un senso alla sua vita non sembra costringere a concludere che egli adattava anche i contenuti della sua «scienza della natura umana» alla ricerca del successo. Bisognerà esaminare su questo più partitamente le critiche alla prevalenza del mercato e della ripartizione del lavoro che si ritrovano nei testi di Hume, per valutare fino a che punto egli anticipava – in modo in parte reticente e inadeguato e risentendo in generale di un maggiore ottimismo sull'andamento delle cose – un percorso che Smith sviluppò seguendo più ampiamente i disastri morali provocati dalla divisione del lavoro.

Nell'ultima parte di questo testo ricostruiamo le riflessioni di ordine morale che Hume e Smith svilupparono sulle conseguenze sociali degli sviluppi delle trasformazioni in corso con l'affermarsi della società commerciale e dunque del tipo di lavori prevalenti. Sono del tutto acquisite le elaborazioni in positivo che di queste trasformazioni vennero date negli scritti di Hume e Smith¹⁵. I due pensatori scozzesi sembrano procedere appaiati sulla strada dell'apprezzamento dell'espansione della simpatia e delle relazioni non violente anche a livello internazionale favorita dalle nuove forme di produzione e dunque di lavoro: la genesi di una vera e propria forma di civilizzazione¹⁶. Le riflessioni di Smith sviluppano considerazioni sulle trasformazioni nella società più dettagliate, in quanto poteva fare tesoro di una decina di anni di ulteriore sviluppo della industrializzazione rispetto all'osservatorio di Hume. Smith mostrava, dunque, nel dettaglio come l'incremento di produttività legato alla diffusione della divisione del lavoro favorisca relazioni di cooperazione anche con paesi lontani e si possono sostituire relazioni internazionali regolate dagli scambi commerciali a quelle dominate dalla sola violenza e guerra. Una fiducia nel progresso – ammesso che sia presente nelle pagine di questi pensatori – che oggi giorno ci sembra una vera illusione.

Ma leggendo, attentamente, gli scritti di Smith ci rendiamo conto come non manchino analisi di dettaglio sugli effetti negativi della diffusione della divisione del lavoro e anche proprio dell'incremento di produttività e ricchezza che esso produce¹⁷. Così nella sua RN Smith si sofferma esplicitamente sulle deformazioni che sono rintracciabili nei lavoratori che realizzano la divisione del lavoro:

Con lo sviluppo della divisione del lavoro, l'occupazione della stragrande maggioranza di coloro che vivono di lavoro, cioè della gran massa del popolo, risulta limitata a poche semplicissime operazioni spesso una o due. Ma ciò che forma l'intelligenza della maggioranza degli uomini è necessariamente la loro

¹⁵ Un testo oramai classico che documenta la presenza di queste argomentazioni sui progressi morali prodotti dalle trasformazioni economiche nel XVIII secolo è Rotschild 2003, in particolare sui cambiamenti nel lavoro il cap.4 (pp. 137-76).

¹⁶ Sulla presenza in Hume e Smith della tesi che la società commerciale aveva visto l'ampliamento dei «cerchi della simpatia» si veda Forman-Barzilai 2010.

¹⁷ Su questa linea di elaborazione di Smith sono da vedere: Paganelli 2013, e Tegos.

occupazione ordinaria. Un uomo che spende tutta la sua vita compiendo poche semplici operazioni i cui effetti oltretutto sono forse sempre gli stessi o quasi, non ha nessuna occasione di applicare la sua intelligenza o di esercitare la sua inventiva a scoprire nuovi espedienti per superare difficoltà che non incontra mai. Costui perde quindi naturalmente l'abitudine a questa applicazione, e in genere diventa tanto stupido e ignorante quanto può essere una creatura umana. Il torpore della sua mente lo rende non solo incapace di prendere gusto o parte a una qualsiasi conversazione razionale, ma anche di concepire un qualsiasi sentimento generoso, nobile o tenero e quindi di formarsi un giudizio corretto persino su molti comuni doveri della vita privata... Ma in ogni società progredita e incivilita questa è la condizione in cui i poveri che lavorano, cioè la gran massa della popolazione, devono necessariamente cadere a meno che il governo non si prenda cura di impedirlo (Smith 2011, 637-38).

Proprio su questa base Smith conclude rilevando che: «L'istruzione della gente comune richiede forse, in una società incivilita e commerciale, l'attenzione dello Stato più di quella delle persone di un certo rango e di una certa fortuna.» (Smith 2011, 639). E dunque lo Stato «può facilitare, incoraggiare e anche imporre a quasi tutta la massa del popolo la necessità di apprendere /le / parti più essenziali dell'educazione». (Smith 2011, 640). Un altro passo – con una vera e propria perorazione a favore della scuola dell'obbligo – che è in contrasto con l'attribuzione a Smith di una concezione mercatista che ritiene che la libertà economica sia tutto e che il principale obiettivo politico sia quello di tagliare le unghie allo Stato impedendogli sempre di occuparsi della vita delle persone.

Smith sviluppa poi – anche in questo caso più sistematicamente di Hume – analisi rivolte a rendere esplicita la corruzione morale che viene innestata da un processo di civilizzazione che fa crescere eccessivamente il numero dei ricchi e le differenze sociali. Sono le condizioni di funzionamento della centrale virtù della giustizia ad essere messe in crisi, qualcosa che Hume aveva già chiaramente colto nel rendere conto delle parzialità inevitabili nel funzionamento del meccanismo di simpatia a cui solo un punto di vista generale di natura etica poteva provare ad ovviare (Hume 1987, vol. I, 607-21). Ma Smith procede ulteriormente. Infatti nella *Teoria dei sentimenti morali* c'è uno intero capitolo dedicato a denunciare queste forme di «corruzione morale» si tratta del capitolo III della sezione III della Parte I intitolata proprio «La corruzione dei nostri sentimenti morali provocata da questa disposizione ad ammirare il ricco e il potente, e a disprezzare o trascurare persone di condizione mediocre o bassa»: tra l'altro in contrasto con qualsiasi credibilità dell'esistenza di un *Adam Smith problem*, questo capitolo fu aggiunto proprio nell'ultima edizione curata da Smith nel 1790. (Smith 1995, 168-75). Concludiamo dunque con le parole di un illuminista empirista che tenendo conto delle osservazioni non poteva che riconoscere gli elementi di inciviltà che si accompagnavano comunque ai tanti progressi economici e produttivi generati dalla divisione del lavoro: la premessa (su cui tanto aveva insistito Hume) è che «la gran massa degli uomini è composta da chi ammira e adula, spesso, cosa straordinaria, in modo disinteressato,

la ricchezza e la grandezza» (Smith 1995, 169). La conseguenza è, ahimè, che il nostro eccessivo rispetto per i ricchi e i potenti finisce con l'averne la meglio sul «sentimento di partecipazione per i miserabili» e «i ricchi e i potenti sono troppo speso preferiti ai saggi e ai virtuosi» (Smith 1995, 447). L'incremento dei ricchi fa sì che si diffonda sempre di più una simpatia con loro piuttosto che – come dovrebbe essere – con gli umili e poveri: forse è – possiamo ipotizzare – proprio una corruzione della moralità che consegue come effetto di questo cambiamento nel modo di lavorare.

Riferimenti bibliografici

- Box, Mark A. 1990. *The Suasive Art of David Hume*. Princeton: Princeton University Press.
- Campbell, Thomas D. 1971. *Adam Smith's Science of Morals*. London: George Allen & Unwin.
- Carabelli, Giancarlo. 1972. *Hume e le retorica dell'ideologia. Uno studio dei Dialoghi sulla religione naturale*. Firenze: La Nuova Italia.
- Carabelli, Giancarlo. 1992. *Intorno a Hume*. Milano: Il Saggiatore.
- Deleule, Didier. 1986. *Hume e la nascita del liberalismo economico*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Fleischacker, Samuel. 2005. *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University Press.
- Forman-Barizilai Fonna. 2010. *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hont, Istvan. 2005 (2010). *Jealousy of Trade. International Competition and the National – State in Historical Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hont, Istvan. 2008a. “The Rich Country – Poor Country” Debate Revisited: The Irish Origins and French Reception of the Hume Paradox.” In *David Hume's Political Economy*, edited by C. Wennerlind, and M. Schabas, 243-323. London: Routledge.
- Hont, Istvan. 2008b. “The “Rich – Country Poor Country”.” In *David Hume's Political Economy*, edited by C. Wennerlind, and M. Schabas, 299-300. London: Routledge.
- Hume, David. 1932. *The Letters of David Hume*, vol. I, edited by J. Y. T. Greig. Oxford: The Clarendon Press.
- Hume, David. 1987. “Trattato sulla natura umana”; “Saggi morali, politici e letterari”; “La mia vita.” In *Opere filosofiche*, voll. I, III, IV. Roma-Bari: Laterza.
- Lecaldano, Eugenio. 2018. “Morality and International Trade: Hume and Smith on the Changes Brought by Commercial Society.” *I Castelli di Yale* 6: 111-32.
- Mari, Giovanni. 2013. “Adam Smith aristotelico. Etica e lavoro nella ‘Teoria dei sentimenti morali’ e nella ‘Ricchezza delle nazioni’.” *Iride* 26, 68: 103-31.
- Norman, Jesse. 2018. *Adam Smith. What He Thought and Why it Matters*. London: Allen Lane.
- Paganelli, Maria Pia. 2013. “Commercial Relations: From Adam Smith to Field Experiments.” In *The Oxford Handbook of Adam Smith*, edited by C. Berry, M. P. Paganelli, and C. Smith, 333-50. Oxford: Oxford University Press.
- Phillipson, Nicholas. 2010. *Adam Smith. An Enlightened Life*. London: Allen Lane.
- Pocock, John. 1985. *Virtue, Commerce and History, Essays on Political Thought and History. Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasmussen, Dennis. 2020. *Il miscredente e il professore. David Hume e Adam Smith: storia di un'amicizia*. Torino: Einaudi.

- Rotschild, Emma. 2003. *Sentimenti economici. Adam Smith, Condorcet e l'illuminismo*. Bologna: il Mulino.
- Smith, Adam. 1969 (1975²). *Abbozzo della Ricchezza delle nazioni*, trad. it. Valentino Parlato. Roma: Editori Riuniti.
- Smith, Adam. 1995. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano. Milano: Rizzoli.
- Smith, Adam. 2011, *La ricchezza delle nazioni*, trad. it., di Francesco Bartoli, Cristiano Camporesi, e Sergio Caruso. Roma: Newton Compton,
- Tegos, Spiros. 2013. "Adam Smith: Theories of Corruption." In *The Oxford Handbook of Adam Smith*, edited by C. Berry, M. P. Paganelli, and C. Smith, 353-71. Oxford: Oxford University Press.
- Watkins, Margaret. 2019. *The Philosophical Progress of Hume's Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wennerlind, Carl, and Margaret Schabas, edited by. 2008. *David Hume's Political Economy*. London: Routledge.

Il legame tra libertà politica e lavoro dalla Rivoluzione francese al 1848

Pablo Scotto

«La vera questione è questa:
il lavoro non può essere una legge
senza essere un diritto».
Victor Hugo, *I miserabili* (1862).

1. Introduzione

In pochi luoghi il legame tra libertà politica e lavoro è espresso così chiaramente come nei primi articoli della Costituzione italiana del 1948. «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro», recita l'articolo 1. «La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto», afferma l'articolo 4. Il lavoro è, da un lato, la base su cui si regge la comunità politica e, in tal senso, è il dovere di ogni individuo apportare il proprio contributo alla prosperità comune. Ma allo stesso tempo questa comunità politica è una Repubblica democratica, una comunità di cittadini liberi e uguali, e quindi il lavoro su cui si fonda la Repubblica non può essere un mero onere. Deve essere un lavoro svolto in condizioni dignitose, uno strumento per dare attuazione a tutti gli altri diritti. Come dice Calamandrei nel suo famoso discorso, il lavoro, o più precisamente il lavoro che permette di ottenere con certezza i mezzi per vivere da uomo, è un criterio con cui misurare l'uguaglianza di fatto dei cittadini, quindi la democrazia o l'assenza di democrazia nella Repubblica. Ciò significa che la mancanza di lavoro, ma anche l'esistenza di lavori sfruttanti e precari, che esauriscono le forze di chi li svolge, sono segni di una mancanza di libertà politica. Significa che è il dovere della Repubblica rimuovere questi ostacoli, che impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti all'organizzazione politica, economica e sociale del paese.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Pablo Scotto, *Il legame tra libertà politica e lavoro dalla Rivoluzione francese al 1848*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 607-613, **2024**, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

L'obiettivo di questo capitolo è spiegare le origini di questo diritto-dovere al lavoro, che consente a tutti i cittadini di partecipare attivamente alla propria comunità politica. Per farlo, faremo un breve percorso dalla Rivoluzione francese, quando emerge la figura del cittadino-lavoratore, alla Rivoluzione del 1848, quando la lotta per la democrazia si estende alla sfera economica e l'operaio aspira a essere trattato come un cittadino anche in fabbrica.

2. Sieyès: la nazione fondata sul lavoro utile

Il clima di effervescenza politica alla vigilia della Rivoluzione francese favorisce la pubblicazione di numerosi pamphlets. Il più diffuso e influente è *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, scritto da Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836). Egli afferma che i lavori privati (agricoltura, manifattura, commercio e servizi) e le funzioni pubbliche (esercito, magistratura, chiesa e amministrazione) sono tutto ciò che serve a una nazione per sussistere e prosperare (Sieyès 1970, 121-22). Questi lavori, che sostengono la società, ricadono in grandissima parte sul terzo stato, che tuttavia non ha alcuna capacità di influenza sull'ordine politico. Allo stesso tempo, gli oziosi privilegiati, senza contribuire in alcun modo alla prosperità comune, occupano le migliori posizioni nella funzione pubblica. Non sono altro che delle catene che opprimono un uomo forte e robusto, dice Sieyès (1970, 124). Secondo l'abate, è giunto il momento di porre fine a questo scollamento tra economia e politica. Nella misura in cui la gente comune svolge tutti i lavori veramente utili, mentre i nobili non sono altro che un peso per la società, il terzo stato è legittimato a costituirsi in una nuova nazione e a escludere da essa i privilegiati (Sieyès 1970, 218).

Accanto a questa critica radicale del privilegio dei nobili, il pamphlet contiene un'altra critica, più velata, relativa ai privilegi all'interno del terzo stato, e in particolare ai privilegi delle corporazioni delle arti e mestieri. Per Sieyès, le corporazioni rafforzano gli interessi particolari e dividono pericolosamente il terzo stato (Sieyès 1970, 207-8). Di fronte a queste divisioni, il suo ideale politico è una società divisa su due piani chiaramente distinti. Da un lato, uno spazio in cui regna la libera concorrenza, dove individui isolati, guidati unicamente dal proprio interesse personale, cercano di progredire grazie al proprio lavoro. Dall'altro, la sfera della rappresentanza politica, dove solo devono essere trattate le cose che sono condivise da tutti i cittadini, in modo da garantire l'interesse generale della società (Sieyès 1970, 208-9), e alla quale devono avere accesso solo le «classi disponibili» del terzo stato, cioè coloro che con i loro sforzi sono diventati proprietari (Sieyès 1970, 143-44).

In breve: Sieyès esclude i privilegiati dalla nuova comunità politica perché non partecipano al lavoro utile svolto dalla gente comune, ma l'esclusione riguarda anche qualsiasi organizzazione del lavoro che favorisca l'emergere di interessi intermedi tra il semplice interesse individuale e il grande interesse della nazione. Infatti, la sua idea di lavoro utile è inseparabile da un progetto sociale in cui, con l'eliminazione delle corporazioni dei mestieri, tutti hanno la possibilità di impegnarsi, prosperare e diventare, infine, cittadini politicamente attivi.

3. Diritto di lavorare e diritto all'assistenza

La critica di Sieyès alle corporazioni delle arti e mestieri si ispira ai fisiocratici e a Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), che avevano sostenuto una lunga battaglia contro di esse nei decenni precedenti. Come è noto, quest'ultimo abolisce le corporazioni nel 1776 in nome del diritto di lavorare (Turgot 1923, 242-43), una decisione molto contestata che viene presto ribaltata e porta alla sua destituzione. In ogni caso, questo fallimento apre la strada alla soppressione delle corporazioni durante la Rivoluzione francese. Essa avviene nel marzo 1791, attraverso il decreto di Allarde (Duvergier 1834, 231-32), di nuovo in nome del *droit de travailler* (Allarde 1791, 339).

Di fronte all'aumento della disoccupazione, i rivoluzionari discutono anche sul modo di assistere i poveri senza lavoro. Il diritto all'assistenza attraverso il lavoro viene sancito sia nella Costituzione del 1791 che in quella del 1793. Questo *droit aux secours* è inseparabile dalla nuova importanza data all'epoca al *droit de travailler*. Innanzitutto, gli individui hanno il diritto e il dovere di guadagnarsi da vivere attraverso il lavoro. Possono farlo, dal momento in cui vengono abolite le corporazioni dei mestieri, su un piano di parità con qualsiasi altro cittadino. Solo in caso di necessità hanno diritto all'assistenza pubblica, accompagnata, ancora una volta, dal dovere di lavorare. Quest'ultimo non è semplicemente un dovere morale: nella Rivoluzione, l'assistenza ai poveri è legata alla repressione della mendicizia. Il diritto universale alla sussistenza si concretizza quindi in due diritti distinti: in primo luogo, la libertà professionale, il diritto di lavorare, allora concepito come il più potente strumento di integrazione sociale; in secondo luogo, il diritto all'assistenza attraverso il lavoro.

Il lavoro libero sostituisce il lavoro privilegiato dell'*Ancien Régime*, mentre il lavoro assistenziale sostituisce l'elemosina. Queste due trasformazioni sono la conseguenza di un cambiamento più generale, di cui abbiamo già parlato a proposito del pamphlet di Sieyès: il lavoro utile sostituisce lo status sociale come principio ordinatore della comunità, diventando l'origine, il cemento e l'obiettivo del patto sociale. Secondo questa nuova ontologia sociale, la società si basa sul lavoro, il lavoro porta alla proprietà ed è la proprietà basata sul lavoro che autorizza gli uomini a partecipare agli affari pubblici.

4. Robespierre e Babeuf: il diritto di tutti all'esistenza

La maggior parte dei rivoluzionari concepisce il diritto alla assistenza attraverso il lavoro come un aiuto mirato ai più poveri, non come un diritto universale: è il modo di garantire la sussistenza a coloro che non sono in grado di realizzare da soli il diritto-dovere di integrarsi nella società attraverso il proprio sforzo individuale. Esistono tuttavia alcune eccezioni a questo schema. La più nota è quella di Maximilien Robespierre (1758-1794). Nell'articolo 10 del suo progetto di Dichiarazione dei diritti, l'assistenza non è più intesa come un mezzo per soccorrere i poveri, ma come un modo di assicurare la sussistenza a tutti i membri della società:

La società è tenuta a provvedere alla sussistenza di tutti i suoi membri, sia fornendo loro un lavoro, sia assicurando i mezzi di esistenza a coloro che non sono in grado di lavorare (Robespierre 1958, 465).

Per lui, questo dovere di assistenza è una conseguenza del diritto naturale di ogni uomo all'esistenza, il quale ha prevalenza sul diritto di proprietà:

Qual è il primo obiettivo della società? È mantenere i diritti imprescrittibili dell'uomo. Qual è il primo di questi diritti? Il diritto di esistere.

La prima legge sociale è quindi quella che garantisce a tutti i membri della società i mezzi di esistenza. Tutte le altre sono subordinate a questa. La proprietà è stata istituita o garantita solo per cementarla. È per vivere che si hanno le proprietà. Non è vero che la proprietà possa mai essere in opposizione alla sussistenza degli uomini (Robespierre 1958, 112).

Un'idea molto simile è espressa da François Babeuf (1760-1797) con la formula «*droit incontestable au travail*», in un manoscritto intitolato *Lueurs philosophiques sur ce qui'il y a de réel dans ce qu'on nomme Droit naturel, Droit des Gens, Droit civil*:

È chiaro che la proprietà è il mezzo più solido per assicurarsi la sussistenza. Ma è molto importante non perdere mai di vista il fatto che gli individui senza proprietà terriera sono innumerevoli rispetto a quelli che ne hanno. Questi individui privi di proprietà hanno, tuttavia, un diritto imprescrittibile a qualsiasi mezzo necessario per garantire la propria conservazione. L'occupazione legata al lavoro lo assicura ai proprietari. Il lavoro senza occupazione può garantirlo anche a coloro che non lo sono. Questi hanno quindi un diritto indiscutibile al lavoro, ed è un dovere di umanità e prudenza da parte dei proprietari fare in modo che ne godano, perché coloro per i quali il lavoro è l'unica risorsa sono i più numerosi e, di conseguenza, i più capaci di far valere i loro diritti naturali (Babeuf 2016, 246).

Come Robespierre, Babeuf non intende il diritto all'assistenza attraverso il lavoro in senso caritatevole, né come complemento coercitivo all'estensione della libertà professionale. La intende invece come l'adempimento di un dovere dei proprietari nei confronti di coloro che, pur contribuendo con il loro lavoro alla società, non ottengono da essa i frutti a loro dovuti. In ogni caso, l'espressione *droit au travail* non appare legata, per il momento, all'idea di una trasformazione del mondo del lavoro. Questo passo avanti lo darà Fourier.

5. Il diritto al lavoro da Fourier al 1848

Il diritto al lavoro occupa un posto di rilievo nell'opera del teorico socialista Charles Fourier (1772-1837). Compare in diversi manoscritti datati tra il 1803 e il 1820, in *Théorie des quatre mouvements* (1808) e in *Traité de l'association domestique-agricole* (1822). Fourier lo presenta sempre in opposizione ai diritti naturali della Rivoluzione francese o, più precisamente, alla dimensione politica

ed economico-politica che essi acquisirono durante il processo rivoluzionario. Afferma inoltre che il diritto al lavoro non è ammissibile nello stato di «civiltà» (termine che usa in senso peggiorativo). La realizzazione di questo diritto implica una modifica radicale delle attività produttive e distributive, la transizione verso una nuova società, ordinata e razionale, capace di abbracciare questo principio di giustizia universale (Fourier 1966, 15; 179-80).

Inizialmente inserito nella fitta rete di idee e parole tracciata da Fourier, il *droit au travail* inizia a distinguersi a pieno titolo solo nella seconda metà degli anni Trenta dell'Ottocento, grazie agli scritti dei suoi discepoli. Da quel momento in poi, il «diritto al lavoro» diviene uno dei tanti slogan – come «organizzazione del lavoro» o «associazione» – che vengono proposti nella letteratura socialista dell'epoca come alternativa ai problemi causati dallo sviluppo della società industriale.

Nel 1848, il *droit au travail* diviene il *mot d'ordre* della Rivoluzione francese di quell'anno. A febbraio, un gruppo di lavoratori legati al fourierismo riesce a ottenere che il governo provvisorio si comprometta «a garantire l'esistenza dell'operaio attraverso il lavoro» (Duvergier 1848, 59). Mesi dopo, il diritto al lavoro viene riconosciuto nell'articolo 7 del primo progetto di Costituzione, definito come il diritto di ogni uomo a vivere lavorando (Garnier 1848, 2).

Dopo le cruente giornate di giugno, la Rivoluzione inizia una fase discendente e il diritto al lavoro scompare dal secondo progetto di Costituzione. A settembre si svolge un intenso dibattito parlamentare sulla possibilità di reintrodurlo nel testo costituzionale. Economisti liberali come Léon Faucher (1803-1854) o Louis Wollowski (1810-1876) si oppongono fermamente a qualsiasi forma di assistenza statale attraverso il lavoro. Conservatori come Adolphe Thiers (1797-1877) o Alexis de Tocqueville (1805-1859) rifiutano il diritto al lavoro, ma vedono la necessità di riconoscere un diritto all'assistenza inteso come carità pubblica. Repubblicani democratici come Alexandre Ledru-Rollin (1807-1874) o Mathieu de la Drôme (1808-1865) difendono il diritto al lavoro, ma cercano di conciliarlo con la conservazione dei diritti di proprietà dell'epoca. Socialisti repubblicani come Louis Blanc (1811-1882) o Martin Bernard (1808-1883), e anche il polemista Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), sostengono invece che la garanzia del diritto al lavoro solamente è possibile attraverso una profonda trasformazione dell'organizzazione della produzione, la quale implica un cambiamento nei rapporti di proprietà esistenti.

Per questi ultimi, il lavoro non è semplicemente uno sforzo che uno apporta alla società per ottenere da essa determinati benefici. In questo caso, non avrebbe veramente senso parlare di diritto al lavoro. Il lavoro non farebbe parte del diritto, ma del dovere che lo accompagna: sarebbe quello che gli individui danno in cambio dei benefici che ricevono dalla società. Ma se il lavoro non è un semplice onere, ma il modo in cui ognuno può sviluppare le proprie facoltà, allora sì che ha senso parlare di un diritto al lavoro. Questo diritto consiste nel poter prendere dalla società gli strumenti di lavoro di cui si ha bisogno in ogni momento, per potersi sviluppare come individui e, soprattutto, per poter adempiere al dovere – non imposto da altri, ma liberamente scelto – di contribuire alla società con il lavoro di cui si è capaci.

Per il socialismo repubblicano del 1848, guidato da Blanc, il diritto al lavoro è prima di tutto un diritto alla partecipazione. Non è un diritto alle prestazioni statali. Non si tratta del diritto a un lavoro salariato, del diritto dei disoccupati a essere integrati nel modo capitalistico di organizzare il lavoro, ma del diritto di tutti a un lavoro associato, del diritto a partecipare da pari a pari allo svolgimento delle attività produttive. Il riconoscimento giuridico del diritto al lavoro fa parte di un progetto sociale che, attraverso lo sviluppo del movimento cooperativo – sostenuto dallo Stato –, punta a estendere la Repubblica al mondo del lavoro.

Infine, il diritto al lavoro rimane escluso dalla Costituzione adottata nel novembre 1848. Come spesso accade nella storia, il fallimento nella lotta per i diritti non è che un'anticipazione di future vittorie. Il diritto al lavoro, mai riconosciuto giuridicamente nel XIX secolo, è oggi presente nei principali trattati internazionali sui diritti umani e nei testi costituzionali di molti paesi del mondo.

6. Conclusione

Il lavoro, in quanto mezzo indispensabile per soddisfare i bisogni umani, è sempre stato un dovere per gli individui, ed è difficile immaginare una società in cui questo obbligo possa scomparire. Dalla Rivoluzione francese in poi, nasce la consapevolezza che il lavoro non può essere solo un dovere, che se il lavoro è inevitabilmente una legge bisogna sforzarsi per renderlo anche un diritto. In effetti, l'estensione dell'ideale di una comunità politica di cittadini liberi e uguali va di pari passo con una nuova concezione del lavoro. Il lavoro diviene il principale mezzo di integrazione sociale, sia attraverso lo sforzo individuale che porta alla proprietà, sia attraverso l'assistenza ai poveri. Questa transizione da una società feudale a una basata sulla libertà di lavoro e lo Stato assistenziale pone le basi per l'emergere della nozione di diritto al lavoro. Nel 1848, questo diritto viene considerato un prerequisito per il godimento di tutti gli altri diritti e molti concordano sul fatto che la nascente Repubblica debba farsi carico delle questioni sociali. Ma nel corso della Rivoluzione il diritto al lavoro assume, a un certo punto, un significato più radicale, diventando l'antitesi del diritto di proprietà. Serve a esprimere l'idea che la sfera sociale debba essere governata dagli stessi principi egualitari della sfera politica, che la libertà politica debba esistere anche sul posto di lavoro.

Questa connessione più radicale tra diritto al lavoro e democrazia economica si è oggi persa, ma non il profondo legame stabilito alle origini del nostro tempo tra lavoro e libertà politica, presente nella Costituzione della Repubblica Italiana e, più in generale, nel diritto costituzionale contemporaneo: in una società che si possa definire democratica, il dovere di lavorare è necessariamente legato al diritto al lavoro. Se la società richiede che i suoi membri contribuiscano con la loro attività al progresso comune, allora deve garantire che tutti siano in grado di dare questo contributo e che possano farlo, se non in condizioni di uguale libertà – questo sicuramente significherebbe superare gli attuali rapporti di produzione –, sì almeno in condizioni dignitose, che facciano del lavoro uno strumento per rendere effettiva la condizione di cittadino.

Riferimenti bibliografici

- Allarde, Pierre d'. 1791. "Rapport au nom du Comité des Finances." *Journal des États généraux convoqués par Louis XVI* 21, 29: 338-43.
- Babeuf, Gracchus. 2016 (1790-1791). *Œuvres*, vol. I. Parigi: L'Harmattan.
- Duvergier, Jean Baptiste. 1834. *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Réglemens et Avis du Conseil-d'État*, vol. II. Parigi: A. Guyot et Scribe.
- Duvergier, Jean Baptiste. 1848. *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Réglemens et Avis du Conseil-d'État*, vol. XLVIII. Parigi: A. Guyot et Scribe.
- Fourier, Charles. 1966 (1822). *Œuvres complètes de Charles Fourier*, vol. III. Parigi: Anthopos.
- Garnier, Joseph. 1848. *Le droit au travail à l'Assemblée nationale, recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*. Parigi: Guillaumin et Compagnie.
- Robespierre, Maximilien. 1958 (1792-1793). *Œuvres de Maximilien Robespierre*, vol. IX. Parigi: Presses Universitaires de France.
- Sieyès, Emmanuel Joseph. 1970 (1789). *Qu'est-ce que le Tiers état?* Ginevra: Librairie Droz.
- Turgot, Anne Robert Jacques. 1923 (1776). *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, vol. V. Parigi: Librairie Félix Alcan.

Bibliografia secondaria

- Antonetti, Elena. 2004. *Il lavoro tra necessità e diritto. Il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni: 1830-1848*. Milano: FrancoAngeli.
- Scotto, Pablo. 2021. *Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Sewell, William H., Jr. 1980. *Work and Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanghe, Fernand. 1989. *Le droit au travail entre histoire et utopie. 1789-1848- 1989: de la répression de la mendicité à l'allocation universelle*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- Tomasello, Federico. 2018. *L'inizio del lavoro. Teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*. Roma: Carocci.

La concezione del lavoro in Fichte

Gaetano Rametta

1. Cenni biografici

Johann Gottlieb Fichte nasce a Rammenau (Lusazia) da famiglia di umili condizioni il 19 maggio 1762. Inizia gli studi al ginnasio di Pforta (dove compirà i suoi studi anche Nietzsche) nel 1774, grazie al finanziamento di un nobile mecenate. Tra il 1780 e il 1784 compie gli studi universitari, senza mai pervenire alla laurea, a Jena, Lipsia e Wittenberg. Al 1790 risale la scoperta e lo studio delle *Critiche* di Kant, che gli svelano il 'nuovo mondo' della filosofia trascendentale. Nel 1791 scrive il *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, pubblicato l'anno successivo; tra il 1793 e il 1794 pubblica due scritti a sostegno della Rivoluzione francese (*Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno calpestata* e *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*). Scopre quindi nell'Io che pone se stesso il principio su cui fondare scientificamente la filosofia trascendentale, a cui dà il nome di 'dottrina della scienza'. All'approfondimento e all'elaborazione sistematica di quest'ultima dedicherà tutto il resto della sua esistenza. Fichte muore a Berlino il 29 gennaio 1814.

1. L'essere umano come soggetto

L'idea di lavoro in Fichte non può prescindere dalla sua concezione della soggettività. Due sono le due idee portanti di questa teoria: quella della libertà e quella dell'attività. Entrambe si riassumono nella formula del primo principio della dottrina della scienza: «L'io pone assolutamente se stesso». Tale for-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Gaetano Rametta, *La concezione del lavoro in Fichte*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 615-623, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

mula, così apparentemente astratta, esprime invece in modo concettualmente pregnante la dimensione concreta che per Fichte è in separabile dall'idea di soggetto. Quest'ultimo infatti, per porsi come tale, deve agire in un contesto costituito da due dimensioni principali: quello della natura diversa dal soggetto, da una parte; quella costituita dalle relazioni tra l'io e gli soggetti, dall'altra. Il soggetto non può agire sulla natura senza instaurare delle relazioni con altri soggetti; viceversa, tali relazioni assumono come loro base e condizione di fondo la capacità di subordinare la natura al soddisfacimento delle esigenze e dei bisogni del soggetto. A questo punto, è evidente come la dimensione teoretico-trascendentale della soggettività («Io che pone se stesso») non può prescindere dalla sua concretizzazione in termini antropologici. L'io che opera sulla natura all'interno di relazioni socialmente costituite, infatti, altri non è che l'uomo. Quest'ultimo, però, viene considerato dalla dottrina della scienza non quanto specie naturale, ma in quanto supporto della libertà e dell'attività che permette al soggetto di porsi in quanto tale¹. Ecco perché la filosofia di Fichte non può prescindere dalla dimensione antropologica, ma anche perché non può essere ridotta ad antropologia. L'uomo, lo ripetiamo, per Fichte è funzione della realizzazione della soggettività nel mondo dell'esperienza; anche se, come appena detto, quest'ultima, in quanto complesso di capacità che rendono possibile l'attuazione della libertà e dell'attività nella concretezza empirica di un mondo non può prescindere dall'uomo, in cui trova il veicolo per l'attuazione di se stessa².

2. Il corpo

È all'interno di questa cornice sommariamente abbozzata che si colloca la concezione fichtiana del lavoro. Riprendiamo il ragionamento: abbiamo detto che il soggetto è attività e libertà. Più precisamente: non può essere attivo senza liberamente realizzarsi nella realtà, e viceversa: questa realizzazione, per essere tale, deve dipendere dalla capacità di porsi autonomamente scopi e obiettivi, non può andare disgiunta insomma da una dimensione di autonomia e indipendenza radicali, che trovano la loro prima espressione concreta nel fatto che, in quanto uomo, il soggetto è dotato di un *corpo*. Il corpo dell'uomo costituisce per Fichte un intero organizzato di membra coordinate in relazione reciproca. Tale relazione è tale perché riproduce dinamicamente se stessa, e in questo senso il corpo è un corpo *vivente* (sul tema, cfr. Bisol 2011). L'immagine dell'auto-posizione, che apre l'esposizione della dottrina della scienza 1794/95, trova dunque nel corpo in quanto organismo vivente la sua realizzazione naturale. Al tempo stesso, il soggetto trova nel proprio corpo lo strumento duttile e malleabile per realizzare i propri obiettivi nel mondo. La dimensione teleologica, propria dell'agire

¹ Qui sta il fondamento della concezione fichtiana dei 'diritti', nella loro tripartizione di diritti civili, diritti sociali e diritti umani, su cui cfr. De Pascale 2001, 283-311, e il più recente Nomer 2010.

² Oltre a quelle sopra menzionate, le opere principali di Fichte, citate secondo le traduzioni italiane, sono citate nella bibliografia finale di questo saggio.

umano, resterebbe pura finzione se non potesse contare sul corpo inteso come organismo, capace di formazione e suscettibile di addestramento. L'idealismo non può dunque instaurarsi senza una ben precisa filosofia della corporeità, e viceversa la corporeità dell'uomo riceve senso e valore non come fine a stessa, ma in quanto condizione effettiva di attuazione della libertà nel mondo. Di qui l'inviolabilità del corpo e il diritto alla vita come espressioni basilari della dignità umana. La violazione del corpo e l'impedimento alla vita rendono infatti impossibili l'esercizio della libertà come capacità di azione sul mondo esterno e di interazione con gli altri, violando dunque i principi fondamentali della filosofia trascendentale.

3. Appropriazione e proprietà

A questa concezione della corporeità, si accompagna in Fichte una bene determinata teoria della proprietà. Fin dai testi che precedono la *Grundlage* 1794/95, Fichte pone in correlazione la teoria della proprietà con l'idea dell'attività, dando luogo a una concezione della proprietà in termini di *appropriazione*, che alcuni interpreti hanno posto in relazione alla teoria di Locke³. Prima che essere un diritto su cose, la proprietà è un diritto a disporre liberamente della propria *attività* in relazione alle cose. Come dunque l'uomo trova nel corpo la prima forma di *proprietà* che gli spetta; come anche nel caso del corpo si tratta di una relazione dinamica di disciplinamento e formazione costanti, dunque di *auto-appropriazione* del soggetto a se stesso; così la proprietà sulle cose dipende dall'attività che l'uomo esercita sulle cose dipende dall'attività mediante la quale egli, trasformandole in rapporto ai propri obiettivi e ai propri bisogni, se le appropria. *Il lavoro è l'attività fondamentale di questa appropriazione*. In termini filosofici, Fichte riesce così a dimostrare in modo rigoroso il *diritto al lavoro come diritto fondamentale dell'uomo in quanto soggettività libera*. In quanto l'uomo è soggetto, deve essere posto nelle condizioni di poter esercitare liberamente la propria attività di appropriazione del mondo; di conseguenza, questa attività si esercita come lavoro, l'uomo non può porsi come soggetto senza avere la possibilità di lavorare, in quanto appunto il lavoro è la forma di base (ma si badi bene, *non la forma più alta*) senza di cui l'uomo non potrebbe affermarsi come principio attivo, e senza la quale nessuna attività superiore avrebbe la possibilità di esercitarsi.

4. Il lavoro

Riassumiamo i passaggi che abbiamo svolto fino ad ora. Siamo partiti dalla concezione trascendentale del soggetto come «Io che pone assolutamente se stesso». Abbiamo visto che in questa formula si riassumono i due aspetti fondamentali del soggetto: libertà e attività, e come questi due aspetti siano inse-

³ Molta come si può immaginare la letteratura sul tema. Qui si consigliano James 2011; Merle 1997; Perrinjaquet 1997.

parabilmente intrecciati l'uno all'altro. Da qui, la necessità di concretizzare in modo efficace rispetto alla realtà empirica queste due dimensioni fondamentali. Il corpo in quanto organismo vivente realizza questa necessaria concretizzazione, e rende possibile formulare una concezione della proprietà rivolta in prima istanza non agli oggetti, ma all'attività che il soggetto esercita su di essi. La teoria della proprietà è così in primo luogo una teoria dell'appropriazione, prima di tutto del soggetto in rapporto a se stesso, alla propria corporeità ed alle attività da questa rese possibili; in secondo luogo, in rapporto agli oggetti che l'uomo si appropria trasformandoli in rapporto ai propri obiettivi e ai propri bisogni.

Quest'ultimo punto è particolarmente importante. I bisogni dell'uomo sono legati al fatto che l'uomo è un organismo vivente; l'appropriazione della natura ha come suo scopo primario quello di procurare i mezzi fondamentali per la sussistenza del corpo. Ora, *il lavoro è l'attività mediante la quale tale appropriazione si realizza*; di conseguenza, esso è anche la condizione indispensabile perché il soggetto possa soddisfare i suoi bisogni primari e mantenersi in vita. Diritto alla vita e diritto al lavoro vengono così strettamente a intrecciarsi, e in questo senso *il diritto al lavoro è un diritto fondamentale dell'uomo*:

Il supremo ed universale fine di ogni libera attività è dunque quello di potere vivere [...] Senza il raggiungimento di questo fine non sarebbero affatto possibili né la libertà né la continuità della persona [...] Poter vivere è l'assoluta, inalienabile proprietà di tutti gli uomini [...] Il principio di ogni ordinamento statale razionale è: ognuno deve poter vivere del proprio lavoro (*Diritto naturale*, 187)⁴.

Ma qui dobbiamo compiere un passaggio ulteriore. L'uomo infatti non lavora come individuo isolato, ma in quanto membro di una comunità di altri uomini. Di conseguenza, una concezione adeguata del lavoro comporta l'elaborazione di una ben precisa filosofia del diritto e dello Stato, visto che per Fichte quello che la tradizione giusnaturalistica ha identificato come 'diritto naturale' trova la sua effettiva attuazione nella realtà solo come 'diritto positivo', cioè in quanto complesso di leggi emanate e garantita da quell'apparato di sovranità e monopolio della decisione che va sotto il nome di Stato. Lo Stato avrà allora il compito non soltanto di garantire a ciascuno il diritto di lavorare, ma viceversa ciascuno, in quanto cittadino di uno Stato, potrà far vale i propri diritti di cittadino solo

⁴ Particolarmente attuali ci sembrano le conseguenze che Fichte trae da questo principio: «Non appena, dunque, qualcuno non può vivere del suo lavoro [...] il contratto è del tutto annullato, per quanto lo riguarda, e da questo momento in poi egli non è più legalmente obbligato a riconoscere la proprietà di qualsivoglia uomo. Perché ora non intervenga, a causa sua, quest'insicurezza della proprietà, tutti devono di diritto, e per il contratto sociale, dare del proprio, tanto che egli sia in grado di vivere [...] il povero [...] ha un assoluto diritto di coazione all'assistenza» (*Diritto naturale*, 187-88). Su questi temi, cfr. De Pascale 2001, 257-82; Hahn 1994; Klenner 1957; e il già menzionato James 2011, 34-5. Quest'ultimo confronta le posizioni di Fichte con la Costituzione giacobina del 1793 e quelle successive di Babeuf, in James 2011, 56-86.

in quanto in pari tempo *lavoratore*. Nessuno può sottrarsi al dovere di contribuire al benessere complessivo della società di cui fa parte, e tale contributo è dato appunto dallo svolgimento dell'attività lavorativa che a ciascun singolo in rapporto al mantenimento e allo sviluppo della comunità politica di cui fa parte.

5. Ruolo dello Stato e divisione cetuale del lavoro

Il ruolo dello Stato si accentua notevolmente nel passaggio da Jena a Berlino. Nel *Diritto naturale* 1796/97, lo Stato ha il compito di ripartire le diverse attività sociali in una molteplicità di *ceti*, a ciascuno dei quali è demandato lo svolgimento di una ben determinata attività (sul tema, cfr. Fonnesu 2010, 145-73). Il certo degli *agricoltori* per Fichte quello autenticamente produttivo, proprio perché le risorse fondamentali per la sopravvivenza dell'uomo sono ricavate dalla *terra*. Gli interpreti hanno messo in rilievo l'influsso esercitato su Fichte, al riguardo, dalle teorie fisiocratiche. Al certo degli *agricoltori* è affiancato quello degli *artigiani* in quanto trasformatrici delle materie prime ricavate dalla terra. Abbiamo quindi il ceti dei *commercianti*, cui è affidato lo scambio dei prodotti sul mercato. Qui si conclude la ripartizione cetuale per quanto attiene da dimensione strettamente *economica* della vita sociale, legata alle esigenze della riproduzione *materiale* delle condizioni di vita di una determinata comunità politica. Nel *Sistema di etica* dell'anno successivo (1798), alle attività della riproduzione materiale si sovrappongono le attività superiori, di tipo intellettuale, che si ripartiscono nei ceti degli impiegati e funzionari statali, degli scienziati e dei dotti, dei governanti. A differenza di quanto avverrà in Hegel, per Fichte la ripartizione delle attività lavorative per ceti non ha una valenza politica, ma esclusivamente economica.

Ciò non toglie, come mostra ancora il *Sistema di etica*, che l'appartenenza a un determinato ceti non si accompagna anche al rispetto di determinati doveri, integrando la dimensione economica con quella morale. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che il lavoro riceve il suo significato superiore non solo e non tanto in quanto richiesto per la sopravvivenza della specie, ma soprattutto nella misura in cui contribuisce alla costruzione di un mondo che rende possibile lo sviluppo della libertà e delle attività superiori a questa legate in termini di creazione e sviluppo intellettuale dell'umanità.

D'altra parte, se già nel *Diritto naturale* jenese allo Stato veniva attribuito il compito di regolare l'ordinamento cetuale, in rapporto ai bisogni complessivi del corpo sociale e della conseguente ripartizione dei singoli nelle diverse branche dell'attività economica, in quest'opera Fichte – non senza qualche ambiguità – afferma il diritto del singolo alla scelta del proprio mestiere o professione:

Tutti comunicano a tutti, e per garanzia all'*intero* come comunità, di cosa intendono vivere [...] Tutti, e la comunità come garante, permettono a ciascuno questa occupazione esclusivamente per un certo rispetto: nessuna professione, nello Stato, senza che per essa sia stata data la concessione [...] nessuno diventa quindi cittadino dello Stato *in generale* ma, entrando nello Stato, entra nello stesso tempo in una certa classe di cittadini (*Diritto naturale*, 189).

Questo diritto sembra venir meno nello *Stato commerciale chiuso* pubblicato a Berlino nel 1800, assieme a un rafforzamento delle funzioni regolative dello Stato nei confronti delle attività economiche⁵.

6. Lavoro, educazione, tempo libero. Conclusioni

Che il lavoro non riduca il suo significato alla sfera puramente economica e funzionale, è confermato dai *Discorsi alla nazione tedesca*, laddove Fichte delinea i lineamenti delle istituzioni educative che dovrebbero essere i veicoli della nuova educazione nazionale da lui proposta. Essi riproducono in piccolo il modello autosufficiente della *Stato commerciale chiuso* precedentemente teorizzato, e assumono la forma di comunità produttive che si creano i propri mezzi materiali di sussistenza. In questo modo, il giovane si abitua sin dai primi anni della sua formazione al senso della propria autonomia e dignità, non in quanto singolo individuo atomizzato, ma in quanto membro di una comunità concreta:

la fondata fiducia di potersela cavare nel mondo grazie alle proprie forze, e di non avere bisogno per il proprio sostentamento di alcuna benevolenza estranea, fa parte dell'indipendenza personale dell'uomo, e condiziona l'indipendenza etica molto più di quanto si sia creduto finora [...] l'allievo della nostra educazione deve essere abituato alla laboriosità [...] e come primissimo principio dell'onore deve essergli impresso nell'animo il fatto che è vergognoso voler essere debitore del proprio sostentamento ad altro che non sia il proprio lavoro (Fichte 2005², 151-52).

Coerente con questa impostazione è l'attenzione crescente dedicata al tema del 'tempo libero'⁶, che Fichte non intende come momento di distrazione e di-

⁵ Cfr. Batscha 1970, 281. Sul testo fichtiano, cfr. l'innovativo contributo di Nakhimovsky 2011.

⁶ Ciò avviene soprattutto nel testo della *Rechtslehre 1812*, purtroppo non ancora tradotto in italiano. Cfr. indicativamente *ivi*, 131: «L'assoluto diritto di proprietà di tutti è tempo libero [*freie Muße*] per scopi a piacere, dopo avere svolto il lavoro richiesto dal mantenimento di se stessi e dello Stato». Il rapporto tra tempo di lavoro necessario e tempo libero determina la misura della ricchezza di una comunità: «Quanto meno tempo libero rimane dal lavoro richiesto ai fini dello Stato, tanto più povero è l'intero; quanto più tempo libero rimane, tanto più esso è facoltoso» (*ivi*, 133). Lo Stato ha dunque il compito di incrementare la produttività del lavoro necessario per aumentare la quota sociale di tempo libero, e ciò può essere fatto promuovendo la specializzazione mediante una sempre più accentuata e razionale divisione del lavoro (*ibid.*), che a sua volta comporta sviluppo tecnologico e scientifico. In questo senso, Fichte sembra preludere alla nozione marxiana di «intelletto generale»: cfr. *Rechtslehre 1812*, p. 153: «Da dove dunque questa eccedenza? È appunto la conquista della *pura vita razionale*, dell'intelletto, in applicazione vantaggiosa del lavoro [...] L'intelletto prevale. In che modo? Per il fatto di assoggettarsi altre forze». Vale la pena di ricordare che posizioni analoghe sono presenti anche in testi precedenti. Fra tutti, cfr. il celebre passo dello *Stato commerciale chiuso*, p. 111: «Che l'uomo viva sulla terra con tutta la facilità, la libertà, il dominio sulla natura e la pienezza della propria *umanità* che gli sono accordati dalla natura stessa: tutto ciò non è solo un pio desiderio, ma è un'insopprimibile istanza che nasce dal suo diritto e dalla sua destinazione. L'uomo deve lavorare, ma non come una bestia da soma [...] L'uomo deve lavorare senza paura, con piacere

vertimento, ma come possibilità di auto-formazione e di creatività intellettuale. Condizione indispensabile per il suo accrescimento è l'aumento della produttività del lavoro, da conseguire attraverso l'impiego della scienza e della tecnica. Ciò spiega perché anche un testo come lo *Stato commerciale chiuso* invochi il mantenimento dello scambio e della circolazione intellettuale con l'estero. Fichte suggerisce perfino di attrarre i più importanti dotti e scienziati stranieri mediante alti stipendi e condizioni di vita favorevoli.

Se lo scopo del lavoro, dunque, non è fine a stesso, ma ha come obiettivo quello di ridurre progressivamente il tempo necessario al soddisfacimento dei bisogni vitali, per ampliare esponenzialmente quello da dedicare al libero sviluppo della personalità, non stupisce che a un destino parallelo vada incontro anche lo Stato, di cui abbiamo visto l'importanza per il mantenimento di una razionale divisione del lavoro e un'equa distribuzione dei beni prodotti. Per quanto possa definirsi razionale, infatti, lo Stato rimane un'istituzione coattiva. Fichte sembra immaginare un progresso tendenziale verso una società in cui, con l'aumento della produttività del lavoro dovuta all'applicazione delle scoperte tecnico-scientifiche, l'espansione del tempo libero e la maturazione etica dell'umanità, col diminuire del tempo di lavoro diminuirà progressivamente anche la necessità che l'ordine sociale sia mantenuto mediante un'istituzione di tipo coattivo⁷.

In questo senso il discorso di Fichte, nonostante i rapporti evidenti con la società del suo tempo e con alcune rigidità tipiche del filosofo, appare di grande attualità, non nel senso di fornire soluzioni pratiche ai problemi del nostro tempo, ma di mettere a nostra disposizione strumenti critici per un loro adeguato inquadramento concettuale. Attraverso la tematica del lavoro, infatti, Fichte mostra l'impossibilità di separare economia e politica. Se appare poco accettabile, anche soltanto per la sua palese impraticabilità, l'idea di una chiusura sistematica dei confini statali, salvo l'adozione di politiche repressive e illiberali, (cioè proprio di quegli istituti coattivi di cui Fichte auspicava la progressiva 'estinzione'), la liberazione di quote sempre più ampie di tempo di vita dalla coazione al lavoro rende paradossale la commisurazione dei beni e la distribuzione delle ricchezze alla definizione quantitativa del tempo di lavoro per le mansioni inferiori e meno retribuite, a fronte della crescita esponenziale di quote di reddito legate a speculazioni di carattere finanziario e posizioni di privilegio sociale puramente parassitarie (in termini fichtiani, svincolate da ogni prestazione di tipo lavorativo). Al tempo stesso, il diritto alla vita come diritto fondamentale senza di cui ogni altro diritto è perciò stressato vanificato, rende sempre più urgente affrontare il tema, anch'esso così caro a Fichte, di una redistribuzione delle ricchezze su base egualitaria e in pari tempo su scala globale: non nel senso dell'appiattimento indiscriminato dei livelli e stili di vita (ciò verso cui Fichte era sempre stato

e gioia e deve conservare abbastanza tempo per innalzare lo spirito e gli occhi al cielo, che egli è stato concepito per contemplare». Sul tema, cfr. Batscha 1970, 314-20 (con i dovuti riferimenti a Marx), e De Pascale 1995, 317-23.

⁷ Al riguardo, cfr. Fonnesu 1997, e più in generale sull'idea di politica, Rametta 2021, 99-122.

contrario), ma di una differenziazione che sia compatibile con i più elementari criteri di giustizia distributiva e sostenibilità sociale ed ambientale.

Riferimenti bibliografici

- Batscha, Zwi. 1981. *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bisol, Benedetta. 2011. *Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*. Würzburg: Ergon Verlag.
- De Pascale, Carla. 1995. *Etica e diritto. La filosofia di Fichte e le sue ascendenze kantiane*. Bologna: il Mulino.
- De Pascale, Carla. 2001. *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*. Milano: Guerini.
- Fichte, J. G. 1994. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G. 2005². *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta. Roma-Bari: Laterza.
- Fonnesu, Luca. 1997. "Die Aufhebung des Staates bei Fichte." *Fichte-Studien* 11: 85-97.
- Fonnesu, Luca. 2010. *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*. Bologna: il Mulino.
- Hahn, Karl. 1994. "Fichtes und Proudhons Begriff des Eigentums als Recht auf Arbeit." In *Das geistige Erbe Europas*, hrsg. von Manfred Buhr, 548-57. Napoli: Vivarium.
- James, David. 2011. *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, David. 2013. *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*. Città: CUP.
- Klenner, Hermann. 1957. "Das Recht auf Arbeit bei Johann Gottlieb Fichte." In *Festschrift für Erwin Jacobi*, hrsg. von... 149-63. Berlin: VEB Deutscher Zentralverlag.
- Merle, Jean-Christophe. 1997. "Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte." *Fichte-Studien* 11: 41-61.
- Nakhimovsky, Isaac. 2011. *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*. Princeton: Princeton University Press.
- Nomer, Nedim. 2010. "Fichte and the Relationship between Self-Positing and Rights." *Journal of the history of philosophy* 48, 3: 469-90.
- Perrinjaquet, Alain. 1997. "Fichte, Proudhon et la propriété." In *Fichte et la France*, édité par Ives Radrizzani, 141-81. Paris: Beauchesne.
- Rametta, Gaetano. 2021. *Take five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*. Milano: Mimesis.

Bibliografia secondaria

- Alessiato, Elena. 2018. *Lo spirito e la maschera. La ricezione politica di Fichte in Germania nel tempo della Prima Guerra Mondiale*. Bologna: il Mulino.
- Fichte, J. G. 1962-2012. "Rechtslehre 1812"; "Sittenlehre 1812." In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. II.13, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky et al., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog⁸ (nuova edizione a cura di H. G. von Manz et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2012).

⁸ L'edizione è suddivisa in quattro serie: I, *Opere pubblicate*; II, *Scritti postumi*; III, *Lettere*; IV, *Copie di lezioni*.

- Fichte, J. G. 1989. "L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione." In *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, 241-406. Napoli: Guida.
- Fichte, J. G. 1994. *Il Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. De Pascale. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G. 1998. *La destinazione dell'uomo*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. Cesa. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G. 1999a. "Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza"; "Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori." In *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, 75-139; 141-346; Torino: UTET⁹.
- Fichte, J. G. 1999b. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano. Milano: Guerini.
- Fichte, J. G. 1999c. *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza con i «Dictate» 1798-1799*, a cura di C. Cesa. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J. G. 2013. *La dottrina dello Stato ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, a cura di A. Carrano. Napoli: Edizioni Accademia Vivarium Novum.
- Fichte, J. G. 2020a. *Lo Stato commerciale chiuso*, a cura di C. Sabatini. Napoli: Edizioni Accademia Vivarium Novum.
- Gambaro, Giacomo. 2020b. *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*. Padova: CLEUP.
- Leibholz, Gerhard. 1921. *Fichte und der demokratische Gedanke. Ein Beitrag zur Staatslehre*. Freiburg i. B.: Boltze.
- Léon, Xavier. 1914. "Le socialisme de Fichte d'après l'État Commercial Fermé." *Revue de Métaphysique et de Morale* 22, 1: 27-71.
- Lindau, Hans. 1900. *Johann Gottlieb Fichte und der neuere Sozialismus*. Berlin: Fontane (rist. in *Schriften zu J. G. Fichtes Sozialphilosophie*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 1987).
- Rametta, Gaetano. 2017². *Fichte*. Roma: Carocci.
- Rampazzo Bazzan, Marco. 2017. *Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*. Milano: FrancoAngeli.
- Rickert, Heinrich. 1923. "Die Philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus." *Logos* 11: 149-80.
- Rickert, Heinrich. 1938. "Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes." *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* 4: 1-24.
- Trautwein, Karl. 1913. *Über Ferdinand Lassalle und sein Verhältnis zur Fichteschen Sozialphilosophie*. Jena: Fischer.
- Weber, Marianne. 1900. *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*. Tübingen: Mohr (rist. in *Schriften zu J. G. Fichtes Sozialphilosophie*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 1987).

⁹ Di cui segnaliamo l'eccellente *Nota bibliografica*, ivi, pp. 53-71, e la ristampa *Fichte*, vol. I. Milano: Mondadori, 2009 (I classici del pensiero).

Hegel: lavoro e autocoscienza

Gianluca Garelli

1. Introduzione

Al cospetto della frammentazione e del particolarismo prodotti dalla crisi immanente alla razionalità moderna, fin dagli anni giovanili Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stoccarda, 27 agosto 1770-Berlino, 14 novembre 1831) dedica i propri sforzi filosofici a elaborare una concezione della soggettività capace di sottrarsi al mero individualismo e di ritrovarsi in una visione più ampia e organica dell'essere sociale. Così vanno intese, fra l'altro, la polemica – da Hegel condivisa con Schelling e Hölderlin – contro lo «stato-macchina», il ricorso alla nozione di «religione popolare», o ancora la rivendicazione del primato dell'«amore» come elemento in cui si rende possibile un'autentica riconciliazione. Ma come può il riconoscimento dell'unità del vivente affidarsi solo al sentire, all'amore, o magari al primato del religioso in generale? Insoddisfatto di tali risposte, negli anni jenesi Hegel si propone quindi di risolvere filosoficamente il mistero della relazione tra finito e infinito. È in via di elaborazione l'idea di un sapere in cui l'assoluto si manifesta processualmente nel tempo, e in cui l'istanza logica rimane comunque connessa a un'ispirazione filosofica che non ha perduto il proprio carattere etico e religioso.

A partire dai materiali destinati all'insegnamento raccolti sotto il titolo *Sistema dell'eticità* (1802-1803), Hegel a Jena cerca dunque di elaborare una concezione della prassi equidistante tanto dalla mera soddisfazione di bisogni particolari, quanto dall'esclusiva ricerca del bene universale. Il filosofo viene così

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Gianluca Garelli, *Hegel: lavoro e autocoscienza*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 625-634, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

mettendo a punto una nozione di «spirito» i cui mezzi e le cui manifestazioni (a partire dal lavoro e dal linguaggio) costituiscono i fondamenti dell'interazione e del consolidamento delle istituzioni sociali. Nei frammenti della *Realphilosophie*, di poco successivi, si legge fra l'altro:

il lavoro non è un *istinto*, bensì un atto razionale [*Vernünftigkeit*], che nel popolo si trasforma in un che di universale, e perciò è opposto alla singolarità dell'individuo, che deve superarsi, e il lavorare esiste proprio perciò non *in quanto istinto*, bensì nel modo dello spirito (Hegel 2008a, 57).

2. Hegel a Jena: tra classicismo ed economia politica

La realtà della Germania dell'epoca (Lukács 1960, 460; Pinkard 2014, 3-21) non offriva a Hegel una base per conoscenze economiche adeguate, che egli poteva invece almeno in parte desumere frequentando letteratura e stampa britanniche. Delle teorie di economisti come James Steuart e Adam Smith Hegel si appropria 'speculativamente' (Renault 2016, 469-70), cioè portandone a evidenza dialettica le aporie implicite. Il paragone con la distinzione aristotelica fra *poiesis* e *praxis* diviene fondamentale per ribadire la differenza tra la bella eticità organica dell'antico e il moderno, epoca della scissione e della frattura (Ruggiu 2010, 470-71). Qui è soprattutto il tema della divisione del lavoro a mettere in questione l'ideale dell'uomo come «animale politico». L'organizzazione economica, insieme con la gerarchia sociale che ne scaturisce, è infatti in linea di principio incompatibile con l'immediatezza del legame tra individuo, famiglia e *polis*. Nel mondo moderno, inoltre, se per un verso si accrescono le comodità e la quantità del prodotto (come Hegel apprende proprio da Smith), per altro verso il lavoro finisce per manifestare il proprio carattere oppressivo: esso

diventa sempre più assolutamente morto, diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre più infinitamente limitata e la coscienza degli operai di fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità.

In tale meccanismo, la soddisfazione dei bisogni dipende dall'interazione e dalla dipendenza reciproca di tutti; il *medium* che la rende possibile è il denaro, ossia «la forma dell'unità, o della possibilità di tutte le cose del bisogno» (Hegel 2008a, 58-61).

Al cospetto di queste aporie, György Lukács (1960, 455) ha osservato che in questi anni Hegel va elaborando una lettura dialettica, secondo cui nel lavoro da una parte l'oggetto diviene altro da sé («la forma della sua oggettività viene distrutta, esso ne riceve, mediante il lavoro, una nuova»), mentre dall'altra, sul versante del soggetto, «l'uomo si estrania da sé stesso, diventa [...] cosa a sé stesso [...]». Mediante il lavoro sorge nell'uomo qualcosa di universale». Inseguendo il lavoro fra il desiderio e la sua soddisfazione immediata, l'essere umano rompe con l'immediatezza naturale in generale, e inaugura un cammino in cui gli è data la possibilità di diventare propriamente sé stesso. Il lavoro può così apparire a Hegel non un rapporto di mera subordinazione passiva, ma una *chan-*

ce di emancipazione. Non che gli sfuggano, lo si è visto, i pericoli rappresentati dalle nuove forme di dipendenza, alienazione, divisione e macchinizzazione; egli, tuttavia, non smarrisce la fiducia negli esiti costruttivi, comunitari e antiegoistici della *Arbeit*. Per questo, com'è noto, Karl Marx (1983, 168) avrebbe criticamente rilevato che Hegel vi scorge «l'essenza che si avvera nell'uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo»: ossia il fatto che esso «è il *divenire-per-sé* dell'uomo nell'ambito dell'*alienazione* o come uomo *alienato*». In una parola, per Marx Hegel sottovaluta la dimensione dello sfruttamento, che è essenziale alla dinamica della produzione industriale. Ancora agli occhi di Lukács (1960, 464) tale atteggiamento avrebbe costituito una «mescolanza di profonda e giusta conoscenza del carattere contraddittorio dello sviluppo capitalistico e di ingenua illusioni intorno a possibili palliativi» (colonizzazione, emigrazione...). Anche lo Hegel maturo non ne sarebbe stato immune, pur nella consapevole necessità di correttivi che frenino i rischi politici di un sistema dei bisogni abbandonato alla propria deriva.

3. Il distacco dalla vita naturale: «desiderio tenuto a freno»

Nello sviluppo della concezione hegeliana, rimarrà comunque stabile l'idea che il lavoro comporti la rottura, da parte dell'essere umano, di quell'originaria simbiosi con la naturalità che caratterizza la vita animale. Il lavoro non è solamente maledizione a seguito della caduta originaria, come vorrebbe il racconto biblico, bensì anche possibilità di emanciparsi dalla schiavitù della natura brutta. Quest'ultima si configura come un'alterità di cui l'essere umano sperimenta la resistenza, nell'atto in cui, lavorando, si sforza di negarne la rigidità sostanziale.

Del resto, il pensiero antico aveva interpretato la natura per lo più alla luce della categoria di identità. Qualunque domanda circa l'essenza delle cose (*physis*, *kosmos*, *anthropos*...) presupponeva anzitutto una loro stabilità, ossia un'identità eterna. Nell'ontologia classica, e poi ancora in quella medievale (in particolare nella tradizione scolastica), la categoria di identità descrive insomma l'«essere in quanto essere», garantendo così anche la possibile identificazione di essere e pensare (Taubes 1957, 211). In età moderna invece, almeno a partire da Descartes, Hegel registra un atteggiamento diverso, in cui l'ontologia della sostanza fa spazio a una filosofia del soggetto. È soprattutto con il pensiero di Kant e di Fichte che si perviene a una rivoluzionaria trasformazione (Taubes 1957, 210), culminante in un pensiero plastico e dinamico. Per superare dialetticamente il monismo statico dell'identità sostanziale, alla «filosofia dello spirito» spetta il compito di elaborare una teoria innovativa della *negazione*, che oltre a costituire «la categoria fondamentale della dialettica» è il principio essenziale di una critica della realtà di fatto, e dunque del «conformismo» della ragione. In questo senso, come ha notato Herbert Marcuse (1966, 3-6 e 45), la dialettica speculativa rappresenta un attacco frontale contro ogni forma di *positivismo*, inteso come filosofia dell'autorità del fatto. Ecco perché nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito* (1807) Hegel insiste su un punto: la positività dello spirito esclude la rimozione del negativo. Anzi: lo spirito è potente «solamente in quanto guar-

da in faccia il negativo, si sofferma presso di esso. Questo soffermarsi è la forza magica [*Zauberkraft*] che volge il negativo nell'essere» (Hegel 2008b, 27). Per risultare filosoficamente produttiva, la negazione non deve allora concepirsi in termini assoluti – come vogliono scettici radicali e nichilisti, che nel «risultato» del negare scorgono sempre e soltanto «il *puro nulla*». Al contrario: nella negazione risiede la forza che è capace di dare «esistenza alla determinatezza». Per cui, come si legge nell'Introduzione dell'opera, è grazie a questa negazione che il nulla stesso va «preso come nulla di ciò da cui deriva», e dunque «di fatto non è altro che il risultato veritiero; e perciò è esso stesso un nulla *determinato*, e ha un *contenuto*» (Hegel 2008b, 57). Insomma: la negazione determinata «mette in rapporto l'ordine di cose stabilito con le forze e i fattori fondamentali che conducono alla sua distruzione e indicano anche le possibili alternative allo status quo» (Marcuse 1966, 12). Essa non annienta i contenuti, bensì permette allo spirito di mettersi in movimento, fare esperienza e dare così inizio alla serie delle sue configurazioni: dunque, è condizione di possibilità della cultura (Garelli 2018). Nella prospettiva hegeliana lo spirito, nella sua inquietudine, può così impegnarsi in una trasformazione storica volta alla conquista della propria autoconsapevolezza: la sostanza – secondo una celebre e controversa affermazione contenuta ancora nella Prefazione della *Fenomenologia* – deve farsi soggetto.

È proprio grazie alla negazione che un ente può mettere in questione la fissità dei suoi presunti limiti naturali, facendosi qualcosa d'altro da ciò che era. Opponendosi alla concezione greca del lavoro come attività servile, ossia incompatibile con la libertà, e all'idea biblica del lavoro come conseguenza maledetta d'una colpa originaria, Hegel – ispirato evidentemente anche dalle sue letture degli economisti britannici – delinea una prospettiva secondo cui nel lavoro, che è capace di aggiungere valore alla materia cui si applica, risiede la chiave per l'emancipazione spirituale.

Le celebri pagine fenomenologiche in cui si delinea il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza contengono dunque una descrizione 'germinale' dell'inizio della storia (Taubes 1957, 211): inizio che ha idealmente luogo con l'incontro e il riconoscimento fra individui. Si tratta di una concezione che a Jena Hegel aveva cominciato a elaborare dapprima sulla scorta di Hobbes, e della sua idea di un originario combattimento per l'onore. Il frammento 22 della *Realphilosophie 1803-1804* parla in questo senso della necessità che avvenga un'offesa: «giacché la coscienza deve necessariamente tendere a questo riconoscimento, i singoli devono necessariamente offendersi reciprocamente, per conoscersi e sapere se sono razionali» (Hegel 2008a, 45n.). Il riconoscimento (*Anerkennung*) è dunque la nozione cardinale per spiegare la genesi dell'autocoscienza hegeliana (Gadamer 1996, 69; Siep 1998, 116-20; Honneth 2017): «L'autocoscienza è *in sé* e *per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è *in sé* e *per sé* per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto» (Hegel 2008b, 128). Nel cap. 4a) della *Fenomenologia* il tema viene ripreso, per essere tuttavia svolto su un piano diverso: qui non si tratta propriamente della descrizione d'un conflitto reale fra individui, bensì della genesi d'una scissione tutta interna alla coscienza. Questa, sdoppiandosi, giunge a rispecchiarsi in un'alte-

rità, e tale due-in-uno costituisce la condizione di possibilità di qualunque operazione riflessiva, prima ancora che di ogni riconoscimento storico effettivo.

Rispecchiandosi l'una nell'altra, le due autocoscienze «*danno prova di sé*, ciascuna a sé stessa e all'altra, attraverso la lotta per la vita e per la morte», giacché «è unicamente mettendo a repentaglio la vita che si dimostra la libertà» (Hegel 2008b, 131). Ecco perché lo squilibrio che si viene a generare in seguito a questa lotta assume, com'è noto, l'aspetto della relazione fra signoria e servitù. La coscienza servile è quella che non ha saputo dar prova di sé fino in fondo, cioè non è stata disposta a mettere in gioco la propria vita abbandonando ogni legame con la cosalità. Essa ha provato il terrore di perdere tutto, e ha chiesto di essere risparmiata. Per questo l'altra coscienza, che invece non ha tremato, può adesso rapportarsi alle cose «mediatamente, *tramite il servo*». Non che quest'ultimo non sia ancora in rapporto con la cosa: essa però ormai «è per lui autonoma»; dunque al servo non è dato di consumarla, ma egli «si limita a *elaborarla*». A goderne invece, ossia a rapportarvi immediatamente al modo di una «pura negazione», è solo il signore (Hegel 2008b, 133).

Proprio qui, tuttavia, si preparano le condizioni per un ribaltamento. L'apparente certezza per cui il dominio del signore costituisce l'elemento essenziale della relazione dovrà infatti lasciare posto alla consapevolezza d'una realtà ben diversa da come appariva all'inizio: «la verità della coscienza autonoma è [...] la *coscienza servile*» (Hegel 2008b, 134). Ed è qui che Hegel, nel tratteggiare il differente atteggiamento del signore e del servo rispetto al rapporto che essi hanno con le cose, introduce la celebre definizione del lavoro (*Arbeit*). Dando libero corso al proprio desiderare, la signoria si fa «pura negazione dell'oggetto», per cui il suo appagarsi nel godimento risulterà infine «solamente un dileguare» privo di sussistenza. Dal lato della servitù «Il lavoro, per contro, è desiderio *tenuto a freno*, dileguare *trattenuto*; insomma, il lavoro *forma [bildet]*» (Hegel 2008b, 135). *Bilden*, «formare», è il verbo corrispondente al sostantivo *Bildung*, che significa «formazione», ma anche «cultura»: solo alla coscienza servile è data la possibilità di coltivarsi. Il lavoro, che dapprima sembrava determinare in lei null'altro che un senso di estraniamento, ora le garantisce l'*Eigensinn* («senso proprio»), cioè la rende capace di avvertire la propria autonomia: «nell'atto del formare, [...] la coscienza del servo giunge alla consapevolezza di essere a sua volta in sé e per sé» (Hegel 2008b, 136). In quel fare 'alienato' che è il lavoro – ben diverso, per esempio, dalla libera creatività della poesia artistica, sottoposto com'è all'arbitrio di una signoria estranea – fiorisce il germe della libertà dell'autocoscienza (Chiurazzi 2007, 303).

4. Il servo, lo stoico e il lavoro del pensare

Si è ricordato che, secondo Marx, il maggior limite della concezione del lavoro contenuta nella *Fenomenologia* hegeliana consiste nel valorizzarne il «lato positivo» senza denunciarne adeguatamente proprio l'alienazione (*Entäußerung*). Ma il termine *Entäußerung* richiede qualche precisazione. Certamente esso designa una rinuncia e una perdita (per il giovane Hegel, una forma di

Entäußerung era stata per esempio l'abbandono della dimensione di bella eticità che caratterizzava la vita degli antichi greci). D'altra parte, nell'accezione più tecnica di trasferimento di proprietà o di diritti (*alienation*), il filosofo poteva trovarne traccia anche nelle sue letture d'oltremania. Nella scelta hegeliana di questa parola svolgevano poi un ruolo rilevante anche altre sfumature, a partire dalla semantica teologica e religiosa. *Entäußerung* era stato fra l'altro il termine scelto da Lutero per rendere il greco *kenosis*, nella traduzione della Bibbia: il farsi carne di Dio è uno 'svuotamento' – quell'abbandono degli attributi divini che la King James Version del 1611 avrebbe restituito con *humbling*, 'umiliazione' (Pinkard 2008, 120). Alla tradizionale ma unilaterale resa di *Entäußerung* con «alienazione» e di *entäußern* con «alienare», bisognerà infine affiancare l'aspetto, letterale ma altrettanto importante, dell'«esteriorizzazione»: un movimento che nel dettato fenomenologico si armonizza con l'altro, corrispondente e contrario, della *Erinnerung* (ove *erinnern* significa, a un tempo, «ricordare» e «interiorizzare»).

A questo insieme di significati, che configurano per così dire plasticamente il movimento dialettico, è affidato il compito di restituire il darsi-forma (*Formierung*) dello spirito. L'elaborazione o rielaborazione di un materiale naturale spiega per Hegel il nesso fra lavoro e diritto di proprietà (sulla scorta della determinazione lockiana). Tale fare però è 'formativo' anche nell'altra accezione del verbo *bilden*, quella riferita alla formazione-educazione (*Bildung*) dell'individuo e della civiltà nel suo insieme: risultato della trasformazione d'una natura prima – interna ed esterna – in una seconda natura, la cultura appunto.

È noto che su questo punto specifico si sono costruite alcune fra le interpretazioni più originali e feconde dell'intera filosofia hegeliana. Il fatto che Hegel avesse saputo intuire nell'essere umano il risultato di rapporti peculiari di un determinato mondo 'reificato', che si radica in una particolare forma di lavoro, ha per esempio incoraggiato letture della figura di signoria e servitù orientate in chiave antropogenetica (esemplarmente Kojève 1996; cfr. Bodei 1991), o addirittura al ribaltamento immediato nella prassi rivoluzionaria. Non bisogna tuttavia perdere di vista il testo hegeliano: all'altezza del cap. 4 della *Fenomenologia*, la presa di coscienza del servo sfocia piuttosto in una disamina dello spazio aperto alla riflessione dal due-in-uno dell'autocoscienza. Il doppio movimento da essa compiuto nella figura del signore e del servo ha insegnato infatti che l'Io non è un'egoità in sé e astratta (tale in buona parte si mostrava ancora la signoria): esso nel conflitto acquista la consapevolezza di essere altro rispetto al proprio mero essere in-sé. In altre parole, l'Io scopre di essere finalmente in grado di concepire insieme identità e differenza:

Si tratta [...] di una coscienza che *pensa*, ossia è autocoscienza libera. Infatti, *pensare* vuol dire essere oggetto a sé stesso non come *Io astratto* [...]; ovvero, vuol dire rapportarsi all'essenza oggettiva in modo tale che essa abbia il significato di *essere-per-sé* della coscienza (Hegel 2008b, 137).

Dunque, quando Hegel scrive che «Nel pensare, Io sono libero», intende che nel lavoro, aprendo lo spazio del pensiero, la coscienza scopre la capacità

di rimanere in certo modo presso sé stessa anche quando trascorre di oggetto in oggetto: ossia, si emancipa da un destino che altrimenti sarebbe di perenne ed esclusiva alienazione nell'alterità dei propri contenuti. Ora, afferma Hegel, «Questa libertà dell'autocoscienza, quando si è presentata nella storia dello spirito come fenomeno consapevole di sé, è stata notoriamente chiamata *stoicismo*» (Hegel 2008b, 138).

Per chi, dopo la conclusione del conflitto fra signore e servo innestato dagli effetti del lavoro, si attendesse una ricaduta immediata sulla prassi della coscienza emancipata, il richiamo alla figura del saggio stoico – che si sente libero tanto sul trono (come Marco Aurelio) quanto in catene (come l'ex schiavo Epitteto) – può risultare inatteso, e magari financo deludente. Ma lo stoicismo, nel quadro delineato dalla *Fenomenologia*, non rappresenta una forma di quietismo ideologico. A Hegel non sfugge cioè che esso, storicamente, ha rappresentato anzitutto una reazione filosofica a un'epoca ovunque pervasa dall'insicurezza e dalla paura. In quanto figura dello spirito, lo stoicismo dà bensì la nozione della libertà, ma non ancora la libertà concreta e vivente. Per raggiungerla, è necessario compiere – anzitutto nel pensiero – ancora un lungo cammino.

5. Il travaglio dello spirito

Lungi dal ridimensionare le implicazioni politiche del dettato hegeliano, tutto ciò semmai le radicalizza. Sulla scorta ancora di Taubes (1957, 208) sarà utile un breve confronto con un passaggio del primo libro della *Politica* di Aristotele, in cui la distinzione fra liberi e schiavi si radica esemplarmente in un'ontologia immutabile: si è schiavi o liberi «per natura», ovvero si nasce nell'uno o nell'altro modo. Libero e schiavo per Aristotele sono cioè due 'tipi' diversi di essere umano, vincolati per sempre al ruolo che compete alla loro essenza: «È dunque evidente che per natura alcuni uomini sono liberi e altri schiavi e che per questi ultimi l'essere schiavi è giusto e utile» (*Politica* I, 4, 1255a).

Per Hegel, al contrario, la distinzione fra signori e servi costituisce al più una condizione di partenza, che può ben essere modificata nel corso del tempo. Ciò – come ha rilevato Marcuse – si radica nella logica stessa del pensare speculativo. «La forma logica del 'giudizio' esprime un evento della realtà, non uno stato di cose immutabile». Se formulo un giudizio del tipo: 'X è uno schiavo', tale affermazione significa: X,

un uomo (il soggetto) è stato reso schiavo (il predicato), ma sebbene egli sia uno schiavo, egli rimane ancora uomo, e pertanto essenzialmente libero in opposizione al suo predicato. Il giudizio non attribuisce un predicato a un soggetto già definito, ma implica un effettivo processo del soggetto in cui egli diventa qualcosa di diverso da sé stesso. Il soggetto consiste proprio nel processo di divenire il predicato e di contraddirlo (Marcuse 1966, 43).

Vale a dire: i caratteri propri della signoria o della servitù non sono né innati, né stabiliti una volta per tutte. Chiunque, pertanto, può sempre lavorare per trasformare la propria condizione. Del resto, se la storia stessa in generale ha

una teleologia, questa per Hegel consiste nel travagliato affrancarsi dello spirito stesso dai propri condizionamenti: attraverso conquiste progressive, lo spirito plasma ordinamenti e istituzioni, lavorando per la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) del razionale – secondo il celebre motto, spesso frainteso, della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821, poi ripreso anche nel par. 6 dell'*Enciclopedia* (Hegel 2010, 14; 1981, 129).

In questo senso l'annotazione al par. 187 dei *Lineamenti* ricapitola, nel quadro della matura sistematizzazione berlinese, i caratteri della concezione hegeliana del lavoro:

Il fine della ragione è perciò [...] che la *semplicità della natura* [...] sia rimossa grazie al lavoro [...]. Soltanto in questo modo lo spirito in questa *esteriorità* come tale è *a casa propria e presso di sé*. [...] – La *civiltà* pertanto nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione.

Tale liberazione è travagliata, in quanto in prima battuta frena l'«arbitrio», il «desiderio», e «la vanità soggettiva del sentimento» individuale: ed è per questo che l'essere umano considera da sempre il lavoro come una maledizione. «Ma è grazie a questo lavoro della civiltà, che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'*oggettività* nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di esser la *realtà* [*Wirklichkeit*] dell'*idea*» (Hegel 2010, 158).

Nelle pagine successive (parr. 192-97) Hegel dà quindi ordinamento sistematico a questioni già delineate negli abbozzi jenesi (il rapporto strumentale mezzo/fine, l'astrazione, la divisione del lavoro e le sue conseguenze, la reciproca dipendenza stabilita dal sistema dei bisogni, ecc.), nella più matura consapevolezza tuttavia che un ordine sociale borghese, fondato su lavoro e scambio, non è in grado di garantire l'affermazione di una comunità razionale: lasciato a sé stesso, esso diviene infine ingovernabile, producendo sempre maggiori iniquità nella distribuzione della ricchezza. Di qui l'esigenza di un'istituzione statale forte, capace di rimediare alle contraddizioni della società civile, al fine di preservarla dai propri stessi squilibri.

6. Il lavoro secondo Hegel: analogia semantica o paradigma?

Attraversandone di fatto l'intera parabola, il tema del lavoro ripropone agli interpreti, intanto, il tradizionale problema della continuità o discontinuità del pensiero hegeliano (cfr. Schmidt am Bush 2002; Arndt 2003). A tale questione ne aggiunge poi un'altra. La peculiare dinamica dello spirito concepito come automovimento e costruzione di sé, unita alla rivendicazione programmatica (più volte ribadita da Hegel) di una scienza filosofica intesa come «lavoro del concetto», presuppone per la nozione di lavoro una semantica assai vasta, capace di giustificarne l'applicazione ai momenti e aspetti più vari (dalla psicologia alla storia, appunto, fino alla fatica concettuale che si riflette consapevolmente nel sapere filosofico). Si tratterebbe allora di stabilire quali siano i limiti effettivi di applicazione di questa analogia. Di domandarsi cioè se essa possa davvero prestarsi a definire qualcosa come un carattere 'essenziale' dello spirito hege-

liano; o se abbia la valenza più modesta di un mero paradigma esplicativo: una metafora, di cui è opportuno vagliare di volta in volta l'effettiva pregnanza. In che misura una nozione specificamente messa a punto dallo Hegel trentenne a Jena, e poi ripresa nel quadro sistematico berlinese del sistema in riferimento allo spirito oggettivo, può aspirare insomma a farsi chiave di lettura più ampia della storicità e della stessa attività del pensare *tout court*?

A tale proposito ci si limiterà a osservare, in conclusione, una certa ambiguità presente nello stesso linguaggio hegeliano. Si pensi ai luoghi della *Fenomenologia* in cui la questione finisce per assumere connotazioni ben più ampie di quelle chiamate in causa nel capitolo sull'Autocoscienza. Per limitarsi a un solo esempio: in un celebre passaggio della Prefazione, è appunto il pensare in generale a essere associato al lavoro: in virtù del suo andamento speculativo, il pensiero implica «il dolore, la pazienza e il travaglio [*Arbeit*] del negativo» (Hegel 2008b, 15). Ciò fa riflettere sull'ampiezza semantica chiamata in causa dall'intera famiglia delle parole connesse al termine in questione (i verbi composti di *arbeiten* quali *abarbeiten*, *erarbeiten*, *herausarbeiten*, *umarbeiten*, *verarbeiten*), cui Hegel ricorre spesso quando descrive lo spirito nell'atto di prendere coscienza della propria essenza e renderla efficace nella concretezza storica mondana (Renault 2016, 476-78).

Anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* un'aggiunta dei curatori al par. 24 sembra infine riproporre la questione nella sua portata più vasta:

la vita spirituale si distingue dalla vita naturale [...] per il fatto che non rimane nel suo essere in sé, ma è *per sé* [...]. Lo spirito non è soltanto qualcosa di immediato, ma contiene essenzialmente il momento della mediazione in sé.

E poco oltre: «Per l'uomo, la natura è il punto di partenza che egli deve trasformare». È in questa concezione della *Bildung* che il racconto biblico viene per così dire *aufgehoben* da una rivalutazione del lavoro come unica possibilità di affrancarsi dalla «schiavitù della legge» (Hegel 1981, 169-71). Per questo, in ultima analisi, ciascun prodotto culturale di qualunque epoca storica può in certo modo, a buon diritto, concepirsi hegelianamente come risultato del lavoro dello spirito.

Riferimenti bibliografici

- Arndt, Andreas. 2003. *Die Arbeit der Philosophie*. Berlin: Parerga Verlag.
- Bodei, Remo. 1991. "Il desiderio e la lotta." In Alexandre Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, VII-XXIX. Torino: Einaudi.
- Chiurazzi, Gaetano. 2007. "L'olismo della libertà. Interazione e indipendenza nella figura hegeliana del signore e del servo." *Annuario filosofico* 23: 291-307.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. "La dialettica dell'autocoscienza." (1972) In *La dialettica di Hegel*, a cura di Riccardo Dottori, 59-79. Genova: Marietti.
- Garelli, Gianluca. 2018. "Cultura e negazione nella 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel." In *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, e Simone Testa, 19-31. Napoli: Federico II University Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981 (1830³). *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. I: La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra. Torino: UTET.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008a. *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008b. *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza*, parte I (1807), a cura di Gianluca Garelli. Einaudi: Torino.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010 (1821). *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di Giuliano Marini. Roma-Bari: Laterza.
- Honneth, Axel. 2017. "Hegel: dal desiderio al riconoscimento." (2008) In *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di Barbara Carnevali, 141-59. Bologna: il Mulino.
- Kojève, Alexandre. 1996 (1947). *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi.
- Lukács, György. 1960 (1954²). *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di Renato Solmi. Torino: Einaudi.
- Marcuse, Herbert. 1966 (1954). *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, trad. it. di Alberto Izzo. Bologna: il Mulino.
- Marx, Karl. 1983. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Norberto Bobbio. Torino: Einaudi.
- Pinkard, Terry. 2008. "What is a 'shape of spirit'?" In *Hegel's "Phenomenology of Spirit". A Critical Guide*, edited by Dean Moyar, and Michael Quante, 112-29. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry. 2014 (2002). *La filosofia tedesca 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, a cura di Maro Farina. Torino: Einaudi.
- Renault, Emmanuel. 2016. "Hegel et le paradigme du travail." *Revue internationale de philosophie* 4, 278: 469-90.
- Ruggiu, Luigi. 2010. *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*. Milano-Udine: Mimesis.
- Schmidt am Bush, Hans-Christoph. 2002. *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Siep, Ludwig. 1998. "Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes." In *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Dietmar Köhler, und Otto Pöggeler, 107-27. Berlin: Akademie Verlag.
- Taubes, Jacob. 1957. "Hegel." In *Encyclopedia of Morals*, edited by Vergilius Ferm, 207-12. London: Peter Owen Ltd.

Charles Fourier: *travail attrayant*, emancipazione, equità sociale

Laura Tundo Ferente

1. Introduzione

Charles Fourier (Besançon 1772-Paris 1837) sviluppa la sua riflessione in un contesto storico travagliato – l'avvio contraddittorio della rivoluzione industriale, la Rivoluzione politica, l'Impero, la Restaurazione – di cui è testimone, osservatore critico, ammiratore, e anche vittima. È noto come rappresentante del *Socialismo utopistico* e precursore di Marx. Distante dal mondo accademico e dalle *coterie philosophiques*, rivendica per sé il ruolo di *inventore e ingegnere sociale*, di Newton della società umana. Lavora per tutta la vita a un progetto utopico di società fondata sull'armonia con la natura umana (*Théorie de l'Unité Universelle*, 1922) su nuove strutture sociali ed economiche e un diverso modello educativo (*Théorie des quatre mouvements*, 1808); su nuovi comportamenti personali (*Le nouveau monde amoureux*, cahier ritrovato nel 1966); su un'inedita organizzazione del lavoro e della convivenza (*Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829; *La fausse industrie*, 1835). Intorno a Fourier si raccoglie un nutrito gruppo di discepoli, interessati a sperimentare la complessa proposta di innovare il lavoro e le forme della produzione.

2. Le passioni e l'attrazione

La naturale *bontà delle passioni umane* è la premessa antropologica, profondamente moderna, sulla quale Fourier edifica il progetto utopico di società armonica e la nuova concezione del lavoro.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Laura Tundo Ferente, *Charles Fourier: travail attrayant, emancipazione, equità sociale*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 635-643, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Nella sua lettura le passioni sono forze naturali, energie vitali positive che muovono le azioni degli uomini e costituiscono una spinta potente ad agire. Sono al centro del piano divino sul cosmo e sull'uomo che ha previsto la necessità del loro pieno sviluppo ai fini della felicità individuale e dell'utilità sociale. Il loro *libre essor*, la loro libera espressione e manifestazione, il loro cercare soddisfazione, sprigiona una dinamica propulsiva di vasta portata che genera piacere soggettivo e produce esiti socialmente efficaci. Passioni pericolose e malvagie sono soltanto l'esito di un utilizzo perverso in un sistema sociale e culturale che non sa coltivarne, comporne, bilanciarne l'energia positiva e prova ogni volta a costringerle e reprimerle in tentativi destinati per sempre al fallimento¹.

La concezione *energetica* delle passioni non esaurisce l'originale visione dell'universo passionale umano. Al *ressort*², la spinta istintuale e deterministica, riconducibile al concetto di *pulsione*, si aggiungono le innumerevoli attitudini coltivate con l'educazione, le passioni culturali, gli abiti attitudinali acquisiti, le declinazioni del gusto, le preferenze gastronomiche. La passione di cui parla Fourier ha perduto il tradizionale significato di «moto alterativo dell'equilibrio razionale», e acquistato quello moderno (Leibniz, Hume, Rousseau, Condillac) di tendenza, forza, spinta operativa. Si tratta dunque di pulsioni, ma anche di *energie attitudinali originarie* e di *energie desiderative*, che si esprimono come moventi interni ad agire contemperandosi, componendosi, bilanciandosi a vicenda; su di esse si innestano abiti culturalmente acquisiti – provenienti dall'educazione, dall'evoluzione dell'individuo, dall'ambiente, dai modelli culturali, dai sistemi economici – che si sfrangono nell'infinito numero delle passioni tenui, minime, *nuancées*.

Per classificare le passioni, descriverne l'ampiezza, l'ambito di riferimento e lo specifico ruolo, Fourier usa l'immagine classica dell'albero il cui tronco rappresenta l'*Unitisme*, la passione dell'unità sociale, fondativa dell'ordine societario. I suoi rami primari rappresentano le tendenze al *lusso interno* o salute e al *lusso esterno* o ricchezza; si esprimono attraverso i *cinque sensi* e manifestano gli impulsi fondamentali all'*autoconservazione*; sono *passioni* che salgono dalla vasta gamma dei bisogni del corpo, della sensibilità congiunta con lo spirito e la psiche (come la passione per la musica, la bellezza, l'arte); reclamano la fine della condizione di bisogno materiale, bramano l'abbondanza, invocano la soddisfazione dei desideri. La seconda ramificazione contiene le quattro *passioni affettive* o di gruppo: *amicizia, ambizione, amore, paternità*; passioni che scandiscono i

¹ «Cessiamo di pensare che uomini e fanciulli abbiano vizi, essi hanno solo passioni che la Civiltà non sa utilizzare e sviluppare ma solo riformare, correggere, reprimere. Esse in Civiltà sono come il fiume che strozzato nel suo letto da qualche sbarramento si spande per le campagne e devasta le terre che doveva fecondare» (Fourier 1966-68, O. C. X, 304; traduzione mia).

² *Passion* e *ressort* sono spesso usati come sinonimi e l'energia passionale è identificata con la passione (Fourier 1966-68, O. C. I, 30, nota 1). «La meccanica delle passioni è la tendenza a far concordare i cinque *ressort* sensuali: gusto tatto vista udito odorato con i quattro *ressort* affettivi: amicizia ambizione amore paternità» (Fourier 1966-68, O. C. VI, 446).

modi dell'interazione con gli altri e del cooperare umano, la tensione originaria alla vita associata, che la Psicologia chiama *istinti sociali*. La terza ramificazione raffigura le *passioni distributive* che garantiscono la 'meccanica' passionale: *Cabaliste, Composite, Papillonne*³. Esse racchiudono la grammatica della prassi lavorativa, i codici del funzionamento dei gruppi e delle serie di gruppi; regolano l'equilibrio fra funzioni molto gratificanti e funzioni necessarie, e reggono 'il moto', l'originale dinamica organizzativa dell'*Associazione*.

Fourier disegna così un universo passionale buono e utile per natura e per volontà divina che non ammette repressione o privazione, al più una «soddisfazione controbilanciata» (Fourier 1966-68, O. C. VI, 346); ricchissimo; comprensivo di attitudini, inclinazioni, tendenze, caratteri, desideri, gusti, manie, da sviluppare e applicare alle funzioni corrispondenti; capace di ri-fondare la vita personale e amorosa di donne e uomini, la vita lavorativa, le relazioni sociali.

Su questo presupposto, che contiene una puntuale critica alla morale corrente e alle sue contraddizioni, Fourier costruisce una società *antirepressiva* e antiautoritaria, attenta alle dinamiche del desiderio umano; una cifra utopica che permea la vita amorosa e familiare, il lavoro e la produzione, l'educazione e l'istruzione, l'amministrazione autogestita della comunità, riscoperta dal Surrealismo e valorizzata dai movimenti sociali della seconda metà del '900.

3. Il *travail attrayant*

Il pieno e integrale sviluppo delle passioni è dunque preconditione e fondamento del *travail attrayant*, il lavoro-piacere: un'idea di lavoro che sa accogliere la corrispondenza fra passioni e attitudini, inclinazioni e funzioni; sa dirigere le prime verso i loro obiettivi naturali, sa recuperarne il potenziale energetico e riversarlo nelle attività di lavoro, sa ottenere vantaggiose ricadute sul benessere del lavoratore, e sulla produttività e l'economia dell'intera società.

Tale corrispondenza, ontologica e finalistica fra *passioni* e *funzioni*, fra tendenze e vocazioni individuali e compiti e ambiti di lavoro genera la radicale trasformazione del *lavoro* da *répugnant* in *attrayant*, da gravame *obbligato* e *penoso*, *punitivo*, *ripetitivo*, in attività *gratificante*, *varia*, *gioiosa*; in *lavoro di tutti*, che annulla ogni privilegio e ogni discriminazione di ceto, di sesso e di età.

Fourier si fa interprete dell'aspirazione universalmente umana a poter lavorare applicando l'*attrazione* naturale, le inclinazioni ed energie attitudinali all'ambito e all'oggetto propri; a lavorare per piacere trovandosi soddisfazione e benessere. La sua riflessione capovolge tradizioni ben radicate: sul piano storico, la secolare concezione del lavoro come prestazione d'opera servile, comprensiva dell'assoggettamento del lavoratore necessitato dal bisogno e della irrilevanza

³ La rivalità emulativa interna ai gruppi è garantita dalla *Cabaliste*, passione dell'intrigo, del calcolo della partigianeria; l'entusiasmo per il lavoro dalla *Composite*; la *Papillonne* interpreta il bisogno di varietà e sostiene l'impegno in ambiti e ruoli diversi. (Fourier 1966-68, O. C., IV, 54, 66, 69, 72; edizione italiana integrale a cura di L. Tundo Ferente 2005).

sociale del lavoro femminile; sul piano ideologico, la pervasiva negatività del mito biblico del lavoro come fatica, sofferenza e pena, del lavoro-dolore come castigo per il peccato, espiazione, purificazione. Qui invece il lavoro è un *travail attrayant* che si riappropria costantemente, dei «germi attitudinali» e delle «vocazioni d'istinto» di ciascuno, e si pone in antitesi con la nascente concezione capitalistica del lavoro industriale, sottoposta da Fourier a una stringente e documentata analisi critica⁴, che anticipa lo studio sociologico-economico del Marx dei *Manoscritti* e del *Capitale*.

La complessa architettura del *travail attrayant* è sostenuta da intuizioni sociologicamente ed economicamente inedite, come il coinvolgimento *paritario* di uomini e donne e la partecipazione attiva di fanciulli e anziani; da fattori innovativi e avanzati i cui effetti, lungi dall'investire solo il lavoro, ricadono sull'intero modello politico di società e di convivenza: il *lavoro di tutti*, il *diritto al lavoro*, il *lavoro associato*, il *minimum*.

3.1 Diritto al lavoro

Essendo legato al potere motivante delle disposizioni attitudinali e sollecitato dalla più interessante spinta antropologica all'agire produttivo, in libertà, in assenza di costrizione e sfruttamento, in condizioni di salubrità e di equa retribuzione, il lavoro coinvolge e impegna *tutti i membri della comunità*: di età, sesso, ceto sociale, censo, differente; perfino i «vegliardi» in delicati ruoli di tutoraggio e di paternità elettiva. La sua forma organizzativa e le sue condizioni operative superano di slancio la *faineantise* e la *paresse*, l'ozio e il parassitismo, già così efficacemente stigmatizzati da Saint-Simon; neutralizzano la tendenza all'improduttività e generano un marcato incremento di lavoratori attivi, prefigurando l'idea, ben posteriore, di piena occupazione. L'esito atteso di questa strutturale innovazione è un aumento della produttività e del prodotto generale stimato «da quattro a dieci volte».

Al movente antropologico Fourier affianca una spiccata sensibilità verso i diritti e una fine riflessione sui diritti naturali⁵. Appellarsi al diritto naturale significa invocare un diritto primigenio ad appropriarsi di quanto serve al proprio sostentamento, all'uso comune delle risorse, nonché un primario fattore di «attrazione naturale» verso la giustizia, anteriore a ogni diritto positivo, legittimo in virtù della stessa natura d'uomo. Fourier non si ferma però a questo

⁴ In piena convergenza con l'*archetipo* del discorso utopico, Fourier rivolge uno acuto sguardo critico a ogni aspetto della società del suo tempo. La povertà legata agli esordi della prima organizzazione capitalistica del lavoro, le condizioni di estrema miseria materiale e morale dei lavoratori sono macrofenomeni analizzati, documentati e denunciati utilizzando dati parlamentari francesi e inglesi e studi economici coevi.

⁵ Si tratta per Fourier dei quattro diritti «cardinali e industriali» (*récolte naturelle: chasse, peche, cueillette, pâture*) e dei tre «distributivi» (*ligue intérieure, insouciance, vol extérieur*); ovvero del complessivo diritto delle origini ad attingere ai beni comuni della natura per la propria sussistenza, ormai perduto con l'avvento della proprietà privata.

livello teorico; ritiene infatti «che sia compito di ogni scienza politica ristabilire» nella 'pratica' tale diritto, trovando un suo «equivalente» capace di garantire autosufficienza a ciascuno.

Il «diritto al lavoro», più dei «vani e astratti *droits de l'homme*» proclamati dalla Rivoluzione, che non sanano «les disgrâces des industriels», né li mettono al riparo dalla «schiavitù reale», appare a Fourier l'unico efficace *equivalente* dei diritti originari perduti, che li ricomprende tutti per la sua capacità di trasformare le condizioni di esistenza materiale degli individui. Lo definisce *diritto cardine*, non solo *formale* ma sostanziale, praticabile in un contesto che superi i vizi e le contraddizioni strutturali sia del vecchio modello di lavoro agricolo, frammentato in nuclei produttivi familiari, isolati ed egoistici, sia del nuovo modello di lavoro industriale, descritto da molti economisti come «progresso materiale», e rivelatosi invece un'autentica «*rétrogradation politique*» (Fourier 1966-68, O. C. VI, 28). Fulminante definizione che dà significato politico alle «schiere di miserabili e di mendicanti generate proprio nelle regioni più industrializzate», e alla «schiavitù di fatto del lavoratore» in altra sede dichiarato cittadino libero e sovrano.

3.2 Il lavoro associato

La libera *associazione* di 1600/1800 individui, diversi per sesso, età, ceto e condizione sociale di provenienza, è il nucleo comunitario di base, la *Falange*, cuore pulsante della nuova organizzazione del lavoro svolto in *gruppi* e in *serie di gruppi*. Ogni associato è qui un lavoratore che sceglie liberamente le varie funzioni da svolgere sulla base delle proprie tendenze, attitudini, preferenze; quanti hanno fatto la stessa scelta si aggregano in un gruppo «passionalmente omogeneo», che si suddivide in base a differenze anche minime, formando una «serie graduata» di gruppi (secondo una scala graduata delle parti di un lavoro), che coprono l'intera gamma di funzioni necessarie a completare una data produzione, un servizio o l'assolvimento di un compito. Questa associazione di individui diversi, ben più complessa di una semplice cooperativa di produzione, rinvia a un meccanismo regolato da principi matematici universali⁶: la *serie passionale*, una lega, un'affiliazione di piccole corporazioni o gruppi di lavoro. Sorretti dall'entusiasmo 'vocazionale' e spinti da un forte spirito emulativo a raggiungere livelli sempre più alti di perfezionamento, i gruppi operano in sedute di lavoro della durata massima di due ore per ciascuna funzione. L'entusiasmo e il piacere del lavoro non possono reggersi più a lungo su base naturale, come – precorrendo studi psicologici successivi sui tempi naturali dell'attenzione/entusiasmo – prescrive l'impellente bisogno di varietà della passione farfallante, la *Papillonne*.

⁶ Charles si ispira alla Teoria delle serie matematiche elaborata dal suo contemporaneo Joseph Fourier (Auxerre 1768-Parigi 1830. Formatosi all'École Normale Supérieure di Parigi, dal 1795 Joseph fu responsabile dell'insegnamento di analisi matematica all'École Polytechnique e studioso della Teoria del calore.

Le funzioni di lavoro che ciascuno può svolgere sono numerose, proprio come le attitudini, perciò la divisione del lavoro, la *parcellisation*, è portata al più alto grado. Questo frazionamento delle funzioni elimina la ripetitività e la noia, neutralizza l'ignavia e la *paresse* e consente a ciascuno di applicarsi in molteplici ambiti: manuali e intellettuali, in mansioni agricole, artigianali e artistiche, di servizio, di amministrazione, di gestione, assumendo ogni volta ruoli diversi. Così trasformato, il lavoro diventa un articolato quadro di attività gratificanti, diversificate e complementari, rispondenti alla molteplicità degli interessi, che anticipa il marxiano uomo ricco di bisogni, l'uomo onnilaterale. Ma il risultato utopico socialmente più rilevante che l'organizzazione del lavoro-piacere, di tutti, in forma associata, consegue è il coinvolgimento paritario di uomini e donne: la comunità si fa carico di tutti i servizi che hanno da sempre impegnato le donne – accudimento di bambini, fragili, anziani, cucina, pulizia – e ha liberato le loro attitudini e i loro talenti. Non meno rilevante è poi l'esito sotto il profilo economico: la moltiplicazione della produzione consente di affrontare il problema drammatico e ricorrente di una società povera; il lavoro di tutti è garanzia di abbondanza di beni per ogni membro della comunità.

Il sistema salariale di retribuzione dei lavoratori e il salario stesso come prezzo della forza-lavoro non esistono più; al loro posto l'associazione applica un calibrato sistema di dividendi proporzionali alle «tre facoltà industriali»: «lavoro capitale, talento»; un sistema studiato per compensare in modo bilanciato, nella retribuzione finale di ciascun associato, tutti i fattori con i quali egli contribuisce alla globale formazione del prodotto annuo della *Falange*, dunque non solo per retribuirlo in quanto lavoratore. In tal modo, il *capitale*, quello di fondazione e quello di reinvestimento, ottiene un certo dividendo, proprio come il *talento*, ovvero, possiamo dire, il grado di affinamento, professionalità, eccellenza, che ognuno apporta e con cui si distingue nelle funzioni di lavoro e trainando il gruppo, che incrementa qualitativamente e quantitativamente la produzione.

Se il lavoro, fattore centrale della produzione, è sottoposto a una valutazione scrupolosa, nello sforzo di attribuire il giusto peso retributivo a ciascuna delle funzioni svolte – da quella repellente, faticosa o necessaria, a quella lieve o gratificante – l'attenzione retributiva al fattore *talento* anticipa l'idea di una quota di incentivazione che premia i migliori risultati nel lavoro. Il modello retributivo, certamente complicato dalla difficoltà di contemperare i molti elementi di valutazione, rispecchia la forte esigenza di giustizia distributiva e spinge a un livello molto elevato l'equità sociale e l'efficienza complessiva del sistema. Sotto il profilo economico, la *Falange* funziona adottando alcune modalità operative di una società per azioni le cui quote sono detenute interamente dagli associati, i quali in essa operano in via esclusiva – salvo le occasioni eccezionali di collaborazione fra più comunità a causa di eventi calamitosi o in vista di grandi imprese comuni – e vi reinvestono anche i dividendi ottenuti. Compare qui per la prima volta un modello articolato di organizzazione, di programmazione e di gestione dell'impresa associativa da parte della comunità di lavoro; una forma strutturata di *autogestione*, utopicamente inclusiva, protesa a elidere le grandi contraddizioni del rapporto fra lavoro, possesso degli strumenti della produzio-

ne, valore prodotto, capitale, e a stabilire con la parità fra i sessi e con la giustizia distributiva nuove basi *politiche* per la convivenza.

3.3 *Minimum*

Uno degli aspetti più avanzati della concezione fourieriana del lavoro è l'idea di accompagnare l'ingresso al lavoro nell'*Associazione* con misure di sostegno e di assistenza al lavoratore, orientate ad agevolare e rendere praticabile il nuovo modello di lavoro e di vita. Si tratta di intuizioni originali, anticipatorie del nostro *welfare*, a partire dall'idea che promuovere e garantire i servizi più importanti sia compito della comunità: nella cura e assistenza ai bambini fin dalla nascita, nel percorso di istruzione, nel sostegno agli anziani e nella valorizzazione dell'esperienza di «patriarchi e vegliardi» nel tutorato ai fanciulli, nel «minimum».

Quest'ultimo provvedimento, nato come misura risarcitoria generalizzata, riconosciuta a ogni associato in «compensazione dei sette diritti naturali» (Fourier 1966-68, O. C. II, 64) goduti dall'uomo delle origini, contiene la fine intuizione del legame fra il *minimum* e la *liberté*⁷, esteso al modello sociale e politico del *libéralisme*. Esso evolve rapidamente in misura «garantita e graduata» di reddito minimo (Fourier 1966-68, O. C. VI, 339). La sua forma di base è «un anticipo rimborsabile fatto a ciascun socio povero»; ma assume anche una connotazione assistenzialistica come «le premier préservatif du mal», la prima misura utile a prevenire la caduta dei lavoratori associati in condizione di miseria, ad «assicurare al popolo il lavoro in caso di salute o di soccorso» e «un *minimum* sociale in caso di malattia» (Fourier 1966-68, O. C. III, 276).

L'attribuzione del *minimum* ha dunque il preciso senso di consentire l'effettivo esercizio, a uomini e donne, della libertà personale, intesa sia negativamente: come assenza di impedimenti materiali al suo esercizio, la povertà anzitutto, sia positivamente: come attivazione di possibilità. Ha, inoltre, l'ulteriore finalità assistenziale e previdenziale di intervenire in caso di malattia o invalidità che impedisca il lavoro. La copertura offerta dal provvedimento è ampia ed equilibrata, e non manca la consapevolezza del rischio che il *minimum* possa provocare l'esito indesiderato e socialmente perverso di spingere all'inattività, alla *fainéantise*, più che al lavoro (Fourier 1966-68, O.C. I, 24; VI, 3, 10).

4. Conclusioni

In chiusura, vogliamo per un verso, sottolineare un dato di carattere generale: la *centralità* che le questioni del lavoro, a partire da uno sguardo lucidamente critico sulle condizioni diseguali in cui è svolto al suo tempo, assumono nella riflessione socio-politica di Fourier. Tale centralità, tanto rara nel momento storico quanto originale nell'impostazione, lungi dall'esprimersi su un terreno

⁷ «Senza il minimum la libertà sfocia nei 7 flagelli limbici dell'egoismo generale e nella dop-piezza dell'azione sociale» (Fourier 1966-68, O.C. III, 350, 394).

esclusivamente economico-produttivo intreccia la vita personale e quella sociale di ogni lavoratore, e svolge un ruolo cruciale nella costruzione di una società orientata alla giustizia, all'eguaglianza nella differenza, antirepressiva.

Per altro verso, vogliamo riportare l'attenzione sul carattere specifico del complesso progetto fourieriano, sulla peculiarità di alcuni fattori costitutivi e sulla loro persistente attualità:

- anzitutto, l'idea inedita di *travail attrayant*, di un lavoro-piacere corrispondente al libero sviluppo delle passioni-vocazioni-attitudini, resta nelle aspirazioni umane, ancor prima che nell'immaginario collettivo, un obiettivo verso quale ogni generazione si sforza di compiere un piccolo passo;
- il modello organizzativo del *travail attrayant* abbandona sia le modalità tradizionali del lavoro agricolo su base familiare, sia quelle controverse del nascente lavoro industriale, a favore di un principio associativo e cooperativo, non privo di spinte emulative; elimina antiche rigidità e apre nuove prospettive al lavoro;
- abbandonando il salario come forma di retribuzione iniqua di un lavoro sfruttato e inaugurando una retribuzione proporzionale ai tre fattori della produttività societaria, Fourier avvia un ripensamento sulle forme della retribuzione, in ordine a un alto livello di equità distributiva;
- questa concezione del lavoro scardina i rapporti fra i sessi e li reimposta su base paritaria: le donne sono emancipate sia rispetto al 'doppio' lavoro – esterno e familiare –, sia rispetto alla retribuzione. Fourier anche su questo è molto avanti; per noi invece, a distanza di due secoli, la questione rimane aperta e dolorosa, in attesa di soluzioni efficaci, normative e di costume;
- nel *travail attrayant*, la fissità dei ruoli lavorativi è reinterpretata e redistribuita nella turnazione delle funzioni. Nelle molte e varie attività manuali e intellettuali, ciascuno potrà emergere in alcune per talento o per impegno, in altre esprimere capacità di programmazione e di direzione, in altre ancora rimanere semplice esecutore di quella 'parcella' di funzione;
- al benessere del lavoratore, uomo e donna, alla salubrità degli ambienti, alla bellezza dei luoghi di lavoro e di vita, al risparmio di gestione, all'equilibrio dell'*environnement*, è dedicata un'attenzione scrupolosa, decisamente interessante per noi;
- la dinamica dei diritti individuali, che il modello del *travail attrayant* innesca e sostiene, investe il lavoro di un enorme ruolo sociale. Quella che per Marx era, secondo l'espressione dei *Grundrisse*, l'*ingenuità* fourieriana di credere a un lavoro piacevole e gratificante, si rivela una sfida alla capacità dei teorici del socialismo di pensare e progettare per uomini e donne un lavoro libero e pienamente emancipato. Fourier si impegna a superare lo sfruttamento e l'alienazione, a dissolvere l'ambigua formale libertà del contratto salariale, a restituire proporzionalmente al lavoratore il valore da lui prodotto. Si spinge anche oltre, in un investimento antropologico, sociale, economico, che vede nel lavoro la prassi umana per eccellenza, fonte di soddisfazione personale e di benessere sociale;
- infine, l'articolata e originale riflessione sul *minimum*, che ha ispirato i teorici del Reddito di Base (Van Parijs 1995; Arnspenger, Van Parijs 2003;

Tundo Ferente 2017) costituisce ancora una sfida di grande attualità per il nostro tempo.

Riferimenti bibliografici

- Arnsperger, Christian, et Philippe Van Parijs, édité par. 2003. *Éthique économique et sociale*. Paris: La Découverte.
- Fourier, Charles. 1966-68 (2005). *Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire*, O. C. IV; edizione critica integrale a cura di Laura Tundo Ferente. Milano: BUR Rizzoli.
- Fourier, Charles. 1966-68. *Oeuvres Complètes*, voll. I-XII. Paris: Anthropos.
- Tundo Ferente, Laura. 2017. "Lavoro e minimum nell'utopia di Fourier: la prima idea organica di lavoro e salario d'ingresso." *Notizie di Politeia* 126: 52-64.
- Van Parijs, Philippe. 1995. *Real Freedom for All: What (if Anything) can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon.

Bibliografia secondaria

- Beecher, Jonathan. 1986. *Fourier. The visionary and his world*. Berkeley-London: University of California Press.
- Desroches, Henry. 1975. *La société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqué*. Paris: Seuil.
- Lefebvre, Henry. 1975. *Actualité de Fourier*. Paris: Anthropos.
- Moneti, Maria. 1979. *La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico utopistico*, Firenze: La Nuova Italia.
- Schérer, René. 1970. *Charles Fourier ou la contestation globale*. Paris: Seghers.
- Tundo Ferente, Laura. 1991. *L'utopia di Fourier. In cammino verso Armonia*. Bari: Dedalo.
- Tundo Ferente, Laura. 2005. *Il progetto di un "Nuovo Mondo"*, introduzione a Charles Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, edizione integrale, traduzione italiana. Milano: BUR Rizzoli

Il lavoro ‘educato’ in Robert Owen

Lidia Bellina, Sauro Garzi

1. Cenni biografici

Robert Owen (Newtown, Galles 1771-1858). Apprendista in negozi di tessuti e in officina, poi imprenditore, pedagogista, negli ultimi anni della sua vita, carismatico pioniere del sistema cooperativo, dirigente sindacale.

Nei suoi scritti, contenuti in numerose opere, tra cui le principali *A New View of Society, Or, Essays on the Formation of Human Character, and the Application of the Principle to Practice* (1813) e *A book of the new moral world* (1826-44), propone a imprenditori, lavoratori e potenti della terra un modello universale di società, che prende avvio dal villaggio operaio di New Lanark, fondato con un gruppo di soci in Scozia nel 1800, dove sviluppa, in senso comunitario, un preesistente insediamento tessile. L'esperienza è caratterizzata da importanti miglioramenti nelle condizioni di lavoro che non impediscono il successo economico, anzi, e consentono a Owen di sperimentare un nuovo modello di convivenza per l'intera comunità centrato sulla solidarietà, la cooperazione e una particolare attenzione all'educazione degli abitanti.

Seguiranno altre esperienze cooperative, fra cui New Harmony, fondata con meno successo nel 1825 negli Stati Uniti.

2. Premessa

Le idee fondamentali nella riflessione di Owen si caratterizzano, oltretutto per l'originalità di rispondere ai problemi della nuova società industriale, per la de-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Lidia Bellina, Sauro Garzi, *Il lavoro ‘educato’ in Robert Owen*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 645-651, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

terminazione con cui egli le porta avanti. Negli ultimi anni della sua vita, infatti, gli verrà riconosciuto un ruolo di leader dal movimento operaio per il prestigio, la generosità e l'impegno, nonché per i successi conseguiti.

Il lavoro è un terreno in cui istintivamente Owen si trova a suo agio. La disponibilità finanziaria, ma anche l'interesse per i temi politici e culturali, gli aprono le porte dei club frequentati da politici, intellettuali e religiosi.

Un contesto culturale dinamico in cui Owen consolida le relazioni personali. Attraverso William Godwin conosce l'opera di Claude-Adrien Helvétius, entrando in contatto con il razionalismo settecentesco che orienterà il suo progetto di società secondo il quale «l'uomo è la creatura delle circostanze», [...] è, in ogni momento della sua esistenza, precisamente ciò che lo rendono le circostanze in cui egli è situato, combinate con le sue qualità naturali» (Owen 1979, 190).

La lettura di Owen non può prescindere dalle sue caratteristiche personali: innanzitutto il suo essere imprenditore, da cui il pragmatismo, la sensibilità nei confronti degli emarginati, la sua tensione ugualitaria, che lo portano a prefigurare «colonie comuniste» (Engels 1976, 1016). Da abile comunicatore si fa forte della sua esperienza di successo, è spregiudicato nel modulare le sue argomentazioni in relazione ai destinatari, imprenditori, lavoratori e potenti della terra. Senza remore di sorta presenta le sue proposte anche ai governanti riuniti a Aix an Chapelle nel 1818 per discutere il nuovo assetto geopolitico all'indomani della parentesi napoleonica.

Motivato dal desiderio di promuovere il suo modello di società, Owen raccoglie e ripropone nelle principali pubblicazioni contributi di varia natura riferiti a tematiche, contesti e periodi diversi della sua vita. Nella maggior parte hanno un carattere descrittivo e riguardano esperienze a sostegno delle sue proposte e della sua visione.

Nell'arco della sua lunga esistenza rimane centrale e costante l'attenzione alle tematiche del lavoro, che analizza secondo categorie economiche e sociali.

È sulla sua concezione del lavoro che si focalizza il presente saggio, con particolare riguardo alle formulazioni ricorrenti che possiamo reperire nelle sue opere principali.

3. Lavoro e società

Da imprenditore, Owen ha verificato le potenzialità produttive dell'innovazione tecnologica, ma la sua storia personale lo porta a coglierne gli effetti perversi sulla classe lavoratrice. Aspetti su cui hanno avuto importanza le relazioni sulle condizioni igieniche nei laboratori tessili e nelle abitazioni dei lavoratori condotte dal medico Thomas Percival¹, presidente della Società letteraria e Filosofica di Manchester, di cui lo stesso Owen è membro. Alla base di questo suo giudizio non sono le invenzioni, che Owen riconosce realizzate da uomini «celebri e geniali» come James Watt e Richard Arkwright, ma le nuove «circostanze» a cui le macchine hanno dato vita, decretando la fine dell'armonia attribuita al mondo contadino.

¹ Thomas Percival, esponente dell'ala conservatrice dell'illuminismo in medicina. Le sue indagini ebbero un peso sull'introduzione nel 1802 del Health and Morals of Apprentices Act.

3.1 «Le macchine devono essere rese serventi»

Il suo pragmatismo e la consapevolezza dell'urgenza di porre rimedi alle sofferenze della parte più povera della società e dell'opportunità di non sperperare i vantaggi che possono derivare da un razionale impiego della tecnologia, lo spingono a rilevare la profonda e diffusa irrazionalità indotta dalle caratteristiche del sistema, basato su competizione, ignoranza e avidità.

Lontano da posizioni luddiste e consapevole dell'impossibilità di eliminare l'uso delle macchine da parte di un solo paese, sostiene che «bisogna trovare un'occupazione vantaggiosa ai poveri e ai disoccupati, al cui lavoro le macchine devono essere rese serventi, invece di essere utilizzate, come accade ora, per sostituirlo» (Owen 1979, 141).

Il giudizio critico di Owen è riferito prioritariamente alla sovrapproduzione correlata all'impiego delle macchine, ma anche alla qualità delle merci, che dovrebbero soddisfare i bisogni primari. Esprime sdegno per il prezzo pagato in termini di miseria, malattie e morti premature richiesto per fabbricare beni privi di qualsiasi valore intrinseco, come «per le nostre dame [...] pizzi e musola di pregio» (Owen 1979, 129).

3.2 «Il lavoro è il fondamento di ogni valore»

Owen ha fiducia nell'uomo e nella sua capacità di migliorarsi in presenza di circostanze favorevoli.

Come premessa al *Piano per il miglioramento delle condizioni di vita della popolazione*, presentato all'Assemblea della Contea di Lanark il 1° maggio del 1820, sostiene che il lavoro, se correttamente diretto

è la fonte di ogni ricchezza e della prosperità nazionale, [...] ha molto più valore per la comunità delle spese necessarie per mantenere decorosamente il lavoratore, [...] può avere questo valore in tutte le parti del mondo (Owen 1979, 155).

In questo modo Owen si inserisce nella linea dell'economia classica di Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx, per cui il lavoro è la misura del valore dei beni prodotti. Nobilita, infine, il lavoro umano, identificato con quello manuale, perché può diventare piacevole e gratificante, soprattutto se non esente dall'impegno mentale, variato, salubre e leggero, potendo delegare alla macchina le operazioni nocive e faticose (Owen 1979, 26), retribuito con un salario in grado di garantire una vita dignitosa a fronte di orari di lavoro ragionevoli.

3.3 «Creare un mutuo interesse tra le parti»

L'interclassismo di Owen si coglie fino dai suoi primi scritti, che, indirizzati agli imprenditori e ai lavoratori, costituiscono il primo nucleo della sua riflessione teorica.

Per rendersi credibile con i colleghi imprenditori, Owen adotta un linguaggio complice assimilando i lavoratori a «macchine viventi» (Owen 1971, 11),

che, in base all'esperienza di New Lanark, trattate con cura, garantiscono ampi margini di remunerazione del capitale investito, oltre ad assicurare fedeltà al datore di lavoro. È «vantaggio» la parola chiave su cui fa leva Owen. Peraltro, come ricorda ripetutamente, gli operai sono anche consumatori e i prodotti industriali sono accessibili solo se sono soddisfatti i loro bisogni primari.

Nell'unico appello specificatamente rivolto alle classi lavoratrici reperibile nelle sue opere principali (Owen 1971, 173-82), Owen ammonisce che il cambiamento non passa attraverso il ribaltamento violento dei rapporti sociali, che genererebbe identico squilibrio, seppure rovesciato. Viceversa, richiede la cessazione di ogni rivalità inutile e irrazionale nei confronti di quelli che definisce sì «crudeli oppressori», ma nel contempo loro «simili», ugualmente vittime delle rispettive condizioni sociali.

3.4 «Dare sollievo alla miseria pubblica»

Nella relazione *Sull'impiego dei fanciulli nelle fabbriche* (Owen 1979, 121-30), Owen prefigura uno Stato che interviene come soggetto riparatore degli eccessi e delle distorsioni prodotti dall'espandersi delle industrie abbandonate al loro naturale sviluppo. In particolare, attribuisce allo Stato il compito di normare con imparzialità il lavoro minorile e l'orario di lavoro (temi su cui Owen si impegna in prima persona nell'orientare le decisioni dei legislatori), e di sostenere l'istruzione. In altre sue opere richiama lo Stato a farsi carico della gestione della disoccupazione, che la rivoluzione industriale ha gravato sulla società in termini economici ma anche di criminalità, superando le antieconomiche, e quindi irrazionali, forme di assistenzialismo, la «degradante carità delle parrocchie» (Owen 1971, 127). Fino a diventare, esso stesso Stato, imprenditore, attivando «lavori socialmente utili» (Owen 1971, 112).

4. Lavoro e educazione nell'utopia

4.1 «Le comunità del nuovo mondo»

Dall'esperienza del villaggio operaio di New Lanark, Owen concepisce un'idea di società centrata su criteri di uguaglianza e solidarietà, che, proposta inizialmente come valvola di sfogo per la disoccupazione, ritiene possa assurgere a modello sociale esportabile ovunque, anche oltre i confini nazionali, indipendentemente da ogni specificità e vincolo geografico, storico e politico.

Nella visione di Owen le comunità saranno il luogo di integrazione degli interessi dei diversi settori economici e del governo in un interesse superiore capace di garantire a tutti i più ampi vantaggi in un clima di libertà e felicità individuale (Owen 1972, 147).

Nel «nuovo mondo» la divisione della società industriale sarà sostituita e fondata su criteri naturali, quali età e capacità personali, e tutti, nello stesso periodo della vita, impiegati in occupazioni di supporto alla collettività e attività nelle quali «tutti, con un'istruzione e un'educazione superiori, saranno resi più competenti; e tutti avranno una larga porzione del giorno da impiegare in con-

formità con le capacità di ciascuno e le inclinazioni individuali, senza interferire nella felicità altrui» (Owen 1979, 33-4).

Comunità, quelle immaginate da Owen, autosufficienti e totalizzanti, che governano e omogeneizzano la vita dei residenti, prevedono forme di previdenza assicurate da un fondo comunitario, non trascurano nemmeno le attività extralavorative.

L'agricoltura è l'attività prevalente. Il richiamo è a un passato che Owen idealizza, ritenendo che la condizione agricola, anche servile, non sia fondata sul denaro e sull'individualismo, ma su regole morali; propone il recupero della «relativa semplice felicità del contadino» (Owen 1979, 112), quando i rapporti con il padrone erano amichevoli e si instaurava una proficua sinergia.

Emblematica la proposta di Owen di sostituire l'aratro con la vanga, adducendo vantaggi, nel breve termine, di contrasto alla disoccupazione, nel lungo periodo di incremento della quantità e della qualità dei prodotti, allineando la produzione con il consumo.

Capace di rivelare la prospettiva nella quale si muove l'utopia concreta di Owen è l'indicazione «di introdurre quei mutamenti che la coltivazione per mezzo della vanga richiede al fine di renderla facile e profittevole per gli individui e utile al paese» (Owen 1979, 163). Il «mutamento» è correlato alla possibilità di accesso dei contadini a conoscenze che vadano oltre la loro esperienza sensibile, spazino dalle arti alle scienze e acquisiscano competenze di gestione nei diversi settori produttivi. Si deduce che è il processo di acculturazione dei lavoratori a rappresentare la strategia vincente, che, operando sulle «circostanze», porta a un progresso verso la civiltà e il miglioramento generale.

4.2 «Educazione e istruzione intimamente connessi con le occupazioni»

Agli albori della società industriale, Owen coglie la correlazione tra istruzione e produttività. Ma, se nell'ambito del villaggio cooperativo, la scuola assume una posizione centrale, la ragione non è tanto il vantaggio economico, quanto la funzione di laboratorio che può esercitare, entro cui le «circostanze» possono essere controllate, coltivate e modellate.

È appunto sull'istruzione che Owen concentra il suo impegno teorico, avvalendosi di ricerche sul piano educativo, arrivando ad auspicare requisiti pedagogici universali, sotto la regia di un «piano nazionale», fino a sostenere che lo stato meglio governato sarà quello dotato del migliore sistema nazionale di educazione (Owen 1971, 105).

Se per far fronte alle urgenze educative fa riferimento a Thomas Bell² e Joseph Lancaster³, sui cui metodi Owen nutre tuttavia forti dubbi per la presenza

² Andrew Bell (1753-1832), pastore anglicano missionario nelle Indie, creò un metodo didattico centrato sul mutuo insegnamento in cui gli studenti più grandi o più competenti insegnavano quanto appreso agli altri. Il metodo si rivelò particolarmente efficiente in contesti degradati e di povertà; ne pubblicò un resoconto per la Compagnia delle Indie.

³ Il quacchero Joseph Lancaster (1778-1838) fondò un modello pedagogico che richiama quello di Andrew Bell, apprezzato nella cultura illuminista e ancora seguito in alcune scuole.

di aspetti autoritari e meritocratici, per la sua utopia ricorre al modello pedagogico di Johann Pestalozzi⁴, che mira alla formazione completa dell'individuo, e che, superando la barriera tra manualità e intellettualità, valorizza la funzione educativa del lavoro.

Con analoga visione, Owen sostiene la compenetrazione tra istruzione e occupazioni svolte dalla comunità (Owen 1979, 192). L'istruzione si rivolge prioritariamente ai bambini di ambo i sessi, ma, concepita anche come agente di armonia della comunità, coinvolge anche gli adulti, abbozzando un'idea di educazione permanente (Owen 1972, 156-59).

5. Conclusioni

Lavoro e istruzione: un binomio imprescindibile per Owen, in cui i due fattori si potenziano a vicenda. L'istruzione è risolutiva nel far emergere le inclinazioni individuali, far acquisire le competenze per partecipare alla gestione della comunità, rendere il lavoro gradevole. Dall'altra il lavoro qualifica l'istruzione e contribuisce all'educazione dell'individuo.

Lavoro ideale quello prefigurato e auspicato da Owen, ricomposto nella comunità, che lo riconosce suo patrimonio, lo tutela e ne assicura una gestione condivisa; lavoro che contiene in sé quei requisiti, come l'«associazione fra le forze mentali e manuali degli individui e delle classi lavoratrici» (Owen 1979, 184), e un rapporto dialettico tra scuola e lavoro, che saranno oggetto nei secoli successivi di rivendicazioni sindacali, nonché di sperimentazioni di imprenditori illuminati.

Risulta innovativa l'attenzione alla sostenibilità di Owen che riguarda non solo il processo di lavoro, ma anche i prodotti. Egli critica gli sprechi e ritiene un errore separare il lavoratore dal suo cibo (Owen 1979, 176); sostiene l'unione degli uomini per «*creare e conservare per potere [...] preservare la loro vita nella pace*» (Owen 1979, 180).

Condanna l'ozio perché improduttivo, associato a «inutilità» e «intemperanza», a cui sostituisce lo «svago razionale», che non concepisce come modalità per «ricaricarsi» in funzione del lavoro, ma parte del programma educativo e socializzante.

le. Il fondamento del 'mutuo insegnamento' o metodo monitorale o 'lancasteriano' prevede che l'insegnante individui i 'monitori' fra i migliori allievi ai quali affida le squadre di allievi in base al loro grado di conoscenze.

⁴ Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) è stato un educatore e pedagogista svizzero. In accordo con Claude-Adrien Helvétius, non considerava l'uomo buono di natura perché nello stadio iniziale è condizionato dai suoi istinti egocentrici. Affidava all'educazione la funzione di far evolvere bambini e ragazzi dall'iniziale stadio naturale, verso lo stadio sociale e soprattutto quello morale. In questo delicato momento di transizione Pestalozzi rivalutava il ruolo di quella che chiamava l'«educazione del cuore», ritenuta più necessaria dell'educazione della mente.

Alla dimensione utopica del pensiero di Owen non sono mancati accostamenti e riconoscimenti autorevoli. «Imprenditore 'illuminato'» lo definisce Bruno Trentin, che, richiamando anche il rispetto mostrato dallo stesso Marx nei confronti delle esperienze comunitarie del '700 e '800, lo assimila a quegli «utopisti pragmatici che hanno tentato di [...] pervenire [...], non soltanto ad una nuova distribuzione delle risorse, ma ad un nuovo modo di lavorare insieme, di decidere, di creare e di comunicare» (Trentin 1994, 256).

Riferimenti bibliografici

- Engels, Friederich. 1979. "Antidühring." In Marx, Engels, *Le opere*. Roma: Editori Riuniti.
- Owen, Robert. 1971. *Per una nuova concezione della società*. Bari: Laterza.
- Owen, Robert. 1972. *L'educazione nella nuova società*. Firenze: La Nuova Italia.
- Owen, Robert. 1979. *Il nuovo mondo morale*. Milano: FrancoAngeli.
- Pancera, Carlo, a cura di. 1994. *Robert Owen, L'armonia sociale Saggi sull'educazione*. Firenze: La Nuova Italia.
- Trentin, Bruno. 2004. *Il coraggio dell'utopia. La sinistra e il sindacato dopo il taylorismo*. Un'intervista di Bruno Ugolini. Milano: Rizzoli.

Bibliografia secondaria

- Cole, George Douglas Howard. 1967. *Storia del pensiero socialista, I precursori*. Bari: Laterza.
- De Masi, Domenico. 2015. *Mappa Mundi*. Milano: Rizzoli.
- De Masi, Domenico. 2018. *Il lavoro*. Roma: Editori Riuniti.
- Gramolati, Alessio, e Giovanni Mari, a cura di. 2016. *Il lavoro dopo il '900, La città del lavoro di Bruno Trentin per un'altra sinistra*. Firenze: Firenze University Press.
- Gray, Daniel. 2017. "People's Historian: Robert Owen and New Lanark." YouTube video <<https://www.youtube.com/watch?v=-ZU2I2nOymg>> 3 maggio 2017 (aaaa-mm-gg).
- Hobsbawn, Eric. 2011. *Come cambiare il mondo Perché riscoprire l'eredità del marxismo*. Milano: Rizzoli.
- Unesco. anno. Titolo pagina. <<https://vhc.unesco.org/en/list/429/>> (aaaa-mm-gg).
- Valentini, Francesco. 1995. *Il pensiero politico contemporaneo*. Bari: Laterza.

Louis René Villermé: la nascita dell'inchiesta sul lavoro all'origine delle moderne scienze sociali

Federico Tomasello

1. Introduzione

Il lento movimento d'industrializzazione che prende forma nella Francia di prima metà Ottocento determina il progressivo emergere di nuove forme di deprivazione che appaiono direttamente legate alla condizione salariale ed investono segmenti crescenti delle popolazioni manifatturiere. Per nominare questa minaccia di miseria che accompagna l'avvento della società industriale si attinge allora a un neologismo di matrice britannica: 'pauperismo'. Nel novembre 1831, il peggioramento della propria condizione indotta dalla pressione dei capitali e dalla concorrenza internazionale induce i tessitori lionesi della seta a scatenare un'insurrezione in cui gli storici indicheranno poi un simbolico 'atto di nascita' del moderno movimento operaio. L'editoriale con cui *La Quotidienne* commenta la sommossa segna l'ingresso nel dibattito francese del sintagma 'questione sociale' (Castel 1995). Nel gennaio 1832 Auguste Blanqui a processo per reati associativi pronuncia poi la celebre autodifesa cui si è soliti ascrivere l'ottocentesco recupero in senso moderno dell'antico termine latino 'proletari'. Sono questi eventi che riflettono sul piano linguistico e politico-discorsivo il ritmo dell'emergere della questione sociale del pauperismo industriale nell'Ottocento francese. Il presente contributo intende offrire una rapida panoramica sulle prime risposte a tale questione che vengono elaborate in particolare nel campo liberale e di governo. Di esse s'intende qui restituire due elementi centrali. Da una parte, lo sviluppo di inedite pratiche di inchiesta sul tessuto sociale che segna-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Federico Tomasello, *Louis René Villermé: la nascita dell'inchiesta sul lavoro all'origine delle moderne scienze sociali*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 653-660, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

no l'emergere del quadro epistemologico e del metodo empirico delle moderne scienze sociali. Dall'altra, il modo in cui tali inchieste vengono progressivamente ridefinendo la questione sociale in quanto questione operaia mettendo a fuoco il tema del lavoro subordinato quale problema centrale attraverso cui la nuova miseria industriale deve essere affrontata e governata.

2. La società liberale e il governo della questione sociale

È in particolare con l'epidemia di colera dei primi anni 1830 che il problema del pauperismo deflagra rivelando i suoi effetti potenzialmente disgregatori della società degli individui fondata dalla Grande Rivoluzione (Chevalier 1958; Coleman 1982; Delaporte 1986; Tomasello 2022). Anche nel campo delle élite liberali e di governo – pur penetrate dai dogmi del *laissez-faire* e del liberalismo economico ottocentesco – viene così affermandosi l'idea che sia necessario elaborare risposte amministrative ai rischi che il nuovo pauperismo industriale proietta sulla tenuta della moderna civiltà borghese. Di qui prendono forma inedite istanze d'indagine del tessuto sociale urbano e le prime inchieste sulle condizioni delle classi subalterne che vengono progressivamente mettendo a fuoco la questione del lavoro salariato industriale quale oggetto di indagine e amministrazione. Nel contesto francese tali istanze trovano eminente declinazione nella riapertura nell'autunno 1832 dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche (ASMP), fondata durante la Rivoluzione e poi abolita da Napoleone per le sue tendenze repubblicane. Le problematiche legate alla questione sociale vengono subito ponendosi al centro dei bandi, ricerche, e premi promossi da questa accademia. In tal modo, essa diviene un vero laboratorio di gestazione delle nascenti scienze sociali, cui concorrono economisti, giuristi, amministratori, medici, filantropi, che si impegnano nella comune ricerca dei mezzi di governo della questione sociale. Ne emerge la tensione a fondare un nuovo sapere a vocazione scientifica che fa del pauperismo urbano il proprio primo oggetto specifico e viene poi concentrandosi sulla questione del lavoro salariato quale snodo nevralgico sui cui innestare misure volte a mitigare gli effetti disgregatori del pauperismo industriale (Rigaudias-Weiss 1936; Perrot 1972; Procacci 1993; Tomasello 2018).

Condotte con un metodo che si vuole scientifico e un ampio ricorso alle statistiche, le ricerche realizzate nell'ambito dell'ASMP offrono le prime grandi testimonianze sulla questione sociale in Francia. Ne sono eminenti esempi il trattato di Honoré-Antoine Frégier sulle 'classi pericolose' (Frégier 1840) e quello di Eugène Buret sulla miseria operaia (Buret 1840; altri importanti trattati di questi anni sono Tocqueville 1835; Blanc 1839; Rémusat 1840). Il progressivo affermarsi della centralità del lavoro salariato nel più vasto campo di soggetti e problemi rubricati alla voce 'questione sociale' è testimoniato soprattutto dalla scelta dell'ASMP di stanziare un credito di quattromila franchi per «verificare la condizione fisica e morale delle classi operaie» attraverso un'indagine senza precedenti presso le grandi manifatture di Francia, e di affidare tale indagine a due dei suoi più autorevoli esponenti: Benoiston de Châteauneuf e Villermé.

L'indagine di quest'ultimo nelle regioni industriali del nord darà vita a quella che viene considerata la prima grande inchiesta sul lavoro della storia europea, che andiamo ora a considerare dopo un rapido sguardo sul percorso intellettuale che ha condotto il suo autore a focalizzarsi sul tema del lavoro.

3. Louis-René Villermé (1782-1863)

Medico chirurgo militare, Villermé è uno dei padri della medicina del lavoro, del movimento igienista francese, della demografia sociale e, in senso più ampio, del metodo empirico delle moderne scienze sociali. Iniziato con uno studio delle «prigioni in rapporto all'igiene, alla morale e all'economia politica» che gli vale la nomina all'Accademia di medicina (Villermé 1820), il suo itinerario è segnato dal pionieristico sforzo di applicare sistematicamente la statistica alla medicina (Mireaux 1962). L'indagine sempre più approfondita delle regolarità causali che emergono dai tassi di mortalità – prima in ambito carcerario poi nell'intera popolazione francese – stimola l'interesse di Villermé verso quelle classi subalterne che rivelano una mortalità regolarmente e significativamente più alta (Villermé 1828, 1830, 1831, 1837; Lecuyer 2000; Julia & Valleron 2011). Nel 1828 fonda le *Annales d'hygiène publique*, in cui si propone di studiare le «patologie sociali» che risultano dall'avvento della società industriale e di individuare pionieristiche misure di sicurezza sociale centrate sulla nozione di igiene pubblica. Attraverso l'utilizzo sistematico delle statistiche sulla popolazione, l'igienismo di Villermé mira a fondare una sorta di scienza sociale che attinge al metodo empirico della medicina per affrontare le problematiche che i processi di industrializzazione proiettano sul corpo sociale. Tale scienza viene presentata come «complemento necessario» allo sviluppo industriale che rende le «popolazioni manifatturiere» esposte a rischi inediti (La Berge 1992).

Tale itinerario conferisce a Villermé protagonismo nei dibattiti sul colera del 1832, ove si fa promotore di misure di salubrità tese a migliorare le condizioni igienico-sanitarie dei quartieri più poveri ed entra poi nella commissione d'inchiesta sulla malattia orientandone le pratiche verso l'ispezione delle aree urbane ritenute insalubri (Châteauneuf 1832; Villermé 1833). All'indomani dell'epidemia e sull'onda dell'autorevolezza da essa conferitagli, Villermé viene nominato all'Accademia delle Scienze Morali e Politiche – di cui diverrà poi presidente – e nel 1834 riceve da essa l'incarico dell'indagine che condurrà alla pubblicazione del *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* (1840). Tale itinerario restituisce così sia l'emergere di uno sguardo scientifico sulla 'questione sociale', sia il modo in cui esso contribuisce a ridefinire quest'ultima in quanto 'questione operaia'.

4. Il *Tableau* delle condizioni fisiche e morali della classe operaia

Nel febbraio 1835 Villermé comincia nella regione di Lione l'inchiesta che si concluderà due anni e mezzo più tardi nei dipartimenti del nord e i cui risultati

vengono presentati nei due tomi del *Tableau* (Villermé 1840, 1989). Si tratta di un lavoro sistematico, condotto eminentemente attraverso l'osservazione diretta, etnografica, e un metodo che si vuole «positivo» e centrato su un soggetto specifico: gli operai dell'industria francese «che occupa più braccia», quella tessile, la cui osservazione viene organizzata distinguendo i tre suoi settori – cotone, lana e seta – e poi, all'interno di essi, dipartimenti, città e stabilimenti. L'ampiezza delle informazioni raccolte è senza precedenti: per ogni località vengono riportati dati inerenti alle tecniche di produzione, alle mansioni degli operai, alla durata della giornata lavorativa, ai salari, ai prezzi degli affitti, dei generi alimentari e di altri beni di consumo. Per questo il *Tableau* è considerato la prima grande inchiesta sul lavoro della storia europea, destinata a diventare un canone per tutte le future indagini sul tema e a partire da cui è possibile tracciare la diagonale genealogica che conduce fino alla nascita della sociologia del lavoro (Le Play 1855; Démier 1989).

Villermé è sostenitore del liberalismo politico ed economico, ma ritiene che questo debba favorire lo sviluppo di un sapere positivo capace di 'diagnosticare' le patologie specifiche su cui è necessario intervenire per tutelare il corpo sociale. È esattamente questa facoltà diagnostica che a suo avviso distingue la società liberale da quella di Ancien Régime. Cosicché, è allo scopo di non compromettere lo sviluppo di tale società che il *Tableau* traccia un ritratto delle patologie industriali senza precedenti per crudezza e profondità, mostrando le deformazioni e gli eccessi – il lavoro dei bambini su tutti – su cui è necessario intervenire per assicurare il destino della civiltà borghese. La denuncia, vivida e pungente, di alcuni nefasti aspetti della produzione nei grandi stabilimenti – vettori di promiscuità, alcolismo e di una generale «corruzione dei costumi» – non induce una messa in questione delle necessità dello sviluppo capitalistico, che – è questa la premessa generale di Villermé – produce incontestabili miglioramenti delle condizioni di tutta la popolazione. L'analisi del processo d'industrializzazione risulta tanto dettagliata da rivelarne il carattere complesso, la poliforme penetrazione nelle campagne, gli effetti positivi dell'alternanza fra lavoro agricolo e manifatturiero che attenua gli effetti delle crisi. Proprio allo scopo di garantire l'armonico sviluppo dei processi industriali, Villermé si concentra allora sulle patologie sociali risultanti dallo sfruttamento della manodopera per avanzare proposte di riforma moderate, puntuali e circoscritte. Ne risulta una prospettiva che, pur senza aderire pienamente all'ortodossia dell'economia politica liberale, si differenzia nettamente dall'apologia dell'economia rurale, artigianale e familiare che aveva finora caratterizzato i più rilevanti trattati sul pauperismo – condotti principalmente da filantropi cristiani come Gérando (1826, 1841), Morogues (1832) e Bargemont (1834).

Il primo tomo del *Tableau* riporta i risultati dell'inchiesta condotta nei diversi settori e località, mentre il secondo tratta gli elementi comuni della condizione degli operai tessili, le principali problematiche ad essa legate e le strategie politiche, amministrative e legislative per intervenire sulla materia. Il ricorso alle statistiche è regolare ma il materiale empirico fondamentale è quello ricavato dall'osservazione diretta. Scrive Villermé (1840, vol. I, VI):

Ho seguito l'operaio dal suo laboratorio fino alla sua dimora. Vi sono entrato con lui, l'ho studiato in seno alla sua famiglia; ho assistito ai suoi pasti. Ho fatto di più; l'ho visto nei suoi lavori e nella sua vita domestica, ho voluto vederlo nei suoi piaceri, osservarlo nei luoghi delle sue riunioni.

Valutazione statistica e indagine etnografica s'intrecciano così in una prospettiva igienista volta anzitutto alla verifica delle condizioni fisico-sanitarie degli operai, delle loro abitudini alimentari, igieniche, sessuali e della situazione climatico-ambientale delle abitazioni e dei luoghi di lavoro. Come in tutti i trattati di questo periodo, troviamo una forte tensione moralizzatrice che imputa all'«oblio dei principi morali» una causa maggiore della miseria operaia, ma su questo approccio classicamente liberale s'innesta uno sguardo medico focalizzato su elementi come la temperatura e la qualità dell'aria nelle officine, e, più in generale, sulle conseguenze del lavoro sulla costituzione fisica degli operai. I mantra dell'imprevidenza, dell'irreligione, dell'alcolismo, del libertinaggio, del concubinaggio – centrali nel discorso liberale sulla miseria operaia di primo Ottocento – risultano così ridimensionati in favore di altre considerazioni, di ordine, per così dire, 'ecologico', che alle politiche di moralizzazione antepongono infine quelle di *sicurezza*: è questo l'elemento più innovativo e interessante del *Tableau*. Nelle proposte di riforma che esso propone comincia infatti ad emergere la tensione verso pionieristiche politiche di sicurezza sociale che fanno della condizione operaia salariale il *pivot* di una strategia d'integrazione e di governo della questione sociale. Una strategia che condurrà, nel medio periodo, all'emergere dei moderni principi del welfare fondato sul lavoro (Ewald 1986; Castel 1995; Tomasello 2022b).

5. Conclusioni

L'idea di lavoro che pare possibile scorgere in questo pionieristico trattato risulta segnata anzitutto da una profonda ambivalenza e da un approccio che si potrebbe definire 'sacrificale' e 'governamentale'. Da una parte, Villermé rivela con inedita forza il carico di sofferenza che emerge come cifra fondamentale del moderno lavoro industriale nelle grandi manifatture. Quest'ultimo non è soltanto duro, massacrante, ma anche e soprattutto nocivo, è foriero di conseguenze devastanti sulla salute e le condizioni fisiche degli operai. Dall'altra parte, Villermé sembra però inscrivervi una virtù centrale della nascente civiltà industriale, dal momento che solo la disciplina del lavoro salariato può sottrarre il moderno proletariato alla minaccia di degrado, privazione ed emarginazione che la società degli individui liberale investita dall'industrializzazione porta con sé. Solo lo sviluppo di una robusta etica del lavoro può scavare il solco destinato a dividere le classi lavoratrici da quelle pericolose, ancora profondamente confuse nella nebulosa del pauperismo che in questi anni popola i sobborghi delle città manifatturiere e i quartieri più miserabili degli antichi centri urbani (Chevalier 1959; Tomasello 2018, 2022a). In questo senso si tratta di un approccio 'sacrificale' al lavoro, inteso come una sofferenza necessaria ad accedere ai benefici

della civiltà borghese, che la diffusione dell'industria consegna a un destino di benessere in grado di compensare ampiamente le nuove «patologie sociali» da essa indotte. Tale approccio è anche 'governamentale' nella misura in cui iscrive nel lavoro salariato il perno su cui innestare strategie di governo della questione sociale centrate sullo sviluppo di pioneristiche misure di sicurezza sociale. A questo scopo mirano le riforme proposte dal *Tableau*.

Il punto più delicato che questa opera solleva è costituito dal lavoro dei minori, di cui Villermé sottolinea le conseguenze in termini di salute pubblica, che si manifestano, ad esempio, nella riduzione degli abili alla leva in ragione del rachitismo provocato dalle condizioni di lavoro dei bambini (vedi anche Villermé 1837b, 1843a, 1843b). Le considerazioni del *Tableau* nutrono così una campagna che conduce fino all'approvazione della Legge del 22 marzo 1841 sul lavoro minorile, che recepisce direttamente buona parte delle indicazioni formulate da Villermé. Nel contesto della società liberale post-rivoluzionaria, questa legge pone per la prima volta un limite legale al principio della libertà d'impresa per mettere in sicurezza e tutelare un segmento debole della popolazione – la forza lavoro minorile – inaugurando politiche di sicurezza che disciplinano il rapporto salariale per proteggere il cittadino in quanto lavoratore. Le medesime tutele accordate ai minori verranno poi, nel corso dell'Ottocento, estese alle donne e infine all'intero campo del salariato. Con la norma del 1841 il legislatore francese interviene per la prima volta all'interno del rapporto di lavoro, su una materia fino a quel momento ritenuta al di fuori del raggio d'azione dello Stato, allo scopo di difendere un segmento della popolazione attraverso il riconoscimento di forme di protezione e sicurezza sociale specificamente legate alla condizione di lavoro. In questo senso, è stato rilevato come tale snodo segni un passaggio di rilievo nella genesi dei moderni principi di welfare, a cui Villermé ha offerto un contributo originale anche perché articolato a partire da una prospettiva liberale.

Riferimenti bibliografici

- Bargemont, A. Villeneuve de. 1834. *Économie politique chrétienne, ou Recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*. Paris: Paulin.
- Blanc, L. 1840. *L'organisation du travail*. Paris: Prévot.
- Buret, E. 1840. *De la Misère des classes laborieuses en Angleterre et en France: de la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici, avec les moyens propres à en affranchir les sociétés*. Paris: Paulin.
- Castel, R. 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*. Paris: Gallimard.
- Châteauneuf, L. F. Benoiston de. 1832. *Rapport sur la marche et les effets du choléra morbus dans Paris et les communes rurales du département de la Seine*. Paris: Impr. Royale.
- Chevalier, L. 1958. *Classes laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Plon.
- Coleman, W. 1982. *Death Is a Social Disease: Public Health and Political Economy in Early Industrial France*. Madison: UWP.
- Delaporte, F. 1986. *Disease and Civilization, The Cholera in Paris, 1832*. Cambridge-London: MIT Press.

- Démier F. 1989. "Le Tableau de Villermé et les enquêtes ouvrières du premier XIXe siècle.", prefazione a L-R Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1-49. Paris: Études et documentations internationales.
- Ewald F. 1986. *L'État providence*. Paris: Grasset.
- Frégier, H-A. 1840. *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes, et des moyens de les rendre meilleures*. Paris: Baillière.
- Gérando, J. M. de. 1826³. *Le visiteur du pauvre*. Paris: Renouard.
- Gérando, J. M. de. 1841. *Des Progrès de l'industrie, considérés dans leurs rapports avec la moralité de la classe ouvrière*. Paris: Renouard.
- Julia, C., et A-J. Valleron. 2011. "Louis-René Villermé (1782-1863), a pioneer in social epidemiology: re-analysis of his data on comparative mortality in Paris in the early 19th century." *Journal of Epidemiology and Community Health* 65, 8: 666-70.
- La Berge, A. E. F. 1992. *Mission and Method: the Early Nineteenth-Century French Public Health Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Play, F. 1855. *Les ouvriers européens: étude sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe*. Paris: Imp. Impériale.
- Lecuyer, B.-P. 2000. "L'argent, la vie, la mort: les recherches sociales de Louis-René Villermé sur la mortalité différentielle selon le revenu (1822-1830)." *Mathématiques et Sciences Humaines* 149.
- Mireaux, É. 1962. "Un Chirurgien Sociologue: Louis-René Villermé (1782-1863)." *Revue Des Deux Mondes*: 201-12.
- Morogues, P. M. S. Bigot de. 1832. *De la Misère des ouvriers et de la marche à suivre pour y remédier*. Paris: Uzard.
- Perrot, M. 1972. *Enquêtes sur la condition ouvrière en France au XIXe siècle*. Paris: Hachette.
- Procacci, G. 1993. *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*. Paris: Seuil.
- Rémusat, C. de. 1840. *Du paupérisme et de la charité légale*. Paris: Renouard.
- Rigaudias-Weiss, H. 1936. *Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*. Paris: Elix Alcan.
- Tocqueville, A. de. 1835. *Mémoire sur le paupérisme*. Cherbourg: éd. Société académique de Cherbourg.
- Tomasello, F. 2018. *L'inizio del lavoro. Teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*. Roma: Carocci.
- Tomasello, F. 2022a. "Il governo dell'igiene pubblica. Epidemia, questione sociale e forme dell'abitare nella città della Rivoluzione Industriale." *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine* 33, 65: 21-44. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/14327>
- Tomasello, F. 2022b. "From industrial to digital citizenship: rethinking social rights in cyberspace." *Theory and Society*. <https://doi.org/10.1007/s11186-022-09480-6>
- Villermé L.-R. 1843a. "Quelques considérations sur la taille, la conformation et la santé des enfants et des adolescents dans les mines des huile de la Grande-Bretagne." *Annales d'hygiène publique* 30: pp.
- Villermé L.-R. 1843b. "Du travail et des condition des enfants et des adolescents dans les mines de la Grande Brétagne." *Journal des économistes*: 35-70.
- Villermé, L.-R. 1820. *Des prisons telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être, par rapport à l'hygiène, à la morale et à la morale politique*. Paris: Méquignon-Marvis.
- Villermé, L.-R. 1828. "Mémoires sur la mortalité en France dans la classe aisée comparée à celle qui a lieu dans la classe indigente." *Mémoires de l'Académie royale de Médecine* 1: 51-98.

- Villermé, L.-R. 1830. "De la mortalité dans les divers quartiers de la ville de Paris." *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* 3: 294-342.
- Villermé, L.-R. 1831, "Note sur la mortalité parmi les forçats du bagne de Roqufort." *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* 6: 113-27.
- Villermé, L.-R. 1833. "Des épidémies sous le rapports de l'hygiène publique, de la statistique médicale et de l'économie politique." *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* 9: 5-54.
- Villermé, L.-R. 1837a. "Mémoire sur la distribution de la population française par sex et par état." *Académie des sciences morale et politiques* vol.: pp.
- Villermé, L.-R. 1837b. "Discours sur la durée trop longue du travail des enfants dans beaucoup de manufactures." *Annales d'hygiène publique* 18: 164-76.
- Villermé, L.-R. 1840. *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 2 voll. Paris: Renouard.
- Villermé, L.-R. 1989. *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*. Paris: Études et documentations internationales (ed. orig. Paris: Renouard, 1840).

Bibliografia secundaria

- Académie des sciences morales et politiques. 1960. *Notices biographique et bibliographique, Règlement, Fondations, Documents divers*. Paris: ASMP.
- Blanc, L. 1844. *Histoire de dix ans 1830-1840*. Bruxelles: Société Typographique Belge.
- Donzelot, J. 1984. *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard.
- Foucault, M. 2013. *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris: Gallimard-Seuil.
- Reddy, W. M. 1984. *The Rise of Market Culture: The Textile Trade and French Society, 1750-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, J. W. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Sueur, P. 1989. "La loi du 22 mars 1841. Un débat parlementaire: l'enfance protégée ou la liberté offensée." In *Histoire du droit social. Mélanges en hommage à Jean Imbert*, sous la direction de J.-L. Harouel, 493-508. Paris: PUF.

John Stuart Mill

Piergiorgio Donatelli

1. Cenni biografici: una biografia intellettuale

John Stuart Mill (1806-1873) ha contrassegnato la filosofia britannica dell'Ottocento, estendendo il suo influsso all'economia e alla teoria politica, alla storia e all'amministrazione nonché al più ampio dibattito pubblico nel Regno Unito e nelle altre nazioni. Alcuni testi sono diventati dei classici, a partire dalle due opere monumentali pubblicate negli anni Quaranta, il *Sistema di Logica* (1843) e i *Principi di economia politica* (1848), sino ai saggi *La libertà* (1859), *Utilitarismo* e *Le considerazioni sul governo rappresentativo* (entrambi del 1861), e *L'asservimento delle donne* (1869). Usciranno postumi l'*Autobiografia* (1873) e i *Saggi sulla religione* (1874). Mill sviluppa una visione filosofica molto articolata alla luce della quale esamina i problemi di epistemologia, etica e politica, nonché le più importanti questioni sociali ed economiche del suo tempo. Mill fu educato in casa dal padre James in un cenacolo che includeva Jeremy Bentham e David Ricardo. Non fu mai un professore universitario e si guadagnò da vivere presso la Compagnia delle Indie. Fu eletto per un mandato al Parlamento. Appena ventenne sperimentò una forte depressione da cui si originò una svolta negli interessi intellettuali, dapprima con la critica del quadro utilitarista a cui era stato educato fin da fanciullo e quindi con l'integrazione dell'utilitarismo con i temi che gli provenivano dalla cultura romantica britannica. In questo contesto incontrò Harriet Taylor a cui rimase legato tutta la vita e che sposò alla morte del marito, la quale esercitò un'influenza profonda in particolare nelle questioni sociali.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Piergiorgio Donatelli, *John Stuart Mill*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 661-666, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Il risultato a cui pervenire è una struttura di pensiero che si fonda su tre assi: l'utilitarismo, reinterpretato, che pone la felicità come criterio di valore ultimo; il liberalismo che mette al centro la difesa della libertà, funzionale allo sviluppo di una propria personalità individuale contro il conformismo esercitato dalla maggioranza; il perfezionismo che considera gli individui umani come esseri progressivi, capaci di perfezionamento in tutte le sfere della vita. La trattazione delle questioni economiche, politiche e sociali va collocata entro questa complessa concezione. In tale prospettiva possiamo considerare anche la questione del lavoro, attenendoci ai *Principi di economia politica*.

2. L'economia politica

Mill considera l'economia politica come un'astrazione:

Essa non tratta il complesso della natura dell'uomo in quanto modificata dallo stato sociale, né l'intera condotta dell'uomo nella società. Essa si occupa di lui solo in quanto soggetto che desidera possedere ricchezza, e che è capace di giudicare l'efficacia comparata dei mezzi per ottenere questo fine (Mill 1976, 115).

L'astrazione su cui si fonda la scienza economica funziona, tuttavia, assumendo delle condizioni più vaste che rendono comprensibile la motivazione economica. Esse richiedono innanzitutto la preoccupazione verso interessi duraturi che vanno al di là della propria stessa esistenza (Mill 1983, 290). Inoltre l'attività produttiva è plasmata, oltre che dai fattori naturali, come la terra e la costituzione fisica degli esseri umani, dalle condizioni sociali e psicologiche: dalle leggi e dal governo, dal grado di progresso delle tecniche, dal desiderio di arricchimento diffuso in una società, dal livello di istruzione nonché da qualità morali quali la capacità di nutrire fiducia reciproca (Mill 1983, libro I, capp. 7, 13).

Il lavoro va considerato pertanto alla luce di questi diversi aspetti. Mill lo definisce come lo sforzo, che include la fatica fisica e mentale, connesso con l'applicazione del pensiero o dei muscoli o di entrambi a un'occupazione in vista della produzione (Mill 1983, 113). Per comprendere cosa significa lavorare, perciò, bisogna svelare l'interesse che hanno le persone a produrre nei diversi ambiti della vita, il che dipende da conoscenza, tecnologia, qualità morali e dal ruolo che in una società riveste l'abitudine all'attività lavorativa: se essa è rivolta al soddisfacimento dei bisogni del momento o se è abituata a realizzare scopi lontani nel tempo che trascendono la vita della stessa persona.

3. La condizione delle classi lavoratrici

Mill sostiene che il lavoro in cui sono occupate le classi lavoratrici va riorganizzato. La discussione del tema rientra nella questione della distribuzione: mentre la produzione riguarda leggi fisiche che sono solo modificate dalle condizioni psicologiche e sociali, la distribuzione è una questione che concerne esclusivamente le istituzioni umane. In questa sede Mill si inoltra nel dibattito

sul socialismo intorno al quale muta posizione, e le diverse fasi sono illustrate nelle edizioni che si susseguono dei *Principi* (sette in tutto fino al 1871), con un interesse verso il cooperativismo socialista che nelle ultime edizioni rimette al centro il principio della concorrenza e della divisione del lavoro e perviene a delle critiche severe verso l'organizzazione centralista dei mezzi di produzione (in cui Mill identifica il comunismo, senza mai riferirsi a Marx tuttavia). Il banco di prova è fornito da tre questioni: l'efficienza della produzione, la giustizia distributiva e la libertà degli individui. Un sistema economico in cui la proprietà sia comune sembra peccare sul piano dell'efficienza, perché disincentiva il lavoro individuale, e su quello della giustizia, perché non tiene conto di un'equa distribuzione del lavoro. Tali problemi tuttavia sono superabili se si immagina una diversa organizzazione basata sullo sviluppo di un sentimento sociale molto maggiore di quello che si può riscontrare nello stato presente delle cose. D'altronde, neppure il sistema fondato sulla proprietà privata e sulla libera concorrenza andrebbe considerato nello stato presente ma per come potrebbe diventare nelle sue condizioni migliori, vale a dire perfezionando l'istruzione e i sentimenti sociali assieme alla limitazione della popolazione. Il banco di prova determinante è però quello della libertà: nella condizione presente la maggior parte dei lavoratori ha scelte limitate di occupazione, ben poca libertà nelle altre sfere della vita, oltre alla questione dell'asservimento domestico delle donne. Le tesi comuniste vanno confrontate tuttavia con le migliori condizioni che il sistema presente può realizzare, e che Mill difende con grande passione nel celebre saggio *La Libertà*. Pertanto, a suo avviso:

La questione è [...] di stabilire se in un regime comunistico l'individualità del carattere potrebbe ancora avere uno spazio; se la pubblica opinione non diventerebbe un giogo tirannico; se l'assoluta dipendenza di ciascuno da tutti, e la sorveglianza di tutti su ciascuno, non finirebbe per ridurre tutti gli uomini ad una tetra uniformità di pensieri, di sentimenti e di azioni. Questo è già uno dei mali evidenti dello stato attuale della società; malgrado in esso vi siano una molto maggiore disparità di educazione e di fini ed anche una molto minore dipendenza dell'individuo dalla massa, di quanto non si avrebbe in una società comunista (Mill 1983, 347).

L'ipotesi di una società comunista è pertanto respinta. I sistemi socialisti considerati, il sansimonismo e il fourierismo, si espongono meno a queste obiezioni. Mill difende gli esperimenti socialisti fondati sull'associazione tra lavoratori i quali possiedono collettivamente il capitale sotto la direzione di dirigenti eletti e destituibili dagli operai stessi (Mill 1983, libro IV, capitolo VII). Si tratterebbe tuttavia di non estirpare il principio della concorrenza che, fatta eccezione per la concorrenza tra i lavoratori, in ogni altra forma va a loro vantaggio, incrementando i salari e diminuendo il costo degli articoli di consumo. Questo sistema incrementa la produttività ma Mill ne vede soprattutto i grandi meriti morali, poiché esso favorisce il superamento dello scontro degli interessi, in particolare tra capitalista e lavoratore, e lo sviluppo dello spirito pubblico, dei sentimenti altruistici e del senso di giustizia.

Alla fine, e forse in un futuro meno remoto di quanto si possa supporre, potremo vedere realizzato, grazie al principio cooperativo, un mutamento della società che unirebbe la libertà e l'indipendenza dell'individuo con i vantaggi intellettuali, morali ed economici della produzione associata (Mill 1983, 1044).

In conclusione, per Mill nella condizione presente è auspicabile migliorare il sistema fondato sulla proprietà privata, con l'obiettivo di consentire la piena partecipazione di ogni membro della collettività ai benefici che esso può offrire, piuttosto che progettarne un rovesciamento radicale.

4. Oltre il lavoro

Per Mill il lavoro non esaurisce, tuttavia, lo spettro delle attività che rendono significativa l'esistenza e che promuovono il miglioramento delle condizioni di vita individuali e collettive. Innanzitutto, il concetto di lavoro può essere esteso ad attività che normalmente non sono fatte rientrare tra gli interessi dell'economia. Esso indica strettamente la fatica impiegata per dedicarsi a un'occupazione produttiva ma molte attività sono indirettamente legate alla produzione in quanto ne costituiscono i presupposti. Il lavoro intellettuale, ad esempio, è considerato produttivo alla luce dei libri o degli oggetti d'uso creati direttamente da esso, ma se considerassimo i risultati nazionali e universali a cui conduce il pensiero speculativo nel lungo periodo, e che non fecero parte delle motivazioni dell'attività speculativa degli studiosi, allora esso andrebbe annoverato come una parte di massima importanza della produzione (Mill 1983, 136). L'educazione dei bambini, inoltre, è un'attività che non è svolta sulla base di motivazioni economiche e che costituisce però un requisito del sistema economico: «il lavoro e i costi necessari ad allevare le nuove generazioni sono parte di una spesa che è una condizione della produzione» (Mill 1983, 134). Poi anche attività come quelle svolte dai medici sono ricercate da noi per motivi che non sono economici, però esse costituiscono le basi di una vita in salute che è uno dei presupposti dell'attività produttiva. Mill introduce qui, tra gli altri, il tema del lavoro di cura che ha quindi queste due dimensioni: non è svolto per motivi economici ma dovremmo considerarlo anche dal punto di vista economico per non assumerlo in modo silenzioso e non problematico.

Nonostante la revisione del concetto di lavoro, che consente di includervi attività che normalmente vi sono annesse, Mill sostiene che il lavoro non dovrebbe esaurire il novero delle attività importanti nella vita. In società in cui l'abitudine a un'attività lavorativa volontaria è presente solo in modo limitato essa va certamente promossa. Invece in società, come quella britannica, in cui il desiderio della ricchezza è dominante esso va moderato, offrendo alle persone occasioni di educazione al perseguimento di fini più elevati di quelli che sono loro familiari, fermo rimanendo che l'attaccamento al lavoro è un qualità che va conservata. Mill tratta la questione nell'ambito della discussione dello stato stazionario, che definisce come la condizione in cui non vi è più accumulazione di capitale né crescita della popolazione (Mill 1983, libro IV, cap. 6). Mill conside-

ra questa condizione in termini decisamente favorevoli. La lotta per la ricchezza è un modo per mantenere attive le energie delle persone così come lo erano un tempo le imprese di guerra, ma non è certamente l'ideale dell'umanità. Sopra una certa soglia di ricchezza personale, è auspicabile una giusta distribuzione che favorisca l'uguaglianza delle fortune, a cui si può giungere con una diversa organizzazione del lavoro, con la limitazione del diritto di lasciare in eredità i propri beni e con il freno posto all'aumento della popolazione:

la condizione migliore per la natura umana è quella per cui, mentre nessuno è povero, nessuno desidera diventare più ricco, né deve temere di essere respinto indietro dagli sforzi compiuti dagli altri per avanzare (Mill 1983, 1000).

In questa condizione vi sarebbe tempo e disponibilità per ogni specie di cultura intellettuale e per il progresso morale e sociale, e potrebbe progredire inoltre quella che Mill chiama arte della vita, vale a dire la riflessione su quali siano gli scopi desiderabili per l'umanità – i quali non possono essere semplicemente ereditati dalla tradizione, appresi dalle autorità religiose o individuati in presunte leggi naturali.

Realisticamente Mill immagina una società così composta:

una classe di lavoratori ben pagata e numerosa; non fortune enormi, se non quelle guadagnate e accumulate nel corso di una sola vita; e una categoria, molto più numerosa di quella attuale, di persone, non soltanto esenti dalle fatiche più pesanti, ma con un tempo libero sufficiente a potersi dedicare alle cose amene della vita, e a darne esempio alle classi in condizioni meno favorevoli [...] (Mill 1983, 1001).

Nelle opere che dedica all'etica e alla politica, Mill chiarisce che gli scopi della vita sono molteplici e ricadono in diverse sfere: l'economia concerne ciò che è conveniente, rappresentato nella sfera individuale dalla prudenza che ci vincola a tenere in considerazione il maggior interesse futuro rispetto a quello presente. Le altre sfere sono quelle dei sentimenti morali, delle relazioni simpatetiche (dell'amicizia, dell'amore e dei rapporti umani) e quella degli scopi che elevano lo spirito, dalla ricerca della verità con la conoscenza alla dimensione della bellezza e ai fini spirituali.

5. Conclusioni

In conclusione, come abbiamo visto, da una parte la ricerca della ricchezza realizzata attraverso il lavoro può essere studiata scientificamente solo assumendo una più ampia trama di motivazioni sul piano individuale e sociale. In alcune società questo interesse è quasi assente e il lavoro ha un ruolo minoritario: Mill considera in questo modo le società primitive. In altre società, come quella britannica, la ricerca della ricchezza è un motivo prevalente e andrebbe limitato. In questo caso, il compito è da una parte quello di rivedere il concetto di lavoro, considerando tutte le attività che offrono le condizioni affinché si sviluppi il lavoro produttivo, e dall'altra quello di valorizzare le attività propriamente non lavorative da coltivare nel tempo libero.

Il progresso morale e sociale si realizza certamente mediante il lavoro, che costituisce un motore fondamentale della crescita della ricchezza, della tecnologia, delle condizioni civili della vita nonché delle qualità morali e personali legate alla laboriosità, alla previdenza e alla fiducia reciproca. Esso è realizzato anche attraverso occupazioni non lavorative che tuttavia possono essere considerate dal punto di vista produttivo, come il lavoro di cura e la speculazione intellettuale, che in quanto tali non sono rivolte ai fini economici, nonché attraverso attività propriamente non lavorative il cui fine è la ricerca della bellezza, dell'amicizia e del significato della vita. La società che Mill prospetta è quella in cui il desiderio di ricchezza è significativamente limitato dagli interessi morali, estetici e spirituali; in cui il lavoro produttivo è contenuto nel numero di ore e rispetto alle persone che vi si dedicano; in cui le fortune personali sono distribuite in modo sufficientemente egualitario. Immagina una società che promuova le condizioni civili dell'esistenza (utilitarismo), che difenda la libertà di condotta (liberalismo), e che stimoli il perfezionamento individuale verso i fini più alti (perfezionismo). Alcune di queste condizioni sono quelle che aveva descritto Tocqueville nel suo viaggio in America; altre sono state realizzate dai paesi scandinavi, ma esso descrive più generalmente alcune linee di fondo delle politiche socialdemocratiche che hanno guidato la ricostruzione delle grandi nazioni europee nel secondo dopoguerra e che hanno ispirato l'unificazione dell'Europa.

Riferimenti bibliografici

- Mill, John Stuart. 1976. *Saggi su alcuni problemi insoluti dell'economia politica*, a cura di Sergio Parrinello. Milano: ISEDI.
- Mill, John Stuart. 1983. *I principi di economia politica*, voll. I-II, a cura di Biancamaria Fontana. Torino: UTET.

Bibliografia secondaria

- Donatelli, Piergiorgio. 2007. *Introduzione a John Stuart Mill*. Roma-Bari: Laterza.
- Hollander, Samuel. 1985. *The Economics of John Stuart Mill*, voll. I-II. Oxford: Basil Blackwell.

Marx e la concezione del lavoro

Stefano Petrucciani

1. Genni biografici

Karl Marx (1818-1883) è stato uno dei protagonisti del pensiero e della politica del XIX secolo. Dopo gli studi universitari, collaborò alla *Gazzetta renana*, giornale radicale di Colonia. Trasferitosi a Parigi nel 1843, cominciò negli anni Quaranta a elaborare (con l'inedita *Ideologia tedesca*) la sua visione del materialismo storico e della emancipazione della classe lavoratrice, teorizzata con l'amico Friedrich Engels nel *Manifesto del Partito Comunista* (1848), uno dei libri più letti di tutti i tempi. A Londra, dove si trasferì nel 1849, scrisse la sua opera maggiore, *Il Capitale*, di cui riuscì a pubblicare solamente il primo volume nel 1867 (il secondo e il terzo sarebbero usciti postumi a cura di Engels). Nel 1864, a Londra, partecipò alla fondazione dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, nota anche come Prima Internazionale, dalla quale si sarebbe sviluppato il moderno movimento operaio.

2. La centralità del lavoro nella riflessione marxiana

Se possiamo legittimamente parlare di una centralità del lavoro all'interno del pensiero marxiano, è perché l'attività lavorativa occupa un posto determinante in molti degli snodi cruciali della teoria di Marx. Quattro punti, in modo particolare, possono essere messi a fuoco.

In primo luogo il lavoro è, per Marx, ciò che definisce la specificità degli esseri umani e che li distingue da tutti gli altri animali che abitano la terra: gli uomini

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefano Petrucciani, *Marx e la concezione del lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 667-675, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

sono tali in quanto lavorano. L'essere umano può essere definito meglio come un *tool making animal* che non come uno *zoon logon echon*, secondo il modo in cui ne aveva parlato Aristotele (Aristotele 1973, 1253a, 9-10).

In secondo luogo, sviluppando una riflessione strettamente connessa al primo punto che abbiamo indicato, è nel lavoro che ha la sua radice la storicità dell'esistenza umana: gli uomini hanno una storia non perché pensano o parlano, ma perché lavorano, e attraverso l'attività di produzione materiale e intellettuale cambiano se stessi, introducono nel mondo ambiente degli inserti di novità che prima non c'erano, e dunque danno vita a quella che chiamiamo la 'storia'.

In terzo luogo, Marx fonda sul lavoro, analizzato nella sua duplice natura di processo lavorativo e processo di valorizzazione, tutta l'analisi che egli dedica ai meccanismi che caratterizzano il modo di produzione capitalistico.

Ma, in quarto luogo, e questo è forse il punto di caduta più rilevante, l'esito politico di tutta la riflessione, Marx vede nella condizione del lavoratore moderno una situazione di alienazione e sfruttamento che suscita per così dire spontaneamente una opposizione e una resistenza; e a partire dalla quale si può delineare una prospettiva di emancipazione che ha il suo puntello più significativo proprio nella forza unificata, cosciente e organizzata della classe lavoratrice.

In poche e veloci pagine non si può certo esaurire tutta l'ampiezza e la portata di questi argomenti; proveremo perciò a soffermarci soltanto su qualche aspetto, tra quelli che ci paiono più significativi.

3. Umanità, lavoro, storia

Forse si potrebbe dire che la riflessione sul lavoro nasce, per Marx, per un verso dall'incontro teoretico con Hegel, che lo mette al centro della riflessione filosofica soprattutto in quello snodo cruciale che è la dialettica tra servo e padrone nella *Fenomenologia dello spirito*. Per altro verso dal suo mischiarsi, nella Parigi del 1843-44 (dove già lo avevano preceduto Arnold Ruge e Moses Hess), con la fervida attività delle associazioni operaie francesi, come anche di quelle dei lavoratori tedeschi emigrati, associazioni e riunioni delle quali Marx parlerà con ammirazione partecipe in un nota pagina dei suoi *Manoscritti parigini*, o *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pubblicati solo nel Novecento e fondamentali per comprendere la concezione del lavoro nel primo Marx.

La riflessione sul lavoro, dunque, si sviluppa nel vivo della partecipazione alla vita sociale e politica degli artigiani e operai parigini, che danno vita ad associazioni rivoluzionarie come la Lega dei Giusti, che diventerà poi Lega dei Comunisti. Ma si nutre certamente della lezione hegeliana, come risulta in modo chiarissimo da una pagina dei succitati *Manoscritti* alla quale tra poco arriveremo. Ma per dare un quadro dei risultati più rilevanti cui perviene la riflessione marxiana sul lavoro intorno alla metà degli anni Quaranta conviene dipanarne il filo partendo dalle pagine anch'esse manoscritte e inedite dell'*Ideologia tedesca*, o almeno di quel testo che il marxismo novecentesco ci ha abituato a denominare così, anche se la più recente filologia tende a leggere quelle pagine in modo molto più decostruttivo, rifiutando di vederle come un vero e proprio libro inedito.

Nell'*Ideologia tedesca* Marx mette in chiaro innanzitutto il punto fondamentale, e cioè che proprio nel lavoro deve essere individuata la caratteristica peculiare dell'umano, l'attività attraverso la quale gli esseri umani si traggono fuori da quel mondo naturale e animale del quale pure sono parte. Nella prospettiva di Marx, l'uomo diventa 'uomo' in quanto lavora, cioè in quanto comincia a produrre i suoi mezzi di sussistenza. Indubbiamente, è vero anche per Marx che l'uomo non è solo l'essere che lavora, ma anche l'essere che possiede il linguaggio, o, come aveva detto Aristotele, il logos. Marxianamente però si potrebbe forse affermare che il lavoro è la dimensione più originaria, perché è solo in quanto lavorano che gli esseri umani, trasformando il mondo ambiente e se stessi, acquisiscono anche un superiore livello di coscienza, di pensiero e di parola.

Marx non si addentra più di tanto, però, in questo tipo di speculazione filosofica o paleo-antropologica. Quello che gli interessa sottolineare è che solo in quanto lavorano, cioè producono i loro mezzi di sussistenza e molto altro, gli esseri umani hanno una storia. Marx fissa chiaramente questo punto nell'*Ideologia tedesca*, ma lo aveva già posto in luce nei *Manoscritti*, riconoscendo pienamente la grandezza di Hegel che già aveva centrato questo aspetto:

L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo proprio lavoro (Marx 1968, 137).

Nell'*Ideologia tedesca* il nesso lavoro/storia viene chiarito e approfondito, ma per comprenderlo meglio è necessario soffermarsi per un momento sul modo in cui Marx intende e definisce proprio il concetto di lavoro (anche perché non mi pare che quello di 'storia' venga mai definito in modo altrettanto chiaro).

Marxianamente, ma del resto anche hegelianamente, Il lavoro può essere definito innanzitutto come un rapporto *mediato* tra gli individui umani e ciò di cui essi si avvalgono per soddisfare le loro necessità, i loro bisogni e i loro desideri. Il lavoro è dunque un'attività nel mondo ambiente finalizzata a soddisfare bisogni umani e *mediata essenzialmente da un progetto ideale* (cioè dalla coscienza di ciò che si vuole realizzare) e *da uno strumento di lavoro* (come ad esempio la pietra scheggiata – quindi prodotta secondo un progetto – della quale ci si serve per andare a caccia).

Da un certo punto di vista, ammette Marx nei *Manoscritti*, si potrebbe sostenere che anche gli animali producono, come per esempio i castori che creano dighe o le api che costruiscono alveari. Nel *Capitale* però egli afferma chiaramente che ciò che distingue il peggior architetto dall'ape migliore è che il primo realizza qualcosa che esiste già come progetto nella sua mente (Marx 1973a, 196). Roberto Fineschi, nel suo *Ripartire da Marx* (Fineschi 2001, 35), precisa che «il processo lavorativo è caratterizzato da quattro elementi: il lavoro, il mezzo di lavoro, l'oggetto di lavoro e la finalità». Ma leggiamo direttamente il Marx del *Capitale*:

In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo per mezzo della propria azione produce, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere. [...] Il nostro presupposto è il lavoro in una forma nella quale esso appartiene esclusivamente all'uomo. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'*idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*. Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli *realizza* nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio scopo*, che egli *conosce*, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà (Marx 1973a, 195-96).

Il progetto mentale e lo strumento sembrano dunque essere, per Marx, gli elementi essenziali che caratterizzano il lavoro umano e lo distinguono dall'attività animale.

L'uso e la creazione dei mezzi di lavoro, benché già propri, in germe, di certe specie animali, contraddistinguono il *processo lavorativo specificamente umano*; per questo il *Franklin* definisce l'uomo a *toolmaking animal*, un animale che fabbrica strumenti (Marx 1973a, 198).

Infatti, come si legge ancora nel *Capitale*:

appena il processo lavorativo è sviluppato almeno in piccola parte, ha bisogno di mezzi di lavoro già preparati. Strumenti e armi di pietra si trovano nelle più antiche caverne abitate da uomini. All'inizio della storia dell'umanità, la parte principale fra i mezzi di lavoro, assieme a *pietre, legna*, ossa e conchiglie lavorate, è rappresentata dall'animale *addomesticato* [...] (Marx 1973a, 197).

La questione dello strumento si connette direttamente con quella della storia, e contribuisce in modo decisivo a chiarirla: lo strumento è inserzione nella realtà già data di un artefatto che prima di essere reale esisteva solo nella mente di qualcuno. È dunque esattamente un primo affacciarsi di quella irruzione del nuovo in cui la storia consiste. Perciò per Marx si può affermare che uomo implica lavoro che implica strumento che a sua volta implica storia. Ma il nesso tra strumento e storia va visto anche nella sua dinamicità: svolgere un'attività con l'aiuto di uno strumento significa aumentarne l'efficacia e la produttività; e quindi disporre di tempo per creare nuovi strumenti che apriranno ancora nuo-

ve possibilità, in una dinamica incrementale che potenzialmente non ha fine e che va a costituire, pensata marxianamente come sviluppo delle forze produttive, un filo conduttore della storia umana.

4. Lavoro alienato e lavoro propriamente umano

Ma se il lavoro e la produzione sono, per Marx, il fattore primario e propulsivo dello sviluppo storico, ciò non deve far velo al fatto che il lavoro, se lo si guarda dal punto di vista di chi lo compie, può darsi per Marx in molti modi che si collocano tra due estremi che devono essere messi attentamente a fuoco. Per il lavoratore, il lavoro può avere il significato di una positiva oggettivazione e autorealizzazione, oppure può essere sofferenza, negatività, sfruttamento, alienazione. Proprio a questo tema sono dedicate alcune delle pagine più note e celebrate dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, quelle dedicate appunto al "Lavoro alienato". La contraddizione che in esse viene evidenziata si potrebbe riassumere così: il lavoro come *trasformazione della natura, autotrasformazione e relazione con gli altri uomini* è la vera essenza dell'uomo. Perciò, nel momento in cui il lavoro diventa una merce, all'uomo viene sottratta la sua essenza, che passa sotto il controllo di una entità cosale, il medium denaro, e di chi lo detiene. Ciò perverte la relazione dell'uomo col prodotto del suo lavoro, con la sua stessa attività produttiva, con la sua natura di essere appartenente ad una specie (*Gattungswesen*), con gli altri uomini e persino con la natura esterna. Limitiamoci a ricordare molto rapidamente i vari aspetti di questa alienazione che caratterizza l'operare umano a partire dal momento in cui il lavoro diventa una merce. Innanzitutto, il prodotto non appartiene più al produttore: l'oggettivazione diventa perdita dell'oggetto. L'operaio può anche produrre ogni meraviglia, ma col salario potrà comprarsi a malapena il necessario per vivere. Egli, in secondo luogo, è alienato dalla sua attività: perché non si tratta di un'attività svolta liberamente, creativamente, traendone anche piacere; «non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito». L'attività diventa un lavoro forzato, non «il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei» (Marx 1968, 75); quando lavora, l'operaio in realtà non appartiene a sé, ma ad un altro. La paradossale conseguenza che ne deriva è che il lavoratore

si sente libero soltanto nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano e ciò che è umano diventa animale (Marx 1968, 75).

La critica più profonda che Marx rivolge nei *Manoscritti* alla società moderna è dunque quella di avere stravolto l'originaria natura ed essenza dell'uomo: anziché realizzarsi nel lavoro, l'umanità dell'uomo viene in esso negata.

D'altra parte, è necessario anche aggiungere che Marx può criticare il lavoro alienato proprio in quanto ha in mente un ben diverso concetto di lavoro, quello mediante il quale gli individui potrebbero sentirsi autorealizzati e partecipi di

una positiva cooperazione con gli altri. Questo concetto di lavoro polarmente opposto a quello di lavoro alienato egli lo delinea nelle pagine conclusive degli importanti *Estratti* dal libro di James Mill *Principi di economia politica*, e soprattutto in un passo interessantissimo che comincia con l'espressione: «Supponiamo di aver prodotto in quanto uomini [...]» (Marx 1976, 247); il che vuol dire: indaghiamo quale sarebbero i caratteri di un'attività lavorativa non negatrice dell'umanità dell'uomo.

Produrre «in quanto uomini» – spiega Marx – significa che ciascuno attraverso il suo prodotto esperisce la soddisfazione di vedere la sua personalità e le sue capacità tradursi in una realtà oggettiva. E poiché ciascuno produce per gli altri (dato che per Marx il lavoro è, come il linguaggio, sempre sociale) ciascuno gode del fatto che con il suo operare ha soddisfatto un bisogno altrui. Non importa qui rilevare quanto enfatica sia questa prima valorizzazione marxiana del produrre in modo non alienato. Quel che conta davvero è il punto fondamentale che abbiamo cercato di mettere a fuoco, e cioè da un lato che il lavoro fonda per Marx la peculiarità dell'uomo e la sua storicità. Dall'altro che esso non è in generale per l'individuo solo negatività e sacrificio, come aveva sostenuto Adam Smith; il lavoro invece può dar luogo tanto a una positiva autorealizzazione quanto a una frustrante alienazione, e questo è per l'appunto, secondo Marx, il caso dell'operaio moderno sottomesso allo sfruttamento da parte del capitale.

5. Prospettive sul lavoro nel Marx della maturità

Se è vero, come abbiamo osservato, che nei testi giovanili di Marx si contrappongono nettamente il lavoro alienato e sfruttato dal capitale e quello liberamente umano e autorealizzante, bisogna anche osservare che, nelle riflessioni più mature, questa prima schematizzazione si complica alquanto. Alcune osservazioni interessanti le troviamo, tanto per cominciare, nelle pagine di un altro grande inedito, i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858) dove Marx discute la tesi di Adam Smith secondo la quale il valore dei beni prodotti dipende dal lavoro in essi incorporato perché il lavoro è ciò che essi realmente costano, e cioè la rinuncia del produttore al riposo o allo svolgere le occupazioni che più gli piacciono. Per Smith, lavorare significa sacrificare una determinata «quantità di riposo, di libertà e di felicità» (Smith 2006, 114) e questo è il motivo per cui le merci si scambiano di norma in ragione del lavoro che è stato necessario per produrle. Marx contesta però l'equazione smithiana tra lavoro e sacrificio. L'autore della *Ricchezza delle nazioni*

ha ragione quando afferma che nelle forme storiche del lavoro come lavoro schiavistico, servile e salariato, il lavoro appare sempre come repulsivo, sempre come *lavoro coercitivo esterno* rispetto al quale il non-lavoro si presenta come “libertà e felicità”.

Ma le considerazioni smithiane non possono pretendere di avere una validità più generale. «Smith pensa soltanto agli schiavi del capitale. Ad es. lo stesso lavoratore per metà artista del medioevo non rientra nella sua definizione» (Marx 1986, 549).

La convinzione di Marx, dunque, è che Smith sbagli nel non capire «che “nel suo stato normale di salute, forza, attività, abilità e destrezza” l’individuo provi anche il bisogno di una normale porzione di lavoro, e di eliminare il riposo». Per Marx non è affatto vero che il ‘riposo’ si identifichi puramente e semplicemente con la ‘libertà’ e la ‘felicità’. Perciò il suo ragionamento così prosegue:

Certo, la misura del lavoro stesso si presenta come data dall’esterno, dal fine da raggiungere e dagli ostacoli che il lavoro deve superare per pervenirvi. Ma Adam Smith non sospetta neppure che tale superamento di ostacoli sia in sé attuazione della libertà – e che inoltre gli scopi esterni vengano sfrondati dalla parvenza della pura necessità naturale esterna e siano posti come fini che soltanto l’individuo stesso pone – ossia come autorealizzazione, materializzazione (*Vergegenständlichung*) del soggetto, e perciò come libertà reale la cui azione è appunto il lavoro (Marx 1986, 548-49).

La tesi di Marx è quindi che il non-lavoro non è affatto una condizione da idealizzare; e che anzi il lavoro può essere gratificante e autorealizzante anche quando è duro e impegnativo e non assomiglia per niente a «un puro spasso, un puro divertimento, come lo concepisce con estrema ingenuità e frivolezza Fourier» (Marx 1986, 549). Ma il lavoro può essere autorealizzante solo se si danno alcune condizioni:

Un lavoro realmente libero, ad esempio il comporre, è al tempo stesso dannatamente serio e comporta uno sforzo intensissimo. Il lavoro di produzione materiale può assumere questo carattere solo nel caso in cui 1) è posto il suo carattere sociale, 2) ha carattere scientifico e al tempo stesso è lavoro generale, sforzo dell’uomo non come forza naturale addestrata in modo determinato, ma come soggetto che nel processo di produzione non si presenta in forma puramente naturale, originaria, bensì come attività che regola tutte le forze della natura (Marx 1986, 549).

Ragionando sempre su questa linea Marx sviluppa, nei *Grundrisse*, anche una riflessione intesa a rendere meno rigida la distinzione tra lavoro e tempo libero.

Che del resto il tempo di lavoro immediato non possa rimanere in antitesi astratta al tempo libero – come si presenta dal punto di vista dell’economia borghese – è ovvio. Il lavoro non può divenire giuoco, come vuole Fourier, al quale peraltro va attribuito il grande merito di aver indicato come *ultimate object* il superamento non della distribuzione, ma del modo di produzione stesso in una forma superiore. Il tempo libero – che è sia tempo di ozio sia tempo per un’attività più elevata – ha trasformato naturalmente il suo possessore in un altro soggetto, ed è proprio come altro soggetto che questi entra poi anche nel processo di produzione immediato. Se lo si considera rispetto all’uomo in divenire, questo processo è disciplina, e al tempo stesso è esercizio, scienza sperimentale, scienza materialmente creativa e materializzantesi se lo si considera rispetto all’uomo divenuto, nel cui cervello esiste il sapere accumulato della società (Marx 1986, 98).

L'aspetto che Marx sottolinea in questo passaggio, come è stato opportunamente rilevato, è che quando abbiamo a che fare con un lavoro evoluto e non puramente meccanico e asservito, il tempo libero retroagisce a sua volta sul tempo di lavoro, trasformando il produttore in una «persona cresciuta in capacità, potere e talento»¹, e quindi instaurando un circolo virtuoso tra la creatività/conoscenza che si esplica nel lavoro e quella che si sviluppa nelle attività fine a se stesse coltivate nel tempo libero.

Per un verso, quindi, Marx sembra sostenere l'idea che, in una società emancipata, il lavoro non scomparirà né diventerà simile al gioco, ma potrà essere visto piuttosto come autorealizzazione e oggettivazione dell'individuo e delle sue capacità. Un po' diversa è invece la prospettiva che sembra emergere dalle famose e singolari pagine che, nei *Grundrisse*, egli dedica alla prospettazione di un futuro sistema di produzione automatizzato, nel quale il lavoratore non sarà più costretto a erogare forza fisica ma resterà solo come «sorvegliante e regolatore». In queste condizioni il lavoro necessario si ridurrà ad un minimo e questo consentirà finalmente, scrive Marx, «il libero sviluppo delle individualità» e dunque «la formazione artistica, scientifica ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per essi tutti» (Marx 1986, 91). Da queste considerazioni sembra discendere l'implicazione che, per Marx, la vera e propria sfera dell'attività libera cominci solo dove termina l'ambito del lavoro necessario, e quindi si ponga come necessariamente esterna a questo.

In questo senso va anche il famoso passo del Libro Terzo del *Capitale* dove si legge che «il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria».

La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca [...]; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa (Marx 1973b, 231-32).

Avendo senz'altro in mente lo sviluppo della grande industria che caratterizzava la sua epoca, Marx in questo passaggio tende a pensare che il lavoro, anche nel contesto di una società diversa e migliore, resterà comunque nell'ambito della necessità; e che solo al di fuori di esso potrà darsi la libertà autentica, con lo sviluppo di attività autorealizzanti e fine a se stesse. Questo Marx sembra dunque incline a una visione più disincantata e realistica rispetto a quella che emergeva

¹ Su questo aspetto insiste molto Mari 2019, 146.

in alcune pagine dei *Grundrisse*. Considerazioni simili potrebbero farsi anche a proposito della *Critica del programma di Gotha* (1875), dove si sostiene, per riassumere in modo schematico, che solo nella seconda, pienamente matura e assai lontana fase della società comunista il lavoro potrà diventare estrinsecazione delle capacità individuali e della libera creatività umana.

In sostanza si potrebbe dunque affermare che, a differenza di quella sul lavoro sfruttato, la riflessione di Marx sul lavoro liberato rimane per molti versi aperta e non del tutto definita. Come si conviene, del resto, a un pensatore che intendeva sviluppare una teoria che si saldasse con i conflitti reali del suo tempo e non si perdesse nella sterile immaginazione di società future.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 1973. *Politica*. In *Opere*, vol. IX, a cura di G. Giannantoni. Roma-Bari: Laterza.
- Fineschi, Roberto. 2001. *Ripartire da Marx*. Città: La città del sole.
- Mari, Giovanni. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Marx, Karl. 1968. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio. Torino: Einaudi.
- Marx, Karl. 1973a. *Il Capitale*, l. I, vol. I. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, Karl. 1973b. *Il capitale*, l. III, vol. III. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, Karl. 1976. *Estratti dal libro di James Mill 'Eléments d'économie politique'*. In Marx-Engels, *Opere*, vol. III. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, Karl. 1986. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. In Marx-Engels, *Opere*, vol. IXXX. Roma: Editori Riuniti.
- Smith, Adam. 2006. *La ricchezza delle nazioni*. Torino: UTET.

Il lavoro *come* arte: William Morris e la riscoperta del lavoro artigiano

Matteo Colombo

1. Cenni biografici

William Morris nasce nel 1834 a Walthamstow, Essex, vicino a Londra, terzo di nove figli. Frequenta la facoltà di teologia all'Università di Oxford dove conosce Edward Burne-Jones, a cui si legherà per tutta la vita e che diventerà uno dei più importanti pittori del gruppo dei Pre-Raffaeliti. Abbandonati gli studi di teologia, Morris svolge un apprendistato presso lo studio dell'architetto George Edmund Street a Londra, ma lo interrompe prima della conclusione, per dedicarsi ad altri progetti, stringendo amicizia col pittore italiano Dante Gabriel Rossetti. Fonda nel 1861, insieme ad un gruppo di amici, la *Morris, Marshall, Faulkner & Co*, azienda specializzata in decorazioni e nella produzione di oggetti di mobilio, caratterizzata da uno stile essenziale e curato, dall'utilizzo di tecniche preindustriali e dall'immaginario medievaleggiante e naturale, elementi approfonditi anche nell'opera *Hopes and Fears For Art* (Paure e speranze sul futuro dell'arte) del 1882. A partire dagli anni '80 del '900, sposa la causa socialista, contribuendovi finanziariamente ma anche in prima persona. La sua riflessione politica e sociale prende corpo in due romanzi, *A Dream of John Ball* (Il sogno di John Ball) del 1886, e soprattutto con la celebre opera utopica *News from Nowhere* (Notizie da nessun luogo) del 1890, dove immagina una (futura) società organizzata secondo i principi del socialismo e del marxismo. Muore di tubercolosi nel 1896.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Matteo Colombo, *Il lavoro come arte: William Morris e la riscoperta del lavoro artigiano*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 677-684, **2024**, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

2. La critica alla società industriale e la riscoperta del valore del lavoro artigiano

L'uomo conosceva il suo lavoro dal principio alla fine, e si sentiva responsabile di ogni fase del suo progredire. Tale lavoro era naturalmente lento a farsi e costoso a comperarsi e neppure molto ben rifinito; ma era un lavoro intelligente; in esso era sempre evidente il talento dell'uomo e l'espressione delle sue speranze e dei suoi timori, l'insieme dei quali costituisce in definitiva la nostra vita (Morris 1963, 52).

Il pensiero di Morris è fortemente influenzato dalle trasformazioni in atto nella società inglese del tempo: tra tutte, l'affermazione definitiva della rivoluzione industriale, i cui effetti negativi sull'ambiente, sulle città e sul lavoro umano erano ormai evidenti. La società industriale è, secondo Morris, caratterizzata da una profonda degradazione del lavoro umano, ridotto a semplice appendice a quello delle macchine, mentre la povertà dilaga e i mercati sono invasi di prodotti, realizzati in serie, di scarso o scarsissimo valore: Morris arriverà allora a dire che «oltre al desiderio di produrre cose belle, la passione principale della mia vita è stata ed è l'odio per la civiltà moderna» (Morris 1894). Alla società industriale Morris oppone l'ideale medievale, influenzato dall'opera di Ruskin. Il lavoro dell'artigiano di questo periodo, secondo Morris, era svolto in armonia con la natura che lo circondava ed era caratterizzato da una cura per l'opera svolta, poi venuta meno. Tale cura era resa possibile da una specifica organizzazione del lavoro, e dal sapere che l'artigiano possedeva.

Per quanto riguarda il primo aspetto, il modello a cui Morris si rifà esplicitamente è quello delle gilde, o corporazioni, medievali. Il lavoro in queste associazioni di mestieri organizzate su scala urbana era realizzato prevalentemente in piccole botteghe, dove l'artigiano collaborava con altri per la realizzazione della sua opera (Epstein 1998). Le gilde avevano poi un importante ruolo regolatorio, limitando la concorrenza ed esercitando un controllo sociale ed economico sui mercati che arrivava a ridurre il numero di botteghe che un singolo artigiano poteva possedere, le materie prime che poteva utilizzare, i lavoratori che poteva assumere (Ogilvie 2019). Un modello, secondo Morris, 'sostenibile', e che oppone allo sregolato sviluppo delle prime, grandi fabbriche, ai suoi impatti sull'ambiente e, soprattutto, sul lavoro e sulla sua organizzazione.

Il secondo aspetto riguarda la natura epistemologica del sapere artigiano: prima della frattura determinata dalla modernità (Gauvin 2006), secondo Morris conoscenza e azione erano tra loro legate e indistinguibili. Recenti studi dedicati al lavoro preindustriale hanno infatti evidenziato come l'artigiano fosse, in quel periodo, un vero e proprio «lavoratore della conoscenza» (De Munck 2020). Possedeva un sapere 'totale', unione di teoria e pratica, un sapere tacito (Polany 2009, Sennett 2008) trasmissibile non solo a parole ma grazie alla paziente imitazione dei gesti degli artigiani più esperti, lavorando con loro, e spesso vivendo con loro.

Principale bersaglio critico delle analisi di Morris è la divisione del lavoro, auspicata da Smith (1975) ma foriera di un impoverimento del lavoro umano.

Non più artigiano, non più ‘lavoratore della conoscenza’, l’operaio è chiamato a ripetere meccanicamente lo stesso gesto, perdendo quello sguardo totalizzante che contraddistingueva l’esperienza medievale. Viene meno la dimensione collaborativa della bottega, viene meno l’autonomia creativa dell’artigiano, il sapere si spezza nell’approfondirsi della separazione tra conoscenza teorica e sapere pratico.

Il bersaglio delle analisi di Morris non è mai stato invece, come pure ci si potrebbe aspettare, la tecnica e, più precisamente, la tecnologia e le macchine che hanno caratterizzato la società industriale. Ricorda infatti Morris che «come condizione di vita, la produzione attraverso le macchine è un male assoluto; come strumento per costringerci a condizioni di vita migliori, è stata e sarà ancora per un po’ di tempo indispensabile» (Morris 1888). Le macchine possono allievare il lavoro umano, migliorarlo, eliminare le fatiche più gravose: decisivo è piuttosto come vengono utilizzate. Morris sostiene infatti che là dove sono utilizzate dal sapiente lavoratore come ausilio e mezzo per realizzare la propria opera, preservando la sua autonomia e creatività – e quindi la sua stessa individualità – sono un bene, là dove invece vengono piegate ai desideri di accumulo e di profitto, generando un ribaltamento del rapporto per il quale il lavoratore umano diventa appendice della macchina e ridotto a mero strumento, esse sono il segno più chiaro del decadimento e della pericolosità di un determinato ordine sociale ed economico.

L’obiettivo di Morris, però, non è semplicemente auspicare il ritorno ad un lavoro *buono*, ma ad una vita *buona*. Le sue analisi sono sempre basate su una precisa idea antropologica: il lavoro libero, collaborativo, creativo permette lo sviluppo della spiritualità umana, in accordo con la natura e col mondo, dando corpo al desiderio di conoscere – e creare – la bellezza. In questo senso, il lavoro buono aiuta l’uomo a sviluppare sé stesso, ad accrescere la propria umanità, a scoprire la bellezza del mondo e a sentirsi parte di esso. E quindi ancora più grave è la ‘colpa’ dell’industrializzazione: la degradazione del lavoro porta alla degradazione dell’uomo, incapace di vivere – e in ultima analisi, anche di riconoscere – la bellezza.

In questo senso, la riflessione di Morris non si limita ad auspicare un generico ritorno al passato: individuati i limiti della società industriale nei mutamenti intercorsi nell’organizzazione del lavoro a causa di uno sregolato desiderio di ricchezza, che ha generato (anche) un impoverimento dell’esperienza umana allontanandola dalla stessa capacità di riconoscere il bello e di sviluppare la propria spiritualità, Morris guarda al contesto medievale per (ri)scoprire come ‘salvare’ l’uomo dal decadimento industriale.

3. Il lavoro *come arte*: l’*Arts and Crafts movement*

Per prima cosa devo chiedervi di estendere la parola “arte” al di là di quegli oggetti che sono ritenuti opere d’arte, per considerare non solo la scultura, la pittura e l’architettura, ma le forme ed i colori di tutti gli oggetti casalinghi, anzi le stesse sistemazioni dei campi per la coltivazione ed il pascolo, l’amministrazione delle

città e della nostra rete stradale; in una parola di estenderla all'aspetto di tutto ciò che ci circonda nella vita (Morris 1963, 68).

La frattura moderna tra pensiero e azione ha anche spezzato il legame sussistente tra lavoro e arte. Secondo Morris, nel medioevo «ogni lavoratore era un artista» (Morris 1884). Il XVI secolo ha visto il sorgere della divisione tra artigianato e arte (Krugh 2014), confinando quest'ultima in una dimensione diversa da quella del lavoro, appannaggio di pochi eletti e comprensibile solo a chi era dotato di raffinati – ed educati – gusti estetici. Questa divisione – tanto epistemologica quanto sociale – favorisce la degradazione del lavoro artigiano, alimentando la frattura di cui già si è detto, ed è frutto di quella trasformazione dell'organizzazione del lavoro che ha caratterizzato la nascita della società industriale.

A proposito della collocazione temporale di tale processo di 'degradazione' si può quantomeno problematizzare la riflessione di Morris. Almeno per due motivi: Morris ha come riferimento (unico) l'Inghilterra. Le traiettorie evolutive dell'artigianato nei Paesi dell'Europa continentale sono state molto diverse, e di certo non è possibile individuare nel XVI secolo l'origine di tale processo di 'degradazione' anche in contesti come l'Italia o la Francia, ad esempio. La seconda ragione riguarda i criteri alla base della scelta del XVI secolo quale momento in cui inizia tale processo di impoverimento del lavoro artigiano. Morris cita, quale sua prima manifestazione, il fenomeno delle *enclosures* inglesi, con il conseguente aumento della disponibilità di uomini alla ricerca di un lavoro e che vennero poi impegnati nelle prime proto-fabbriche, alimentando la divisione del lavoro che vedrà poi la sua massima diffusione con la rivoluzione industriale. Ma l'organizzazione del lavoro industriale che qui vede – in Inghilterra – le sue prime manifestazioni è cosa altra dalla separazione tra arte e artigianato, che storicamente è stata piuttosto determinata da fattori culturali, sociali ed economici non riducibili al sorgere del mercato del lavoro salariato.

L'arte, secondo Morris, è uno strumento fondamentale per la piena realizzazione della persona umana, in quanto espressione e rappresentazione libera e creativa della bellezza incontrata nel reale, capace allo stesso tempo di risvegliare in chi la guarda le stesse sensazioni e la stessa bellezza sperimentate dall'artista. Morris critica aspramente l'arte elitaria e inaccessibile già denunciata da Marx, e lavora per renderla accessibile a tutti. Il suo intento è quindi quello di 'democratizzare' l'arte, in quanto solo la bellezza che attraverso di essa viene incontrata porta a compimento l'umanità dell'uomo.

È possibile ricollegare, a questo punto, il discorso già svolto a proposito della critica della società industriale con quello sull'arte, evidenziando l'orizzonte antropologico e sociale delle riflessioni di Morris: i prodotti realizzati in serie nelle grandi fabbriche sono di qualità scadente, uniformi, non ricercati. Essi non ridestano il desiderio del bello nello spirito umano, ma anzi abbruttiscono chi li utilizza, quasi a ridurre quest'ultimo a strumento tra strumenti. Oggetti senza qualità sono frutto di un lavoro senza qualità: l'assenza del bello dipende (anche) dall'organizzazione del lavoro industriale. Al contrario, tornare ad un modello collaborativo e creativo come quello del lavoro medievale controllato

dalle gilde permette al lavoratore di sperimentare, in prima persona, la gioia e la bellezza del lavoro, e a sua volta di produrre beni capaci di rispondere al desiderio di bellezza di ognuno, unendo sapienza artigiana e arte.

Ed è così che nasce il movimento *Arts and Crafts*. Non (solo) un movimento artistico, ma anche sociale: ricomporre la frattura tra arte e artigianato voleva dire proporre un modello di lavoro alternativo a quello industriale, e produrre beni e oggetti secondo una logica che non fosse quella della standardizzazione estrema, da una parte, o dell'arte elitaria e inaccessibile, dall'altra.

Secondo Crawford (1997), sono tre le idee alla base del movimento *Arts and Crafts*. La prima è quella dell'unità delle arti. Morris critica con forza la gerarchizzazione delle arti tipica del periodo vittoriano, dopo la pittura e la scultura erano ritenute superiori all'architettura e, soprattutto, alle arti decorative. Tale gerarchia non esisteva nel periodo medievale, dove invece l'arte era parte integrante del lavoro artigiano, senza che vi fossero arti superiori e slegate dall'esperienza del lavoro, e arti inferiori.

La seconda idea è quella della gioia del lavoro. L'esperienza lavorativa può diventare un'esperienza di piacere, se realizzata nel rispetto di quel modello organizzativo di cui già si è detto.

La terza e ultima idea che contraddistingue il movimento *Arts and Crafts*, secondo Crawford, è la necessità di un ripensamento del design degli oggetti utilizzati quotidianamente. È nota la citazione di Morris nella quale afferma: «non abbiate nulla nelle vostre case che non sappiate essere utile o non crediate che sia bello» (Gnugnoli 2014, 25). L'arte 'nasce' dall'artigianato che a sua volta risponde ai bisogni della vita. Utilità (tipica del lavoro artigiano) sempre unita a bellezza (tipica del lavoro dell'artista): è qui che emerge con forza l'originalità del movimento *Arts and Craft*, dove un lavoro ben fatto, artigiano e ispirato dalla bellezza può far sorgere lo stesso desiderio e così migliorare la vita di chi, quotidianamente, si trova ad utilizzare gli oggetti così prodotti (Petts 2008).

Elemento che accomuna queste tre idee è, secondo Crawford, la convinzione che la creatività può essere un'esperienza quotidiana nel lavoro di ognuno, e non limitata ad una élite di artisti. E quindi «la speranza del movimento *Arts and Crafts* era che questa esperienza potesse diventare comune» (Crawford 1997, 20).

4. L'impegno e la riflessione politica: il socialismo

Dopo un'esperienza liberale, Morris sposa la causa socialista. La sua adesione è frutto, in particolare, dalle sue riflessioni sul lavoro. Morris matura infatti l'idea, grazie alla lettura di Marx, che per cambiare l'organizzazione del lavoro industriale è necessario abolire la divisione in classi sociali, grazie alla rivoluzione comunista. Il suo pensiero arriva quindi a collegare la democratizzazione dell'arte con la democratizzazione dei luoghi di lavoro, e la scarsa qualità dei prodotti realizzati in serie nelle fabbriche capitaliste con l'imperialismo inglese (King 2008).

Particolarmente interessante è, in quest'orizzonte, la riflessione riguardante il rapporto tra lavoro e tempo libero. Il pensiero di Morris sembra infatti con-

durre ad un paradosso. Secondo l'autore inglese andrebbe infatti aumentato il tempo libero, dato che il lavoro industriale, fatto di lunghi turni di lavoro e di pesante sforzo fisico prolungato, svisciva le stesse capacità riflessive, e quindi spirituali, umane: per farlo, l'unica soluzione possibile è quella della maggior produttività garantita dalla divisione del lavoro. Ma è proprio l'organizzazione del lavoro industriale ad essere il principale obiettivo critico del pensiero di Morris (Kinna 2000). A questo punto sorge un altro paradosso: aumentare il tempo libero vorrebbe in fondo riconoscere, implicitamente, che il lavoro è un male da limitare, una fatica da evitare, andando quindi contro ai principi del movimento *Arts and Crafts*.

Morris non affronta direttamente questi paradossi, anche se alcune, possibili, interpretazioni sono desumibili dalle sue riflessioni inerenti all'organizzazione della società socialista. Per prima cosa, va ricordato come per Morris il lavoro sia reso necessario dalla natura stessa dell'essere umano, bisognoso di produrre strumenti per il proprio sostentamento ma anche abitato da quel desiderio di bellezza e da quello spirito creativo di cui si è già detto. Altra cosa è lo sfruttamento tipico della società industriale: è quest'ultimo che va combattuto, e non il lavoro in quanto tale, che oltre ad una necessità è anche una dimensione fondamentale per l'autorealizzarsi dell'uomo nel mondo (e col mondo). Secondo Morris, il primo passo comunque necessario è la riduzione dell'orario di lavoro, resa possibile non tanto dalla divisione del lavoro quanto piuttosto dall'automazione. Grazie a questa riduzione, i lavoratori avranno più tempo a disposizione per dotarsi degli strumenti necessari per cogliere la bellezza insita nell'esperienza lavorativa. Successivamente, la stessa organizzazione del lavoro andrà mutata, secondo quella logica collaborativa e basata sulla creatività individuale che caratterizza l'ideale medievale, che rimane un riferimento costante nella riflessione di Morris. È comunque interessante rimarcare, grazie alle parole dello stesso Morris, il suo pensiero sul rapporto tra lavoro, fatica e tempo libero. Se il primo è inteso solamente come un peso da evitare, anche il tempo libero perde il suo senso:

[Il lavoro] è una fatica necessaria, ma deve essere solo fatica? Non possiamo fare altro che accorciare al massimo le ore di fatica, affinché le ore di svago siano più lunghe di quanto gli uomini sperassero? E cosa ne facciamo del tempo libero, se diciamo che ogni fatica è fastidiosa? Dormiremo? - Sì, e non ci sveglieremo mai più, spero, in questo caso (Morris 1882, 33).

5. Conclusioni

Il lavoro è al centro di tutta la riflessione di Morris. Esso è l'elemento nel quale si rende sperimentabile il collegamento tra valore morale ed estetico, che ricompona l'unità dell'uomo spezzata dalla modernità e che lo ricongiunga all'ambiente e alla natura.

La sua adesione al socialismo non è da pensare come una 'seconda' fase della sua elaborazione teoretica, ma come il suo completamento, quale metodo per la

realizzazione concreto di una società paritaria, libera, fondata sul lavoro artigiano, e quindi artistico, creativo e collaborativo, capace di promuovere lo sviluppo umano integrale e quindi quello della stessa società.

La società da lui immaginata contiene, in ultima analisi, diversi elementi utopistici. Morris non vuole tornare al periodo medievale, ma trarne ispirazione che trasformare la società industriale. Ma come la sua stessa esperienza imprenditoriale gli aveva dimostrato, far del lavoro – di ogni lavoro – un’esperienza capace di ‘tenere assieme’ artigianato e arte, utilità e bellezza, in un orizzonte libero e collaborativo è un obiettivo di difficile realizzazione. In fondo, non tutti i lavori possono essere ricondotti all’ideale dell’artigiano medievale (si pensi ad esempi a quelli più umili e faticosi, ma pur tuttavia necessari), mentre la divisione del lavoro e la produttività che garantisce non può essere uno strumento da ignorare, data la sua capacità di generare ricchezza. Lavoro e tempo libero possono diventare indistinguibili solo in alcuni, limitati, casi, e la ‘democratizzazione dell’arte’ richiede, allo stesso tempo, un’educazione di tutti i lavoratori affinché possano riconoscere e apprezzare la bellezza. Queste aporie sembrano non trovare una soluzione compiuta ed esauriente nel pensiero di Morris.

Allo stesso tempo, è possibile pensare alle riflessioni dell’autore inglese, soprattutto nella sua ultima fase socialista, come ad un’ideale a cui tendere, a partire dall’analisi antropologica che propone. Se il buon lavoro è parte integrante di una buona vita e di una buona società, allora diventa decisivo capire come intervenire, soprattutto sull’organizzazione del lavoro, per far sì che l’esperienza lavorativa diventi un’opportunità di conoscenza e di crescita personale, di espressione personale. Morris parla, esplicitamente, del fatto che ogni lavoratore deve avere una sua «voce» (Morris 1882, 115-16), auspicando quindi il sorgere di modelli organizzativi basati sulla partecipazione dei lavoratori, sulla collaborazione, sulla possibilità di contribuire attivamente all’esperienza lavorativa. Così concepito, il suo pensiero ha una portata storica che travalica i confini del movimento *Arts and Crafts* o del socialismo utopistico, ma offre, a partire da una precisa antropologia, possibili spunti di riflessione e di azione per ripensare al lavoro come esperienza di libertà e di conoscenza anche per la società contemporanea.

Riferimenti bibliografici

- Crawford, Alan. 1997. “Ideas and Objects: The Arts and Crafts Movement in Britain.” *Design Issues* 13, 1: 15-26.
- De Munck, Bert. 2019. “Artisans as knowledge workers: Craft and creativity in a long term perspective.” *Geoforum* 1: 227-37.
- Epstein, Stephan R. 1998. “Craft Guilds, Apprenticeship, and Technological Change in Preindustrial Europe.” *The Journal of Economic History* 3: 684-713.
- Gauvin, Jean-Francois. 2006. “Artisans, machines, and Descartes’s Organon.” *History of Science* 44, 2: 187-216.
- Gnugnoli, Alberta. 2014. *William Morris. Art e Dossier*. Firenze: Giunti.
- King, Andrew. 2008. “William Morris Arts & Crafts Aesthetic Rhetoric.” *American Communication Journal* 10 (S): pp.

- Kinna, Ruth. 2000. "William Morris: Art, Work, and Leisure." *Journal of the History of Ideas* 61, 3: 493-512.
- Krugh, Michele. 2014. "Joy in Labour: The Politicization of Craft from the Arts and Crafts Movement to Etsy." *Canadian Review of American Studies/Revue canadienne d'études américaines* 44, 2: 281-301.
- Morris, William. 1888. "The Revival of Handicraft." *Fortnightly Review*, Novembre, 1888.
- Morris, William. 1894. "How I Became a Socialist." *Justice*, 16 Giugno, 1894.
- Morris, William. 1963 (1883). *Architettura e Socialismo*. Bari: Laterza.
- Morris, William. 1969 (1884). "Art and Labour." In *Unpublished Lectures of William Morris*, edited by Eugene LeMire, 94-115. Detroit: Wayne State University Press.
- Morris, William. 2012 (1882). *Paure e speranze sul futuro dell'arte*, traduzione di Cristina Colla. Parma: Nuova Editrice Berti.
- Morris, William. 2012 (1888). *Il sogno di John Ball*, traduzione di Vanni de Simone. Milano: Bevivino Editore.
- Morris, William. 2021 (1890). *Notizie da nessun luogo*, traduzione di Elisa Frassinelli. Massa: Edizioni Clandestine.
- Ogilvie, Sheilagh. 2019. *The European Guilds. An economic Analysis*. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, Michael. 2009 (1966). *The Tacit Dimension*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sennett, Richard. 2008 (1997). *L'uomo artigiano*. Milano: Feltrinelli.
- Smith, Adam. 1975 (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografia secondaria

- Faulkner, Peter. 1980. *Against the Age: an Introduction to William Morris*. Londra: George Allen & Unwin.
- MacCarthy, Fiona. 1994. *William Morris: A Life for Our Time*. Londra: Faber & Faber.
- Morris, William. 2009 (1894). *Lavoro utile, fatica inutile. Bisogni e piaceri della vita, oltre il capitalismo*. Traduzione di David Scaffei. Roma: Donzelli Editore.
- Thompson, Edward Palmer. 1955. *William Morris: Romantic to Revolutionary*. Londra: Lawrence & Wishart.

La riscoperta dell'ozio nella letteratura inglese di fine Ottocento: Robert Louis Stevenson, Jerome K. Jerome, Oscar Wilde

Federico Bellini

1. La crisi del Vangelo del lavoro

A differenza di quanto suggerisce la concezione classica per la quale sarebbe il *negotium* a derivare per negazione dell'*otium*, nel mondo contemporaneo è l'ozio a emergere come reazione al modello egemone dell'operosità. Da questa sua natura essenzialmente reattiva discendono due effetti: in primo luogo, essendo incarnato da istanze che muovono allontanandosi da un centro, l'ozio irradia in direzioni diverse, prendendo forme divergenti e spesso antitetiche. Può essere inteso tanto come aristocratico privilegio quanto come diritto delle classi oppresse, tanto come vagheggiamento arcadico quanto come entusiasmo per l'avvento dell'automazione dei processi produttivi, tanto come tempo da dedicare a attività intellettuali, artistiche o benefiche quanto come parentesi sterile e disimpegnata. In secondo luogo, se l'ozio si qualifica come altro rispetto al lavoro è inevitabilmente destinato a conservarne l'immagine, per quanto in negativo. Ogni tentativo di fornire una narrazione dell'idea contemporanea di ozio è quindi un'impresa che non può avere pretese di semplicità o speranze di esaustività. Rimane tuttavia valido il tentativo di identificare, all'interno della più ampia storia dell'idea di lavoro, dei punti di snodo nei quali le varie istanze che si oppongono al valore egemone dell'operosità si addensano a formare, se non un sistema, una costellazione. Uno di questi punti di snodo è la graduale trasformazione del panorama culturale e valoriale che ha luogo, soprattutto in area anglosassone per poi irradiarsi anche altrove, fra gli anni Settanta dell'Ot-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Federico Bellini, *La riscoperta dell'ozio nella letteratura inglese di fine Ottocento: Robert Louis Stevenson, Jerome K. Jerome, Oscar Wilde*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 685-694, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

tocento e l'alba del secolo scorso. È in questi decenni che la visione spiritualizzata del lavoro come valore supremo che era diventata egemone nella prima età vittoriana, ciò che Thomas Carlyle aveva battezzato il Vangelo del lavoro, comincia a entrare in crisi, mentre da più fronti viene smascherata la divergenza fra l'immagine idealizzata del lavoro come spazio della realizzazione di sé e la realtà del modo in cui esso si realizzava per larga parte della società.

Il discorso letterario dell'epoca, così come aveva contribuito a elaborare e propagandare il Vangelo del lavoro, si rivela uno spazio in cui le istanze che lo contraddicono vengono concepite, riflesse e articolate. In queste pagine mi propongo di indagare come tre dei protagonisti della scena letteraria britannica dell'epoca portano avanti, con spirito e da prospettive diverse, quest'opera di graduale sabotaggio del valore del lavoro proponendo una rivalutazione dell'ozio tanto dal punto di vista estetico che etico. Robert Louis Stevenson, il primo fra questi, ripensa l'ozio quale parte integrante di un'etica della felicità che informa tanto il suo pensiero quanto la sua poetica. Jerome K. Jerome si appropria della ritrovata legittimità dell'ozio per farne una componente cruciale tanto della propria immagine autoironica di maestro di pigrizia quanto della sua macchina creativa. Oscar Wilde porta a maturazione l'estetizzazione dell'ozio come complemento essenziale dell'etica e dell'estetica decadente, riattivando il topos di origine classica della superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva.

Le opere di questi tre autori allo stesso tempo registrano e favoriscono una trasformazione dell'idea e dell'immagine del lavoro. Mettendo a confronto le tre prospettive da essi rappresentate sarà possibile costruire una linea di sviluppo delle rappresentazioni dell'ozio che nel corso dei decenni presi in esame lo riscatta dal suo status di disvalore per eccellenza per consegnarlo al Novecento come potenziale valore da proteggere e promuovere. In tal modo l'ozio, declinato allo stesso tempo sia in senso etico che estetico, verrà accolto dalla generazione modernista, che ne farà uno dei pilastri della propria visione del mondo e una componente essenziale della propria arte, declinandolo in relazione del suo interesse per gli interstizi della vita attiva e per la quotidianità.

2. *An Apology for Idlers* di Robert Louis Stevenson: per un'etica della felicità

Fra le voci che, ancora in piena età vittoriana, diagnosticano una sempre più radicale crisi dell'ideologia del Vangelo del lavoro spicca quella di Robert Louis Stevenson, il quale pubblica nel 1877 un saggio destinato a divenire celebre: *In difesa dei pigri* (*An Apology for Idlers*, uscito prima in rivista, verrà in seguito inserito nella raccolta *Virginibus Puerisque* del 1881). Il saggio di Stevenson riattiva una tradizione settecentesca che rimonta al Samuel Johnson della serie di saggi *L'ozioso* (*The Idler*), che costituisce per tutta la costellazione di partigiani dell'ozio inglese l'ideale faro cui rivolgersi e da cui riprendono, più che le tesi, uno stile caratterizzato da una peculiare leggerezza che riesce a non essere vacua. Il successo recente della rivista di Tom Hodgkinson che riprende il titolo di quella settecentesca testimonia della continua fertilità di questo modello.

Stevenson reclama un'idea di ozio in quanto distinto dal «non fare nulla, ma nel fare una gran quantità di cose che non vengono riconosciuto dalla classe nei formulari dogmatici della classe dirigente» (2018, 45. Tutte le traduzioni sono mie) Questa idea di un ozio attivo e virtuoso in opposizione all'ozio improduttivo stigmatizzato dai promotori del Vangelo del lavoro viene proposta da Stevenson come un valore al pari dell'operosità stessa, soprattutto in quanto componente fondamentale della formazione della gioventù. In tal senso la riflessione di Stevenson va vista anche all'interno del dibattito pedagogico dell'epoca che opponeva a una prospettiva repressiva e coercitiva istanze più moderne e aperte a un'idea dell'età giovanile come incubatrice di potenzialità da esprimere assecondando le naturali inclinazioni dell'individuo. Tale idea, oltre che in varie teorie pedagogiche quali quelle montessoriane, troverà nel mondo anglosassone la sua espressione più celebre nel romanzo di Samuel Butler *Così muore la carne* (*The Way of All Flesh*).

L'eccesso di attività, scrive Stevenson parodiando il lessico della scienza medica dell'epoca, «è sintomo di una vitalità deficiente; mentre la facoltà di oziare implica un ampio spettro di appetiti e un forte senso di identità personale» (2018, 49) In un'epoca permeata dal timore che le grandi trasformazioni sociali in atto potessero produrre un generale indebolimento nel carattere degli individui – basti pensare agli studi di Théodule-Armand Ribot sulle malattie della volontà o allo straordinario successo internazionale di *Degenerazione* (*Entartung*) di Max Nordau –, Stevenson ribalta la rappresentazione stereotipata dell'ozioso come persona fragile e priva di aspirazioni e ne fa l'immagine di una identità solida e sana. Mentre larga parte dell'opinione pubblica e scientifica dell'epoca, secondo una logica non dissimile dagli attuali turbamenti prodotti dall'avvento delle nuove tecnologie dell'informazione, vedeva nell'eccesso di sollecitazioni della vita moderna dovuto all'inurbamento, alla meccanizzazione e alle nuove forme di intrattenimento popolare il rischio di una degenerazione fisiologica della mente umana, Stevenson esalta la possibilità di nutrirsi di sempre nuovi stimoli. Per questa ragione l'ozio non è pensabile per Stevenson indipendentemente dalla curiosità, che ne è allo stesso tempo condizione e strumento, e che si realizza nella capacità di capacità di «offrirsi alle provocazioni del caso [e di] trovare piacere nell'esercizio fine se stesso delle proprie facoltà» (2018, 49). L'ozio di Stevenson non ha la forma di una stasi, ma in una attività fluttuante e aperta alle sollecitazioni inattese, orientata alla conquista, da parte dell'individuo, di una più profonda conoscenza e realizzazione di sé per mezzo di un confronto con le proprie potenzialità più che non nell'adesione a un ruolo predeterminato o nel sacrificio a un ideale. La filosofia dell'ozio di Stevenson ha dunque la leggerezza nietzschiana di un'etica della felicità:

Non esiste dovere più sottovalutato del dovere di essere felici. Essendo felici, seminiamo benefici anonimi per il mondo, che rimangono sconosciuti anche a noi stessi o, quando vengono scoperti, non sorprendono nessuno più del benefattore stesso (2018, 50).

All'idea di un ozio attivo come spazio della scoperta di sé si abbina dunque il rilancio della felicità come unità di misura e cardine della vita morale di ogni

essere umano. L'ozio di Stevenson, lungi dall'essere un semplice rifiuto dell'operosità, si declina quindi in una vera e propria disciplina del godimento del mondo. *Saggi sul godimento del mondo* (*Essays on the Enjoyment of the World*), è lo straordinario titolo, che sarebbe stato degno di un Raoul Vaneigem, che Stevenson pensò per una raccolta di saggi che non avrebbe mai portato a compimento ma la cui intenzione risuona in molte delle opere dell'autore. Fra queste, l'elogio dell'ozio di Stevenson prende forma soprattutto nei libri di viaggio, quali *Viaggio nell'entroterra* (*An Inland Voyage*, 1878), dedicato a un viaggio in canoa fra Francia e Belgio, o *Viaggi con un asino nelle Cévennes* (1879), racconto di un itinerario nel sud della Francia svolto insieme all'asina Modestine. In queste opere il procedere volutamente con un ritmo in controtempo rispetto alla sopravanzante modernità industriale – ma senza mai cadere nel piagnisteo per i bei tempi andati –, diventa allo stesso tempo epitome e allegoria dell'ozio come metodo di scoperta di sé e del mondo avendo l'ardire di lasciarsi andare allo scorrere del tempo. Memorabili in tal senso le pagine di *Viaggio nell'entroterra* nelle quali la voce narrante racconta del suo abbandonarsi a una 'Apoteosi di Stupidità', l'assopimento della coscienza di sé nella pace del flusso – allo stesso tempo quello materiale del fiume e quello metaforico della vita – nella quale «c'era meno io e più non io di quanto fossi solito aspettarmi» (1984, 78) e la coscienza si proietta all'esterno del corpo e lo osserva come qualcosa di radicalmente altro. Questo stato mentale di stupore metafisico, «il grande exploit del nostro viaggio [...] il viaggio più lontano che sia mai stato compiuto» (1984, 78) rappresenta, come ha suggerito Stephen Arata (2006), la più pura essenza dell'ozio, la capacità di ricondurre l'individuo a uno stato di apertura originaria verso il mondo, di curiosità e stupore che ne fanno «l'animale più felice in Francia» (Stevenson 1984, 78).

La filosofia dell'ozio di Stevenson si declina anche nel senso di una poetica che ruba alla letteratura popolare e per l'infanzia forme leggere e rapide che vengono poi tornite per infonderle di una funzione non solo narrativa ma anche, in un senso nobile del termine, decorativa. Come ha mostrato Richard Ambrosini, questa stessa volontà di «trattare una storia in modo decorativo, invece che reale» (2001, 21) informa l'opera di Stevenson e la riscatta dallo stigma che la limiterebbe alla letteratura per l'infanzia. Stevenson perseguì tutta la vita, in modo consapevole e sistematico, la ricerca di forme e di uno stile che potessero suscitare nel lettore un'esperienza non dissimile dall'immersione goduta e stupefatta sperimentata durante il viaggio in canoa. Si rivolse così ai campioni del romanzo romanzesco – Scott, Hugo, Dumas padre, Hawthorne – per accordarne le strategie al presente, elaborando una poetica che coniuga afflato epico e ritmo incalzante per farsi, senza preconcetti, veramente popolare.

3. «Amo guardare il lavoro»: Jerome K. Jerome e l'ozio come *brand*

Fra gli autori che, sulla scia e a fianco di Stevenson, rivendicarono l'ozio come valore da contrapporre alla concezione vittoriana del lavoro spicca Jerome K. Jerome, che pubblicò nel 1886 la raccolta di saggi *Oziosi pensieri di un tipo ozioso*

(*Idle Thoughts of a Idle Fellow*) e fu editore, insieme a Robert Barr, della rivista *L'ozioso* (*The Idler*, 1892-98), anch'essa ovvio omaggio al magistero settecentesco del Dr Johnson. A differenza di Stevenson, tuttavia, la difesa dell'ozio di Jerome è tutta giocata su un piano comico che si limita a ribaltare in modo carnevalesco i principi dell'etica del lavoro. Il tono è evidente già dalla dedica – alla sua pipa – con cui introduce la raccolta, o dal modo in cui il saggio 'programmatico' *Sull'essere oziosi* (*On Being Idle*) ruota intorno all'idea per cui

è impossibile godersi l'ozio completamente se uno non ha molto da fare. Non c'è alcun divertimento a non far nulla quando non hai nulla da fare. Perder tempo è allora una mera occupazione, e un'occupazione sommamente stancante. L'ozio è come i baci: per essere dolce deve essere rubato (42).

Sebbene a un primo sguardo l'idea dell'ozio di Jerome possa sembrare, più che leggera, superficiale, il differente tono dell'autore va interpretato non solo come espressione di una diversa sensibilità individuale, ma anche in riferimento a una ormai sopravvenuta trasformazione dell'atmosfera culturale del periodo. È infatti un segnale dello slittamento che nel giro di un decennio aveva fatto dell'ozio un tema già dotato di un certo *glamour*. Come ha scritto Heidi Liedke, con Jerome K. Jerome l'atteggiamento di colui che rivenda l'ozio contro la cultura dominante ossessionata dal lavoro diventa un luogo comune, quasi un *brand* (2018, 175) di cui Jerome fu il primo grande promotore. Come ha notato Barbara Korte, tanto per Stevenson che per Jerome l'atteggiamento dell'ozioso non è pigro, ma caratterizzato da una notevole vitalità (2014, 222), stimolato come è dalla curiosità di intraprendere sempre nuove esperienze e di esporsi a sempre diversi stimoli. Questa curiosità dell'ozioso diventa quasi la formula che segnala lo slittare della cultura finisecolare verso la faglia modernista e la sua ansia di sperimentazione e di novità.

Anche nel caso di Jerome l'esaltazione dell'ozio si fa tema e principio poetico nella più celebre opera dell'autore, *Tre uomini in barca* (*Per non parlare del cane*) (*Three Men in a Boat (To Say Nothing of the Dog!)*, 1889). Il testo – in parte manuale turistico, in parte racconto umoristico, in parte romanzo autobiografico ispirato a un viaggio che Jerome fece con sua moglie – racconta di come tre amici decidano di percorrere in barca un tratto del Tamigi perché oppressi dall'eccesso di lavoro e bisognosi di riposo. «Il sovraffaticamento dei nostri cervelli ha prodotto una generale depressione del sistema» – sostiene George, uno dei partecipanti che in virtù dei suoi studi mai portati a termine «ha un certo modo di porre le cose da medico di famiglia» – «Un cambiamento di scena, e la mancanza della necessità di pensare ripristineranno l'equilibrio mentale» (28-9). Possiamo leggere in filigrana una parodia di quella che cominciava a essere una vera e propria ossessione della medicina dell'epoca: il timore per i danni prodotti alla salute dall'«overwork» (21), l'eccesso di lavoro. Va da sé che questo timore riguardava per lo più il lavoro allo stesso tempo fisico e intellettuale dei professionisti che non quello delle classi disagiate. Questa ossessione si rispecchiava ampiamente nella letteratura, e sono decine i romanzi di quest'epoca – cito quale esempio *Cuore e scienza* (*Heart and Science*) di Wilkie Collins, del 1885 – nei

quali il meccanismo narrativo stesso è messo in moto proprio da una diagnosi di *overwork* che spinge il personaggio a mettersi in viaggio. Viaggiare era infatti considerata la cura per eccellenza contro il malanno da eccesso di lavoro – ovviamente per chi aveva le risorse economiche necessarie – riprendendo da un lato la tradizione classica che vedeva nel viaggio l'antidoto alla malinconia e dall'altra acquisendo la recente affermazione del turismo di massa come reazione allo stress della vita moderna. Al posto di selezionare mete avventurose o esotiche, i tre sedicenti sposati protagonisti del romanzo si limitano a una vacanza in barca sul Tamigi, dimostrandosi pigri anche nella scelta della destinazione¹. Come sul fronte saggistico, così sul fronte narrativo il confronto fra Jerome e Stevenson è illuminante. Rispetto a Stevenson, la rappresentazione dell'ozio di Jerome è declinata meno nel senso di una rivendicazione di uno spazio vitale libero dalle ingiunzioni legate al lavoro e in cui ricercare una più profonda conoscenza di sé, quanto nelle forme ironiche e grottesche che hanno fatto la fortuna dell'autore. Troviamo nel romanzo, scritto in uno stile che riproduce splendidamente il moto sconclusionato della conversazione fra i personaggi, passaggi come il seguente, che la sua citabilità ha reso celebre: «Non è che io abbia qualcosa da obiettare al lavoro, sia chiaro. Mi piace il lavoro, mi affascina. Posso sedermi e stare a guardarlo per ore» (1979, 144-45).

4. Ozio per l'arte, l'arte per l'ozio. Oscar Wilde e l'estetizzazione dell'ozio

Incarnazione per eccellenza del dandy *fin de siècle*, Oscar Wilde ha dardeggiato ripetutamente contro il vizio del lavoro e a favore di una concezione per la quale «un ozio raffinato, e non il lavoro» sarebbe lo «lo scopo della vita umana» (1975, 1089). Se Jerome, suo contemporaneo, può essere identificato come colui che ha reso popolare il *brand* dell'ozioso, Wilde è colui che ha saputo capitalizzarne al massimo le potenzialità. Se infatti nel caso di Jerome la carta dell'esaltazione dell'ozio è giocata soprattutto in funzione di un ribaltamento comico dei valori comuni, in Wilde essa diventa parte di una strategia più sofisticata. Nel saggio *Il critico come artista* (*The Critic as Artist*), l'espressione più completa della sua filosofia dell'arte, Wilde recupera esplicitamente il primato aristotelico della vita contemplativa torcendolo a modo suo per farne la forma di vita ideale dell'esteta finesecolare: «non fare nulla è la cosa più difficile del mondo, la più difficile e la più intellettuale. [...] È per non fare nulla che esistono gli eletti» (1039). Anche in questo caso il superamento del paradigma lavoristico a favore dell'ozio non significa un degradare verso l'inazione. Al contrario, il non far nulla cui fa riferimento Wilde è denso di un'intensa opera di trasformazione e sperimentazione: «la vita contemplativa è la vita che ha come scopo non il fare ma l'essere, e non l'essere soltanto, ma il divenire» (1041).

¹ Per un più approfondito ragionamento riguardo alla scelta della destinazione, tutt'altro che neutra dal punto di vista ideologico nell'Inghilterra dell'epoca, si veda Liedke 2018, 176-78.

Nel saggio *L'anima dell'uomo sotto il socialismo* (*The Soul of Man Under Socialism*), pubblicato nel 1891, Wilde veste i panni del socialista libertario, sebbene il suo tono epigrammatico e il suo gusto per l'ironia e per il paradosso rendano impossibile definire con precisione dove finisca la reale adesione alle idee descritte e dove ne inizi la parodia. Il tono è evidente dall'apertura del saggio che si apre affermando che

il principale vantaggio che si ricaverebbe dall'istituzione del Socialismo è, senza alcun dubbio, il fatto che il Socialismo ci libererebbe dalla sordida necessità di vivere per gli altri [...]. La maggior parte delle persone, infatti, guasta la propria vita con un altruismo esagerato e insano (1975, 1079).

La critica di Wilde si rivolge solo superficialmente alla *charity*, inserendosi in una linea di pensiero che riporta a Carlyle e a Emerson, mentre a un livello più radicale attacca l'ideologia che subordinando il valore del singolo a quello della comunità interpreta il lavoro dell'individuo più come un contributo che questo versa al bene comune che come un mezzo mediante il quale affermare se stesso. Per Wilde, infatti, ciascuna persona

dovrebbe essere lasciata del tutto libera di scegliere il proprio lavoro. Nessuna coercizione dovrebbe essere esercitata, o altrimenti il suo lavoro non farà bene a lei e non farà bene agli altri (1975, 1082).

Possibili obiezioni circa l'effettiva praticabilità di un tale programma vengono schivate dall'autore mediante un atto di fede nei confronti del progresso tecnologico, un argomento sempreverde:

Attualmente le macchine competono con l'uomo. Nelle condizioni adeguate le macchine serviranno l'uomo. [...] come le piante crescono mentre il gentiluomo di campagna dorme, così l'Umanità si diletterà [...] mentre le macchine svolgeranno tutti i lavori necessari e spiacevoli (1975, 1089).

Come già ricordato, tuttavia, il saggio di Wilde non va inteso come un progetto politico ma come una dichiarazione di poetica. La negazione del lavoro è unicamente funzionale alla rivendicazione di un'idea di arte come espressione di un individualismo totalizzante. L'ozio non è tanto la condizione di possibilità dell'arte, ma è esso stesso artistico, componente fondamentale dello spettacolo che l'artista deve diventare per farsi tutt'uno con la sua opera. Dal momento in cui l'ozio viene inglobato nel regno dell'estetico, tuttavia, esso entra in un regime simbolico distinto rispetto a quello del rapporto con il lavoro. L'ozio diventa un vezzo, una simulazione, quasi una componente retorica dell'opera d'arte in quanto questa aderisce alla vita dell'autore. La critica recente, del resto, ormai emancipata dall'immenso carisma dell'autore e più attenta alle contraddizioni che lo attraversano, ha mostrato come l'elogio dell'ozio di Wilde sia spesso prima di tutto un vezzo o una posa. L'estetizzazione dell'ozio portata a compimento da Wilde segnala il suo definitivo sdoganamento nella controcultura decadente di fine secolo, al punto da portarlo a esagerare in modo enfatico il proprio rifiuto dell'operosità.

La risemantizzazione radicale dell'ozio come valore portata avanti da Wilde, pur nella sua singolarità, riprende il filo di quell'etica della felicità che aveva cominciato a disegnare Stevenson intrecciandola con la mitizzazione dell'età classica di Walter Pater. Il saggio si conclude infatti indicando nella gioia e nel piacere il mezzo e il criterio da seguire per condurre l'uomo a essere «più equilibrato, più sano, più civilizzato, più se stesso» (1975, 1104). L'auspicio dell'avvento di un 'nuovo Ellenismo' fondato su queste basi completa la rielaborazione dell'ozio come componente di un utopismo individualista e edonista che, se da un lato contraddice l'egemonia del valore dell'operosità, dall'altro si rivela perfettamente integrata in un *ethos* borghese che alterna e coniuga lavoro e *leisure*, attività e contemplazione.

5. Ozio e modernismo

Le rivendicazioni dell'ozio di Stevenson, Jerome e Wilde sono certamente diverse fra loro nell'intenzione e nello stile e non arrivano certo a eclissare l'egemonia del valore del lavoro. Ciononostante, esse contribuiscono a una risemantizzazione dell'ozio che, al principio del ventesimo secolo, lo porta ad essere una delle componenti cruciali della configurazione della galassia culturale modernista. I principali autori che entrano sulla scena letteraria a partire dal secondo decennio del ventesimo secolo, infatti, ereditano la riscoperta dell'ozio elaborata da questi autori e dai loro pari e ne fanno una componente essenziale della loro visione del mondo, anche in funzione di opposizione rispetto a un'immagine strategicamente estremizzata della cultura vittoriana.

L'intreccio fra ritorno dell'ozio e emersione del modernismo è riscontrabile nella figura di Joseph Conrad, fra i più raffinati sismografi delle trasformazioni della sensibilità collettiva dell'epoca e nodo cruciale del passaggio fra età vittoriana e modernismo. Lo scrittore polacco trapiantato in Inghilterra fu forse l'ultimo grande promotore del Vangelo del lavoro vittoriano e allo stesso tempo uno fra i primi a diagnosticarne, se non a invocarne, la crisi. Per tutta la sua carriera, infatti, vide nel lavoro, soprattutto quello che lui stesso aveva sperimentato sulle navi mercantili, una componente cruciale tanto della propria poetica come della propria estetica. «Un uomo è un lavoratore. Se non è quello non è nulla» (Conrad 2004, 150), sosteneva, e tutta la sua opera è retta, come notava Italo Calvino, da un «senso dell'uomo che si realizza nelle cose che fa, nella morale implicita del suo lavoro,» (1995, I, 815). Se nelle prime opere questa visione orgogliosamente conservatrice si coniuga a una concezione organicista del corpo sociale minacciato dalla modernizzazione e dalle rivendicazioni socialiste, con l'avvicinarsi del Novecento Conrad supera la forma più piattamente tradizionale della mistica del lavoro passando a una visione più sfumata e moderna. Ne fa portavoce il personaggio che lo ha reso celebre, Charles Marlow, che in *Heart of Darkness*, annuncia una nuova declinazione dell'etica del lavoro squisitamente moderna: allo stesso tempo amorale, individualista e scettica.

No, non mi piace il lavoro. Preferirei non fare nulla e stare pensare a tutte le belle cose che si potrebbero fare. Non mi piace il lavoro – a nessuno piace – ma mi piace ciò che c'è nel lavoro, – l'opportunità di trovare te stesso. La tua propria

realtà – per te stesso, non per gli altri – ciò che nessun altro potrà mai sapere. Loro potranno solo vedere lo spettacolo, ma non sapranno mai cosa significa davvero (2010, 72)².

La sofferta posizione di Conrad nei confronti di un valore che avrebbe continuato a essergli caro va intesa alla luce del modo in cui le fondamenta di tale valore erano state attivamente corrose negli anni precedenti, rendendolo un appiglio molto meno stabile e certo. Conrad rimane e rimarrà dal lato del lavoro, ma non sarà più il lavoro spiritualizzato di Carlyle. Sarà piuttosto come forma di fedeltà postuma, e non priva di autoironia, a un'idea della comunità e dell'uomo ormai tramontata per sempre.

La riscoperta dell'ozio si inserisce nei primi decenni del secolo in un più ampio processo di riscoperta del quotidiano e della sensibilità – non più intesa in quanto mediatrice di esperienze rivelatrici ma in quanto sede dell'esistenza ordinaria – che raggiungerà il suo vertice nei capolavori del modernismo, nell'epica dell'ordinario di James Joyce, Virginia Woolf, E. M. Forster e dei loro pari britannici e internazionali. Nel medesimo brodo di cultura, e in strettissimo rapporto con queste sperimentazioni letterarie e artistiche, si svilupperanno le riflessioni sulla centralità del *leisure* del John Maynard Keynes di *Possibilità economiche per i nostri nipoti* (*Economic Possibilities for our Grandchildren*) o di Bertrand Russell con il suo apologo *Elogio dell'ozio* (*In Praise of Idleness*). Nonostante l'autorappresentazione modernista reclaims una radicale autonomia dal passato ottocentesco tanto la componente letteraria quanto la componente teorica di questa rivendicazione dell'ozio sono fiorite su un terreno che era stato ampiamente preparato dal graduale smottamento del sistema dei valori vittoriano portato avanti da paladini dell'ozio come Stevenson, Jerome e Wilde.

Riferimenti bibliografici

- Ambrosini, Richard. 2001. *R. L. Stevenson. La poetica del Romanzo*. Roma: Bulzoni.
- Arata, Stephen. 2006. "Stevenson, Morris, and the Value of Idleness." In *Robert Louis Stevenson Writer of Boundaries*, a cura di Richard Ambrosini e Richard Dury, 3-12. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bellini, Federico. 2017. *La saggezza dei pigri. Figure di rifiuto del lavoro in Melville, Conrad e Beckett*. Milano: Mimesis.
- Calvino, Italo. 1995. *Saggi*, 2 voll. Milano: Mondadori.
- Conrad, Joseph. 2004. *Notes on Life and Letters*, edited by H. J. Stape. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, Joseph. 2010. *Youth; Heart of Darkness; The End of the Tether*, edited by Owen Knowles. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jerome, Jerome K. 1979. *Three Men on a Boat. To Say Nothing of the Dog!* Harmondsworth: Penguin.

² Per una più approfondita illustrazione dell'evoluzione della rappresentazione del lavoro in Conrad mi permetto di rimandare al mio *La saggezza dei pigri* (Bellini 2017).

- Jerome, Jerome K. s. d. *The Idle Thoughts of an Idle Fellow: Book For An Idle Holiday*. London: Field & Tuer.
- Korte, Barbara. 2014. "Against Busyness: Idling in Victorian and Contemporary Travel Writing." In Monika Fludernik and Miriam Nandi, *Idleness, Indolence, and Leisure in English Literature*, 215-34. London: Palgrave Macmillan.
- Liedke, Heidi. 2018. *The Experience of Idling in Victorian Travel Texts 1850-1901*. London: Palgrave Macmillan.
- Russell, Bertrand. 1935. *In Praise of Idleness and Other Essays*. London: Allen and Unwin.
- Stevenson, Robert Louis. 2018. *Virginibus Puerisque and Other Papers*, edited by Robert-Louis Abrahamson. **Città**: Edinburgh University Press.
- Wilde, Oscar. 1975. *Complete Works of Oscar Wilde*. London: Collins.

La prospettiva di Nietzsche. Dal 'lavoro libero' dei Greci alla 'questione operaia' della tarda modernità

Riccardo Roni

1. Cenni biografici

Nietzsche nasce a Röcken (un villaggio della Sassonia prussiana), il 15 ottobre del 1844, dal pastore protestante Karl Ludwig Nietzsche e da Franziska Oehler, a sua volta figlia di un pastore. Nei primi anni della sua carriera Nietzsche si dedica alla filologia classica, fino a ottenere la cattedra di Lingua e letteratura greca all'Università di Basilea, entrando in rapporto con personalità di primo piano della cultura dell'epoca come Erwin Rohde, Jacob Burckhardt fino a Richard Wagner e Franz Overbeck. Nel 1879 dà le dimissioni dall'Università per problemi di salute, soggiornando successivamente da libero pensatore in diverse località europee (come Sils-Maria in Alta Engadina e Nizza) e italiane (tra cui Genova, Messina, Roma e infine Torino). Muore a Weimar il 24 agosto 1900.

Dei suoi scritti ricordiamo: *La nascita della tragedia* (1872); *Umano, troppo umano* I-II (1878-79); *Aurora* (1881); *La gaia scienza* (1882); *Così parlò Zarathustra* (1883-85); *Al di là del bene e del male* (1886); *Genealogia della morale* (1887); *L'Anticristo* (1888); *Crepuscolo degli idoli* (1889). Mentre l'opera postuma *Volontà di potenza* – che Nietzsche non ha mai scritto e che ha fatto molto discutere – viene pubblicata nel 1906 dalla sorella Elisabeth Förster-Nietzsche e da Peter Gast.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Riccardo Roni, *La prospettiva di Nietzsche. Dal 'lavoro libero' dei Greci alla 'questione operaia' della tarda modernità*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 695-706, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

2. Il *Mythos* dei Greci liberi dal lavoro nel giovane Nietzsche

A partire dalla sua produzione giovanile, Nietzsche¹ assume posizioni decisive rispetto alla questione del lavoro, che si differenziano in base ai mutamenti di prospettiva della sua indagine. Inizialmente egli esalta la «civiltà superiore» dei Greci² (in aspra polemica col cristianesimo) che può sorgere soltanto dalla divisione della società in «caste»: quella di coloro che lavorano e quella di coloro che oziano, del «lavoro forzato» e del «lavoro libero» (cfr. MA, I, 439). Successivamente, nella fase matura della sua riflessione, si assiste ad una svolta significativa rispetto alla «metafisica dell'artista» del primo periodo (dunque rispetto all'influenza di Schopenhauer e di Wagner). Adesso Nietzsche, pur non risolvendo il conflitto tra capitale e lavoro, fa una radiografia senza sconti del lavoro salariato, denunciando la meccanizzazione del lavoro assieme alla condizione inumana degli operai nella grande metropoli, per rivendicare con decisione la necessità dell'ozio per chi è libero da questa forma di lavoro (cfr. GD, *Scorribande di un inattuale*, 39-40).

Negli anni segnati dalla Comune di Parigi³ e dall'avanzata del movimento socialista in Europa, nonché dalla schiavitù in versione 'moderna', inserita nel modo di produzione capitalistico (schiavitù da poco scomparsa negli Stati Uniti ma ancora sussistente nelle colonie e nella fabbrica con gli operai), con la *Nascita della tragedia* e i primi lavori giovanili Nietzsche matura il suo interesse verso la comunità greca e la sua disgregazione. Egli individua nell'opera d'arte del genio (massimo rappresentante della specie), e nel lavoro per la sua produzione (cfr. Zittel 1997, 201-2)⁴, il significato ultimo della storia (Campioni 1993, 37-8).

Anche la Grecia presuppone la divisione del lavoro come una necessità di cui tener conto nell'epoca presente («noi viviamo l'epoca degli atomi, del caos atomistico», scrive in *Schopenhauer come educatore*; SE, 4), un lavoro, però, che è soltanto una riprova storica della «orrenda lotta per l'esistenza» di un'umanità-macchina «che funziona disordinatamente, con enormi energie» (FP 21 [11], primavera-estate 1877)⁵.

¹ Ringrazio Giuliano Campioni per il confronto su molti dei temi affrontati in questo saggio. D'ora in poi, per gli scritti di Nietzsche, quando non diversamente indicato, si farà riferimento all'edizione Nietzsche 1967. La traduzione italiana utilizzata (quando disponibile) è Nietzsche 1964. Per le lettere di Nietzsche e dei suoi corrispondenti il riferimento è all'edizione Nietzsche 1975. Anche in questo caso, la traduzione italiana utilizzata è Nietzsche 1976.

² Qui Nietzsche conferma in larga misura le tesi di Aristotele esposte nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, tenendo conto nel contempo di quanto Platone afferma nella *Repubblica* (cfr. Scandella 2011).

³ Si veda la famosa lettera di Nietzsche all'amico Gersdorff del 21 giugno 1871 (citata in Campioni 2022, 109).

⁴ Come rileva giustamente Zittel, nelle epoche successive al tramonto dello Stato greco, non è più il mito a fare da fondamento, bensì «la ferma convinzione in un fondamento mitico che viene dichiarato essere la base di uno Stato stabile». Adesso sono le ideologie a fungere da *Pseudo-Mythen* (Zittel 1997, 201, 203). Cfr. Barth 1971, 293.

⁵ Citato in Campioni 2022, 120.

Si legge in un significativo frammento di una versione ampliata della *Nascita della tragedia* (siamo nelle prime settimane del 1871)⁶:

Noi moderni abbiamo due concetti che mancavano ai Greci e che sono dati, per così dire, come strumenti di consolazione a un mondo che si comporta in un modo del tutto degno di schiavi, pure evitando timorosamente la parola “schiavo”: noi parliamo della “dignità dell’uomo” [*Würde des Menschen*] e della “dignità del lavoro” [*Würde der Arbeit*]. Tutti si tormentano per perpetuare miseramente una vita miserabile: questo tremendo bisogno costringe a un lavoro divorante, che l’uomo, sedotto dalla “volontà”, ammira talvolta come un qualcosa pieno di dignità. Ma perché il lavoro potesse pretendere titoli di onore, sarebbe anzitutto necessario che l’esistenza stessa – rispetto alla quale il lavoro è unicamente un crudele strumento – avesse più dignità di quanto di solito appaia alle filosofie e alle religioni intese seriamente. Che cosa possiamo trovare, nel bisogno di lavorare di tutti i milioni di uomini, se non l’impulso a continuare a ogni costo a vegetare: e chi non vedrebbe quel medesimo impulso onnipotente nelle piante intristite che spingono le loro radici sin nella roccia priva di terra? (FP, 10 [1], inizio 1871; cfr. GT, 18).

Nella dura lotta per l’esistenza – qui va ravvisata l’eco del pessimismo di Schopenhauer, dal quale (vedi i *Parerga*) Nietzsche trae la metafora del genio filosofico come «datore di lavoro» e del filologo specialista come «operaio di fabbrica»⁷ – il lavoro assume la funzione di custodire tutti quegli istinti (autoconservazione e riproduzione) che sono funzionali a garantire la continuità della vita (un fatto analogo Nietzsche lo riscontra appunto nell’atto della procreazione). Sulla base di questo suo radicalismo antropologico, il giovane Nietzsche cerca di giustificare il primato della cultura artistica – per definizione libera almeno nella sua genesi ideale⁸, ma che nel contempo non può eludere la «dura necessità del lavoro» indispensabile per il suo compimento (FP 10 [1], inizio 1871) – sul lavoro pratico (ossia ogni restante «opera banalica») vincolato alla sopravvivenza, e che per la sua esecuzione necessita del lavoro servile. Agli occhi di Nietzsche, i Greci consideravano dunque il lavoro e la schiavitù come «un’onta necessaria», di fronte a cui «si prova vergogna» (FP 10 [1], inizio 1871), assecondando, da un lato, «il lato orrendo, degno di un animale feroce, della sfinge natura», dall’altro, la loro cultura, ossia il loro «veritiero bisogno di arte» (FP 10 [1], inizio 1871).

Coerentemente con l’impostazione classica che giustifica la schiavitù come strumento del genio artistico (FP 8 [59], inverno 1870-71-autunno 1872), Nietzsche non può non additare la «malcelata rabbia nutrita in ogni tempo dai

⁶ Cfr. il saggio postumo di Nietzsche: CV, 3, *Lo Stato greco*. Cfr. inoltre FP 7 [17], fine 1870-aprile 1871: lo Stato platonico «è proprio l’esempio di un vero Stato di pensatori, con una posizione giustissima della donna e del lavoro».

⁷ Campioni 2022, 162. Cfr. FP 7 [16], fine 1870-aprile 1871.

⁸ Per quanto concerne il riferimento di Nietzsche alle arti liberali come pratica formativa dell’aristocrazia arcaica, si veda la *Dissertatio de Theognide Megarensi*, lavoro con cui si congeda dalla Scuola di Pforta (Nietzsche 1985, 166-67).

comunisti, dai socialisti e anche dai loro più smorti discendenti, la razza pallida dei liberali, contro le arti [*Künste*] e altresì contro l'antichità classica» (FP 10 [1], inizio 1871).

La concezione del lavoro di questo primo periodo giovanile risente dunque di una rappresentazione dell'uomo non tanto come essere storico⁹ (che costruisce la propria identità attraverso il lavoro¹⁰), bensì come un tipo ideale al servizio di «scopi ignoti», un soggetto «assoluto» che «non possiede né dignità, né diritti, né doveri» (FP 10 [1], inizio 1871).

Alla luce di questi primi rilievi, occorre verificare adesso se col 'disincanto' di *Umano, troppo umano* Nietzsche muta anche il proprio giudizio sul lavoro.

3. La svolta antimetafisica di *Umano, troppo umano*: quale lavoro per l'«individuo maturo»?

Con *Umano, troppo umano*, Nietzsche si rivolge agli «spiriti liberi», guardando verso la «grande salute» dal «deserto» di «anni di esperimenti» (MA, I, *Prefazione* 1886, 4), nel tentativo di ricostruzione di un'idea di mondo e di vita liberati dalla metafisica¹¹. Non venendo meno, nel contempo, «la volontà dell'uomo di non soccombere sotto le sue macerie» (Mari 2009, 152, 156), valorizzando, benché cautamente, anche la 'gioia' della conoscenza di cui parlava già Descartes. Nel rivendicare il carattere storico di qualsiasi risultato culturale, Nietzsche elabora adesso la morale dell'«individuo maturo» (*des reifen Individuums*), che consiste nel far di sé «una persona completa e tener presente in ogni cosa che si faccia il più alto bene di essa», nel lavorare «per i nostri simili», «ma solo finché troviamo in questo lavoro [*Arbeit*] anche il nostro più grande vantaggio, non di più, non di meno» (MA, I, 95).

Non solo, Nietzsche, pur tenendo ancora presente «la voce morente dei tempi antichi» – che gli ricorda, come si è visto in apertura, che un tempo esistette la «casta del lavoro forzato» e quella del «lavoro libero» e così pure che la «casta degli oziosi» è la più «capace di soffrire» (MA, I, 439) –, auspica per il prossimo futuro una «migliore distribuzione del tempo e del lavoro», un nuovo 'modello educativo' (vedi Roni 2022), gli «esercizi ginnastici», e soprattutto «una maggiore e più rigorosa abitudine a riflettere, che conferirà intelligenza e agilità anche al corpo» (MA, I, 250).

La democratizzazione dell'Europa inaugura agli occhi di Nietzsche «l'epoca delle costruzioni ciclopiche», in cui il lavoro democratico gli appare analogo al-

⁹ Cfr. soprattutto HL, 8.

¹⁰ FP 8 [57], inverno 1870-71-autunno 1872: «*Estensione della cultura, per aver il maggior numero possibile di impiegati intelligenti. Influsso di Hegel*». Cfr. M, 173.

¹¹ Un mutamento di prospettiva in cui persino gli eroi di Wagner esprimeranno ben presto «la disgregazione e la decadenza dell'epoca moderna» (Campioni 2008, 60). Da segnalare in questo caso anche un certo distacco dalla posizione reazionaria di Ernest Renan (*Dialogues Philosophiques*), rappresentante agli occhi di Nietzsche della *décadence* (vedi Campioni 2022, 104-33). Sempre su Renan mi sia consentito il rimando a Roni 2009.

la costruzione di «dighe e di baluardi», come un'attività «che necessariamente sparge molta polvere sugli abiti e sui volti, e che inevitabilmente anche rende i lavoratori un po' stupidi; ma – si domanda – chi desidererebbe per questo che tale lavoro non fosse fatto?» (MA, II, WS, 275).

Rispetto a quanto accadeva agli antichi schiavi, il lavoro del «moderno operaio» viene descritto da Nietzsche come più infelice, meno sicuro e assai più duro (MA, I, 457), ragione per cui non sarebbe da escludersi persino un modo di pensare socialista fondato sulla «giustizia» – quest'ultimo, assieme alla democrazia, rappresenta uno dei «provvedimenti profilattici [*prophylaktischen Massregeln*] dell'epoca moderna (MA, II, WS, 275) –, a condizione, tuttavia, che ciò si verifichi «entro la classe dominante, che *esercita* in questo caso la giustizia con sacrifici e rinunce» (MA, I, 451)¹².

Sulla scorta di questa rinnovata consapevolezza, Nietzsche descrive così la sua «utopia» (il titolo dell'aforisma è *Meine Utopie*):

In un ordine più funzionale [*besseren Ordnung*] della società, il duro lavoro e la necessità della vita saranno assegnati a chi ne soffre di meno, cioè al più ottuso [*Stumpfsten*], e così per gradi verso l'alto, fino a colui che è sensibile al massimo alle specie più alte e sublimi di sofferenza e che perciò soffre [*leidet*] ancora anche con il massimo sollievo della vita (MA, I, 462; traduzione leggermente modificata).

Sempre nello stesso contesto, Nietzsche offre anche una rappresentazione del tipo 'dirigenziale', una sorta di imprenditore 'ideale' paragonato al grande statista, che per l'attuazione dei suoi piani deve «servirsi [*bedienen müssen*] di molti uomini». Tali «menti direttive [*leitende Geister*]», scrive,

o scelgono molto finemente e accuratamente gli uomini adatti ai loro piani [*Pläne*], e lasciano poi loro una libertà relativamente grande, perché sanno che la natura di questi prescelti li spinge [*treibt*] proprio dove loro stessi vogliono che vadano; oppure scelgono male, anzi prendono ciò che gli capita sotto mano, ma formando da ogni argilla qualcosa di adatto [*Taugliches*] ai loro fini. Quest'ultima specie è la più violenta, essa desidera anche strumenti [*Werkzeuge*] più servili [*unterwürfigere*]; [...] la macchina [*Maschine*] che essi costruiscono lavora generalmente meglio della macchina che vien fuori dall'officina degli altri (MA, I, 458; traduzione leggermente modificata).

Su queste basi, nell'aforisma *Fleiss im Süden und Norden* (laboriosità nel sud e nel nord) Nietzsche sottolinea la differenza tra il lavoro artigiano e il lavoro operaio. Così, mentre «gli artigiani nel sud divengono laboriosi non per amore del guadagno, bensì per i continui bisogni degli altri», gli operai inglesi portano con sé «il senso del guadagno», volendo «con la proprietà la potenza e con la potenza la massima libertà e distinzione individuale possibile» (MA, I, 478).

¹² Nietzsche considera comunque il socialismo, le cui «aspirazioni sono nel senso più profondo reazionarie», come «il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo, di cui vuole raccogliere l'eredità» (MA, I, 473). Cfr. inoltre FP 25 [263], primavera 1884.

Tema su cui ritorna nell'aforisma 280 (MA, II, WS), dal titolo «Più rispetto per i competenti!», in cui critica il lavoro anonimo dell'operaio, auspicando la presenza di «un esperto come garante di ogni lavoro», che ponga «il suo nome come pegno, quando il nome dell'autore mancasse o non avesse risonanza», tenendo conto del fatto che la macchina rappresenta oggi «la causa della massima rapidità e facilità della produzione», e che in questo caso è il pubblico a decidere surrettiziamente che cosa sia più vendibile.

Se pertanto nel lavoro artigiano ritroviamo la persona nella sua interezza, in quello anonimo e parcellizzato della fabbrica accade l'esatto contrario:

Perché la macchina umilia. La macchina [*Maschine*] è impersonale, essa sottrae al pezzo di lavoro la sua fierezza, la sua individuale *bontà* e *difettosità*, ciò che rimane attaccato ad ogni lavoro non fatto a macchina, – quindi il suo pezzetto di umanità. Una volta tutte le compere da artigiani [*Handwerkern*] erano una *distinzione delle persone*, dei cui contrassegni ci si circondava: gli oggetti di casa e gli abiti divenivano in tal modo simboli di reciproca stima e di affinità personale, mentre oggi sembra che viviamo solo in mezzo a un'anomima e impersonale schiavitù [*Sclaventhums*]. – Non bisogna comperare troppo cara la facilitazione del lavoro (MA, II, WS, 288; cfr. FP 2 [62], primavera 1880).

Nietzsche resta tuttavia fermo su un punto fondamentale: che la ricchezza accumulata «produce necessariamente un'aristocrazia della razza»¹³, allorché procura «all'uomo pulizia, tempo per esercizi fisici e soprattutto emancipazione dall'abbrutente lavoro fisico [*von verdumpfender körperlicher Arbeit*]», evitando così di cercare la felicità «nello splendore delle corti e nella subordinazione a persone potenti e influenti» (MA, I, 479).

La libertà dal lavoro è sempre più dipendente dalla libertà dal bisogno (*Bedürfniss*) (cfr. MA, II, 175). Perché quest'ultimo – prosegue Nietzsche – ci costringe ripetutamente al lavoro, facendoci abituare ad esso, facendoci altresì sfuggire alla noia (*Langeweile*), che rappresenta uno dei motivi per cui secondo Nietzsche si lavora oltre la misura dei normali bisogni (MA, I, 611; cfr. FP 4 [136], estate 1880).

Si legga attentamente questo frammento dell'autunno 1880:

Il successo principale del *lavoro* è di impedire l'ozio [*Müssiggang*] delle nature comuni [*der gemeinen Naturen*]¹⁴, per esempio dei funzionari, dei mercanti, dei soldati e così via. L'obiezione principale contro il socialismo è che esso vuol

¹³ Nel Nietzsche maturo, infatti, il genio non appare più come un «miracolo», bensì come «il risultato ultimo del "lavoro accumulato di generazioni", un lungo esercizio di ascesi, disciplina e ordinamento di energia» (Campioni 2022, 50).

¹⁴ Ossia delle persone comuni. Si noti che in tedesco c'è il genitivo e non il dativo come nella traduzione Montinari. Col genitivo il significato del passo cambia, perché la funzione del lavoro (quello appunto di fabbrica) consiste nell'impedire (all'operaio) l'ozio *delle* nature comuni (commercianti, funzionari, soldati...), che il socialismo vorrebbe invece imporre a tutti indistintamente.

imporre [*schaffen*] l'ozio alle nature comuni [*den gemeinen Naturen*]. Il comune ozioso è un peso per se stesso e per il mondo (FP 6 [106], autunno 1880; traduzione leggermente modificata)¹⁵.

Per quanto parli di economia, conclude Nietzsche, «il nostro tempo è un dissipatore [*Verschwender*]: sperpera la cosa più preziosa, lo spirito [*Geist*]» (M, 179). Mancano ancora quei *Selbsteigenen*, quei *Selbstherrlichen* per cui si dovrà lavorare in futuro – *niemals gab es Sklaven ohne Herren*, ribadisce Nietzsche – restando consapevoli del fatto che

questo enorme sforzo, questa polvere di sudore [*Schweiß Staub*] e questo rumore del lavoro [*Arbeitslärm*] della civilizzazione [*Civilisation*] esistono per coloro che sanno come utilizzare tutto questo senza doversi compromettere con esso [*ohne mit zu arbeiten*]» (FP 16 [23], dicembre 1881-gennaio 1882; traduzione leggermente modificata).

4. Lavoro, questione operaia e ozio nell'ultimo Nietzsche

Dall'analisi della fase centrale della riflessione nietzschiana sul lavoro è emerso come egli cerchi di superare in qualche misura il modello dei classici (libertà dal lavoro/necessità della schiavitù), mettendo sempre più al centro della sua riflessione la necessità di opporre al lavoro meccanico dell'operaio di fabbrica e al tempo accelerato della vita sociale modellata su questo tipo di lavoro – «si vive come uno che continuamente “potrebbe farsi sfuggire” qualcosa, scrive nell'apforisma *Agi e ozio della Gaia scienza*» (FW, 329) – la pratica di un *otium* foriero di piacere tanto nello stare in società che nelle arti.

Un piacere, tuttavia, che non se lo procurino soltanto «schiavi stremati dal lavoro [*müde-gearbeitete Sklaven*]» (FW, 329), incapaci perciò di vero *otium*, quello appunto che può assaporare chi è libero dalla schiavitù del lavoro e che può dedicarsi all'appagamento spirituale, ritrovando così il piacere della propria libertà. Un po' come il *dandy* che non è uno specialista, scrive Nietzsche sulla scorta di Baudelaire, ma l'*homme de loisir et d'éducation générale. Être riche et aimer le travail* (FP 11 [203], novembre 1887-marzo 1888).

Osserva ancora nella *Gaia scienza*:

Ci si vergogna già oggi del riposo, il lungo meditare crea quasi rimorsi di coscienza.

Si pensa con l'orologio alla mano, come si mangia a mezzogiorno appuntando l'occhio sul bollettino di Borsa – si vive come uno che continuamente “potrebbe farsi sfuggire” qualche cosa. “Meglio fare una qualsiasi cosa che nulla” – anche questo principio è una regola per dare il colpo di grazia a ogni educazione e ogni gusto superiore (FW, 329).

¹⁵ Del resto l'operaio salariato può vivere l'ozio soltanto come un «riposo» (*Erholung*) dal lavoro (MA, II, WS, 170). Cfr. inoltre FP 7 [97], fine del 1880.

Del resto Zarathustra vede avvicinarsi il tempo dell'«ultimo uomo [*der letzte Mensch*]», che tutto rimpicciolisce, che continua a lavorare e ad «intrattenersi» col lavoro, purché tutto questo non risulti troppo impegnativo: «Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio» (ZA, I, *Vorrede*, par. 5)¹⁶.

Per poter dare il giusto senso all'esistenza, Zarathustra sconsiglia *questo* lavoro di compromesso tipico dell'ultimo uomo (che è un «filisteo»), sollecitando gli «spiriti liberi» ad un lavoro a tutti gli effetti spirituale, di sé su di sé¹⁷, che prende forma appunto nella «battaglia [*Kampf*]» in nome di grandi «pensieri [*für eure Gedanken*]» (ZA, I, *Vom Krieg und Kriegsvolke*); una «lotta» su cui Nietzsche torna negli appunti degli anni successivi (1887-88) quando descrive le «nature più forti», che diventano però impotenti nel momento in cui «divinizzano la cessazione del lavoro» (quello spirituale), ovvero «della lotta, delle passioni, della tensione, dei contrasti, della "realtà" insomma» (FP 11 [278], novembre 1887-marzo 1888).

Sulla scorta di questi passaggi teorici, in *Al di là del bene e del male* Nietzsche individua tra gli effetti del processo di «civilizzazione»¹⁸ (sinonimo di «umanizzazione» e di «progresso», tutte nozioni ben diverse dalla *Kultur*) (cfr. JGB, 242), lo screditamento dell'ozio da parte dei nuovi scienziati che guardano appunto con diffidenza l'«aristocratica prosperità» dei vecchi filosofi liberi dal lavoro (JGB, 204).

Sono infatti i popoli industriosi (come quello inglese) a provare «una grave molestia nel sopportare l'ozio»¹⁹, giacché «fu un colpo maestro dell'istinto *inglese* santificare la domenica e renderla noiosa a tal punto che nel cittadino britannico nasce a sua insaputa la voglia di tornare ai suoi settimanali giorni lavorativi» (JGB, 189). Come risultato della *Zivilisation* (decisiva è in Nietzsche, soprattutto grazie alla lettura di Paul Bourget, l'influenza di Parigi, la grande metropoli, con l'immagine del parigino come «estremo europeo»²⁰), abbiamo così quel tipo umano «sovranazionale e nomade», con «un *maximum* nell'arte e nella capacità di adattamento»²¹, un tipo per questo facilmente plasmabile, disposto pertanto alla schiavitù «nel senso più sottile»:

¹⁶ Cfr. FP 25 [267], primavera 1884: «Malattia e depressione determinano una specie di follia: egualmente, il duro lavoro meccanico [*harte mechanische Arbeit*]».

¹⁷ Cfr. FP 25 [36], primavera 1884: «Prima di tutto *attuare e realizzare* l'ideale personale! [*das persönliche Ideal*]».

¹⁸ Per un'ampia panoramica vedi Wotling 2012.

¹⁹ Rispetto all'incapacità del soggetto 'degenerato' di vivere correttamente l'ozio Nietzsche si richiama, tra gli altri, alle considerazioni del medico francese Charles Féré (cfr. Féré 1888) presente nella sua biblioteca privata. Vedi in particolare FP 15 [37], primavera 1888.

²⁰ FP 24 [25], inverno 1883-1884 (citato in Campioni 2022, 278).

²¹ Viene da pensare alla condizione del proletariato internazionale senza lingua né nazione di cui parlano Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* (Marx e Engels 1999, 14-8). Cfr. Anderson 2010.

L'impressione complessiva, suscitata da tali Europei dell'avvenire, sarà verosimilmente quella di lavoratori [*Arbeitern*] di vario genere, loquaci, abulici e atti a qualsiasi impiego, *bisognosi* del padrone [*Herrn*], di uno che comandi, come del pane quotidiano» (JGB, 242; cfr. FP 10 [84], autunno 1887).

Dopo aver criticato in *Genealogia della morale* gli effetti perversi derivanti dalla «benedizione del lavoro» (GM, III, 18), nell'*Anticristo* Nietzsche individua ancora nella «specializzazione [*Spezialität*]» quell'«istinto naturale» che dovrebbe predisporre naturalmente al lavoro, ma contro cui lottano i socialisti insegnando all'operaio la «vendetta» (AC, par. 57); tornando ancora sulla questione in *Ecce homo*, laddove denuncia la vita «malata» (*krank*) dell'operaio, costretto, dalla «falsa economia della "divisione del lavoro"», in un «ingragnaggio e meccanismo disumanizzato» (EH, *Le Considerazioni inattuali*, par. 1).

Di diverso avviso si mostra Nietzsche quando parla della *Zähmung*, dell'«addomesticamento» inteso come un mezzo per «accumulare nell'umanità un'enorme forza», di modo che «le generazioni possano continuare il lavoro [*Arbeit*] dei loro padri – non solo esternamente, ma anche internamente, sviluppandosi organicamente da loro verso ciò che è sempre *più forte...*» (FP 15 [65], primavera 1888). Un tema sul quale si sofferma anche nel *Crepuscolo degli idoli*, lamentando la perdita di ogni «forza organizzatrice» indispensabile per contrastare gli «istinti di decadenza»²² della civiltà dell'uguaglianza in cui non solo si educa gli schiavi a fare da padroni (GD, *Scorribande di un inattuale*, par. 37), ma si allevano (*Züchtung*) involontariamente anche «tiranni» (*Tyrannen*) di ogni specie (cfr. JGB, 242).

Rispetto alla «questione operaia» dichiara infine nel *Crepuscolo*:

La stupidità, la degenerazione, in fondo, dell'istinto, che è oggi la causa di tutte le stupidità, sta nel fatto che esiste una questione operaia. Su certe cose *non si pongono questioni*: è il primo imperativo dell'istinto. – Non riesco assolutamente a vedere fino in fondo che cosa si voglia fare dell'operaio europeo, dopo che di lui se n'è fatta anzitutto una questione. Egli si trova troppo bene per non chiedere smoderatamente di più, per non chiedere smoderatamente. Alla fine ha il vantaggio del gran numero (GD, *Scorribande di un inattuale*, 40).

5. Alcune considerazioni conclusive

Giunti a questo punto della discussione, abbiamo in mano tutti gli elementi per chiudere con un bilancio complessivo rispetto alla posizione di Nietzsche sul lavoro e sull'ozio.

²² La decadenza, osserva Campioni, «è un fenomeno di decomposizione di qualunque tipo di organismo (animale, sociale) che libera dalla gerarchia e dalla subordinazione al lavoro coordinato della totalità – che definisce invece il grande stile ed esprime salute – l'autonomia della cellula, e genera così "anarchia"» (Campioni 2022, 296). Sulla gerarchia in Nietzsche si veda il recente Alberts 2022.

Notevolmente influenzato dalle circostanze storiche del suo tempo (rivoluzioni sociali, crescita della socialdemocrazia, seconda rivoluzione industriale, questione operaia), Nietzsche percepisce da vicino il restringimento dell'umanità fornita di senso e dignità elaborando una «critica impietosa di un aspetto essenziale della società capitalistica in cui la divisione del lavoro penetra sempre più profondamente nell'ambito delle stesse classi dominanti e degli stessi ceti intellettuali» (Losurdo 2014, 1012).

Di qui il bisogno di rimettere al centro della sua riflessione morale i problemi della vita individuale, della personalità e della libertà, rivendicando dunque la priorità (soprattutto per le personalità artistiche e contemplative) dell'appagamento spirituale (inteso come un *otium* produttivo e non come un mero riposo dal lavoro), nella scelta della propria occupazione fuori dalle catene del lavoro salariato. Come si rileva in particolare a partire dalla svolta antimetafisica di *Umano, troppo umano*, Nietzsche mette così al centro della sua riflessione matura quel lavoro intellettuale, 'vivo', in cui non sia presente la parcellizzazione (presente invece in quello 'morto' dell'operaio), ma che asseconi le più intime vocazioni degli «spiriti liberi» che guardano all'umanità dell'avvenire.

Nello stesso tempo – e qui sta il nodo più problematico – con la sua posizione irrisolta rispetto alla necessità della schiavitù (per gli antichi così come per i moderni), Nietzsche, pur mostrando come l'uomo moderno rifugga da questa scomoda verità, «nascondendo, a se stesso e agli altri, la generale schiavitù del mondo che lo circonda, priva di senso e finalità superiori, attraverso la mistificazione ottimistica della dignità dell'uomo e del lavoro» (Campioni 2022, 108), nel contempo non intende risolvere il conflitto tra capitale e lavoro (e dunque, come si è appena visto, la «questione operaia» che da esso emerge con forza). Perché in fin dei conti – va detto – la critica di Nietzsche al capitalismo muove da un punto di vista in cui il dramma del lavoro salariato è lasciato comunque al suo destino, pur restando ineguagliabile nel suo abile tentativo di decostruire genealogicamente i rapporti di forza immanenti alla modernità.

Riferimenti bibliografici²³

- Alberts, Benjamin. 2022. *Nietzsches Problem der Rangordnung*. Berlin: de Gruyter.
 Anderson, Kevin B. 2010. *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago and London: University of Chicago Press.
 Barth, Hans. 1971. *Verità e ideologia*. Bologna: il Mulino.
 Campioni, Giuliano. 1993. *Sulla strada di Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS.

²³ Le sigle adottate delle opere di Nietzsche (seguite dal numero dell'aforisma o del paragrafo) e dei frammenti citati sono le seguenti: AC (*L'Anticristo*); CV (*Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*); EH (*Ecce homo*); FW (*La gaia scienza*); GD (*Il crepuscolo degli idoli*); GM (*Genealogia della morale*); GT (*La nascita della tragedia*); HL (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*); JGB (*Al di là del bene del male*); M (*Aurora*); MA (*Umano, troppo umano*); SE (*Schopenhauer come educatore*); WS (*Il viandante e la sua ombra*); ZA (*Così parlò Zarathustra*); FP (*Frammenti postumi*).

- Campioni, Giuliano. 2008. *Nietzsche. La morale dell'eroe*. Pisa: Edizioni ETS.
- Campioni, Giuliano. 2022. *Nietzsche e lo spirito latino*. Milano: Mimesis.
- Féré, Charles. 1888. *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*. Paris: Alcan.
- Losurdo, Domenico. 2014³. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico. Nuova edizione ampliata*. 2 voll. Torino: Bollati Boringhieri.
- Mari, Giovanni. 2009. "Nietzsche." In *Manuale di base di storia della filosofia. Autori, indirizzi, problemi*, a cura di Francesco Coniglione, Michele Lenoci, Giovanni Mari, e Gaspare Polizzi, 140-60. Firenze: Firenze University Press.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. 1999 (1848). *Manifesto del partito comunista*, a cura di D. Losurdo. Roma-Bari: Laterza.
- Nietzsche, Friedrich. 1964-. *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich. 1967-. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1975-. *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli, und M. Montinari. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1976-. *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich. 1985. *Teognide di Megara*, a cura di A. Negri. Roma-Bari: Laterza.
- Nietzsche, Friedrich. 2009-. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*, a cura di P. D'Iorio. Paris: Nietzsche Source (<<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>).
- Roni, Riccardo. 2009. "Il 'capitale del vero' e la rendita intellettuale in Ernest Renan." *Iride. Filosofia e discussione pubblica* 22, 58: 635-41.
- Roni, Riccardo. 2021. "Educar al 'animal enfermo'. Nietzsche y el problema de la grandeza y la reconfiguración de la intersubjetividad en la experiencia histórica." *Estudios Nietzsche* 21: 67-87. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi21.13715>
- Scandella, Maurizio. 2011. "Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco." *Cqia Rivista* 2: pp.
- Wotling, Patrick. 2012². *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF Quadrige.
- Zittel, Claus. 1997. "Friedrich Nietzsches Konzeption einer Tragödie des Staates. Ästhetische und relationstheoretische Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Politik bei Nietzsche." *Nietzscheforschung* 4: 195-214. <https://doi.org/10.1524/nifo.1997.4.jg.195>

Bibliografia secondaria

- Barbera, Sandro, Giuliano e Campioni. 1983. *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*. Milano: FrancoAngeli.
- Brandes, Georg. 2001. *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, a cura di A. Fambrini. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche.
- Campioni, Giuliano et alii. 2002. *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. Berlin-New York: de Gruyter.
- Campioni, Giuliano. 2021. *Quattro passi con Nietzsche*. Roma: Castelveccchi.
- Deleuze, Gilles. 2002 (1962). *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, trad. it. di F. Polidori. Torino: Einaudi.
- Ferraris, Maurizio. 2014. *Spettri di Nietzsche. Un'avventura umana e intellettuale che anticipa le catastrofi del Novecento*. Parma: Guanda.
- Fink, Eugen. 1977. *La filosofia di Nietzsche*. Milano: Mondadori.

- Foucault, Michel. 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana, e P. Pasquino. Torino: Einaudi.
- Fouillée, Alfred. 1902. *Nietzsche et l'immoralisme*. Paris: Alcan.
- Gori, Pietro. 2016. *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*. Milano: Mimesis.
- Heidegger, Martin. 1994 (1961). *Nietzsche*, a cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Kaufmann, Walter A. 1950. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Montinari,azzino. 1975. *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*. Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Orsucci, Andrea. 1996. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin: de Gruyter.
- Pippin, Robert B. 2010. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Siemens, W. Herman, e Vasti Roodt, a cura di. 2008. *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin-London: de Gruyter.
- Stegmaier, Werner. 2018. *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, hrsg. von A. Bertino. Cambridge: Open Book Publishers.
- Vattimo, Gianni. 1985. *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza.

Tra la routine dell'automa e l'innovazione del genio: l'idea di lavoro nella psicologia economica di Gabriel Tarde

Annalisa Tonarelli

1. Introduzione

Magistrato, capo del dipartimento di statistica del Ministero della Giustizia, professore al Collège de France, membro dell'Académie des Sciences Morales et Politiques, Gabriel Tarde, nato a Sarlat nel 1843 e morto a Parigi nel 1904, è considerato uno dei protagonisti delle scienze sociali di fine Ottocento per il suo contributo alla definizione di una teoria dell'imitazione, oltre che per la dialettica che in vita lo ha contrapposto a Durkheim e alla sua scuola.

La produzione di Tarde – che spazia tra sociologia, psicologia, diritto, filosofia, criminologia - è stata imponente, per quanto poco sistematica: tra il 1879 e il 1902 pubblica ben quindici monografie e numerosissimi articoli sulle principali riviste scientifiche del suo tempo senza tuttavia giungere mai a formulare una teoria generale della società. Eclettico e originale 'ad ogni costo' (Espinas 1909), Tarde fatica ancora oggi ad essere ricondotto all'interno dei confini di una scuola o lungo un preciso crinale disciplinare. È forse questa la causa prima delle periodiche 'riscoperte' cui è stato soggetto in nostro Autore, verso il quale si è passati da un'ammirazione un po' agiografica e molto erudita (Milet 1973) a un interesse frammentario, fino ad un'appropriazione incondizionata da parte di correnti e scuole di diversa ispirazione. Tra i più noti riscopritori di Tarde ricordiamo Raymond Boudon (Boudon 1979) che parla di Tarde come di uno degli autori che hanno definito con maggiore chiarezza i fondamenti di una sociologia individualista mentre, di lì a poco, sarà Deleuze a vedere in Tarde

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Annalisa Tonarelli, *Tra la routine dell'automa e l'innovazione del genio: l'idea di lavoro nella psicologia economica di Gabriel Tarde*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 707-714, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

il pensatore di una 'micro sociologia' e il teorico degli scambi interindividuali di flussi di credenze e desideri (Deleuze e Guettari 1980; Domenicali 2016). Il più entusiasta tra gli estimatori dei nostri giorni, è stato senz'altro Bruno Latour che a più riprese ha attribuito a Tarde, in modo che molti hanno considerato eccessivo e opinabile (Mucchielli 2000), la capacità di essere in perfetta sintonia con tutti i nuovi fenomeni di cui sociologi, economisti e psicologi cercano oggi di tener conto (Latour 1999, Latour Lépinay 2008).

Tenendosi al riparo dalla tentazione diffusa di vedere in Tarde un precursore della contemporaneità, così come da quella di tirarlo per la giacchetta verso un approccio o una corrente, in queste pagine ci soffermeremo su alcune delle sue intuizioni attorno all'idea di lavoro contenute nel primo dei due volumi del suo *Psychologie économique*, pubblicato nel 1902 e tutt'ora non tradotto. All'interno di questo 'classico sconosciuto', come ebbe a definirlo il sociologo della Scuola di Chicago Everett Hughes (un altro dei suoi 'riscopritori') in un articolo pubblicato nel 1961 sull'*American Journal of Sociology*, Tarde si pone l'obiettivo di applicare al campo economico la sua visione della società, considerata, in ultima istanza, come il risultato delle azioni di ogni mente sulle altre. Al centro di quest'opera monumentale non sono dunque gli effetti psicologici derivanti dalle azioni di natura economica o dall'organizzazione di un sistema produttivo, tema questo ampiamente frequentato sia da psicologi che da sociologi a partire dagli anni '20 del '900, ma il modo in cui le forze inter-psicologiche che stanno alla base della società, ed in particolare i desideri, i bisogni e le credenze, influiscano nella definizione della sfera economica: «molti sentimenti e convinzioni, a prima vista estranei alla scienza economica, si mostrano a noi come i principali fattori di produzione, di cui essa non può fare a meno di parlare» (1902, 88).

È in questa prospettiva che nella sua *Psychologie économique*, in evidente, implicito, dialogo, sia con Marx che con i neoclassici, Tarde si propone di formulare una teoria del valore alternativa a quella dell'economia politica. Dopo un'ampia parte introduttiva, dove riprende i temi centrali della teoria dell'imitazione e della psicologia interindividuale, e prima di passare a considerare i prezzi, gli scambi e la proprietà, i cicli economici (cui è dedicata larga parte del secondo volume), Tarde propone la sua personale rilettura dei concetti di capitale, di moneta e, appunto, di lavoro, cui dedica l'intero capitolo VI del primo tomo.

2. Il valore del lavoro

Per Tarde, è lavoro qualsiasi sforzo umano orientato a un obiettivo, sia esso la produzione o l'acquisizione di ricchezza, di potere, di conoscenza, di fama, o di bellezza. Per essere considerata lavoro, ogni attività umana deve presupporre un fine, dei mezzi per realizzarla e degli ostacoli che è necessario superare per portarla a termine. Sulla base di tale caratterizzazione il lavoro sarebbe del tutto simile al gioco se non fosse per due aspetti fondamentali sui quali Tarde si sofferma a lungo.

Il primo riguarda i fini; mentre nel gioco si è spinti dal desiderio del divertimento legato all'atto di giocare in sé, nel caso del lavoro la finalità è la produzione

di una ricchezza capace di soddisfare un desiderio proprio o altrui, un desiderio, comunque, non direttamente riferibile a ciò che il lavoratore sta facendo. Il secondo riguarda gli ostacoli; il giocatore si sottomette volontariamente ad essi, spesso creandone di nuovi, per il semplice piacere che gli provoca il risolverli. Gli ostacoli che si oppongono al lavoratore lo fanno, invece, contro la sua volontà. Tuttavia, è proprio la presenza di ostacoli e la necessità di trovare delle soluzioni per superarli, quella che Tarde chiama «una piccola aria d'invenzione» (1902, 158), a rendere interessanti attività che altrimenti, come accade nel lavoro meccanico, non sarebbero che imitazione e riproduzione: «Il lavoro interessa e piace nella misura in cui è difficile e ingegnoso o inventivo» (1902, 158). Quando questi elementi fanno difetto, il lavoro diventa altamente fastidioso e ripugnante. L'esempio portato da Tarde è quello del lavoro artigiano dove, a fronte di una grande parte di riproduzione imitativa, esiste una componente d'ingegnosità che serve «da fermento e di condimento alla prima conferendole il suo sapore speciale» (1902, 158). Questa riflessione si lega all'altro tema centrale affrontato nel capitolo, quello della noia.

Fatica e noia, rappresentano per Tarde due fenomeni psicologici o fiso-psicologici provocati dal lavoro. La prima viene distinta dall'Autore nella sua componente fisica e nervosa rilevando come, nel considerare gli effetti delle macchine sul lavoro umano, non sia stata considerata che la prima con riferimento al ruolo giocato dall'automazione nel ridurla. Non lo stesso può dirsi per la fatica nervosa, suscitata dalla necessità di sorvegliare le macchine, considerata da Tarde ben più pericolosa per la salute dell'uomo. La fatica dell'attenzione è per lui

un supplizio nuovo e più sottile, sconosciuto a tutti gli inferni rozzi del passato, e che la manifattura meccanica ha introdotto nel mondo moderno. L'aumento delle malattie mentali, dei suicidi, dell'alcolismo, derivano parzialmente da ciò (1902, 162).

Se gli economisti hanno considerato la fatica, per quanto solo in funzione della durata del lavoro, non hanno, invece, mai preso in considerazione la noia, un aspetto che, invece, risulta centrale nell'analisi di Tarde. Questa deriverebbe dalla natura del lavoro e dalla sua ripetitività, poco appropriata alla natura del lavoratore. Ad uguale dispendio di forze, il lavoratore si affatica più velocemente se il suo lavoro è noioso; è per questo che, secondo Tarde, il calcolo delle ore di lavoro dovrebbe variare a seconda che si tratti di un compito più o meno interessante o ripugnante. Come raggiungere l'obiettivo della massima produttività dal lavoro rendendolo il meno noioso possibile? Contrariamente a ciò che pensava Fourier, per Tarde non si tratterebbe tanto di variare lavoro, quanto piuttosto di fare un lavoro vario e interessante (e dunque capace di proporre rischi e sfide) e di restituire ad esso la sua natura sociale, ovvero la possibilità di essere svolto insieme. In questo l'industrializzazione avrebbe contribuito ad aumentare la noia:

le macchine non tengono compagnia all'uomo come fanno invece gli altri uomini, gli animali e le piante [...] un vantaggio da un punto di vista oggettivo ma grande inferiorità da quello soggettivo perché non c'è alcun piacere a vederla funzionare ma solo una specie di stordimento (1902, 168-69).

Il lavoro si colloca, per Tarde, in una posizione intermedia tra «tra la routine dell'automa e l'innovazione del genio» (1902, 158), ovvero tra l'attività del soggetto addetto a una macchina che si limita a riprodurre ciò che altri hanno già prodotto perdendo coscienze delle finalità di ciò che fa e delle modalità con cui lo sta facendo, e quello dell'inventore che procede a tastoni perseguendo un fine senza sapere attraverso quali mezzi si riuscirà a conseguirlo. Nel primo caso si ha funzione vitale ma non lavoro nel senso psicologico e sociologico del termine, ma nemmeno nel secondo caso, poiché cercare qualcosa di nuovo, attraverso uno sforzo che va verso l'ignoto, non significa per Tarde lavorare, ma inventare. La prima diventa lavoro nella misura in cui è in grado di ricomprendere, grazie alla necessità di trovare la soluzione per superare degli ostacoli, anche solo una scintilla d'invenzione.

È sottolineando questa distinzione tra lavoro meccanico, come attività orientato alla mera riproduzione, e invenzione, un concetto centrale, cui si riprometteva di dedicare il terzo volume dell'opera, e che gli è valso un giusto accostamento con Schumpeter (Lazaratto 2002; Michialides e Theologou 2009), che l'Autore si pone, ancora una volta, in aperta polemica con gli economisti. Questi vengono accusati di non distinguere, nel valutare l'importanza del lavoro, tra la creazione di un nuovo tipo di ricchezza (o di un nuovo miglioramento di una vecchia ricchezza), e produzione, che è, in realtà, solo la riproduzione di quella ricchezza sull'esempio contagioso del primo creatore: «Gli economisti hanno decapitato la loro scienza, l'hanno creata acefala confondendo con ogni genere di lavoro la ricerca inventiva ingegnosa o geniale» (1902, 160).

Per l'economia è la divisione del lavoro a rappresentare il fattore primo dello sviluppo, mentre l'invenzione resterebbe relegata a un ruolo secondario quale risposta alla crescente specializzazione dei bisogni; per Tarde, al contrario, l'invenzione è la preconditione del lavoro e della sua divisione, una preconditione che origina dal tempo libero e dalla libertà di spirito e non dal lavoro e dai vincoli di uno spirito assoggettato a una sola e unica occupazione:

La riduzione della durata del lavoro professionale produce nella vita di un uomo lo stesso effetto che la riduzione del raccolto produce su un terreno fino ad allora coltivato [...] L'aumento del tempo libero, come un terreno incolto più esteso, si riempie presto di vegetazione libera e selvaggia [...] come è la flora selvatica a fornire la materia prima per le piante coltivate, sia per utilità che per piacere, così è di solito la libera fantasia della mente, non occupata, a fornire il primo germe di idee scientifiche, industriali ed estetiche, attraverso le quali le scienze, le industrie e le arti si rinnovano (1902, 90).

Il tempo libero viene dunque visto da Tarde come una componente essenziale della vita economica dell'uomo, per certi versi più importante rispetto al lavoro, poiché è grazie ad esso che è possibile quell'invenzione che il lavoro avrebbe il solo scopo di riprodurre, a cui, tuttavia gli economisti resterebbero quasi del tutto indifferenti. Grazie al «meraviglioso aiuto delle macchine e ai miracoli dell'associazione» (1902, 89), sostiene l'Autore, si è assistito a un incremento della produttività a fronte del quale si dovrebbe porre con urgenza il problema,

che Tarde prova qui ad abbozzare, della ridefinizione della proporzione di tempo libero e della sua redistribuzione sociale a vantaggio di tutti o solo di alcuni.

3. La classificazione del lavoro

Fini, mezzi e ostacoli, oltre a rappresentare elementi costitutivi del lavoro, diventano per Tarde, anche criteri a partire dai quali classificarlo. Partendo dai bisogni, l'Autore ne distingue tra organici e sociali precisando, tuttavia, che ogni bisogno che ha il proprio fondamento nel corpo si traduce in misura maggiore o minore in un bisogno sociale: così il bisogno di alimentarsi si traduce nel desiderio di essere nutrito, vestirsi in quello di essere vestito, e così via. Quanto ai bisogni sociali, essi sono quelli rispetto ai quali si esprime, con grande varietà, un istinto di simpatia naturale, tutta psicologica, tra simili; così, ad esempio, l'impulso a estendere, complicare, raffinare le proprie comunicazioni mentali con gli altri essere umani genera il bisogno di istruzione, di apprendimento delle lingue. Lo stesso vale per il bisogno di farsi rispettare e considerare dagli altri, di farsi amare, accudire.

Guardando, invece, ai mezzi, partendo da una distinzione tra quelli che richiedono un dispendio di energia fisica o di energia nervosa, Tarde torna sul concetto di *noia*, contrapposto a quello di fatica, come condizione soggettiva capace di rendere penoso anche il lavoro intellettuale teoricamente più stimolante: «Scrivete con sforzo» ammonisce così i lettori «ma mai con *noia*!» (1902, 178)

Quanto agli ostacoli che attraverso il lavoro si è costretti a superare, essi possono avere tanto natura organica - andando a ricomprendere aspetti così vari quanto le affinità chimiche dei materiali nell'industria di trasformazione che l'inerzia della vecchiaia per l'esercizio della professione medica, o il peso e il volume per le attività di trasporto - che le idee, i sentimenti, i desideri altrui per quanto riguarda i lavori legati ad azioni inter-spirituali.

I lavori possono essere distinti ancora, secondo Tarde, per «la maniera in cui sono utilizzati» (1902, 179). Vengono così individuati i lavori di servizio in cui la prestazione viene fruita direttamente da quello che, potremmo definire, il consumatore finale, e altri che non vengono fruiti che indirettamente attraverso i prodotti in cui il lavoro si materializza e s'incarna. Questi, che chiama lavori-prodotto, si distinguono ulteriormente tra il lavoro ordinario e quello originale, imprevisto, 'pittresco' che fa appello costante all'ingegnosità del lavoratore. Lo sviluppo economico, visto dalla prospettiva della società in rapida industrializzazione in cui viveva Tarde, sarebbe legato, diversamente da quanto si affermerà nella fase post-fordista, alla progressiva diminuzione dei lavori-servizio a vantaggio dei lavori-prodotto e, tra di essi, da quelli originali a quelli ordinari.

Nella prospettiva della psicologia intersoggettiva da cui muove Tarde, diventa fondamentale per l'attribuzione di valore al lavoro, guardare anche al grado di considerazione sociale attribuito alle diverse attività umane, non in ultimo perché si sopporterebbe più facilmente una professione, sentendo meno la fatica o la *noia*, se questa viene positivamente considerata dal punto di vista sociale. Si apre agli occhi di Tarde un campo d'indagine, non esplorato a inizio '900 (e a

dire il vero poco frequentato ancora oggi) che aiuterebbe a spiegare come mai un lavoro molto ricercato sia considerato infame e un altro senza alcuna utilità pratica sia al contrario altamente rispettato.

Ma cosa alimenta la considerazione sociale se, come fa recisamente Tarde, si esclude che essa aumenti in funzione della sua sola utilità economica? Qui l'analisi si sposta su un ambito occupazionale che non è più, come nei paragrafi precedenti, quello del lavoro industriale meccanizzato ma quello delle attività di servizio cui Tarde dedica un'attenzione inusuale per il dibattito del suo tempo. In linea generale la considerazione per un lavoro sarebbe tanto maggiore quanto più elevato è il rango delle persone che lo esercitano, ma anche di quello delle persone nei confronti delle quali viene esercitato. Oltre della posizione sociale in sé è la distanza che lega prestatore e beneficiario del servizio a fare la differenza nella misura in cui, come afferma Tarde, non c'è niente di umiliante a 'servire sé stessi' né a servire le persone della propria famiglia così come, allo stesso tempo, non c'è niente di umiliante a lavorare 'al pubblico', vale a dire per un gran numero di persone che non si conoscono, per una folla dispersa e impersonale a cui non si è legati personalmente.

Anche la finalità perseguita diventa un criterio che entra in gioco per classificare l'onorabilità e la considerazione sociale del lavoro: secondo Tarde le occupazioni volte a preservare dal dolore fisico, e più in generale quelle che ci proteggono contro i rischi di perdere la vita o i propri beni (medici, avvocati, giudici) sono più considerate di quelle che ci procurano un piacere fisico, o più in generale che sono legate a una prospettiva di miglioramento della nostra esistenza, (cuochi, profumieri, danzatori) anche se «il progresso epicureo della civilizzazione tende a far scomparire questa singolarità financo a invertire quest'ordine» (1902, 173).

L'influenza sull'onorabilità dei lavori deriva anche dalla natura dei mezzi impiegati per svolgerli. Così i mestieri nei quali i fini sono raggiunti attraverso un'azione materiale esercitata sulle cose sono classificati come inferiori rispetto a quelli nei quali si agisce attraverso forze vegetali e animali che, a loro volta, sono stimati ben al disotto di quelli nei quali si giunge ai propri fini esercitando un'azione inter-mentale. Tuttavia, anche i mestieri che non comportano alcuna attività inter-mentale hanno la possibilità di elevarsi in termini di considerazione sociale organizzandosi collettivamente in corporazione, come avveniva nel medioevo, o in sindacati. In questo modo oltre all'azione inter-mentale che si esercita reciprocamente tra i suoi membri, il gruppo così formato possiede ed esercita un potere a livello statale, impressiona e suggestiona il pubblico. A parità di condizioni un mestiere in cui si vive raggruppati e caratterizzato da una vita sociale intensa sarebbe superiore in termini di considerazione a uno in cui si lavora isolati.

Il fatto che costituendosi in organismi collettivi i mestieri possano ricavarne benefici e salari più elevati, diventerebbe, per Tarde, secondario rispetto alla possibilità di aumentare la considerazione sociale; ne sarebbe dimostrazione il fatto che queste associazioni sono riuscite ad ampliare la loro onorabilità e il loro potere molto più di quanto non siano riusciti a fare per la ricchezza.

4. Note conclusive

Per quanto si tratti spesso più di suggestive evocazioni, formulate in un costante confronto con un idealizzato mondo naturale, che non il frutto di un'analisi robustamente argomentata, le considerazioni dell'Autore sul tema del lavoro, meritano di entrare in questo volume non solo perché arricchiscono il panorama delle proposte teoriche che animavano la società in via di industrializzazione in cui Tarde scriveva, ma anche perché, senza volergli per questo attribuire la patente di 'contemporaneo', offrono interessanti spunti per ampliare gli strumenti (e le prospettive) che abbiamo a disposizione per studiare le trasformazioni che interessano oggi il mondo del lavoro, contribuendo a costruire uno spazio critico per nuovi campi di indagine. Basti pensare, giusto per fare un esempio, alla centralità che la noia assume nella connotazione dei così detti *Bullshit jobs* studiati dall'antropologo David Graeber (2018) o alla questione dei criteri di assegnazione di quei 'lavori sporchi' (faticosi, noiosi e socialmente stigmatizzati) indispensabili alla riproduzione sociale, ma che nessuno sceglierebbe liberamente di fare.

L'attenzione di dettaglio rispetto alla natura del lavoro e alla sua 'prodigiosa eterogeneità', per molti aspetti unico nel panorama sociologico in cui scriveva Tarde, non risponde solo a una passione tassonomica dell'Autore, ma alla necessità di trovare soluzioni ad un problema centrale affrontato dalla *Psychologie économique* e che resta a tutt'oggi largamente irrisolto, vale a dire che il valore del lavoro non può essere ridotto né al prezzo a cui sono venduti i prodotti o i servizi realizzati, né al tempo e all'intensità di lavoro necessari per realizzarli. Per l'Autore:

Si tratta di rispondere a un'istanza di giustizia che diventa ogni giorno più urgente, di trovare una misura comune a questi lavori così eterogenei: una vera e propria quadratura del cerchio che non può essere risolta che ribaltando il problema. Non è né la durata né l'intensità del lavoro che può bastare a fornire il metro comune che si cerca. Forse il grado d'insipidità, di noia, non dovrebbe rientrare nel conto? Sì, assolutamente, e così anche il grado di considerazione e di onorabilità [...] Il livello d'insalubrità, di pericolosità, se mi è permesso questo neologismo, meritano anch'essi di essere presi in considerazione (1902, 182).

Riferimenti bibliografici

- Boudon, R. 1971. *La crise de la sociologie. Questions d'épistémologie sociologique*. Genève-Paris: Droz.
- Boudon, R. 1979. Présentation a *Les lois de l'imitation* di G. Tarde. Paris-Genève: Slatkine.
- Deleuze, G., et F. Guattari. 1980. *Mille plateau*. Paris: Editions de Minuit.
- Domenicali, F. 2015. "Gabriel Tarde, un sociologo individualista?" *La società degli individui* 53, 18: 2.
- Everett, C. Hughes. 1961. "Tarde's *Psychologie Économique*: An Unknown Classic by a Forgotten Sociologist." *American Journal of Sociology* 66, 6: 553-59.

- Latour, B., et V. A. Lépinay. 2008. *L'économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*. Paris: La Découverte.
- Lazaratto, M. 2001. "La psychologie économique contre l'économie politique." *Multitudes* 4, 7: 193-202.
- Michialides, P. G., and K. Theologou. 2009. "Tarde's influence on Schumpeter: Technology and social evolution." *International Journal of Social Economics* 37, 5: 361-72.
- Milet, J. 1970. *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin.
- Mucchielli, L. 2000. "Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde." *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2, 3: 161-84.
- Schérer, R. 2001. "Tarde, puissance de l'invention." *Multitudes* /4, 7: 177-85.

Donne, cannibali e la fatica del lavoro: l'etologia economica di T. Veblen

Francesca Lidia Viano

1. Introduzione

«È uno dei luoghi comuni della teoria economica corrente che il lavoro è fastidioso.» (Veblen 1898, 188). Così Thorstein Veblen inaugurava il suo primo pezzo sull'«istinto di imprenditorialità» per l'*American Journal of Sociology*. Era il settembre 1898 e Veblen insegnava da qualche anno a Chicago. Aveva incontrato il principio del «lavoro fastidioso» nei testi di scuola, dove si riproponeva il principio di David Ricardo per cui il valore dei beni dipende «dalla fatica e dal fastidio necessari a procurarseli» (Ricardo 1821, 3; Veblen 1906, 589). Se le cose stavano così, si chiedeva Veblen, come si era evoluta la specie umana? Aveva forse ragione la Bibbia a ricondurre tutto al «serpente edenico» (Veblen 1898, 188)?

Gli interrogativi di Veblen sul lavoro non sono passati alla storia. Veblen è ricordato come teorico eterodosso del consumo o come evoluzionista anticipatore della moderna economia cognitiva. Eppure, come vedremo, egli cominciò la propria avventura nel mondo economico partendo dal lavoro e dalle sue degenerazioni. Di qui arrivò a scrivere la *Teoria della classe agiata* (1899), che non è un trattato sul consumo vistoso, come si dice spesso, ma sull'umiliazione del lavoro. Come altri intellettuali della sua epoca, Veblen era un socialista di matrice darwiniana, che cercava di conciliare l'eredità di Marx con le idee più recenti emerse in campo scientifico. Ma su di lui agivano modi di pensare e prospettive sul lavoro che erano tipiche della cultura industriale americana. Scopriremo come Veblen le abbia declinate per adattarle alle mode intellettuali del suo tempo

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesca Lidia Viano, *Donne, cannibali e la fatica del lavoro: l'etologia economica di T. Veblen*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 715-720, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

ricavandone una nuova teoria evoluzionistica, abbracciando il femminismo, ma rischiando anche di aderire a posizioni razziali discutibili.

2. Più stima al lavoro

Era difficile evitare il tema del lavoro nell'America di Veblen. Questi entrava a Carleton College nel 1874, quando gli strascichi del panico dell'anno precedente non si erano ancora dissolti: centinaia di migliaia di persone avevano perso il posto di lavoro, banche e aziende avevano chiuso i battenti. Lo «scontento profondo [degli operai] per la propria condizione» era giunto di sorpresa (Bellamy 1888, 20). Ma la risposta delle autorità non si era fatta attendere: nel 1877 il presidente Hayes aveva mandato truppe federali un po' ovunque per domare i manifestanti, che protestavano contro il taglio di salari.

I manuali di economia spiegavano che i capitalisti pagavano i salari da un fondo specifico ad essi destinato e che la crescita della popolazione operaia era destinata a comprimere la quota destinata a ciascun lavoratore. Ma in America c'era chi metteva in dubbio questo modo di pensare. Gli americani, in generale, avevano sempre faticato ad accettare che capitale e lavoro fossero due elementi contrapposti della dottrina economica (Clark 1878, 533). Era un lascito della loro storia, dominata dalla figura del farmer, lavoratore e capitalista allo stesso tempo, e da industriali timorosi che il capitalismo europeo «distruggesse il carattere americano» introducendo il disprezzo per il lavoro (Sanford 1961, 158-59):

In Europa, e soprattutto in Inghilterra – diceva Nathan Appleton – troviamo l'erede di ricchezza, del lavoro accumulato di altri, che guarda con condiscendenza non soltanto al lavoro stesso nella forma più umile di semplice occupazione manuale, ma anche a tutti quegli impieghi che hanno come obiettivo l'accumulazione immediata della proprietà (Appleton 1844, 4).

Questo punto di vista era riaffiorato di fronte agli scioperi e alla violenza degli anni Settanta. Il lavoro è tutto – diceva il giornalista Henry George nel 1879: la terra è il luogo nel quale il lavoro «trasforma materia in ricchezza», mentre il capitale è, per così dire, «l'impiegato del lavoro», nel senso che i lavoratori creano dal nulla la ricchezza dalla quale provengono salari e macchine (George 1876, 163). Secondo Bellamy, il lavoro aveva cominciato a perdere la stima delle persone quando il lavoratore aveva accettato «che esso fosse misurato in denaro» (Bellamy 1888, 220). Al contrario di George, Bellamy considerava i trust un grande contributo all'efficienza industriale: per renderli equi – spiegava – era sufficiente affidarne la guida a «un unico sindacato che rappresenti la gente» nel nome «dell'interesse comune per il profitto comune»; l'intera nazione sarebbe diventata «una grande business corporation» (Bellamy 1888, 77).

3. Cannibali e criminali

Veblen scoprì il socialismo studiando a Carlton College, dove leggeva George e Bellamy, e il suo professore era John Bastes Clark, il futuro economista ne-

oclassico che allora accusava i capitalisti di cannibalismo, ossia di consumare il «prodotto del [...] lavoro [degli operai]», senza tener conto del fatto che «essi possono aver virtualmente lavorato anima e corpo» (Clark 1882, 540). Veblen non fece mai mistero del proprio socialismo. Lo sbandierò sin dal primo saggio accademico, quando sollecitò la tassazione dei guadagni speculativi (in linea con George), ma lo presentò come un passaggio naturale alla «nazionalizzazione delle terra» prospettata da Bellamy (Veblen 1882, 176). Quello che mancava al socialismo di George e Bellamy era la prospettiva storica, che i socialisti europei avevano incorporato sin dai tempi di Henri de Saint-Simon e di Auguste Comte. L'esempio più recente e popolare era quello di Karl Marx, per il quale il mondo si muoveva verso una rivoluzione generale del proletariato sotto la spinta dei modi di produzione e dei conflitti da essi generati.

Veblen cominciò a porsi seriamente il problema dell'evoluzione storica delle strutture economiche mentre insegnava a Chicago negli anni Novanta, tra biologi e psicologi che, anche se in modi diversi e a volte opposti, si rifacevano l'eredità di Darwin. Marx ed Engels avevano riconosciuto la grandezza di Darwin, ma più a parole che nei fatti. Certo non accettavano l'idea che la selezione biologica potesse interagire con quella sociale (Hawkins 1997, 153). Veblen avrebbe criticato la rigidità marxista e, come si è detto giustamente, le sue teorie sarebbero emerse da un compromesso tra evoluzionismo biologico e storicismo marxiano (Hodgson 1998, 416-20). La dinamica di questo compromesso, tuttavia, è ancora oscura. Un po' genericamente si dice che Veblen avrebbe imparato dagli scienziati 'darwiniani' a mettere in dubbio il determinismo di Marx insistendo sul carattere istintivo (e animale) del comportamento umano e sull'influenza che su di esso esercitava la società (Twomey 1998, 433-48; Hodgson 1998, 420-23). Ma come era giunto a selezionare questi aspetti del darwinismo? E a quali contenuti li applicava?

Negli anni Novanta, Veblen non era l'unico socialista impegnato a conciliare l'eredità di Darwin con la dottrina marxiana. Tutto era cominciato in Germania, dove il socialdemocratico August Bebel aveva suggerito che la società, pur essendo in grado di dirigere la selezione naturale secondo le proprie esigenze, dovesse considerare la natura come un modello al quale attenersi (Bebel 1879, 179). Da qui a credere che la degenerazione economica (lo sfruttamento del mondo operaio) e sociale (la discriminazione femminile) fossero effetto di uno scostamento dell'uomo dalla natura il passo era breve (Hawkins 1997, 155). Veblen incontrò le teorie di Bebel attraverso i riflessi che esse stavano diffondendo in Italia. Nel 1896, quando la critica lo raffigura impegnato a mettere insieme metodologie darwiniane di matrice disparata, Veblen era concentrato nello studio della criminologia italiana: *Science et socialisme* di Enrico Ferri (1896). Rifacendosi a una corrente di pensiero chiamata 'antroposociologia', che riconosceva alla società un meccanismo di selezione autonomo dalla pressione biologica, Ferri obiettava a Bebel non soltanto che le società erano soggette alla lotta per la sopravvivenza, ma che i risultati della selezione sociale erano spesso in contrasto con quelli della selezione naturale. Il laboratorio di Ferri erano le prigioni, dove «il trionfo spettava ai criminali più feroci o più astuti;» in modo analogo, concludeva

Ferri, «l'organizzazione economica attuale», quale era stata descritta da Marx, faceva primeggiare «i più malvagi» (Ferri 1896, 52).

Secondo Ferri, un Marx aggiornato alla luce dell'evoluzionismo era l'«unica guida competente» non soltanto per i socialisti, ma per chi volesse valicare i confini dell'ortodossia economica (Veblen 1896, 104). Su questo Veblen aveva delle perplessità (Veblen 1906, 575-95), ma intanto Ferri gli aveva dato un suggerimento prezioso: un marxismo evoluzionistico poteva essere l'inizio di una nuova eterodossia economica.

4. *Deus ex machina*

L'ambizione di Veblen di candidarsi come guida di un nuovo indirizzo in economia apparve chiara dal 1898, quando pubblicò un vero e proprio manifesto: "Why is Economics not an Evolutionary Science?" (Veblen 1898, 373-97). Veblen vi enunciava i due principi fondamentali del proprio darwinismo: l'idea che la scienza studia «sequenze opache di fenomeni» e che l'interesse dell'economista deve essere puntato non su categorie astratte, come il capitale, ma sul «materiale umano della comunità industriale», ossia sulle sue «abitudini di pensiero» (Veblen 1898, 379, 388, 392). Ma di quali abitudini economiche si trattava?

Veblen non parlava di consumo nel manifesto, anche se si sarebbe occupato dell'argomento nel suo primo trattato di economia evoluzionistica, *La Teoria della Classe Agiata*. Tra uno scritto e l'altro, Veblen aveva affinato la propria critica a Marx. Come avrebbe suggerito anni dopo, il problema di Marx consisteva nell'aver mosso critiche sbagliate a Ricardo. L'obiezione di Marx a Ricardo era di non distinguere il valore creato dai lavoratori dal costo del loro lavoro. Secondo Veblen, invece, Ricardo sbagliava a misurare il valore delle cose nei termini della «fatica» e del «fastidio» necessari a procurarseli (Veblen 1906, 589; Ricardo 1821, 3). Ma chi diceva che il lavoro fosse una seccatura?

La correzione a Marx (e Ricardo) sembrava banale: il lavoro non veniva rubato, ma degradato. Il timore per l'umiliazione o addirittura la 'cannibalizzazione' del lavoro – lo si è visto – era radicato nel modo di pensare americano. Ma Veblen fu l'unico a farne il perno di una rilettura evoluzionistica di Marx. Tanto più che il disprezzo per il lavoro era un'abitudine di pensiero e si prestava ad essere discussa con le tecniche dei biologi e degli psicologi con i quali Veblen era entrato in contatto a Chicago. Veblen partiva dal presupposto darwiniano che fosse sempre possibile «tracciare una gradazione continua dagli animali più privi di intelligenza ai più intelligenti» (Romanes 1884, 8). Dopodiché si chiedeva se il disprezzo per il lavoro fosse presente nel mondo animale. La risposta era no: «nessun'altra specie animale» condivideva con l'uomo un'«avversione coerente a ogni attività che mantenga in vita la specie» (Veblen 1898, 188). Ma se «l'uomo soltanto era un'eccezione alla norma selettiva» – osservava Veblen – «la propensione aliena in questione» doveva essere opera «di qualche inventore malevolo» (Veblen 1898, 188). Di chi o che cosa si trattava?

Il *Deus ex machina* in questione era un concetto che risaliva all'etologo C. Lloyd Morgan (Veblen 1898, 188). Si trattava di un'abitudine di pensiero acquisi-

ta dall'uomo per «ripetizione» e capace di esercitare una pressione sui comportamenti sociali attraverso «l'accettazione di ciò che è accettabile e piacevole» e il «rifiuto [...] di ciò che è spiacevole, discordante, incongruo» (Morgan 1896, 16-7, 182-84, 269). E così Veblen poteva spiegare che, in natura, gli uomini sono «come altri animali», ossia dotati di una «tendenza ad azioni con proposito» che fa sì che ogni «futilità di vita o azione non [sia] di [loro] gusto» (Veblen 1898, 189). Ma, quando il disprezzo per il lavoro diventava un criterio di selezione sociale, gli umani 'più adatti' diventavano oziosi o desiderosi di spreco, un po' come i criminali di Ferri, resi feroci dal mondo delle prigioni (Veblen 1898, 191-92).

L'evoluzionismo di Veblen era la storia di come il disprezzo per il lavoro fosse diventato un criterio dominante di selezione sociale. Nella *Teoria* Veblen raccontava di società pacifiche e laboriose che avevano abbandonato il lavoro dopo aver raggiunto una certa ricchezza; di guerrieri e preti che delegavano il lavoro ai più deboli e premiavano il «successo visibile» (Veblen 1915, 16). Così degradato, il lavoro non poteva generare proprietà, che nasceva negli stadi barbarici dal furto delle donne, ridotte a schiave mentre l'«atteggiamento predatorio» degli uomini diventava l'unico requisito di ascesa sociale (Veblen 1915, 19). Il consumo vistoso era un fenomeno derivato, che si presentava quando, in uno stadio ulteriore di ricchezza, le donne si sottraevano alla schiavitù del lavoro, ma solo per diventare consumatrici «vicarie» dei mariti e metterne in luce la ricchezza (Veblen 1915, 59).

Veblen non era riuscito a evitare la dialettica di Marx. In un sistema fondato sul disprezzo anziché sul furto del lavoro, i disprezzati – donne e schiavi – erano in conflitto con i dominatori, ossia con gli uomini. La riscossa degli oppressi passava dalle donne che, come aveva detto Bebel, avevano perso il ruolo di parità con il maschio che detenevano in natura. Come il femminismo di Bebel, anche quello di Veblen si presentava come un ritorno alla natura: chi, infatti, più delle donne, schiavizzate dagli albori della civiltà, aveva preservato il legame con gli istinti naturali del lavoro? Ma il richiamo alla natura era un'arma a doppio taglio. Chi si richiamava alla biologia, spesso affermava anche il primato della razza pura. Veblen aveva un atteggiamento ambiguo nei confronti di questo principio. Anche se si era espresso a favore della mescolanza razziale, gli era capitato di dire che le razze bionde fossero «più efficienti nelle industrie di macchine» (Veblen 1904, 354n; Reinert 2004, 529; Maccabelli 2008, 511). C'è dunque un motivo per estrarre la teoria del consumo vistoso dalla storia del lavoro che l'aveva ispirata. Per fuggire dal determinismo neoclassico e da quello di Marx, Veblen era andato vicino a imboccare la strada del determinismo biologico.

Riferimenti bibliografici

- Appleton, Nathan. 1844. *Labor: Its Relation in Europe and the United States*. Boston: Eastburn's Press.
- Bebel, August. 1879. *Die Frau und der Sozialismus*. Zürich: Verlag der Volksbuchhandlung.
- Bellamy, Richard. 1888. *Looking Backward: 2000-1887*. Boston: Houghton, Mifflin.
- Clark, John Bates. 1878. "How to deal with Communism." *New Englander* 37, 4: 533-42.

- Ferri, Antonio. 1896. *Socialisme et Science Positive*. Paris: Giard, Brière.
- George, Henry. 1876. *Progress and Poverty: An Inquiry into the Cause of Industrial Depressions and of Increase of Want with Increase of Wealth*. New York: Random House.
- Hawkins, Mike. 1997. *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, Geoffrey. 1998. "On the Evolution of Thorstein Veblen's Evolutionary Economics." *Cambridge Journal of Economics* 22, 4: 415-31.
- Maccabelli, Tiziano. 2008. "Social Anthropology in Economic Literature at the End of the 19th Century." *The American Journal of Economics and Sociology* 118, 3: 481-527.
- Morgan, C. Lloyd. 1896. *Habit and Instinct*. London-New York: Arnold.
- Reinert, Sophus A. 2004. "Iconoclastic Eugenics: Thorstein Veblen on Racial Diversity and Cultural Nomadism." *International Review of Sociology* 14, 3: 513-34.
- Ricardo, David. 1821. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. London: Murray.
- Romanes, George. 1884. *Mental Evolution in Animals*. New York: Appleton.
- Sanford, Charles L. 1961. *The Quest for Paradise: Europe and the American Moral Imagination*. Urbana (IL): University of Illinois Press.
- Twomey, Paul. 1998. "Reviving Veblenian Economic Psychology." *Cambridge Journal of Economics* 22, 4: 433-48.
- Veblen, Thorstein. 1882. "Mill's Theory of the Taxation of Land." *Johns Hopkins University Circulars* 13: 176.
- Veblen, Thorstein. 1896. Rec. Antonio Ferri, *Socialisme et Science Positive*. *Journal of Political Economy* 5, 1: 97-103.
- Veblen, Thorstein. 1898a. "Why Is Economics Not an Evolutionary Science?" *Quarterly Journal of Economics* 12, 4: 373-97.
- Veblen, Thorstein. 1898b. "The Instinct of Workmanship and the Irksomeness of Labor." *American Journal of Sociology* 4, 2: 187-201.
- Veblen, Thorstein. 1904. *The Theory of the Business Enterprise*. New York: Scribner's.
- Veblen, Thorstein. 1906. "The Socialist Economics of Karl Marx and His Followers." *Quarterly Journal of Economics* 20, 4: 575-95.
- Veblen, Thorstein. 1915. *Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. London: Macmillan.
- Veblen, Thorstein. 1919. *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays*. New York: Huebsch.

Émile Durkheim: il lavoro dell'ideale

Nicola Marcucci

1. Cenni biografici

Emile Durkheim è nato a Épinal il 15 aprile del 1858 ed è morto a Parigi il 15 novembre del 1917. È stato il fondatore della scuola sociologica francese e il fondatore, nel 1898, di una delle sue riviste di riferimento, l'*Année Sociologique*. Figlio di un rabbino, studia filosofia all'École Normale di Parigi. Dopo un alcuni anni di insegnamento superiore, insegnerà filosofia a Bordeaux per poi approdare alla Sorbona.

Durkheim è stato l'autore di quattro libri: *La divisione del lavoro sociale* (1893), *Le regole del metodo sociologico* (1895), *Il suicidio* (1897), *Le forme elementari della vita religiosa* (1912). Questi quattro libri non esauriscono però la sua ricchissima opera, composta uno svariato numero di articoli e interventi pubblici e di molte lezioni universitarie, alcune delle quali verranno poi raccolte e pubblicate: tra queste si ricordano: *Il Socialismo*, *L'evoluzione pedagogica in Francia*, *L'educazione morale* e le *Lezioni di Sociologia*.

2. Trasformazioni del potere e funzioni dello Stato moderno

All'interno del volume sul *Socialismo*, dove sono state raccolte postume le lezioni che l'autore dedicò a questo tema all'università di Bordeaux, Durkheim, in una prospettiva storica di lunga durata, ricostruisce le origini del sistema industriale in parte associandosi e in parte smarcandosi dalla prospettiva storica e teorica dife-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Nicola Marcucci, *Émile Durkheim: il lavoro dell'ideale*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 721-729, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

sa da Saint-Simon. Nelle società feudali del X secolo, ricorda Durkheim, il sistema sociale «ruotava totalmente intorno a due centri di gravità»: l'*esercito* e il *clero* (Durkheim 1971, 281). Nel primo era concentrato il *potere temporale*, nel secondo il *potere spirituale*: «tutta la vita economica della società dipendeva dai signori e tutta la vita intellettuale dai preti» (Durkheim 1971, 281). In questa condizione, il lavoro impiegato nelle attività produttive, artigianato e commercio, era interamente subalterno alla classe militare; mentre la chiesa esercitava un «dominio assoluto sugli spiriti» (Durkheim 1971, 281). Due nuove forze sociali erano però destinate a sovvertire progressivamente il sistema sociale feudale: il *comune* e la *scienza*.

L'avvento della civiltà comunale si tradusse così con l'affrancamento dell'industria, adesso rappresentata nelle *corporazioni* degli artigiani e dei commercianti, dalle tutele signorili; mentre l'avvento della scienza si tradusse con l'avvento di un corpo di dotti capace di mettere in questione l'egemonia spirituale del clero. Questa trasformazione profonda del sistema sociale, caratterizzò tutto il basso medioevo ed il rinascimento, attraversando la riforma protestante e informando le varie tappe della rivoluzione scientifica. Attraverso la liberazione delle forze produttive, una società commerciale sorse in opposizione a una società guerriera, mentre l'autorità della scienza e del libero esame si opponevano a quella della religione e della teologia.

È soltanto nel XVIII secolo, tuttavia, che il potere temporale e il potere spirituale reclamano la loro piena autonomia. Questa domanda d'autonomia, avrebbe implicato – argomenta Durkheim, in accordo con Saint-Simon – che il *sistema sociale* in quanto tale ne uscisse interamente trasformato. La rottura rivoluzionaria fu la conseguenza logica di questa erosione progressiva del potere ma, parimenti, il suo limite strutturale consistette nel non riuscire a compiere quella stessa trasformazione sociale che aveva promosso. Le ragioni di questo parziale fallimento vanno attribuite al fatto che la trasformazione del potere temporale e del potere spirituale furono supportate da due classi, quella dei *giuristi* e quella dei *metafisici*, le cui pratiche, seppur volendo anticipare il futuro, rimanevano ancorate al passato. Queste due classi rappresentavano, ricorda Durkheim citando Saint-Simon: «un potere temporale e un potere spirituale di natura intermedia, bastarda e transitoria, il cui unico ruolo era di operare la transizione da un sistema sociale all'altro (Syst. Ind., V, 80)» (Durkheim 1971, 293).

Sebbene il diritto, inizialmente subalterno al potere dei signori, fosse progressivamente divenuto la forma per limitare l'esercizio della forza, esso fu egualmente incapace di compiere la trasformazione del potere temporale iniziata con l'emerge della civiltà comunale. Sebbene la metafisica, fosse divenuta una forma di riflessività opposta al dominio della teologia, facendo posto alla scienza, essa fu parimenti incapace di creare delle condizioni di piena autonomia per il potere spirituale. Per queste ragioni se queste due classi e le loro rispettive conoscenze – giuristi e filosofi, diritto e metafisica – definirono le grammatiche della critica sociale illuminista e rivoluzionaria, se esse «composero le assemblee rivoluzionarie e ne ispirano gli atti», esse furono allo stesso tempo incapaci di portare a compimento la domanda di autonomia sociale immanente alla trasformazione del potere temporale e del potere spirituale.

Come ricorda Durkheim, sebbene Saint-Simon fosse stato, precedentemente alla stesura del *Système Industriel* (1921), vittima del riduzionismo economicista secondo il quale una società potrebbe sottrarsi ad ogni forma di governo in nome del convergere spontaneo degli interessi di ciascuno, egli cercò poi di superarla attraverso un progetto di riorganizzazione della società industriale. Il tentativo di Saint-Simon di superare il riduzionismo economicista produsse internamente alla sua teoria la necessità di pensare il rapporto tra i due poteri come un rapporto che lasciasse convenire la dimensione spirituale e quella temporale su uno stesso piano. A questo riguardo, quindi, ricorda Durkheim, l'ideologia degli economisti non differiva da quella di Saint-Simon, per gli uni e per gli altri gli interessi temporali, ovvero la sfera economica, avrebbero dovuto esaurire la sfera dei bisogni della società industriale.

L'errore di Saint-Simon sarebbe quindi consistito nell'operare un diverso riduzionismo, che, seppur riconoscendo l'importanza di una risocializzazione del lavoro, avrebbe omesso la possibilità che le attività industriali fossero sottoposte a un'autorità capace di riorganizzarle e allo stesso tempo che questa stessa autorità morale fosse capace di investire l'individuo di un'*idealità* che Durkheim ritiene, in opposizione a Kant, non possa derivare dall'individuo stesso ma abbia ineluttabilmente un'origine sociale (Marcucci 2023). È all'incrocio di questo duplice rifiuto, dell'errore che accomuna gli economisti e Saint-Simon da un lato, e dell'errore dell'idealismo morale kantiano dall'altro, che deve essere ricompresa la riflessione durkheimiana sull'individuo e con essa il secondo aspetto della sua riflessione sul lavoro a cui ci siamo riferiti in apertura.

Questa riconfigurazione, socialista, della vita morale presuppone quindi di ripensare l'autorità politica e giuridica¹, in altre parole di ripensare le modalità di *governo delle società moderne*. Tale riflessione sulla forma politica e giuridica moderna, al centro della riflessione che Durkheim dedica allo Stato e al diritto contrattuale nelle sue *Lezioni di sociologia*, ci suggerisce di intervenire su quelle due patologie della divisione sociale del lavoro che, nella *Divisione del Lavoro*, Durkheim indica come caratteristiche delle società capitaliste: la *divisione anomica* e la *divisione coercitiva* del lavoro (Durkheim 1962, 347-77). Se l'articolazione di potere temporale e spirituale, ha quindi come premessa la trasformazione del sistema sociale, questa trasformazione impone che lo Stato moderno si faccia vettore di questa trasformazione. Ripensare il rapporto tra potere temporale e potere spirituale implica quindi ripensare: tanto la *funzione pratica* dello Stato, ovvero la regolazione delle attività produttive in funzione della divisione del lavoro, attuata attraverso una riorganizzazione delle *corporazioni professionali*; quanto la *funzione ideale* dello Stato, che consiste nella costituzione dell'individuo e nella possibilità di rivalorizzarne lo statuto morale e giuridico di *persona* in funzione del suo lavoro attraverso una riformulazione dell'istituto contrat-

¹ In questo senso, per avere compreso la centralità di una nuova 'politica dello spirito', l'autore che risulta essenziale per questa transizione dal socialismo di Saint-Simon a quello di Durkheim, è Auguste Comte. A questo proposito si veda: (Karsenti 2006).

tuale. Si può quindi notare come la riflessione Durkheimiana sul lavoro incroci la sua riflessione sullo Stato moderno.

3. Il lavoro e le corporazioni professionali

Iniziamo dalla funzione pratica dello Stato moderno. Durkheim identifica nelle corporazioni professionali emerse nelle civiltà comunali – che distingue da quelle romane a carattere prioritariamente religioso – la forma politica che fu inizialmente capace di tradurre la crescente divisione moderna del lavoro. Il punto d'arresto di queste organizzazioni allo scoppiare della rivoluzione, fu sancito quando, con la legge Chapelier del 1791, le corporazioni professionali furono abolite e le astrazioni individualiste del diritto moderno, in un certo senso, realizzate. Durkheim riconosce che l'abolizione delle corporazioni professionali fosse pienamente legittimata dal fatto che esse avessero perso ogni rappresentanza reale alla divisione del lavoro emersa con l'abbandono delle tutele signorili. In questo senso le corporazioni avevano perso la loro funzione politica primaria che era stata quella di fornire una costituzione morale per i comuni. Comuni e gruppi professionali erano, sottolinea Durkheim, per loro natura inscindibili: «come il comune era un aggregato di corpi di mestiere, il corpo di mestiere era una comune in formato ridotto» (Durkheim 2016, 117).

Per Durkheim, le ragioni dell'abolizione delle corporazioni vanno rintracciate nell'avvento della grande industria e nell'accentramento amministrativo che caratterizza la vicenda dello Stato moderno². Con l'avvento della grande industria il rapporto costitutivo che legava corporazioni e comuni scomparso e l'unico organo politico che fu in condizione di intervenire, fornendone una parziale regolamentazione delle attività produttive, divenne lo Stato. Questa situazione si dimostrò però progressivamente impraticabile con una duplice conseguenza: le corporazioni divennero «una sostanza morta e un corpo estraneo» e vennero abolite (Durkheim 2016, 119); la progressiva deregolazione del mercato rese lo Stato incapace di intervenire su settori sempre maggiori della produzione. Questa deregolazione fu quindi responsabile della prima fondamentale patologia di cui soffre la divisione del lavoro, quella che nella la parte conclusiva della *La divisione del lavoro sociale* Durkheim chiama la *divisione anomica del lavoro*.

La questione che si pone quindi consiste nel comprendere come intervenire su questa patologia. A questo riguardo, per Durkheim, le corporazioni professionali non sono considerate come le sole vestigia del passato ma come un'istituzione che, se ricreata su diverse basi, con il fine di soddisfare le trasformazioni incorse nelle società in seguito all'estensione della divisione del lavoro e alla sua deregolazione capitalista, può divenire il luogo a partire dal quale riorganizzare il sistema sociale sottraendolo alle conseguenze patologiche della divisio-

² Durkheim si colloca qui in una prospettiva critica che, seppur senza condividerne le premesse liberali, può essere letta in continuità con la riflessione di Tocqueville de *L'antico regime e la rivoluzione*.

ne anomica del lavoro (Supiot 1987). A rischio di semplificare la riflessione di Durkheim oltremodo riduciamo ad alcuni punti essenziali la sua riforma corporativa dello stato moderno:

- le corporazioni professionali hanno mostrato nel corso della storia un andamento ciclico caratterizzato dalla loro comparsa a Roma, il loro abbandono in età imperiale, la loro riorganizzazione in età comunale e la loro abolizione in seguito alla rivoluzione francese. La *persistenza storica dell'istituzione corporativa* è quindi prova del fatto che queste istituzioni rispondano a bisogni persistenti della vita sociale;
- la centralizzazione monopolistica e amministrativa dello Stato moderno si è dimostrata fallimentare e l'idea di ripensare la funzione dello Stato, facendone un organo di regolamentazione diretta dell'economia sarebbe destinata a radicalizzare il difetto di governo sociale, dovuto all'espansione capitalistica, che caratterizza lo Stato moderno. Per questo lo Stato è considerato da Durkheim «organo del pensiero sociale» (Durkheim 2016, 160), perché luogo di produzione di rappresentazioni collettive la cui funzione non deve essere quella di un controllo diretto e monopolistico dell'economia ma quello di articolare delle corporazioni professionali la cui funzione è proprio quella di fornire quella regolamentazione di cui lo Stato è altrimenti deficitario. Lo Stato diviene così capace di avere una funzione regolatrice rendendo conto della *decentralizzazione morale e giuridica* propria alle società moderne;
- pensare che il lavoro contenga dentro di sé il principio della propria socializzazione senza ricorso a nessuna autorità esterna, tanto nella forma dell'automatismo del mercato proposta dagli economisti quanto in quella del socialismo sansimonista, incide nell'errore che ha portato a pensare di poter esautorare la società da ogni ricorso al potere spirituale in virtù di una supposta virtù di autogoverno delle società moderne. La riforma corporativa permetterebbe di creare una serie di autorità locali e professionali capaci di *governo e regolazione* della sfera produttiva producendo una diversa forma di critica dell'economia politica. Questa critica dell'economia politica risulterebbe fondata sulla riassunzione della sfera economica nella sfera sociale³, piuttosto che su una concezione che fa del lavoro, il luogo costitutivo del valore⁴;
- le corporazioni professionali sarebbero in grado di intervenire sulla crescente divisione del lavoro sociale, non solo creando uno strumento di governo interno agli stessi gruppi, ma moderando la tendenza ipertrofica dello Stato che altrimenti tenderebbe ad estendere il proprio monopolio a rischio dell'autonomia e della libertà individuale. In questo senso la riforma corporativa non dovrebbe essere considerata, come spesso in passato, come una

³ A questo riguardo la prospettiva storica di Durkheim e la sua critica dell'autonomizzazione della sfera economica può essere letta congiuntamente alla riflessione di Karl Polanyi (2010).

⁴ Durkheim rivolge una critica alla teoria del lavoro-valore nelle sue lezioni: (Durkheim 2016, 201-6).

forma di reintroduzione di forme di solidarietà meccanica nel tessuto delle società democratiche moderne ma al contrario come un intervento volto ad estendere la pervasività delle forme di solidarietà organica, rafforzando così il *potenziale emancipativo* delle società moderne;

- le nuove corporazioni avrebbero il vantaggio, rispetto alle organizzazioni sindacali, di non creare gruppi artificiali ma di rappresentare e istituzionalizzare sezioni esistenti nello stato attuale della divisione del lavoro (Plouviez 2013). La trasformazione neo-corporativa dello Stato, alla luce dei punti precedenti, permetterebbe così di intervenire sullo stato di deregolazione imposto dalla *divisione anomica del lavoro* e di riparare all'incapacità della divisione del lavoro di produrre solidarietà sociale.

4. Lavoro, contratto giusto e persona

Se lo Stato è quindi definito da Durkheim «il centro organizzatore dei sottogruppi stessi» (Durkheim 2016, 132), esso non è però riducibile a questa sua funzione di governo volta all'articolazione delle corporazioni professionali e dei gruppi secondari. È la relazione tra Stato e individuo che rimane quindi da esplorare. Durkheim rifiuta tanto l'ipotesi liberale che lo Stato possa essere associato a una tutela di diritti ascritti naturalmente agli individui, ovvero diritti la cui esistenza preesisterebbe a quella dello Stato, quanto che lo Stato possa avere «un fine superiore ai fini individuali» (Durkheim 2016, 136), come invece Durkheim ritiene faccia Hegel (Honneth 2021). Se osserviamo storicamente la trasformazione dello Stato moderno vediamo, piuttosto, ricorda Durkheim, che l'estensione del dominio pratico e simbolico dello Stato si accompagna con lo sviluppo dei diritti individuali e con il crescente riconoscimento della dignità dell'individuo:

Così la storia sembra provare effettivamente che lo Stato non è stato creato e non ha semplicemente per ruolo di impedire che l'individuo sia disturbato nell'esercizio dei suoi diritti naturali, ma che è lo Stato stesso a creare questi diritti, a organizzarli, a renderli delle realtà (Durkheim 2016, 141-42).

Lo Stato non è quindi «un'antagonista dell'individuo» (Durkheim 2016, 145), al contrario la funzione storico-sociale dello Stato è quella di *liberare l'individuo*.

Ora è proprio questa liberazione dell'individuo ad essere compromessa dalla seconda forma di patologia capitalistica discussa da Durkheim nella *Divisione del lavoro sociale*: la «Divisione Coercitiva del Lavoro» (Durkheim 1962, 365-77). Durkheim si riferisce in quelle pagine a quella che chiama la «guerra fra classi» come un segno di questa patologia. Quello che concerne Durkheim non è l'esistenza di classi sociali, né tanto meno il loro conflitto, quanto la dinamica di ascrizione di un individuo a una classe sociale. Per questo Durkheim, in via preliminare si riferisce ai «talenti naturali» degli individui intesi come disposizioni degli individui oscurate o impossibilitate dalla loro appartenenza a una classe sociale. Il fatto che Durkheim utilizzi in queste pagine quasi intercam-

biabilmente l'espressione di 'classe' e quella di 'casta' rivela come il tema fondamentale sia proprio l'iscrizione forzata a una classe sociale e non l'esistenza di una classe sociale in quanto tale:

La costrizione – dice – non comincia che quando, la regolamentazione, non corrispondendo più alla vera natura delle cose, e non avendo quindi più la sua base nei costumi, non si regge più che con la forza (Durkheim 1962, 368).

In altri termini la coercizione corrompe la possibilità che sta al centro della moderna divisione del lavoro che consiste nella capacità di implementare le nostre individualità attraverso un legame solidale con la totalità sociale.

Per intervenire su questa patologia, bisogna anzitutto prendere in disamina la natura di quella costrizione a cui abbiamo accennato. Per chiarire questo aspetto, Durkheim introduce una distinzione fondamentale tra le forme di coercizione 'diretta e formale', ovvero quelle fondate su di una violenza esplicita, e le forme di coercizione 'indiretta', ovvero quelle fondate sul fatto che l'ineguaglianza sociale, per così dire, ossifichi l'appartenenza di classe impedendo agli individui di occupare il posto che pertiene loro nella divisione sociale secondo le loro disposizioni attitudinali e 'naturali'.

Come intervenire dunque per ridurre queste diseguaglianze esteriori? Come intervenire a livello dell'ideale moderno di liberazione dell'individuo? È ripensando la forma giuridica del 'contratto consensuale' che Durkheim ritiene che debba essere affrontato il problema della diseguaglianza sociale e con questa debba essere ripensato il rapporto al lavoro. L'aspetto fondamentale introdotto dal contratto consensuale consiste nel fatto che la validità del contratto non si fonda più su un'autorità esterna, com'era stato invece il caso per le diverse «forme arcaiche del contratto» (Durkheim 2016, 251-62), ovvero il «contratto reale» e il «contratto solenne», ma sul consenso dei contraenti. Le precedenti forme di contratto corrispondevano a «uno stadio dell'evoluzione sociale in cui il diritto dell'individuo era rispettato ancora solo debolmente» e per questo nelle forme contrattuali arcaiche la sanzione interviene soltanto quando si ritenga vi sia «un attentato contro l'autorità pubblica, ma il modo in cui colpisce gli individui non è preso in considerazione» (Durkheim 2016, 276-77). Il contratto consensuale si regge invece sulla libera intenzione dei contraenti, e per questo, spiega Durkheim, non solo trasforma le forme precedenti di istituzione contrattuale ma determina la modalità con cui le sue future trasformazioni dovranno essere concepite:

Si capisce fino a che punto il contratto consensuale costituisca una rivoluzione giuridica. Il ruolo preponderante che vi svolge il consenso, la dichiarazione di volontà, ha avuto per effetto di trasformare l'istituzione [...] Il principio su cui si basa l'istituzione così rinnovata contiene, inoltre, il germe di tutto uno sviluppo di cui dobbiamo ora descrivere lo svolgimento, le cause e determinare la direzione (Durkheim 2016, 282).

In questo senso, a partire dall'istituzione del contratto consensuale, il concetto di libertà diventa *variabile* perché ciò che comincia a variare è la possibi-

lità che il consenso interno al contratto venga esercitato in maniera più o meno libera da quelle costrizioni, dirette ed indirette, che ne determinano l'esercizio. In questo senso: «Tutto ciò che diminuisce la libertà del contraente, diminuisce la forza obbligatoria del contratto» (Durkheim 2016, 282). Di conseguenza, essendo il ruolo dello Stato proprio quello di liberare l'individuo, questa liberazione potrà operare soltanto se l'esercizio del consenso individuale, e quindi la libertà degli individui, venga, a sua volta, garantita. Questa libertà, però, diversamente da quanto vorrebbe Kant, non rappresenta un problema morale di natura metafisica ma, per le ragioni sopra menzionate, segue una linea evolutiva storico-sociale di cui lo Stato moderno si è fatto vettore.

Perché quindi lo Stato realizzi la propria missione storica, ovvero la liberazione dell'individuo, esso deve farsi carico di una trasformazione ulteriore, che consiste nel non limitarsi a garantire le condizioni giuridiche formali che rendono gli individui capaci di esprimere il proprio consenso, ma estendere il proprio dominio intervenendo su quelle patologie, di cui la «divisione coercitiva del lavoro» è il nome, che impediscono all'individuo il pieno esercizio della propria libertà. Lo Stato deve quindi essere in condizione di promuovere delle condizioni giuridiche *giuste* – ovvero egualitarie e non coercitive – per l'esercizio del consenso individuale. Queste condizioni possono essere determinate intervenendo su quelle precondizioni che determinano l'ineguale libertà degli individui, tra cui il diritto di proprietà. Ma un intervento trasformativo sul diritto di proprietà non sarebbe sufficiente a intervenire sulla divisione coercitiva del lavoro se non accompagnato da una diversa qualificazione del valore del lavoro, essendo questa la premessa imprescindibile per l'esercizio della libertà individuale. Per operare questa diversa qualificazione, ricorda Durkheim, non si può sperare di determinare analiticamente il valore dal lavoro, ma si deve concepire il valore in senso lato come socialmente determinato e in questa luce ripensare la funzione del lavoro nelle società moderne:

Evitiamo in questo modo gli errori in cui sono incorsi gli economisti e i socialisti che hanno identificato lavoro e proprietà: una simile identificazione, infatti, tende a far predominare la quantità di lavoro sulla qualità. Ma, stando a quanto abbiamo detto, non è la quantità di lavoro messo in una cosa che fa il suo valore, ma il modo in cui questa cosa è valutata dalla società e questa valutazione non dipende tanto dalla quantità di energia spesa quanto dai suoi effetti utili, perlomeno così come sono percepiti dalla collettività (Durkheim 2016, 294).

Se quindi il valore è determinato socialmente, il suo scambio, mediato dal lavoro, deve essere ricompreso mostrando come all'interno dell'istituzione contrattuale stessa si origini una nuova domanda di giustizia sociale, altrimenti ignota nella sua precedente forma consensuale. Il *contratto giusto* è il nome che Durkheim attribuisce a questa evoluzione dell'istituto giuridico contrattuale interna alla trasformazione storico-sociale della nozione di individuo moderno che riconosce nel lavoro una condizione necessaria al libero esercizio del proprio consenso. Il lavoro è centrale quindi, non perché autonomamente capace di creare valore, ma perché diviene la premessa fondamentale nella determinazione

delle condizioni di esercizio del consenso individuale, senza la quale l'evoluzione dell'ideale moderno di persona non potrebbe essere supportata. Il diritti sociali quindi, piuttosto che essere identificati con la loro funzione compensativa, capace di mediare il conflitto tra capitale e lavoro, rappresentano il precipitato giuridico di una trasformazione antropologica profonda nella concezione dell'individuo, trasformazione che, se non tradotta giuridicamente, sarebbe destinata a rimanere lettera morta. La trasformazione del diritto contrattuale diviene quindi un aspetto centrale per soddisfare la funzione emancipatrice e liberatoria dello Stato nei confronti dell'individuo e del suo lavoro, individuo concepito adesso come persona e elevato allo statuto di ideale fondatore delle società moderne.

È quindi attraverso un intervento strutturale sull'organizzazione del lavoro e sul suo esercizio, a livello della regolazione operata dalle corporazioni professionali e a livello di una liberazione dell'individuo garantita dalla trasformazione giuridica dell'istituzione contrattuale, che lo Stato può intervenire sulle forme patologiche di divisione del lavoro prodotte dal capitalismo. Questo duplice mutazione politico-giuridica, pratica e ideale, dello Stato moderno potrebbe così soddisfare l'originaria aspirazione socialista alla trasformazione del sistema sociale, riarticolarlo, piuttosto che annullarla, come erroneamente suggerito da Saint-Simon⁵, la relazione tra potere temporale e potere spirituale nelle società moderne.

Riferimenti bibliografici

- Durkheim, É. 1962. *La divisione del lavoro sociale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Durkheim, É. 1973. *Il socialismo*. Milano: FrancoAngeli.
- Durkheim, É. 2016. *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Honneth, A. 2021. "Hegel and Durkheim. Contours of an Elective Affinity." In *Durkheim & Critique*, edited by N. Marcucci, 19-41. London-New York: Palgrave-MacMillan.
- Hulak, F. 2015. "Sociologie et théorie socialiste de l'histoire. La trame saint-simonienne chez Durkheim et Marx." *Le sens du socialisme. Histoire et actualité d'un problème sociologique*, sous la dir. F. Callegaro, 83-106. Paris: Éditions du Félin (Incidence 11).
- Karsenti, B. 2006. *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Paris: Hermann.
- Marcucci, N. 2023. *Il dominio dell'ideale. Durkheim e la critica sociologica*. Roma: Meltemi.
- Plouviez, M. 2013. "Le projet durkheimien de réforme corporative: droit professionnel et protection de travailleurs." *Les Études Sociales* 157-58: 57-103.
- Polanyi, K. 2010. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino: Einaudi.
- Supiot, A., 1987 "Actualité de Durkheim. Notes sur le néo-corporatisme en France." *Droit et Société* 6: 177-200.

⁵ A questo proposito condivido la riflessione di Florence Hulak che individua nella trama saint-simonina il luogo di divergenza originaria tra il socialismo marxiano e quello durkheimiano (Hulak 2015).

Lavoro e senso della vita in Max Weber

Dimitri D'Andrea

1. Introduzione

Il lavoro come vocazione è il fenomeno tipico dell'Occidente moderno di cui Weber ricostruisce le condizioni di possibilità, la fenomenologia e il declino nel quadro di una riflessione complessiva sul modo in cui si pone la questione del senso della vita nella modernità al tramonto. L'etica del lavoro del Protestantesimo ascetico ha contribuito – in modo paradossale – all'edificazione del «possente cosmo dell'ordinamento economico moderno» che domina con «strapotente forza coercitiva» le nostre vite. La prognosi sul futuro dell'etica del lavoro e sulla possibilità di individuare nel lavoro una fonte di senso per la vita una volta venute meno le sue motivazioni religiose è infausta: il lavoro (dell'imprenditore come dell'operaio) ha cessato – in forme e per ragioni diverse – di essere una vocazione, di costituire dovere etico e con ciò una possibile fonte di senso per la vita. La ricostruzione weberiana della modernità approda ad una *Zeidiagnose* in cui il lavoro è divenuto una vocazione *improbabile* per l'imprenditore e, invece, per l'operaio una postura etica del tutto *residuale* della quale Weber non esclude categoricamente una riproposizione a partire dall'immagine del mondo (*Weltbild*) socialista.

2. Lavoro e lavori

Il lavoro è per Weber la forma generale e generica dell'agire economico, e coincide sostanzialmente con lo sforzo [*Anstrengung*] – un qualunque dispendio di energia – orientato in base al proprio senso a procurarsi, attraverso l'uso

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Dimitri D'Andrea, *Lavoro e senso della vita in Max Weber*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 731-744, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

pacifico di un potere di disposizione e in condizioni di scarsità, l'acquisizione di prestazioni di utilità [*Nutzleistungen*] desiderate, sia di tipo materiale (beni), sia di tipo personale (servizi) proprie e altrui (Weber 1980, 57). Il *principium individuationis* del lavoro è costituito, quindi, in prima battuta dalla sua produttività di prestazioni di utilità appetite. Se un'attività è inutile, cioè se non produce un incremento della disponibilità di prestazioni di utilità, se non produce effetti di ampliamento del proprio potere di disposizione su cose utili, non può essere un lavoro. Tuttavia, non ogni specie di agire che produce mezzi utili è un lavoro. Decisivo è – in linea con l'impostazione complessiva della *sociologia comprendente* weberiana – il tipo di senso intenzionato dall'attore nell'esercizio di tale attività: il lavoro è un'attività *strumentale* finalizzata ad ampliare la propria *disponibilità di mezzi*, è un mezzo per ottenere più mezzi, indipendentemente da quale sia lo scopo finale e diversamente da ogni agire che realizzi direttamente un tale scopo finale. La risposta alla domanda se una certa attività costituisca un lavoro non può, dunque, avere una univoca risposta a partire esclusivamente dalla individuazione di alcune caratteristiche oggettive, ma deve fare riferimento al senso che l'attore attribuisce all'azione che sta compiendo. La configurazione esteriore dell'azione può naturalmente fornire indicazioni utili alla ricostruzione del senso intenzionato dall'attore.

L'altro del lavoro è, quindi, ogni attività alla quale – malgrado l'eventuale produttività di prestazioni di utilità – il soggetto agente non associa un senso intenzionato utilitaristico-strumentale: dal gioco a tutte quelle attività a cui attribuisce un valore in sé o che vengono praticate per la loro intrinseca piacevolezza. Un agire che produce utilità, ma che è sprovvisto di un senso strumentale, non è un lavoro e si sviluppa con logiche e dinamiche differenti da quelle di un agire economico. Il confine fra lavoro e non lavoro è, inoltre, un confine mobile e temporalmente mutevole: un gioco o un'attività intrapresa con una motivazione indifferente alle sue ricadute in termini di utilità può trasformarsi in un lavoro, ma anche viceversa. Un elemento particolarmente rilevante per questa riscrittura del *senso* è la diversa interpretazione del *significato* dell'azione¹: il modo – suscettibile di variazione – in cui il soggetto agente descrive le caratteristiche e la rilevanza di un determinato tipo di azione, inserendolo in una rete di significati di complessità crescente che può spingersi fino all'orizzonte ultimo delle immagini del mondo (*Weltbild*). Ma, soprattutto, il senso intenzionato strumentale rispetto all'acquisizione di prestazioni di utilità che definisce il lavoro non deve essere pensato come *esclusivo* o *esaustivo*. Il lavoro può essere interpretato anche in modo da ricevere dotazioni di senso ulteriori rispetto alla semplice strumentalità che lo definisce. Raramente il lavoro è soltanto ed esclusivamente un'attività meramente funzionale all'acquisizione di prestazioni di utilità: più complesso diviene il suo *significato* – il contesto di relazioni nel quale viene inserito –, più articolato può divenire il suo *senso*.

¹ Sulla relazione fra senso e significato in Weber cfr. D'Andrea 2021, 7-14.

Di più: il lavoro proprio in quanto *mezzo* (azione individuale) per ottenere *mezzi* (prestazioni di utilità) sembra avere un costitutivo problema di senso se collocato in una prospettiva che non è quella della singola azione. In relazione al senso della vita, la strumentalità non sembra costituire una risorsa. Il senso di un agire razionale rispetto a scopi a loro volta strumentali dipende, nella prospettiva dell'esistenza nella sua interezza, dalla presenza di uno scopo finale, di qualcosa di dotato di un valore in sé. Il senso strumentale che definisce il lavoro sembra quindi programmaticamente richiedere un'integrazione, una stratificazione di senso ulteriore che risponda alla domanda sul suo senso complessivo e sul suo posto nella vita individuale. L'analisi weberiana della traiettoria dell'*ethos* del lavoro in epoca moderna è l'esempio migliore del rapporto complesso e problematico che esiste fra il senso dell'agire economico e quello della vita: della costitutiva insensatezza di una vita spesa in un'attività lavorativa che abbia soltanto un senso strumentale.

3. La professione come attività continuativa e specializzata

Concettualmente distinta rispetto al lavoro è la nozione di professione. Nella sua accezione *descrittivo-esteriore* il concetto di professione (*Beruf*) denota un'attività – necessariamente inserita in un contesto sociale – definita da tre criteri: *specializzazione, continuatività, interdipendenza*. La professione in quanto dedizione intensiva ed esclusiva ad un'attività specifica e specializzata richiede un *contesto sociale*, presuppone l'esistenza di altri individui che facciano altre cose.

Lavoro e professione non sono concetti *coestensivi*. La professione può essere un lavoro – il lavoro può essere la forma di una professione –, e il lavoro può essere una professione. Il lavoro di un individuo può, infatti, configurarsi anche come un'aggregazione di multiformi, variegate e incostanti attività lavorative (lavori). Con la sua declinazione professionale il lavoro di ciascuno passa a significare la sua specifica occupazione, l'attività economica dalla quale l'individuo trae in modo stabile e prevalente – tendenzialmente esclusivo – (per tempo e quantità) i propri mezzi di sostentamento o le proprie *chances* di acquisizione. Il lavoro professionale di qualcuno non indica, quindi, la generica quantità complessiva delle attività lavorative svolte da un determinato individuo, ma la specifica prestazione, il particolare tipo di lavoro che quella persona svolge in prevalenza e con la quale si procura la maggior parte delle prestazioni di utilità ricercate.

Normalmente la professione di un individuo coincide con il suo lavoro, con l'attività con cui tale individuo si procura l'accesso alle prestazioni di utilità che appetisce in funzione del proprio approvvigionamento o delle proprie strategie acquisitive. La ragione della coincidenza ordinaria fra professione e lavoro è duplice. Da una parte, soltanto la redditività economica di una certa attività ne consente solitamente quell'esercizio continuativo ed intensivo che è *conditio sine qua non* del suo carattere professionale. Dall'altra, il tempo occupato dal proprio lavoro possiede generalmente un'estensione tale da farne la propria professione e da impedire l'esercizio di una professione diversa o ulteriore. A partire da un certo sviluppo della divisione del lavoro, il lavoro assume prevalentemente la fisionomia di una professione.

Tuttavia, la *professione* può anche *non* consistere in un *lavoro*, può essere l'esercizio specializzato e continuativo di un'attività particolare che non produce e che non è orientata alla acquisizione di mezzi, di prestazioni di utilità: in-utile ad incrementare il potere di disposizione su qualcosa che è semplicemente un mezzo. Si *può* svolgere un lavoro come una professione, così come si *può* svolgere una professione senza che questa costituisca un lavoro, come nel caso di un politico che viva soltanto 'per' la politica (Weber 2004, 58). Una determinata attività può costituire una professione anche senza essere un lavoro, senza essere remunerativa o comunque produttiva di utilità. La condizione perché ciò possa avvenire consiste nella libertà dal lavoro: nella forma parziale di un lavoro che occupi soltanto una porzione marginale del tempo di vita o in quella radicale della rendita, dell'accesso a prestazioni di utilità indipendentemente da qualunque attività lavorativa. Il lavoro è il paradigma dell'intensità e della durevolezza dell'impegno, non una condizione di possibilità della professione. La professione è, così, un modo di essere del lavoro, esattamente come il lavoro è un modo di essere della professione.

4. Il lavoro come dovere religioso: il *Beruf*

Ma il concetto di professione in Weber non descrive semplicemente una condizione materiale. Contiene anche un riferimento implicito ad una determinata interpretazione del significato e del senso della professione. Nel concetto di *Beruf* si esprime anche quella concezione – tipica della modernità occidentale – del lavoro professionale come vocazione, come dovere etico la cui origine risale per Weber alla Riforma:

Incondizionatamente nuovo era in ogni caso un elemento: la valutazione dell'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni mondane come il contenuto più elevato che l'attività etica può assumere. Questo fu l'elemento che ebbe come conseguenza inevitabile la rappresentazione del significato religioso del lavoro quotidiano mondano, e che produsse per la prima volta il concetto di professione in questo senso. Nel concetto di "professione" si esprime quindi quel dogma centrale di tutte le denominazioni protestanti che [...] conosce come unico mezzo per vivere in maniera grata a Dio non già un superamento dell'eticità intra-mondana da parte dell'ascesi monastica, ma esclusivamente l'adempimento dei doveri intra-mondani quali risultano dalla posizione di ciascuno nella vita, che con ciò diviene appunto la sua "professione" (Weber 2002, vol. I, 67).

È Lutero ad aprire questa strada, con una rivalutazione etica della professione mondana coerente con l'impronta eminentemente ascetica del Cristianesimo: con l'idea, cioè, che il cristiano si riconosce in virtù di uno specifico modo di agire, dell'adozione di una condotta pratica difforme da quella dell'*homo naturalis*. Tuttavia, quella di Lutero è una rivoluzione in qualche misura incompiuta, una innovazione che non dispiega nella interpretazione del frate agostiniano tutte le sue potenzialità. Nel pensiero di Lutero l'etica religiosa del lavoro assume, infat-

ti, una specifica curvatura di tipo tradizionalistico-adattivo profondamente distante da un'etica del lavoro in senso autenticamente e coerentemente ascetico:

Così in Lutero il concetto di professione rimase vincolato a un senso tradizionalistico. La professione è ciò che l'uomo deve *accettare* come disposizione divina, ciò a cui deve "adattarsi" [...]. L'unico risultato etico fu qui dunque dapprima qualcosa di negativo: la caduta della superiorità dei doveri ascetici rispetto a quelli mondani, congiunta però con la predicazione dell'obbedienza verso l'autorità e con l'adattamento alla situazione data nella vita (Weber 2002, vol. I, 74-5).

Il lavoro è qui più un destino che un compito, indica una posizione in cui rimanere (*bleiben*) piuttosto che un campo in cui mettersi alla prova per la gloria di Dio. Manca a questa concezione la capacità di produrre lo scatenamento virtuosistico della dedizione al lavoro, una spinta alla mobilità sociale e, soprattutto, quell'orientamento al miglioramento illimitato delle prestazioni lavorative, anche attraverso una innovazione delle forme e dell'organizzazione del lavoro, che caratterizzerà la galassia di movimenti religiosi che Weber definisce *Protestantesimo ascetico* (Calvinismo, Pietismo, Metodismo e le sette sorte dal movimento battista) e che svolgerà un ruolo cruciale nel decollo e nella diffusione del capitalismo moderno (Weber 2017b, 170).

In questo quadro, il Calvinismo è stata la confessione che ha contribuito con più coerenza e intensità alla sublimazione dell'etica cristiana in direzione di un sovrainvestimento religioso di senso e di significato sul lavoro. Il potenziamento estremo dell'impulso sistematico all'autocontrollo ascetico della condotta di vita si presenta come la conseguenza diretta e indiretta del cuore teologico del Calvinismo, ovvero l'elezione per grazia (predestinazione) e l'assoluta imperscrutabilità e trascendenza di Dio: «i decreti di Dio sono immutabili» e «la sua grazia, come non può essere perduta da coloro ai quali egli si rivolge, così è irraggiungibile da coloro ai quali la nega» (Weber 2002, vol. I, 89-90). Le principali conseguenze di questa dottrina dal punto di vista pratico si manifestano in tre direzioni. In primo luogo, una interpretazione drammaticamente unitaria della personalità in base alla quale ogni singola azione diviene *segno* della sua qualità. La qualificazione religiosa dell'individuo non è l'esito di una contabilità dei meriti e dei demeriti, ma una proprietà della personalità nella sua interezza: ciò che conta non è l'*intentio* che accompagna la singola azione, ma la qualità unitaria della personalità che in essa si manifesta (Weber 2017b, 137). L'inadeguatezza etica di una singola azione non può essere riscattata perché ciò che conta non è ciò che è stato fatto, ma ciò che l'atto ha rivelato su chi l'ha compiuto.

Dal dogma dell'elezione per grazia discende, in secondo luogo, un radicale disincantamento religioso del mondo (Weber 2002, vol. I, 144). Se il destino ultraterreno è già stabilito *ab aeterno* da un decreto imm modificabile e umanamente incomprensibile in base al suo senso, niente e nessuno può aiutare il singolo individuo. Non esistono pratiche, istituzioni o persone che possano interveni-

re per mutare o migliorare la qualificazione religiosa del singolo. Né la magia sublimata dei sacramenti, né la chiesa come comunità possono contribuire in alcun modo alla salvezza individuale. Il Calvinismo produce così una forma di individualismo «scevro di illusioni e di tono pessimistico» (Weber 2002, vol. I, 91) che condanna il singolo fedele a vivere in una condizione di profondo isolamento interiore e di desiderio insopprimibile di *conoscere* il proprio destino.

Dall'esclusione in linea di principio della redenzione «come fine raggiungibile da parte di uomini e per ogni uomo, in favore della grazia immotivata, ma sempre esclusivamente particolare» (Weber 2002, vol. II, 326) dipende, in terzo luogo, l'enfasi estrema e la specifica declinazione del tema della conferma:

anche il Riformato voleva salvarsi *sola fide*. Ma siccome, già secondo l'opinione di Calvino, tutti i puri sentimenti e stati d'animo, per quanto sublimi possano apparire, sono ingannevoli, la fede deve trovare conferma nei suoi *effetti* oggettivi per poter servire come base sicura della *certitudo salutis*: dev'essere una *fides efficax* (Weber 2002, vol. I, 103).

La risposta alla domanda intorno alla propria salvezza non può risiedere in un sentire, ma in un fare, non può rimanere invischiata nelle nebbie e nelle ambiguità dell'interiorità, ma deve scaturire dall'oggettività di una prestazione, manifestarsi nell'esteriorità di un agire. La *certitudo salutis* non può essere una certezza puramente interiore, ma il risultato di un mettersi alla prova, di una conferma (*Bewährung*). Deve possedere i tratti di una realtà oggettiva.

L'agire effettivo, la condotta esteriore, non fornisce alcun contributo reale alla salvezza, possiede un significato esclusivamente conoscitivo (Weber 2002, vol. I, 305, 313). L'agire ascetico intramondano è rilevante non per la sua influenza effettiva sul destino dell'anima, ma soltanto per ciò che significa, per ciò che consente di conoscere: non contribuisce ad accedere alla redenzione, ma certifica che tale accesso ci è stato concesso per grazia da sempre. Una condotta di vita irreprensibile costituisce il frutto esteriore dal quale si riconosce la qualificazione etica della personalità nel suo complesso e quindi l'appartenenza al novero degli eletti.

5. Vocazione operaia e vocazione imprenditoriale

L'interpretazione ascetica del lavoro come forma impersonale di amore del prossimo, come servizio per la gloria di Dio, produce, innanzitutto, lavoratori «sobri, coscienti, di straordinaria capacità lavorativa e attaccati al lavoro come allo scopo di vita voluto da Dio» (Weber 2002, vol. I, 180). Gli effetti del Protestantismo ascetico sull'interpretazione e sull'esercizio del lavoro operaio si specificano sostanzialmente in quattro direzioni: l'enfaticizzazione del carattere continuativo, metodico, unitario – in una parola *professionale* – dell'attività lavorativa (Weber 2002, vol. I, 159-60); l'assenza di interesse al guadagno e di pretese in relazione al salario; l'aperta ostilità nei confronti delle forme di sindacalizzazione, della solidarietà di classe e della costruzione di forme collettive di difesa degli interessi (Weber 1983, 211); l'adozione di una condotta di vita

improntata ad un'assoluta morigeratezza dei costumi, al disprezzo dei luoghi di svago (osterie, teatri, sale da ballo), alla più radicale estraneità ai piaceri dei sensi (Weber 2002, vol. I, 167-68). Il Protestantismo ascetico forma individui che interpretano il lavoro subordinato come un compito assegnato da Dio da svolgere non soltanto con la più rigorosa dedizione e senza risparmio di energie, ma anche senza alcuna declinazione rivendicativa o conseguenza solidaristica. Nell'ascetismo protestante il lavoro possiede per l'operaio un valore religioso incondizionato e assoluto che lo rende il centro della vita terrena e l'attività intorno alla quale si costruisce il senso della vita.

È tuttavia sul versante della interpretazione e della conduzione del lavoro imprenditoriale che l'ascesi produce gli effetti più significativi e dirompenti. Al Protestantismo ascetico si deve, infatti, la nascita e l'affermazione di quell'*ethos* del lavoro dell'imprenditore, quella interpretazione del profitto monetario come professione (Weber 2002, vol. I, 182) che ha consentito «lo scatenamento dell'energia economico-privata dell'acquisizione» (Weber 2002, vol. I, 148) e lo sfruttamento di quella specifica laboriosità che derivava dalla corrispondente concezione del lavoro subordinato come professione.

Nell'*ethos* imprenditoriale del Protestantismo ascetico il *summum bonum* non è costituito dall'aumento della ricchezza, ma dalla ricerca indefessa dell'incremento dell'utilità sociale dei propri beni e del proprio lavoro, nel più scrupoloso rispetto della legalità, senza riguardo alle persone e attraverso la costante innovazione dei metodi di produzione, dell'efficienza degli impianti e dell'impiego della manodopera. L'ascesi protestante si configura, così, come la forza antitradizionalista che sottrae l'agire economico ai vincoli religiosi di fratellanza. Oggetto del dovere religioso non è, dunque, il profitto, ma la migliore – più efficiente – amministrazione, per la sua gloria, delle risorse che Dio ci ha affidato. L'etica del Protestantismo ascetico è un'etica dell'intenzione (*Gesinnungsethik*) rigorosa: un'etica che non conosce propriamente scopi (tantomeno il profitto), ma soltanto doveri, azioni e condotte razionali rispetto al valore senza interesse per i loro effetti sul mondo. Il profitto è il *segno* del successo in quello sfruttamento sempre più intensivo delle proprie risorse economiche che costituisce il vero dovere religioso: «Nel Puritano il profitto era la conseguenza involontaria, ma un sintomo importante della propria virtù» (Weber 2002, vol. II, 519).

In questa etica, se le virtù rimandano alla produttività di utilità sociale – onestà, laboriosità, diligenza, temperanza, efficienza, parsimonia –, i vizi capitali si riassumono nello spreco (di tempo, di risorse, di opportunità di efficienza) e nel godimento: nella sottrazione di energie individuali e di beni allo scopo della produzione, nella loro immobilizzazione patrimoniale o nella destinazione a finalità di consumo personale (Weber 2002, vol. I, 215). In una parola, in un impiego della ricchezza per fini personali che si configura come una forma di «dedizione al mondo» e di divinizzazione della creatura (Weber 2002, vol. II, 309).

Con il Protestantismo ascetico fa il suo ingresso sulla scena una figura di imprenditore che sulla base di motivazioni puramente religiose ha fatto dell'agire economico, in conformità alle virtù dell'onestà, della legalità, della incessante massimizzazione dell'efficienza del proprio lavoro e del proprio contributo all'u-

tilità sociale, il centro della propria esistenza, il luogo in cui trovare la risposta alla domanda sul destino della propria anima. Un imprenditore disinteressato alla ricchezza, ma motivato alla insaziabile ricerca del profitto soltanto come segno di elezione (Weber 2002, vol. I, 133; Weber 2002, vol. I, 315).

6. Desublimazione e secolarizzazione

L'etica del lavoro (operaio e imprenditoriale) come risorsa per il senso della vita assume nel Protestantismo ascetico la sua conformazione più unitaria e, al tempo stesso, più intensa e virtuosistica. L'ascetismo protestante e la sua etica del lavoro costituiscono per Weber un fenomeno temporalmente circoscritto sostanzialmente al XVII secolo. A partire da questa configurazione religiosa agli albori della modernità, l'atteggiamento etico nei confronti del lavoro subisce per Weber un processo complessivo di depotenziamento dell'impronta rigoristica e ascetica (desublimazione) e una progressiva contrazione del significato e del contenuto di senso (secolarizzazione).

L'esito di questo processo è, sul versante dell'etica del lavoro imprenditoriale, la nascita dello *spirito del capitalismo*. Con lo spirito del capitalismo l'etica del lavoro del Protestantismo ascetico va incontro ad un processo di desublimazione e di secolarizzazione che procede in tre direzioni. In primo luogo, la riduzione del carattere ascetico a tutto tondo della condotta di vita e un guadagno di spazio dei piaceri e dei beni del mondo, un incremento di disponibilità alle gioie della vita al di là e al di fuori del lavoro. La seconda direzione è quella di una perdita di rigore etico e di intensità della dedizione al lavoro: da una parte, l'apparenza della virtù tende a soppiantare la virtù reale nella conduzione dell'attività economica²; dall'altra, si riduce la quantità di tempo dedicato al lavoro e l'intensità dello sforzo lavorativo. Infine, un ridimensionamento dell'architettura di significati e dello spessore di senso che sostiene l'esercizio del lavoro come professione: la rimozione del significato religioso non trova surrogati equipotenti nelle teorie utilitaristiche e questo si traduce nell'indebolimento e nella perdita di universalità delle motivazioni all'esercizio ascetico del lavoro. L'approdo finale è la nascita di uno stile di vita borghese con tutte le sue luci, ma anche le sue ombre. Che poi, in definitiva, si chiamano: ipocrisia e farisaismo (Weber 2002, vol. I, 179-80).

Lo spirito del capitalismo e l'etica del lavoro imprenditoriale vedono la luce all'interno di un processo di desublimazione e secolarizzazione dell'*ethos* del lavoro dell'ascetismo protestante che si svolge nell'ambito dell'Illuminismo settecentesco. La prima e più celebre stazione di questo processo è Benjamin Franklin, la figura esemplare dello spirito del capitalismo che testimonia per Weber l'avvenuta trasformazione dell'etica dell'intenzione del Protestantismo ascetico in un'etica del risultato (*Erfolgsethik*). Con Franklin Dio si allontana, la virtù diviene un mezzo per il profitto e questo si trasforma da segno di una condotta virtuosa a scopo consapevolmente perseguito.

² Su questo aspetto del Franklin weberiano cfr. Casalini 2002, 148-53.

Ma la configurazione definitiva dello spirito del capitalismo si produce quando entrano in scena l'utilitarismo di Bentham e la teoria dell'armonia degli interessi di Adam Smith. L'utilitarismo è per Weber essenzialmente un'etica della pura immanenza, un'etica senza Dio che identifica il bene con l'utilità generale, il dovere con ciò che è strumentalmente efficace nella produzione della felicità del maggior numero. Una forma di eudaimonismo in cui il dovere viene identificato con ciò che è razionale rispetto allo scopo di massimizzare la felicità come presenza di piacere e assenza di dolore. L'armonia degli interessi è, invece, la teoria che garantisce che qualunque interesse privato – qualunque comportamento privato anche vizioso – produca inintenzionalmente il bene della generalità.

La teoria dell'armonia degli interessi e l'utilitarismo riscrivono in profondità l'interpretazione e il senso del lavoro imprenditoriale. La prima opera chiaramente in una direzione antiascetica. L'armonia degli interessi produce, infatti, una radicale neutralizzazione della rilevanza economica dell'etica: dove con il Protestantismo ascetico dominavano senso, significati etico-religiosi, adesso domina una specie di assicurazione sugli effetti eticamente qualificati di azioni e condotte che però non hanno più niente di intrinsecamente etico. Con l'armonia degli interessi si produce – anche rispetto a Franklin – una ulteriore radicale perdita di ragioni per una conduzione ascetica dell'agire economico e per una dedizione intensiva al lavoro: adesso anche *consumo, godimento, tempo libero* producono utilità sociale, costituiscono condotte individuali capaci di produrre pubblici benefici.

L'utilitarismo produce, d'altro canto, un drastico assottigliamento delle risorse di senso dell'*ethos* del capitalismo. La giustificazione del lavoro imprenditoriale a partire dal suo contributo all'utilità sociale mantiene la sua validità, ma, per così dire, si scolora, smarrisce l'originaria ampiezza di significati e di senso:

L'ottimismo consueto a partire dall'Illuminismo, che culminò in seguito nel "liberalismo", fu infatti soltanto un surrogato sul versante *sociale*; esso sostituì il principio *in maiorem Dei gloriam*, non però il significato personale della "conferma" che, applicata solamente all'aldiquà, palesa piuttosto la tendenza a rovesciarsi completamente nel momento "agonale" oppure a iscriversi tra le varie componenti di un auto-soddisfacimento banalmente borghese (Weber 2002, vol. I, 295).

La secolarizzazione dell'*ethos* economico imprenditoriale (l'eclissi del suo significato religioso) comporta una riduzione del suo senso e una perdita di profondità della motivazione. Il lavoro smarrisce la sua relazione con la salvezza e la vita eterna: conserva una sua razionalità rispetto al valore dell'utilità sociale, ma perde significato e rilevanza. Rispetto all'etica del Protestantismo ascetico, l'*ethos* imprenditoriale liberale che prende forma nell'Illuminismo è un pallido surrogato (esclusivamente intramondano), basato sull'assunto cognitivo che il capitalismo sia «il mezzo in qualche modo *relativamente* ottimale per fare di quello che è *relativamente* il migliore dei mondi (nel senso della teodicea di Leibniz) la cosa *relativamente* migliore» (Weber 2002, vol. I, 296). Tuttavia, in questa configurazione, l'etica del lavoro imprenditoriale risulta priva, secondo Weber, della capacità di fornire un «*fondamento* decisivo nella vita *personale*» (Weber 2002, vol. I, 295),

di conferire alla personalità un'unità ultima e compiuta (Weber 2002, vol. I, 296). Detto altrimenti: di fornire alla vita un senso unitario e complessivo.

Ma è sul versante dell'interpretazione e del senso del lavoro operaio che gli effetti della secolarizzazione sono più radicali. A partire dalla rescissione del legame fra etica del lavoro e dimensione religiosa, il lavoro operaio perde non tanto la sua doverosità – il suo fondamento etico –, quanto piuttosto la cornice di significato che rendeva razionalmente comprensibile e accettabile la divaricazione estrema del destino materiale fra le due interpretazioni dell'etica del lavoro: quella operaia e quella dell'imprenditore. A venir meno non sono tanto le ragioni della doverosità, quanto piuttosto la cornice di significati (immagini del mondo) che rende accettabile la diversità dei costi che operai e imprenditori pagano per l'interpretazione del lavoro come dovere. Su questo Weber è esplicito e netto:

L'ethos economico era sorto sul terreno dell'ideale ascetico; ora veniva spogliato del suo significato religioso. Ciò doveva avere gravi conseguenze. Era possibile che la classe operaia, fino a che le si poteva promettere la beatitudine eterna, si accontentasse della sua sorte. Se questa consolazione veniva a mancare, dovevano determinarsi, all'interno della società, le tensioni che da allora, sono continuamente in aumento. Tocchiamo il momento in cui il primo capitalismo ha termine; e principia, nel XIX secolo, l'età del ferro (Weber 2017a, 271).

Vale la pena rilevare come per Weber il problema della diversità di destino materiale intramondano fra operai e imprenditori non sia soltanto un problema che si apre con il venir meno della cornice religiosa, ma sia anche un fattore attivo per l'abbandono da parte operaia di quell'immagine religiosa del mondo:

Ancora nel 1906, alla domanda sul motivo della loro miscredenza, soltanto una minoranza di un certo numero (considerevole) di proletari rispondeva con argomentazioni che si richiamavano alle moderne teorie scientifiche; la maggioranza rinviava invece alla "ingiustizia" dell'ordine di questo mondo – certo perché credeva ancora in un compenso rivoluzionario intra-mondano (Weber 2002, vol. II, 15).

E come sempre nella prospettiva weberiana il dato materiale in sé non è mai decisivo. A rendere possibile l'esodo dalla prospettiva religiosa non è la semplice iniquità del destino materiale, ma la sua interpretazione alla luce dell'annuncio profetico di una redenzione intramondana. In altre parole, è l'esistenza di un'immagine del mondo concorrente³ (il socialismo) che spinge tanti proletari ad abbandonare un *Weltbild* religioso e a far percepire come inaccettabile la presente condizione materiale del proletariato. La modernità occidentale è attraversata da una tendenza alla secolarizzazione proprio perché l'immagine religiosa del mondo del Cristianesimo è insidiata da immagini del mondo concorrenti – la scienza moderna e il socialismo, *in primis* – che la sfidano nel suo insieme o su dimensioni specifiche della sua interpretazione del mondo.

³ Sulla nozione di immagine del mondo concorrente cfr. Erizi 2012, 111-19.

7. Gabbia d'acciaio e agonismo sportivo. Il lavoro e gli ultimi uomini

La rimozione del significato religioso del lavoro ha dunque sfibrato a tal punto le sue risorse di significato e di senso da rendere un'etica del lavoro operaio del tutto improponibile già nell'età del ferro del capitalismo (l'Ottocento) e da esporla alla concorrenza, per Weber di fatto insuperabile, del socialismo in nome di una speranza di emancipazione intramondana. Nel passaggio fra Otto e Novecento sembra, tuttavia, prodursi per Weber la consunzione anche delle *chances* di una interpretazione del lavoro imprenditoriale come vocazione. La sua prognosi per il secolo appena iniziato è netta e inequivocabile:

Anche l'ottimistico stato d'animo del suo ridente erede, l'Illuminismo, sembra stia sfumando per sempre, e il principio del 'dovere professionale' si aggira nella nostra vita come un fantasma dei contenuti della vita religiosa del passato. Dove l'adempimento della professione' non può essere posto direttamente in relazione con valori culturali supremi – o dove, inversamente, esso deve essere sentito anche soggettivamente come pura e semplice coercizione economica – l'individuo rinuncia per lo più del tutto alla sua interpretazione (Weber 2002, vol. I, 185; 2017a, 270).

Le ragioni di questo *de profundis* stanno in due elementi che si aggiungono alla contrazione vistosa dei contenuti di significato e di senso (utilitarismo) e del profilo ascetico (armonia degli interessi) dell'etica del lavoro imprenditoriale già consumatasi nell'Ottocento.

Da una parte, il politeismo dei valori mette in discussione la felicità del maggior numero come criterio unico e univoco di legittimità etica, facendo crollare l'intera struttura su cui riposava l'obbligazione al profitto. La massimizzazione dell'utilità è solo una concezione del bene accanto alle altre e il dovere del lavoro imprenditoriale si trova a competere con la dedizione ad altri valori e ad altre professioni con ben altri contenuti di senso. Se la felicità non è necessariamente il valore supremo, la professione dell'imprenditore come produttore della felicità del maggior numero perde la propria indiscussa primazia. Dall'altra, il tardo-capitalismo non consente più di nutrire illusioni sulla armonia degli interessi (Weber 1981, 41-2). Che esista un'armonia fra profitto privato e interesse generale, che il mercato sia in grado di trasformare qualunque desiderio privato in fattore e occasione di un bene collettivo, che dall'incontro-scontro degli interessi individuali scaturisca il «miglior mondo relativo» (Weber 2018, 483) è un'immagine della società e dell'economia – una fede – che trovava un suo sostegno nel funzionamento e negli effetti del primo capitalismo, ma che secondo Weber non trova più alcuna *chance* nel tardo capitalismo. Il tardo capitalismo è l'età del ferro, l'epoca in cui il capitalismo produce lotta e conflitto di classe, «tensioni che da allora sono continuamente in aumento» (Weber 2017a, 271).

Contestato dal punto di vista cognitivo e relativizzato da quello assiologico, lo spirito del capitalismo sembra configurarsi come un appello destinato ad essere disertato. Al suo posto, come sostegno della dedizione al lavoro imprenditoriale, compare una motivazione inedita – anche se intuibile nelle pieghe sia dell'*ethos* puritano, sia dello spirito del capitalismo –, del tutto anetica e spoglia

per Weber di qualsiasi dimensione di senso, ovvero il piacere dell'autoaffermazione legato al successo nella competizione capitalistica:

Sul terreno del suo massimo scatenamento, negli Stati Uniti, l'aspirazione al profitto – spogliata del suo senso etico-religioso – tende oggi ad associarsi con passioni puramente agonistiche, che non di rado imprime ad essa addirittura il carattere di uno sport (Weber 2002, vol. I, 185).

L'agire acquisitivo capitalistico sopravvive per il significato autoaffermativo del successo economico, per la conferma (*Bewährung*) del proprio valore connessa al trionfo nella competizione economica come in qualsiasi altra competizione. Nessun significato etico sembra essere collegabile in modo evidente, credibile e generalizzato ad una dedizione al profitto economico. Troppo incerta ormai la sua capacità di produrre benessere generalizzato, troppo relativo il valore di tale benessere nell'epoca del politeismo.

Paradossalmente, meno occlusa sembra la prospettiva di un'etica del lavoro operaio. Certo, dove sono venute meno le specifiche motivazioni religiose che lo hanno trasfigurato in compito per la gloria di Dio, il lavoro operaio viene adesso normalmente percepito dal singolo come privo di senso e povero di gioie (Weber 2002, vol. I, 182): qualcosa che si dispone interamente sotto il segno della necessità, funzionale al soddisfacimento delle prestazioni di utilità indispensabili alla sopravvivenza, ma incapace di conferire un senso alla vita come un tutto. Il lavoro diviene semplicemente una fatica da cui proteggersi con pratiche individuali e soprattutto collettive di rallentamento del ritmo produttivo, di resistenza alla disciplina imposta dal lavoro di fabbrica attraverso il 'frenaggio' dei tempi di esecuzione delle prestazioni lavorative richieste:

il "frenare", non solo quello involontario, conforme allo stato d'animo, bensì quello consapevole e intenzionale, si riscontra anche in assenza di qualsiasi forma di organizzazione sindacale, ovunque si stabilisca una certa solidarietà tra i lavoratori o tra una parte significativa di essi. Parlando in termini molto generali, questa è, molto spesso, la forma con cui i lavoratori – coscienti e tenaci, ma muti – mercanteggiano e lottano per ottenere un prezzo di vendita più alto per la propria prestazione (Weber 1983, 20).

D'altro canto, per un'etica del lavoro operaio non è neppure possibile puntare sulla diffusione di forme di soggettività che conservino un profilo religioso adeguato a sostenere un'obbligazione etica al lavoro di fabbrica. Nella prospettiva di Weber, infatti, le tessitrici pietiste con la loro dedizione al lavoro e le loro prestazioni produttive (Weber 2002, vol. I, 48) costituiscono un residuo del passato, qualcosa che sopravvive in un contesto in cui sono venute meno o stanno venendo meno le sue condizioni di possibilità. E, diversamente da quanto accade al lavoro dell'imprenditore, qui non ci sono per Weber surrogati autoaffermativi che possano compensare e riprodurre su una base diversa forme di dedizione intensiva al lavoro da parte delle operaie e degli operai.

Proprio dalla fabbrica di famiglia di Oerlinghausen, analizzata in prima persona nel 1907, emerge, tuttavia, un dato interessante: nel calcolo delle prestazioni-

ni lavorative spiccano, infatti, non soltanto le operaie provenienti da ambienti pietisti, ma anche gli operai più sindacalizzati (Weber 1983, 210). Nonostante l'evidente analogia, in questo secondo caso Weber esclude in prima battuta che si possa individuare l'influenza della visione del mondo socialista sul rapporto con il lavoro di fabbrica. Anzi, sembra voler spiegare la sindacalizzazione a partire da una particolare capacità lavorativa piuttosto che il contrario. Nondimeno, proprio in conclusione del ragionamento, Weber adombra una possibilità ancora tutta e solo teorica:

Occorrerebbe invece svolgere un'indagine molto accurata per appurare se un'educazione socialista o l'introduzione successiva nell'ambito di pensiero socialista (che vuol essere un surrogato religioso [*Religionssurrogat*], anche se sulla base di una concezione totalmente opposta) siano altrettanto atte a suscitare delle qualità nascoste, positive ai fini della prestazione lavorativa (Weber 1983, 212).

Insomma, al momento l'*ethos* del lavoro, oltre che superfluo al funzionamento del cosmo capitalistico, è anche marginale e residuale come disposizione interiore degli operai nei confronti del lavoro di fabbrica. Ma, nonostante la sua propensione ad attribuire ad altri fattori – non ideali – l'alta produttività dei lavoratori più politicizzati, Weber non chiude definitivamente la porta all'ipotesi che dietro queste prestazioni si possa intravedere un ruolo del socialismo come sistema di credenze capace di motivare un'etica del lavoro sia pure su basi diverse da quelle del Protestantismo ascetico. Weber non esclude, quindi, del tutto che il *Weltbild* socialista possa essere un surrogato, oltre che dell'immagine del mondo religiosa, anche della sua etica del lavoro.

8. Conclusioni

La riflessione weberiana sul lavoro si caratterizza per la centralità definitoria del senso intenzionato dall'attore: perché un'attività costituisca un lavoro è necessario che il soggetto agente vi associ – in tutto o in parte – un senso soggettivo di tipo strumentale, che gli conferisca la qualità di mezzo per il conseguimento di prestazioni di utilità. Questa scelta definitoria riposa sull'idea che non soltanto la concreta attività lavorativa – la modalità del suo svolgimento –, ma anche le relazioni sociali che ruotano intorno ad essa assumano una diversa configurazione in funzione della diversità del senso intenzionato dal soggetto agente.

L'ineliminabile presenza di una dimensione strumentale non significa, tuttavia, che il senso del lavoro si riduca alla sua funzione di mezzo. Il senso che un attore attribuisce al proprio lavoro è per lo più un mix a composizione variabile di una pluralità di tipi di senso. È qui che la definizione astratta di lavoro si aggancia alla ricognizione storica della traiettoria del senso del lavoro nell'età moderna. Il Protestantismo ascetico costituisce l'immagine religiosa del mondo all'interno della quale prende vita il concetto del lavoro (dell'imprenditore e dell'operaio) come dovere etico e come fonte di senso della vita. Agli albori

della modernità il lavoro diviene il luogo privilegiato della conferma della propria condizione di elezione.

La traiettoria moderna dell'etica del lavoro si dipana all'insegna di una progressiva perdita di rigore, di significato e di senso. Una volta scomparse le motivazioni religiose, la prognosi sul futuro del lavoro come fonte di senso per la vita è infausta. Le condizioni di possibilità di un'etica del lavoro sono venute meno, innanzitutto, per l'imprenditore. Al suo posto Weber vede subentrare motivazioni puramente autoaffermative capaci di sostenere una dedizione intensiva al lavoro, senza per questo conferirgli un senso trascendente: la competizione economica diviene così uno sport come altri che si pratica per il piacere del successo.

Ma l'interpretazione del lavoro come dovere etico e come fonte di senso della vita diviene improbabile anche per l'operaio. Se nel caso delle tessitrici pietiste l'etica del lavoro operaio costituisce un residuo di un'epoca in cui dominava la regolazione religiosa della vita, le prestazioni lavorative degli operai sindacalizzati impongono soltanto di non escludere categoricamente che un *ethos* del lavoro operaio possa risorgere sulla base dell'immagine socialista del mondo. Sempre, comunque, nel contesto di una interpretazione delle condizioni materiali del lavoro (di fabbrica) moderno che rende impraticabile agli occhi di Weber una sua rivalorizzazione come occasione di creatività e di autorealizzazione.

Riferimenti bibliografici

- Casalini, Brunella. 2002. *Nei limiti del compasso*. Milano: Mimesis.
- D'Andrea, Dimitri. 2013. "Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber." *Politica & Società* 1: 53-71.
- D'Andrea, Dimitri. 2021. "Politica, senso della vita e immagini del mondo in Max Weber." In *La filosofia politica di Weber*, a cura di G. M. Chiodi, R. Gatti, e V. Sorrentino, pp. Milano: FrancoAngeli.
- Erizi, Andrea. 2012. *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*. Milano: AlboVersorio.
- Weber, Max. 1980. *Economia e società. Volume primo. Teoria delle categorie sociologiche*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 1981. "La situazione della democrazia borghese in Russia." In *Sulla Russia*, pp. Bologna: il Mulino.
- Weber, Max. 1983. "Sulla psicofisica del lavoro industriale." In *Metodo e ricerca nella grande industria*. Milano: FrancoAngeli.
- Weber, Max. 2001. "Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico." In *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2002. *Sociologia della religione*, voll. I-II. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2004. "La politica come professione." In *La scienza come professione. La politica come professione*, pp. Torino: Einaudi.
- Weber, Max. 2017a. *Storia economica*. Roma: Donzelli.
- Weber, Max. 2017b. *Economia e società. Comunità religiose*. Roma: Donzelli.
- Weber, Max. 2018. *Economia e società. Dominio*. Roma: Donzelli.

Georg Simmel e la filosofia del lavoro

Andrea Borsari

1. Cenni biografici

Georg Simmel (Berlino 1858-1918), filosofo e sociologo, ebbe una vita accademica complicata da reazioni antisemite, che concluse come professore ordinario dal 1914 a Strasburgo. Tra le sue opere principali si annoverano *Filosofia del denaro* (1900), *Sociologia* (1907), *Intuizione della vita* (1918), oltre a numerosi saggi dedicati a Kant (1906), Schopenhauer e Nietzsche (1907), Goethe (19013), Rembrandt (1916) e ai più vari aspetti della società e della cultura moderna, come la grande città e l'abitare, la moda e lo stile, il volto e il ritratto, il paesaggio, la natura e la storia, o, nell'insieme, l'estetizzazione del mondo e della vita quotidiana. Formatosi nel clima positivistico della Berlino degli anni settanta e ottanta dell'Ottocento, con Lazarus, Steinthal e la psicologia dei popoli, ha sviluppato poi un approccio originale all'analisi dei fenomeni sociali e culturali basato sulla rilevazione degli aspetti estetico morfologici e sulla costruzione di una paradossale legge individuale che mantiene aperta la tensione e l'azione reciproca tra termini in contrasto, come iperestesia e anestesia, individuo e società, eguaglianza e libertà, vita e forme.

È solo di recente che, in sintonia con il venire meno dell'obliterazione del tema del lavoro che l'egemonia del neoliberalismo aveva portato con sé, anche per il pensiero di Simmel si è posta attenzione al contributo che esso può fornire alla riflessione sul lavoro (Menger 2017; Reitz 2018; Valagussa 2021). In particolare, si cercherà di seguito di dare conto dell'attenzione simmeliana al lavoro come

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Borsari, *Georg Simmel e la filosofia del lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 745-756, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

fatto economico-sociale legato al valore (parr. 2-3), ma anche come elemento di teoria della cultura che condiziona l'intero campo dei rapporti tra spirito soggettivo e spirito oggettivo sulla base della divisione del lavoro (par. 4), nonché come relazione con la creatività e la produzione artistica (par. 5), consentendo infine un bilancio sintetico dei rapporti tra Simmel e la filosofia del lavoro (par. 6).

2. La teoria del denaro-lavoro: qualità e quantità, lavoro manuale e lavoro intellettuale

Nella parte terza del quinto capitolo della *Filosofia del denaro*, dedicato all'«equivalente in denaro dei valori personali», Simmel discute la teoria del denaro-lavoro (*Arbeitsgeld*) e i punti critici che riguardano la sua giustificazione nei termini di riduzione quantitativa delle differenze qualitative, la relazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale e le diverse utilità del lavoro come argomento che contrasta la teoria del valore lavoro (Simmel 1900, 581-606). Il ragionamento simmeliano prende le mosse dalla ipotesi che il lavoro sia il valore assoluto e che costituisca in concreto il valore di tutti gli elementi economici, in parallelo con il modo in cui lo stesso aspetto di valore viene espresso in astratto tramite il denaro. La possibilità di derivare il valore da un'unica fonte ha nell'«equivalenza unitaria derivata dal denaro la sua origine e garanzia, e rappresenta il presupposto sul quale il movimento socialista tedesco ha basato la propria scelta di fare del lavoro lo specifico elemento unificatore. Appare così chiaro sin dall'inizio della trattazione qual è l'obiettivo polemico di Simmel, il marxismo della seconda internazionale.

Il denaro deve essere in questa prospettiva conservato come forma unitaria del valore, anche se il suo carattere momentaneo va invece respinto perché la sua vita propria o caratteristica costitutiva gli impedisce di essere una adeguata espressione della potenza di valore fondamentale. Nella prospettiva socialista, per cui le risorse naturali, che pure sono fonte di valore, la terra innanzitutto, diventano bene comune, a maggiore ragione il lavoro viene visto come l'ultima istanza di ogni determinazione di valore degli oggetti. Simmel evita di pronunciarsi su quale delle varie teorie di unificazione del valore sia la migliore, ma si limita a dichiarare che la teoria del lavoro è per lui la più filosoficamente interessante. Nel lavoro, infatti, si realizza l'unità di corporeità e spiritualità, intelletto e volontà umane, che sarebbe negata ai singoli aspetti se posti uno accanto all'altro, con metafora della liquidità di sorgente (*Quellflüsse*) e corrente (*Strom*): «il lavoro è la corrente unitaria nella quale si fondono le varie sorgenti, annullando la separatezza della loro essenza nella non separatezza del prodotto» (Simmel 1900, 582-83).

Solo la forza-lavoro (*Arbeitskraft*) potrebbe però avere valore, non il lavoro come sforzo fisiologico, anche se il problema sembra a Simmel tutto sommato terminologico. Tale teoria cerca di individuare un concetto di lavoro valido tanto per il lavoro intellettuale o spirituale (*geistige Arbeit*) quanto per il lavoro manuale o muscolare (*Muskelarbeit*), finendo però per fare del *Muskelarbeit* il valore primario o produttore di valore, misura di valore in ultima analisi di qualsiasi

lavoro. Senza cadere nella fallacia di identificare questo con l'espressione di una animosità proletaria e con il segno di una degradazione delle prestazioni, vanno secondo Simmel indagate le cause più profonde e complesse in azione qui (Simmel 1900, 584). Seguendo l'esempio classico della fabbricazione di una sedia o di un tavolo, occorre considerare che anche se l'oggetto è costruito secondo un modello noto da tempo, ciò non avviene senza un 'dispendio di energia psichica' e che la mano viene guidata dalla 'coscienza'. Sebbene, inoltre, ci sia stato anche l'investimento originario di chi, molte generazioni addietro, ha trovato quel modello di tavolo o sedia, ora il contenuto di questo ulteriore processo intellettuale continua a esistere 'come tradizione e pensiero oggettivo', a disposizione di tutti, senza ulteriore dispendio energetico. Simmel individua così un terzo elemento intellettuale e spirituale, decisivo per la concreta realizzazione del prodotto e che tuttavia non viene consumato, riuscendo in questo modo a cogliere quello che diverrà poi l'assunto centrale per l'economia della conoscenza:

in base all'idea di questa sedia possono venir costruiti mille esemplari, essa non subisce alcun logoramento, non richiede alcuna integrazione e non incrementa i costi della sedia, benché costituisca il contenuto formante, materiale e intellettuale di ogni singola sedia (Simmel 1900, 585).

Una volta espresso, un pensiero non può più essere fermato, il suo contenuto diventa irrevocabilmente proprietà pubblica «di tutti coloro che spendono la forza psichica per ripensarlo» e sempre di nuovo riproducibile come contenuto (Simmel 1900, 585).

Il passaggio dall'aspetto qualitativo all'aspetto quantitativo, linea portante dello sviluppo della scienza moderna, connota l'aspirazione del socialismo a ricondurre il valore del lavoro a rapporti misurabili nel valore economico e lo induce per questo al livellamento, premessa dell'uguaglianza tra gli individui, alla quale invece si sottraggono tutti gli altri aspetti «intellettuali, sentimentali, di carattere, estetici, etici» (Simmel 1900, 586). Da questo contrasto si dispiega una contraddizione interna alle posizioni del socialismo, tra spinta comunistica all'uguaglianza e riconoscimento delle differenze, dei talenti e delle posizioni, così come tra situazione effettiva di differenze di classe, accumulo del capitale e differenze dell'agire degli individui, ma anche tra premesse teoriche del materialismo storico e riduzione dell'analisi alla prevalenza della struttura economica affermatasi nella prassi (Simmel 1900, 586-87). A garantire, almeno in via provvisoria, l'unificazione teoretica dei valori economici che la teoria del valore-lavoro si prefiggeva, vale perciò l'interpretazione secondo la quale

la diversa valutazione delle qualità della prestazione, a parità di sforzo soggettivo di lavoro, corrisponde alla diversità delle quantità di lavoro che in forma mediata sono contenute in questo genere di prestazioni (Simmel 1900, 592).

Interviene qui però una critica di fondo in forza della quale a tale impostazione vengono imputate astrazione e artificiosità. Il «concetto generale di lavoro» e quindi la teoria che ne deriva si basano così su un'«astrazione molto artificiosa»: «sarebbe come se l'uomo fosse in primo luogo uomo in generale, e

solo in seguito [...] un individuo determinato» (Simmel 1900, 592). Che ogni lavoro sia lavoro e basta significa «qualcosa di inafferrabile e astratto», «più un oscuro sentimento che un saldo contenuto», si tratta pertanto di «chiarire più precisamente quale processo reale sottende tale concetto» (Simmel 1900, 593).

3. Unità e riduzione del concetto di lavoro: energia psichica e corporeità, differenze di utilità

Può essere il *Muskelarbeit*, il lavoro manuale, siffatto elemento di unità sotteso? Si chiede Simmel (Simmel 1900, 593-97). Come nel caso della lingua in cui il significato di una parola si trova al di là della sua espressione vocale fisiologico-acustica, il contenuto dell'attività psichica o mentale è assolutamente al di là di tutti i movimenti fisici, anche se l'energia che l'organismo deve utilizzare per pensare questo contenuto come processo cerebrale è in teoria altrettanto calcolabile di quella necessaria per una prestazione muscolare. Questo ipotetico riduzionismo su base energetica, comunque, è definito da Simmel una «utopia scientifica», che cerca – invano – di oltrepassare il dualismo di dimensione spirituale, psichica, mentale, culturale (*Geistigkeit*) e corporeità (*Körperlichkeit*) (Simmel 1900, 593-94). Il moderno lavoratore intellettuale, l'uomo dello spirito, è molto più dipendente dall'ambiente, in quanto lo sviluppo delle sue forme specifiche non è possibile senza il prodursi di condizioni di vita particolarmente favorevoli, individualmente calibrate, in parte per effetto dell'aumentato *Nervenleben* (maggiore eccitabilità e debolezza del sistema nervoso), in parte per l'aumento della richiesta di stimoli individualizzati (Simmel 1900, 596-97).

C'è tuttavia un limite alla riduzione dei valori spirituali a valori del lavoro muscolare, fa differenza il 'talento', l'essere o no dotati. Chi ne è privo, «per quanto posto in condizioni di vita egualmente favorevoli e raffinate, non riuscirà mai nella stessa prestazione» (Simmel 1900, 597). A loro volta, i talenti umani e le personalità sono fattori variabili, sono tra loro del tutto disuguali, e si crea così un inconciliabile disarmonia tra gli ideali dell'uguaglianza e della massimizzazione delle prestazioni. Si possono fare comparazioni solo tra intere epoche storiche o classi di popolazione. La lingua tedesca indica con «*Verdienst*» il guadagno derivato dalle nostre azioni in termini sia economici sia morali: se si lavorasse come il fiore fiorisce e l'uccello canta, il lavoro non comporterebbe alcun compenso, occorre che si debbano superare degli impulsi contrari. D'altronde:

il valore e il significato degli oggetti e del loro possesso consiste nei sentimenti che si provano, che averle come relazione puramente esterna sarebbe indifferente e privo di senso, se non comportasse stati interiori, sentimenti di piacere, di elevazione e di estensione dell'io (Simmel 1900, 600, modif.).

A parte forse il lavoro che si compie in concorrenza con le macchine o con gli animali, si può così affermare – conclude Simmel – che «il lavoro manuale è lavoro psichico» e che per il *Muskelarbeit* viene preteso un compenso solo in relazione al lato interno del lavoro, alla penosità e alla fatica (Simmel 1900, 601-2). Lavoro manuale e lavoro intellettuale hanno una base strutturale (*Unterbau*)

comune, 'morale', che fa risultare anche la 'materia' (e il materialismo) una rappresentazione e non un'essenza al di fuori di noi e opposta all'anima. Sicché la ricerca di una spiegazione dei fenomeni spirituali nella riduzione a quelli fisici diventa molto meno inaccettabile, mentre la loro differenza diventa sempre più relativa (Simmel 1900, 602).

C'è infine da considerare la variabile dell'utilità del risultato dei diversi lavori come argomento contro la teoria del denaro-lavoro (Simmel 1900, 602-6). Qui appare la profonda connessione del socialismo con la teoria del valore-lavoro. Questi aspira, infatti, a una struttura della società in cui «il valore dell'utilità degli oggetti in rapporto al tempo di lavoro utilizzato per produrli costituisca una costante» e, se, come sostiene Marx nel terzo libro del *Capitale*, il valore d'uso va considerato la condizione di ogni valore, ciò presuppone – commenta Simmel –

che ci sia un bisogno sociale complessivo qualitativamente unitario [...] e l'uguaglianza in termini di utilità di tutti i lavori viene ottenuta in quanto ogni sfera della produzione viene prestata soltanto la quantità di lavoro necessaria a far sì che venga soddisfatta esattamente la parte di bisogno delimitata da quella produzione (604).

Affinché il lavoro possa esprimere fedelmente la misura del valore dei prodotti, in questa prospettiva, è necessario che non ci siano in linea di principio differenze tra valori d'uso e che ogni squilibrio momentaneo tra tali valori venga compensato da una intensità analoga nella direzione opposta o, in termini di rapporto tra domanda e offerta, che sparisca del tutto l'«esercito industriale di riserva» (Simmel 1900, 604).

Se pertanto il denaro è «fungibilità assoluta», «omogeneità interna» che fa sì che ogni elemento possa essere sostituito da un altro in base a considerazioni puramente quantitative, perché si dia un'analoga modalità di relazione con il lavoro, una «moneta-lavoro», occorre che

a esso venga attribuito sempre lo stesso grado di utilità, mediante la riduzione del lavoro, per ogni tipo di produzione, a una misura in cui il bisogno di esso sia uguale a quello di qualsiasi altro tipo (Simmel 1900, 605).

Per quanto riguarda la riflessione sul socialismo, risulta a questo punto chiaro che la minaccia della moneta-lavoro non è affatto così immediata e che semmai il pericolo deriva dalla difficoltà di mantenere l'utilità delle cose costantemente in rapporto con il lavoro in quanto portatore del loro valore, con il rischio di doversi per questo limitarsi «al livello degli oggetti più primitivi, indispensabili e comuni» (Simmel 1900, 605).

L'elaborazione così descritta perviene a illuminare, ancora una volta, l'essenza del principio del denaro, anche attraverso la moneta-lavoro. Ovvero, il suo essere unità di valore e rivestire la molteplicità dei valori, altrimenti le differenze di quantità di denaro non verrebbero avvertite come equivalenti alle differenze di qualità degli oggetti. Se la forza fondamentale del denaro è la sua posizione intermedia, il suo non sottrarsi per amore di una conseguenza alla conseguenza opposta e viceversa, attestandosi in modo ambivalente, servendo tanto l'oppres-

sione quanto il potenziamento, perfino eccessivo, della differenziazione personale, esso finisce per sbilanciarsi unilateralmente e sottrarsi alla sua posizione al di sopra delle parti. Anche se nella moneta-lavoro si può riconoscere una tendenza a riavvicinare il denaro ai valori personali, si deve constatare infine quanto la «estraneità» (*Fremdheit*) nei suoi confronti sia strettamente collegata alla sua essenza (*Wesen*) (Simmel 1900, 606)¹.

4. Divisione del lavoro e cultura oggettiva-soggettiva

La divisione del lavoro, innanzitutto tra lavoro manuale e lavoro intellettuale ma anche tra le diverse concentrazioni di creatività e accumulo di lavoro pregreso, si trova variamente implicata nella discussione della teoria del valore lavoro. Essa svolge tuttavia un ruolo centrale nell'analisi simmeliana dei rapporti tra spirito e cultura soggettiva o soggettivata e spirito e cultura oggettiva o oggettivata, come già si delinea nella seconda parte del sesto capitolo della *Filosofia del denaro*, laddove viene appunto introdotto il concetto di cultura (Simmel 1900, 630-63). Nella conferenza dell'anno successivo su *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), Simmel articolerà poi in forma sintetica l'argomentazione che collega l'accresciuta divisione del lavoro alla prevalenza della cultura oggettiva sulla cultura soggettiva.

Come scriverà nel successivo *Sull'essenza della cultura* (1908), in sintonia con l'epocale scoperta della dissonanza, le «dissonanze della vita moderna» scaturiscono in larga parte dall'essere le cose «sempre più coltivate», ovvero dal loro incorporare sempre più spirito, cultura, conoscenza, mentre gli esseri umani sono sempre meno in grado di acquisire una compiuta soggettivazione di tale maggior conoscenza, sono cioè in proporzione assai meno 'coltivati' (Simmel 1908, 372-73; Harrison 2014; Jedlowski 1995). Processo peculiare del XIX secolo è, infatti, il fare appello alla particolarità dei singoli:

quella particolarità che deriva dalla divisione del lavoro, che rende il singolo imparagonabile a qualunque altro e a volte indispensabile, ma che lo vincola anche ad una maggiore complementarità con gli altri (Simmel 1903, 35).

Sede precipua di tale sviluppo è la metropoli, le grandi città che, innanzitutto, sono sedi della divisione del lavoro più sviluppata e della costante crescita della specializzazione a essa collegata:

Mano a mano che si espande, la città offre sempre di più le condizioni fondamentali della divisione del lavoro: una cerchia che per la sua grandezza è capace di accogliere una grande e variegata quantità di prestazioni, mentre

¹ Un anno prima della pubblicazione della *Filosofia del denaro* (1900), Georg Simmel aveva fatto uscire sulla rivista dell'editore Fischer, *Neue Deutsche Rundschau*, il suo abbozzo di filosofia del lavoro, *Zur Philosophie der Arbeit* (Simmel 1899), che avrebbe poi integrato nel capito che abbiamo appena esaminato, con alcune differenze che non ne inficiano la sostanziale continuità. Si veda per questo Valagussa, 2021, con le annotazioni puntuali in corpo di testo sulle differenze tra le due versioni.

contemporaneamente la concentrazione degli individui e la loro concorrenza per gli acquirenti costringe ciascuno a specializzarsi in modo tale da non rischiare di essere sostituito da altri (Simmel 1903, 51-2).

Frutto della divisione del lavoro è perciò anche l'incremento esponenziale di sapere incorporato in entità esterne agli esseri umani: «l'immensa quantità di cultura che si è incorporata negli ultimi cent'anni in cose e conoscenze, in istituzioni e in comodità» (in *Dingen und Erkenntnissen*, in *Institutionen und Komforts verkörpert*). Se paragoniamo questa crescita al «progresso culturale degli individui nel medesimo lasso di tempo – anche solo nei ceti più elevati –, ci rendiamo conto che: «fra i due processi si mostra una terrificante differenza di crescita, e addirittura, per certi versi, un regresso della cultura degli individui in termini di spiritualità, delicatezza, idealismo» (Simmel 1903, 54). Questa sproporzione (*Diskrepanz*) è essenzialmente effetto della crescente divisione del lavoro che richiede al singolo una «prestazione sempre più unilaterale», la cui più elevata 'intensificazione' provoca spesso l'inaridirsi della sua personalità intesa come un tutto (Simmel 1903, 54).

A fronte della crescita eccessiva o sovra-proliferazione della cultura oggettiva l'individuo si troverà a essere sempre meno adeguato. Si realizza cioè un progressivo trasferimento di ogni 'spiritualità', ovvero dimensione culturale e di conoscenza, di ogni avanzamento e di ogni valore dal lato soggettivo verso il lato della vita puramente oggettiva, in forza di «un'immensa organizzazione di cose e di poteri». Si tratta di un processo sovrabbondante di cristallizzazione della cultura che travalica le persone e che si realizza nel «patrimonio di costruzioni», nelle «istituzioni formative», nelle meraviglie e nei comfort della tecnica «che annulla le distanze», nelle «configurazioni della vita comunitaria» e nelle «istituzioni visibili dello Stato». Rispetto a esso, gli individui si percepiscono come granelli di sabbia e la loro capacità di assimilazione ed elaborazione personale appare del tutto inconsistente.

Secondo la dinamica di oscillazione, azione e rovesciamento reciproco, tipica dell'analisi simmeliana dei fenomeni della città e della società moderna, tra un eccesso e una sottrazione, un'iperestesia e un'anestesia, dalla «ipertrofia della cultura oggettiva» discende perciò l'«atrofia della cultura individuale». E, per quanto la vita ne risulti agevolata, «poiché le si offrono da ogni parte stimoli, interessi, modi di riempire il tempo e la coscienza», in quanto sottoposta allo sgravio ottenuto tramite «contenuti e rappresentazioni impersonali», che portano a «rimuovere le colorazioni e le idiosincrasie più intimamente singolari», essa è costituita sempre di più da tali contenuti e rappresentazioni impersonali, che la regolano in base ad automatismi senza più intervento della volontà consapevole o che, come sola alternativa, spingono all'inseguimento asintotico di forme sempre più appariscenti ed esagerate di distinzione (Simmel 1903, 54-5).

Tra le conseguenze della divisione del lavoro impostasi nel XIX secolo andrà così annoverata la tendenza a bilanciare la spinta del riconoscimento di uguaglianza tra tutti gli esseri umani con la spinta al riconoscimento dell'unicità e distinzione tra gli individui. Per la quale la grande città moderna mette a dispo-

sizione, in chiave funzionale-normativa, «il luogo del conflitto e dei tentativi di unificazione di entrambe le parti», giacché le loro condizioni peculiari sono «occasione e stimolo per lo sviluppo di entrambe» (Simmel 1903, 56).

5. Arte, lavoro, creatività

Come traspare già dalla trattazione della *Filosofia del denaro*, anche la forma di attività produttiva per Simmel più preziosa, la creazione artistica, pur rappresentando una modalità di lavoro ad alta concentrazione di valore, si trova sotto la minaccia delle forze del moderno mondo del lavoro². Appunto la divisione del lavoro è con essa incompatibile, in quanto l'opera d'arte si trova al polo opposto della forma di produzione e di esistenza del lavoratore rispetto al suo prodotto. Egli, infatti, non produce un tutto, in cui possa dispiegarsi nella sua unità. Il senso del prodotto non viene «dall'anima del produttore» ma dalla sua «connessione con altri prodotti che hanno altra origine», e può trovare il suo significato «esclusivamente come produzione oggettiva che si allontana dal soggetto», mentre, agli antipodi di questo, l'opera d'arte è, tra le opere umane, Stato compreso, l'«unità più chiusa, la totalità più autosufficiente» (Simmel 1900, 641). La chiusura dell'opera d'arte significa che in essa si esprime un'«unità spirituale soggettiva» e il rifiuto totale della divisione del lavoro è causa e insieme sintomo della connessione d'insieme che sorge tra «totalità dell'opera in sé compiuta» e l'«unità dell'anima» (Simmel 1900, 642). Con il dominio della divisione del lavoro si genera così l'«incommensurabilità» tra la prestazione e chi la compie, che non si riconosce più nel proprio agire. Un agire che è del tutto estraneo a «ciò che ha un carattere personale e spirituale» e rappresenta un «momento soltanto parziale della nostra essenza», «unilaterale e indifferente alla totalità unitaria di essa»: «La prestazione compiuta nel quadro di un'accentuata divisione del lavoro e con la consapevolezza di questo carattere, spinge già di per sé verso la categoria dell'oggettività» (Simmel 1900, 642).

Andrà notato inoltre che nell'ambito della discussione della teoria del valore-lavoro, gli esempi di lavoro dal più elevato contenuto valoriale provengano dall'esercizio di professioni artistiche, il virtuoso musicale, il violinista e il pianista (Simmel 1900, 588-89, 591, 603). Inoltre, sempre nei termini di una affermazione performativa di altre modalità di lavoro legate all'espressione artistica, Simmel si è anche occupato della raffigurazione estetica del lavoro, per esempio nel caso dello scultore Constantin Meunier. Il quale, senza peraltro superare lo stile classicistico, è pure stato in grado di ampliare il novero dei soggetti della scultura, includendo una «nuova provincia», con «nuovi contenuti»:

ha scoperto il valore formale del lavoro, messo alla prova la stilizzabilità [*Stilisirbarkei*] dell'uomo che lavora, mentre fino ad allora si era creduto solo all'inquieto o al passionale, al giocoso o al tragicamente eccitato (Simmel 1902, 92).

² Per la ricostruzione dei rapporti tra lavoro e arte in Simmel, si seguono in questo capitoletto le indicazioni contenute in Reitz 2018, 119-20. Si veda anche Pott 2018.

La formulazione più chiara di questo approccio si trova, tuttavia, nella monografia simmeliana su Goethe, laddove viene fatto notare come «il lavoro faticoso e ininterrotto» di Goethe fosse «un gioco» (*Spiel*). Nel senso che a contare non era tanto ciò che lasciava dietro di sé, il risultato, quanto il processo vitale: «nella misura in cui lavora e gode e ispira altri a lavorare e godere, egli rimane significativo». Nei termini di Schiller, a caratterizzare pienamente l'essere umano come tale, è il gioco:

nel gioco, come principio formale, l'uomo ha scartato tutte le determinazioni provenienti dalla cosa in quanto tale, solo le energie del suo essere vogliono avere un effetto, non è più pressato dalla pesante estraneità degli ordinamenti cosali, ma dove egli giunga viene determinato attraverso il volere e il potere esclusivamente suoi propri.

Senza escludere il massimo sforzo e pericolo, per Goethe tutto è insito nel suo «processo vitale», «spinto in avanti da sé stesso e dalle forze che ne stanno alla radice»: «la serietà profonda della sua attività, la devozione all'oggetto, il superamento di continue difficoltà» (Simmel 1918, 65-6).

Un concetto di lavoro simile, che – potremmo riformulare – si risolve nella prassi superando di continuo ogni oggettivazione poetica, viene infine reperito da Simmel nel proto-socialismo di Fourier. A proposito del rapporto del socialismo con il pessimismo, egli evoca infatti una forma di «piacere nel lavoro» (*Lust an der Arbeit*) il cui quadro ottimistico esprime l'esigenza di un assetto sociale che escluda di pagare ai bisogni sociali un tributo di egoismo e carenza e sia invece rivolto al servizio volontario, al darsi da fare e adattarsi «solo per l'imperativo morale e per l'amore della causa e dei propri simili» (Simmel 1900a, 557).

6. Simmel e la filosofia del lavoro: stimoli e tensioni

In conclusione, attraversando l'opera di Simmel ci troviamo di fronte a una serie di osservazioni e analisi specifiche più o meno legate al contesto storico in cui furono formulate che – concordano gli interpreti pur con diverse sfumature – non configurano però una trattazione sistematica del lavoro e dei suoi problemi, una vera e propria filosofia del lavoro, ma forniscono semmai spunti di interesse e scorci utili alla riflessione del nostro presente.

La struttura argomentativa della confutazione della teoria del valore lavoro si dispiega, infatti, secondo un movimento descritto da Pierre-Michel Menger come segue. Simmel avanza un'argomentazione, le oppone un'obiezione e, subito, una contro-obiezione viene a essa contrapposta, una conclusione sgombra poi il campo per condurre l'analisi al piano successivo della discussione. Grazie a questo modo di procedere il filosofo mette in evidenza una serie di vicoli ciechi e passaggi intransitabili: non è possibile ridurre il lavoro complesso al lavoro semplice, né ridurre il lavoro intellettuale a una variante o a un multiplo del lavoro manuale e neppure ridurre la diversità e la gerarchia delle professioni all'unità di una misura quantitativa comune di energia impiegata e di utilità commensurabile (Menger 2017, 193).

Con diversa ambizione teoretica, altri ha parlato, sempre a proposito della discussione sulla teoria del valore-lavoro, di una intenzione simmeliana volta a decostruire la pretesa del socialismo a lui contemporaneo di parificare proprietà e consumi, attraverso tre passaggi. Il primo è mostrare come essa non fosse adeguata al materialismo storico ma derivasse invece da un materialismo dogmatico, il secondo è dato dall'irriducibilità del lavoro intellettuale al lavoro manuale, e il terzo passaggio consiste nel rivendicare l'impossibilità di ottenere per il lavoro un'unità di misura quantitativa basata su una proporzione tra energia fisica impiegata e quantità di valore prodotto. Nell'insieme, Simmel avrebbe delineato una analitica della valorizzazione al posto di un'ontologia del valore-lavoro, dalla quale discendono per il socialismo due alternative, la semplificazione dei bisogni che li limiti al solo indispensabile o l'innalzamento della cultura che permetta alla volontà di giustizia di sovrastare la valutazione sull'utilità del lavoro. Al cospetto di entrambe – conclude di suo l'interprete – andrà fatta valere la consapevolezza della disarmonia inconciliabile tra gli ideali di eguaglianza e giustizia e la massimizzazione delle prestazioni (Valagussa 2021). Il che, anche se non è questa la sede per approfondire il punto, rischia di condurre alla tautologia di considerare tali ideali inconciliabili con la massimizzazione del profitto e dello sfruttamento.

Con maggiore articolazione, ancora Menger stabilisce, a compendio della sua disamina, che il capitolo simmeliano si colloca al di qua dell'argomento ultimo del superamento comunistico di tutti i fattori responsabili della divisione del lavoro, della concorrenza interindividuale e della mancata coincidenza tra i bisogni, i diritti e le preferenze. Il suo bersaglio è invece l'apparato teorico del programma socialista di ripartizione dei proventi del lavoro e dell'eguaglianza delle condizioni individuali. L'argomentazione principale è – come si è visto – l'assunzione dell'eterogeneità del lavoro, facendone emergere tutte le dimensioni e tutti i fondamenti. Questa posta in gioco corrisponde alla concezione simmeliana della trasformazione della società sotto la pressione dell'individualizzazione:

per come è agita dalle forze spirituali, sociali e tecniche delle attività umane e sotto la pressione dell'organizzazione economica dei rapporti di scambio, che costituiscono il vettore per eccellenza delle interazioni individuali, essendo fondate sulla commensurabilità generalizzata introdotta dal denaro. In questo senso, Simmel porta al massimo la tensione tra eterogeneità e omogeneità, per restituire le due dimensioni essenziali dello scambio: la sua efficacia fondata sull'omogeneità della grandezza monetaria, e la sua produttività fondata sulla differenza tra le parti e l'interazione nelle relazioni di scambio (Menger 2017, 223)³.

Più proficue, per esempio a beneficio dell'elaborazione di una odierna concezione della libertà nel lavoro, sembrano le osservazioni simmeliane di ispira-

³ La discussione di Menger mette opportunamente a fuoco la dimensione ambientale, di 'ecologia', del lavoro e la sua capacità di condensazione, nonché la relazione con Marx e le critiche alla sua impostazione sulla scia di Böhm-Bawerk (Menger 2017, *passim*).

zione schilleriano-goethiana su lavoro come gioco serio. Oppure, allo scopo di analizzare il carattere performativo degli oggetti tecnologici nell'era del digitale, sembra molto utile la distinzione e la discrepanza tra sapere incorporato nei dispositivi e capacità di soggettivazione e di elaborazione degli individui, con la netta prevalenza del primo e intreccio della seconda con i processi di assoggettamento. Nel complesso, come anche suggerisce Tilman Reitz, la maggiore produttività delle argomentazioni simmeliane sta nel valorizzarne il dispiegamento di tensioni, l'apertura, anche rapsodica, a diversi sfondi possibili per il lavoro, mentre, in senso più tecnico, le tensioni tra il declassamento e l'esaltazione del lavoro, e tra astrazione reale economica e politica, che rendono interessante l'approccio di Simmel al tema, ancora attendono di essere elaborate in maniera adeguata (Reitz 2018, 220).

Riferimenti bibliografici

- Harrison, Thomas. 2014 (1996). *1910. L'emancipazione della dissonanza*. Roma: Castelveccchi.
- Jedlowski, Paolo. 1995. Introduzione a Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, 7-32. Roma: Armando.
- Menger, Pierre-Michel. 2017. "La théorie simmelienne de la valeur du travail et de la hiérarchie de catégories de travail." In *Simmel, le parti-pris du tiers*, édité par Denis Thouard, et Béatrice Zimmermann, 189-223. Paris: Cnrs, éditions.
- Pott, Hans Georg. 2018. "Arbeit und Spiel. Georg Simmels Goethe." In *Goethe und die Arbeit*, hrsg. von Miriam Albrecht, Juditha Balint, und Frank Weiher, 147-68. Paderborn: Fink.
- Reitz, Tilman. 2018. "Arbeit." In *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, hrsg. von Hans-Peter Müller, und Tilman Reisz, 115-20. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 1900. *Philosophie des Geldes*. Berlin: Duncker & Humblot (trad. it. a cura di Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, *Filosofia del denaro*. Torino: UTET, 1984).
- Simmel, Georg. 1900a (1992). "Socialismus und Pessimismus." In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. V, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, 552-59. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 1902 (1995). "Rodins Plastik und die Geistesrichtung der Gegenwart." In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. VII, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, I, 92-100. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 1903. "Die Großstädte und das Geistesleben." In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. VII, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, I, 116-31. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (trad. it. a cura di Paolo Jedlowski, *Le metropoli e la vita dello spirito*. Roma: Armando, 1995).
- Simmel, Georg. 1908. (1993) "Vom Wesen der Kultur." In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. VIII, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, II, 363-73. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 1918 (2003) "Goethe." In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. 1XV, 7-270. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. e cura di Michele Gardini, *Goethe*. Macerata: Quodlibet, 2012).
- Simmel, Georg. 1992 (1899). "Zur Philosophie der Arbeit." In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. V, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, 420-44. Frankfurt

am Main: Suhrkamp (trad. it. a cura di Francesco Valagussa, *Filosofia del lavoro*. Milano-Udine: Mimesis, 2021).

Valagussa, Francesco. 2021. "Non esiste Monsieur il lavoro. Simmel e la critica della moneta-lavoro." In Georg Simmel, *Filosofia del lavoro*, a cura di Francesco Valagussa, 7-59. Milano-Udine: Mimesis.

Lavoro e amore in Max Scheler. Per la reintegrazione del lavoro nell'intero dell'essere e della vita

Daniela Verducci

1. Cenni biografici

Max Scheler (1874-1929), filosofo e docente di filosofia nelle Università di Jena, Monaco, Colonia e Francoforte, aderì al gruppo fenomenologico guidato da Edmund Husserl, divenendone uno dei più attivi promotori, pur mantenendo una propria e originale autonomia di pensiero, che lo orientava più che all'ambito gnoseologico-cogitativo, alle problematiche etiche e assiologiche. Per questo fu definito il Nietzsche cattolico. È considerato il fondatore della sociologia della conoscenza e dell'antropologia filosofica novecentesca. Le sue opere maggiori sono: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-Parte I; 1916-Parte II); *Essenza e forme della simpatia* (1922²); *L'eterno nell'uomo* (1921; 1923²); *Sociologia del sapere* (1924); *Conoscenza e lavoro* (1926); *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928).

2. Introduzione

L'attenzione al tema del lavoro accompagna l'intero tentativo di nuovo personalismo intrapreso da Max Scheler, agli inizi del XX secolo, sebbene la sua filosofia del lavoro resti tuttora confinata nell'area dello *Scheler incognitus* (Volpi 1978). Lo stesso si può dire del tema dell'amore che, seppure mai sistematizzato, è evidentemente sotteso a tutta la ricognizione scheleriana dell'affettività, in cui, a suo parere, si radica ogni ambito dell'essere, personale, sociale e cosmico

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Daniela Verducci, *Lavoro e amore in Max Scheler. Per la reintegrazione del lavoro nell'intero dell'essere e della vita*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 757-763, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

(Ferretti 2014). La compresenza di amore e lavoro, quali motivi di fondo della ricerca, conduce, però, nel pensiero di Scheler, solo all'avvio di una nuova visione metafisica, sebbene la contestualizzazione in un unico orizzonte di senso di amore e lavoro possa essere considerata la sfida con cui Scheler si cimenta nel corso dell'intera sua vicenda speculativa.

3. La disaffezione al lavoro e il disordine del cuore

La disaffezione al lavoro e la sua perdita di senso erano sotto gli occhi di tutti nella Germania degli anni '20 del Novecento. A fronte della necessità di impiegare il massimo sforzo lavorativo per rispondere alle difficili e pressanti esigenze derivanti dalla sconfitta subita nella Prima Guerra Mondiale, infatti, non solo i lavoratori (Scheler 1982, 79-81) ma anche i personaggi più intimamente implicati con le forze vive dell'economia capitalistica, quali il capitano d'industria Walter Rathenau o lo studioso di economia politica Werner Sombart, vivevano con un senso di profonda estraneazione l'appartenenza al tipo d'uomo borghese, che nel lavoro aveva la sua ragione di vita (Scheler 1988, 40).

Il fenomeno era tanto più enigmatico in Germania in quanto si accompagnava a una repentina metamorfosi del popolo tedesco da 'popolo più lavoratore del mondo', prima della guerra, a popolo che, dopo la guerra, più di tutti nel mondo abborriva il lavoro (Scheler 1982, 78-9).

A tutto ciò si reagiva al tempo con l'appello, ripetuto quotidianamente da conferenzieri, giornalisti, partiti, a mettere in campo una nuova volontà di lavorare come la sola che avrebbe potuto salvare dalla rovina materiale e morale.

Ma gli appelli doveristici risultavano manifestamente inefficaci, se non controproducenti e addirittura disperanti, dal momento che i destinatari non sapevano più come attingere a quelle vive forze motrici interiori di carattere morale e religioso quali la presa d'interesse e l'amore (Scheler 2010, 135), che sono le sole in grado di risvegliare la volontà, la forza e il piacere del lavoro, depositi nell'anima umana (Scheler 1982, 77). Per riattivarle non bastavano né l'avvertenza dello stato di necessità in cui versava la nazione, 'il sacro bisogno', come si diceva allora (Scheler 1982, 78), né le promesse di guadagni materiali. Ci sarebbero voluti, invece, incentivi che parlassero al livello etico-psicologico dell'anima, offrendo una prospettiva di futuro, un fine e un significato del proprio lavoro. A loro volta, poi, tali incentivi, per essere credibili, avrebbero dovuto essere impiantati in un orizzonte di senso attraente e suscettibile di essere amato, oltre che non soggetto alle contingenze del momento e in grado, perciò, di ancorare stabilmente la volontà di lavorare a una giusta misura tra il 'troppo' e il 'troppo poco' (Scheler 1982, 79).

Così era accaduto, fa notare Scheler, finché in Occidente era stata in vigore la *Weltanschauung* cristiana, che intendeva il dovere di lavorare come comandato da Dio e fondato nel Suo amore, con ciò assicurando, sia pure in modo misterioso, che il lavoro sarebbe comunque servito a procurare la salvezza dell'anima immortale del lavoratore che obbediva a Dio e la salvezza di tutto il mondo con lui, indipendentemente dal destino del prodotto del lavoro (Scheler 1982, 78-9).

Di una simile orizzonte di integrazione del lavoro nell'amore da parte di Dio e verso Dio non c'era ormai più traccia in Germania, dove dal 1870 in poi aveva dominato il fenomeno dell'eccesso di lavoro materiale con gli inquietanti tratti morali-spirituali della mania ossessiva di lavoro, che implicava che l'uomo fosse in funzione del lavoro, anziché il sano riconoscimento che il lavoro è in funzione dell'uomo e della sua anima (Scheler 1982, 80-1). Il cittadino tedesco, affogato nel lavoro, nei suoi affari, nella sua competenza specialistica, aveva smesso di attendere a qualunque tipo di cultura spirituale: l'eccesso di lavoro era andato a scapito del servizio divino, della preghiera, del raccoglimento, della santificazione delle feste; aveva offuscato il senso della corresponsabilità e della partecipazione politica; aveva oscurato la sensibilità per le gioie della vita e per il godimento della famiglia, dell'amicizia, della ricreazione, del riposo (Scheler 1982, 81). In sintesi, la mania lavoristica non solo aveva condotto al tradimento della gioia e dell'amore, uniche autentiche fonti dell'etica, ma queste fonti aveva addirittura 'interrato' perché il loro richiamo non ostacolasse né deviasse la foga produttiva e consumistica (Scheler 1963).

Di qui la disaffezione al lavoro post-bellica di cittadini che, non avendo più coltivato le forze motivanti interiori 'assolute' di natura etico-religiosa, si sono trovati completamente ripiegati sull'immanenza senza respiro dell'esistenza materiale e, nell'incapacità persino di conoscere altro nella vita che motivi relativi e ipotetici del loro utile materiale e del successo pratico ed egoistico del loro lavoro (Scheler 1982, 92), si sono scoperti alla mercé dei mutamenti congiunturali e in preda alla paura dell'animale braccato dai cani e dai cacciatori, che si guarda intorno e intuisce che dovunque corra, corre verso la rovina (Scheler 1982, 79)!

Una tale deprivazione umana era aggravata poi dalla disillusione rispetto al lavoro stesso, sulla cui requisizione economicistica la società moderna capitalistico-borghese aveva investito, fin dai suoi esordi, imponendone l'esecutività calcolante in tutti gli ambiti antropologici, etico, conoscitivo, affettivo e marginalizzando ogni altro tipo di attività o esperienza contemplativa, di apertura gratuita alla vita e di godimento del mondo. Si era così prodotto quel capovolgimento della corretta gerarchia dei valori o *désordre du coeur* (Scheler 2013, 15) per cui i valori più bassi dell'utile prevaricano sui valori vitali più elevati e si vive per lavorare anziché lavorare per vivere.

4. Prospettive di re-integrazione del lavoro nella vita buona

Dall'attenta osservazione del fenomeno della disaffezione al lavoro del suo tempo, Scheler

ha proceduto a liberare, sul piano teorico, la concezione del lavoro dalle riduzioni in cui la modernità capitalistico-borghese e tecno-scientista l'avevano confinato, nel tentativo di ripristinare la consapevolezza di una corretta e integrale concezione di lavoro, tentativo imprescindibile e prioritario rispetto a qualunque pratica di trasformazione soddisfacente.

Precocemente, fin dal saggio *Lavoro ed etica* del 1899, egli aveva intrapreso un'indagine basata sull'analisi del linguaggio ordinario e di carattere pre-feno-

menologico, per chiarire la natura del lavoro. La conclusione era stata che il lavoro consiste nella «divisione del lavoro» (*Arbeitsteilung*) (Scheler 1997a, 79). Infatti, un agire si configura quale segmento lavorativo, che porta a realizzazione ciò che ancora non lo è (Verducci 2003), nel momento in cui assume la movenza del meccanismo esecutivo ovvero di «un ricercare e trovare intermedio» (Scheler 1997a, 65), necessario e relativamente autonomo, tra lo scopo intenzionato e il prodotto realizzato; nello svolgimento del meccanismo lavorativo, poi, pur mantenendosi nella mente del lavoratore come assioma pratico, che guida il processo dall'esterno, lo scopo intenzionato viene parcellizzato in microsequenze mezzo-fine, tali che il fine parziale di volta in volta raggiunto diventa mezzo per la microsequenza successiva.

Da tale automatica doppia divisione – del mezzo lavorativo dal fine intenzionato e di quest'ultimo nelle microsequenze esecutive mezzo-fine – dipende l'efficacia del meccanismo lavorativo, che di per sé è a-razionale cioè privo di finalità intrinseca e, di conseguenza, anche tendenzialmente illimitato, mentre ogni sua eventuale positività etico-antropologica e temporanea cessazione dipendono dal fine per il quale è stato attivato e dal quale è diretto e limitato (Scheler 1997a, 79-81) ovvero da quell'impegno di pianificazione del lavoro che appartiene alle volontà soggettive. La nozione stessa di 'lavorare', esclama Scheler, implica come presupposto un sistema di fini dato ed esterno (1997a, 65)!

Viene così smentita l'idea del Liberalismo ottocentesco che, internalizzando il finalismo ottimizzatore nella struttura istintiva dei singoli soggetti, aveva ritenuto di poter neutralizzare l'apporto soggettivo di finalità, in realtà imprescindibile per ogni svolgimento sostenibile del meccanismo lavorativo. L'anarchia della vita economica e la risorgente esigenza di una nuova forma pianificatrice tra fine '800 e inizi del '900, del resto, confermavano la falsità dell'idea del Liberalismo secondo la quale «chi 'lavorava' solo per sé, già con questo, senza fare nulla di più, dava forma a uno stato 'ottimale' della società» perché «una misteriosa forza cooperativa» finalizzante si dispiegava già nel 'lavorare' (Scheler 1997a, 82).

Una volta liberato il lavoro dall'enfasi che lo dipingeva come dotato della «capacità del mezzo di porre fini» e di spingere via «dalla panoramica spirituale del tempo la capacità di selezionare mezzi propria del fine» (Scheler 1997a, 54), enfasi di cui era stato confuso agli inizi della vicenda borghese-capitalistica moderna, quando davvero si era verificata l'ascesa delle corporazioni delle arti e dei mestieri al governo delle città, a partire dalla cosiddetta *Zunftrevolution* (= rivoluzione della Gilda) tardomedievale (Eitel 1970), Scheler passa a delineare la corretta gerarchia oggettiva delle facoltà/attività/esperienze umane e dei saperi. Di ciò si deve prendere coscienza, se si vuole favorire la formazione di un soggetto umano nuovo, che sappia servirsi del lavoro quale mezzo universale per promuovere «il benessere dell'uomo perché diventi maturo per l'amore» (Scheler 1991, 377).

Secondo Scheler, tale soggetto post-borghese è già presente, ma noi non possiamo accorgercene finché permaniamo in un atteggiamento d'odio nei confronti dello spirito del capitalismo, che a sua volta affondava le sue radici nel risentimento della nuova classe di borghesi nei confronti della vecchia classe feuda-

le, dalla quale erano stati esclusi per varie ragioni (Scheler 1975, 140-85). Solo nell'amore, infatti, si sarebbe potuto scorgere e far crescere il nuovo tipo d'uomo che il capitalismo stesso, inconsapevolmente, come un tragico gigante cieco, aveva fatto emergere; solo nell'amore si sarebbe potuti andare oltre il risentimento che fa ripiegare su se stessi e sul passato e valorizzare la forma di vita plasmata dallo spirito del capitalismo come una fase della storia che non imprigionava più ma piuttosto faceva da trampolino per un futuro migliore (Scheler 1988, 64).

La stessa volontà di potenza e di lavoro sulla natura che, affermandosi unilateralmente, ha veicolato il formarsi della società moderna, non va affatto considerata come originaria. Anch'essa, come il conoscere è impiantata nelle profondità dell'*ordo amoris* della persona dove avviene il contatto con il divino, che trasmette il Suo amore e chiama all'amore (Scheler 2008, 118).

Certamente l'amore che qui si intende è infinitamente di più dell'*eros* degli antichi o dell'amore sentimentale romantico che, semmai, sono ricompresi nel suo ambito e generati e risvegliati, al pari del conoscere e del volere, da quell'atto originario di amore che, rispondendo all'atto agapico divino (Scheler 2010, 119), spinge a trascendere sé e i propri contenuti di coscienza per giungere a un'esperienza vissuta di incontro con il mondo, in cui ogni cosa sia tentativamente condotta verso la propria pienezza di valore. In questa ottica è quindi nell'amore che, anche rispetto al lavoro 'inventato' dalla modernità (Gorz 1992), si compie la vera «azione edificante e costruttiva nel mondo e sul mondo» (Scheler 2008, 118). L'amore dell'uomo come *ens amans*, poi, è solo una funzione parziale dell'amore come forza universale, che agisce in ogni cosa e per mezzo di ogni cosa, e che si identifica con Dio, il centro personale del mondo (Scheler 2008, 118-19).

Si stabilisce in questo modo anche la corretta gerarchia dei saperi, che vede il sapere di lavoro sottoposto a quello di formazione, a sua volta subordinato al sapere di salvezza (Scheler 2009, 81).

5. Conclusione

L'operazione che si delinea nelle parallele indagini scheleriane su lavoro e amore tende a

reintegrare nell'essere e nella vita, la concezione moderna del lavoro, isolato nell'ambito economico dalla nascente scienza economico-politica. Anche il tema dell'amore, d'altro canto, da tempo non giocava ruoli significativi in filosofia e Scheler si stupisce che neppure i pensatori cristiani, ad eccezione di Sant'Agostino, abbiano voluto attingere a questa risorsa, che sembrerebbe così intrinseca ad un pensiero che muove dall'annuncio dell'amore di Dio per gli uomini in Gesù Cristo (Scheler 2010, 115). Addirittura, la teologia cristiana ha spesso considerato l'agape subordinata all'atto di volontà (Cusinato 2002, 153)! Invece, lo scandaglio della profondità affettiva, che Scheler ha condotto, gli ha permesso di conseguire un doppio risultato: da un lato, il rinvenimento dell'amore come movente e atto primario dell'essere e della vita, a prescindere dal riconoscimento esplicito e integrale, che nelle varie epoche se ne può conseguire; dall'altro, la relativizzazione all'epoca moderna della volontà di dominio e di lavoro sulla natura, nella misura

in cui questa si è sviluppata in maniera unilaterale presumendo di poter recidere i nessi con il tutto. Tali acquisizioni concettuali rappresentano passi decisivi nella direzione del rinnovamento della mentalità occidentale, che non vede la possibilità di coniugare sistemicamente il benessere, che il capitalismo tecnologico promette con le esigenze di felicità e di vita buona che, invece, disattende. Scheler ci informa che l'inizio di ogni trasformazione radicale proviene dal basso, dalla ripresa di contatto da parte di ognuno con le forze vive del proprio cuore e dagli atti e le azioni che ne conseguono e che si spingono fino a investire il segmento realizzativo di essi cioè il meccanismo del lavoro. L'uso del metodo fenomenologico funzionalizzato all'indagine assiologica e morale ha reso possibile a Scheler di guardare i fenomeni del suo tempo con uno sguardo limpido e penetrante, capace di andare oltre i luoghi comuni, i pregiudizi e le certezze consolidate, per attingere alla dimensione essenziale che perdura nel tempo ed è ancora utile per noi.

Riferimenti bibliografici

- Cusinato, Guido. 2003. *Scheler. Il Dio in divenire*. Padova: Il Messaggero.
- Eitel, Peter. 1970. *Die oberschwäbischen Reichsstädte im Zeitalter der Zunftherrschaft. Untersuchungen zu ihrer politischen und sozialen Struktur unter besonderer Berücksichtigung der Städte Lindau, Memmingen, Ravensburg und Überlingen*. Stuttgart: Müller & Graff (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 8).
- Ferretti, Giovanni. 2014. *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*. Milano: Mimesis.
- Gorz, André. 1992. *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Scheler, Max. 1963. "Vom Verrat der Freude." In *Gesammelte Werke* 6, hrsg. von Maria Scheler, 73-6. Bern und München: Francke Verlag.
- Scheler, Max. 1975. *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, tr. it. di Angelo Pupi. Milano: Vita e Pensiero.
- Scheler, Max. 1976. *Sociologia del sapere*, tr. it. di Dario Antiseri. Roma: Abete.
- Scheler, Max. 1982. "Lavoro e intuizione del mondo." In *Borghesia, Socialismo e intuizione del mondo*, a cura di Franco Bosio, 77-103. Brescia: La Scuola Editrice.
- Scheler, Max. 1988. "Il borghese." In *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, 39-64. Napoli: Guida.
- Scheler, Max. 1991. *L'eterno nell'uomo*, tr. it. di Ubaldo Pellegrino. Roma: Logos.
- Scheler, Max. 1997a. *Lavoro ed Etica. Saggio di filosofia pratica*, tr. it. di Daniela Verducci. Roma: Città Nuova.
- Scheler, Max. 1997b. *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, tr. it. di L. Allodi. Milano: FrancoAngeli.
- Scheler, Max. 2008. "Le forme del sapere e la formazione." In *Formare l'uomo*, a cura di Giuliana Mancuso, 49-89. Milano: FrancoAngeli.
- Scheler, Max. 2010. *Amore e conoscenza/Liebe und Erkenntnis*, tr. it. di Loretta Iannascoli. Roma: Aracne.
- Scheler, Max. 2013. *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. di Roberta Guccinelli. Milano: Bompiani.
- Verducci, Daniela. 2003. *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*. Roma: Carocci.
- Volpi, Folpi. 1978. "Scheler incognitus." *Verifiche* 7: 95-104.

Bibliografia secondaria

Cusinato, Guido, a cura di. 2007. *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*. Milano: Editore.

Scheler, Max. 2000. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Guido Cusinato. Milano: FrancoAngeli.

Scheler, Max. 2010. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Laura Boella. Milano: FrancoAngeli.

Bergson di fronte alla seconda rivoluzione industriale: dalla divisione tecnica del lavoro al lavoro intelligente della *société ouverte*

Riccardo Roni

1. Introduzione

Henri Bergson (Parigi, 1859-1941), di famiglia ebraica e cugino acquisito di Marcel Proust, è una tra le figure più autorevoli della filosofia francese tra Ottocento e Novecento. Già allievo dell'*École Normale Supérieure* e docente dal 1882 nei principali licei francesi (Angers, Clermont-Ferrand e Parigi), dal 1904 insegna Filosofia moderna al *Collège de France*, fino ad ottenere nel 1927 il Premio Nobel per la letteratura. Tra le sue opere più rappresentative, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889); *Materia e memoria* (1896); *L'evoluzione creatrice* (1907); *Le due fonti della morale e della religione* (1932).

2. Possibilità e limiti della divisione tecnica del lavoro

Benché priva di sistematicità, la riflessione di Bergson¹ sul lavoro è significativamente presente nei suoi corsi, nelle allocuzioni pubbliche e nelle principali opere edite. Vivendo in piena seconda rivoluzione industriale, egli individua

¹ D'ora in poi, per le citazioni dalle opere e dai corsi di Bergson si farà sempre riferimento al testo originale francese indicato in bibliografia. Le traduzioni dei passi sono a nostra cura. Per un inquadramento complessivo del pensiero di Bergson si veda, tra gli altri, il recente Sinclair 2019.

nella divisione tecnica del lavoro² il momento di avvio di un lungo processo di trasformazione sociale, come vedremo, verso la «société ouverte» (Bergson 2013c, 283-84), cogliendo sia la drammaticità del lavoro di fabbrica, regolato da azioni ripetitive e dall'onnipresenza delle macchine, sia la possibilità di impiego da parte dell'operaio del «supplemento di tempo libero [*supplément de loisir*] in qualcosa di diverso dal presunto divertimento, messo alla portata di tutti da un industrialismo mal diretto», in modo da poter

dare alla sua intelligenza lo sviluppo da lui stesso scelto, invece di attenersi a quello che gli imporrebbe, in limiti sempre ristretti, il ritorno (del resto impossibile), allo strumento, dopo la soppressione della macchina (Bergson 2013c, 327).

Bergson è uno tra i primi autori francesi ad inaugurare la linea di studi sulla *civilisation du loisir*³, cercando, per un verso, di conciliare il macchinismo, la parcellizzazione del lavoro e il capitale, per un altro di valorizzare un certo incremento del tempo libero in cui dare – lo si è appena visto nel passo citato – alla propria intelligenza uno sviluppo da noi stessi scelto.

Un atteggiamento tuttavia – occorre precisarlo fin da adesso – che non porta Bergson ad affrontare il cambiamento del lavoro, bensì a salvaguardare il lavoro dell'intelligenza rispetto a quello industriale.

Nel corso della sua riflessione Bergson avverte in più occasioni come in piena seconda rivoluzione industriale la vita dello spirito stia attraversando una crisi profonda e come per lui la funzione della *civilisation* (e della *colonisation*, quale suo diretto correlato) consista nell'incentivare tutti quegli sforzi orientati a far sì che le forme di lavoro intelligente non vadano perdute all'interno delle diverse società, anche extraeuropee (cfr. Bergson 1972, 1401). Nel corso della storia, infatti, sono proprio i paesi europei ad aver perfezionato sempre di più lo spirito organizzativo⁴, che consiste nel garantire a ciascun operaio una sua specializzazione grazie alla divisione tecnica del lavoro. Senza porsi però la domanda sul senso di quel lavoro. In un'allocuzione pubblica del 3 agosto 1882 (*La specializzazione*) rivolta ai giovani del liceo di Angers, dopo aver richiamato la «fabbrica di spilli» di Adam Smith⁵, Bergson afferma:

² Nel suo discorso sulla *politesse* del 1885 (seconda redazione 1892) Bergson parla anche di *division du travail social* (Bergson 1972, 321), anticipando una questione decisiva che di lì a poco sarà oggetto della prima opera di É. Durkheim, *Du la division du travail social* (1893), peraltro già compagno di Bergson e Jean Jaurès all'*École Normale*. Durkheim 2016. Il confronto con le tesi di Durkheim è centrale nelle *Due fonti*, in particolare rispetto alla definizione di società chiusa.

³ Va ricordato almeno il contributo di Paul Lafargue, genero di Marx, sul *Diritto all'ozio* (1880). Cfr. Lafargue 2015, 25.

⁴ Bergson valorizza ad esempio il «travail surhumain» collettivo che sta alla base della Rivoluzione francese (Bergson 1992, 27).

⁵ Smith è oggetto di approfondimento dei corsi liceali di Bergson, in cui discute le principali nozioni dell'economia politica seguendo i programmi ministeriali dell'epoca. Egli fa riferi-

L'industria raggiunge risultati meravigliosi attraverso la divisione del lavoro. È necessario che ogni operaio abbia una "specializzazione", e sarà tanto più abile quanto più presto l'abbia scelta. In effetti, al lavoro manuale si richiede di essere, prima di tutto, rapido, ed esso non è rapido se non è meccanico. Perché la macchina lavora più velocemente dell'uomo? Perché divide il lavoro, perché un meccanismo speciale corrisponde a ciascuna parte della mansione [*tâche*] da svolgere. E noi, che prendiamo a modello la macchina quando lavoriamo con le nostre mani, non possiamo fare di meglio che dividere il compito come essa lo divide: e lavoreremo così velocemente e così bene quando saremo macchine a nostra volta. Nel mondo dell'intelligenza accade il contrario. Mentre non acquisteremo l'abilità manuale che a condizione di scegliere un mestiere speciale e di far contrarre ai nostri muscoli un'unica abitudine, al contrario, non perfezioniamo una delle nostre facoltà che alla condizione di sviluppare tutte le altre (Bergson 1972, 263)⁶.

Non va però sottovalutata, sempre entro questa cornice, l'attenzione che Bergson rivolge al linguaggio, colto nella sua funzione pragmatica: i concetti immateriali sono «strumenti di azione», con una destinazione «pratica» (Bergson 2016, 72-3)⁷.

Attraverso i concetti – si legge ad esempio nell'*Evoluzione creatrice* – l'intelligenza compie così il suo «lavoro supplementare [*travail supplémentaire*]» (Bergson 2013d, 160), giacché essi rappresentano il modo precipuo dell'*homo faber* di staccarsi dal cieco meccanismo della natura, per elaborare in modo significativo i propri atti (Bergson 2016, 73; cfr. anche Barilli 2005)⁸.

Sulla scorta di questo suo pragmatismo⁹, Bergson valorizza la funzione del «capitale», inteso come quel lavoro (anche immateriale) accumulato dalle generazioni passate in grado di assicurare la solidarietà tra gli uomini attraverso il tempo, fornendo all'organismo sociale una base sicura di lunga durata.

Ma occorre essere più precisi su questo punto. Perché se da un lato Bergson mostra ottimisticamente come attraverso la divisione tecnica del lavoro si raggiunga una società di eguali attraverso la libera concorrenza che favorisce le invenzioni dell'*homo faber* (giudicato positivamente da Bergson nell'*Evoluzione creatrice*, con la precisazione che ogni strumento fabbricato dall'intelligenza apre

mento sia alla *Teoria dei sentimenti morali* che alla *Ricchezza delle nazioni*. Vedi ad esempio i corsi tenuti al liceo Pascal di Clermont-Ferrand nel 1886-1887 (Bergson 2010, 164-82).

⁶ Lo stesso esempio in Bergson 2010, 167-68.

⁷ Sul linguaggio in Bergson si veda almeno Manganelli 1981; Bonito Oliva 2011.

⁸ Per un dettagliato approfondimento su linguaggio e lavoro 4.0, rimando in particolare a Mari 2019. Ringrazio Giovanni Mari per le ripetute occasioni di confronto, anche in sede di dibattito politico, su molte delle questioni affrontate in questo saggio.

⁹ Come rileva bene Berthelot nel suo importante studio sul pragmatismo di Bergson, di fatto la nostra vita e la nostra coscienza in Bergson sono entrambe orientate verso l'azione, e di conseguenza, grazie all'abitudine, gli schemi dell'azione materiale tendono a diventare per la mente gli stessi schemi di tutta la conoscenza (Berthelot 1913, 10). Un fatto analogo si rileva con l'esperienza del lavoro.

all'attività umana un campo indefinito di possibilità di realizzazione, e dunque di libertà; Bergson 2013d, 142), ciò può accadere solo se guardiamo in particolare al ruolo svolto dalle forme di lavoro intelligente, strumento ed espressione della persona umana che si avvale della forza emancipatrice della tecnica.

Resta invece irrisolto sull'altro versante il problema di come superare le forme di lavoro servile (quello ripetitivo della fabbrica), già oggetto della osservazioni critiche dello stesso Smith rispetto alla condizione degradata dell'operaio, laddove nel celebre passo della *Ricchezza delle nazioni* osservava come con la divisione tecnica del lavoro,

chi passa tutta la sua vita ad eseguire alcune semplici operazioni, i cui effetti sono inoltre forse sempre gli stessi o quasi, non ha occasione di esercitare l'intelletto o la sua inventiva nell'escogitare espedienti per superare difficoltà che non si presentano mai,

diventando ben presto «tanto stupido e ignorante quanto può diventarlo una creatura umana» (Smith 1975, 949).

Possiamo affermare per il momento che in Bergson la divisione tecnica del lavoro rappresenta la base materiale da cui prende avvio il lungo processo di costruzione della modernità, processo, come vedremo, culminante nella società aperta, risultato del trionfo della ragione sulla natura, del diritto sul fatto, della forma sulla materia. Ma tale trionfo, avverte Bergson, può ottenersi soltanto attraverso percorsi «molto irregolari», e non mediante l'azione esclusiva delle forze naturali (Bergson 1992, 170).

Giunti a questo punto della discussione, occorre capire in che modo Bergson risolve il confronto con le tesi del socialismo rispetto al lavoro di fabbrica, per vedere infine se nella società aperta si realizzino effettivamente le condizioni di libertà personale e sociale da lui auspiccate.

3. Il lavoro intelligente e il conflitto irrisolto tra capitale e lavoro

«Si potrebbe paragonare l'intera società a un vasto impianto industriale in cui il lavoro sarebbe diviso all'infinito», così si esprime Bergson parlando ai suoi studenti del liceo Pascal (Bergson 2010, 168).

Partendo da questo dato storico inaggrabile, nei suoi corsi liceali Bergson analizza il fenomeno del lavoro sia dal punto di vista morale che economico, spesso intrecciando i due livelli (egli in fin dei conti cerca di integrare la meccanica alla dimensione morale); riuscendo a far emergere, oltre i limiti dei programmi ministeriali dell'epoca, un proprio punto di vista sulla questione – sulla quale torna diffusamente anche in diversi passaggi delle opere edite (in particolare nell'*Evoluzione creatrice* e nelle *Due fonti della morale e della religione*), pur andando incontro a dei mutamenti di prospettiva in special modo dopo l'esperienza della Prima guerra mondiale (cfr. Zanfi 2009, 17-8).

Bergson è un liberale democratico che è attratto dall'elemento dinamico, propulsivo, del lavoro, dalla sua fluidità immateriale, soprattutto quando quest'ultima si traduce nella «creazione di utilità» da parte dell'*homo faber* (cfr. Bergson

2013d, 140-41). Egli definisce infatti il lavoro «uno sforzo intelligente il cui scopo è la creazione di utilità», che «si traduce esteriormente in movimenti appropriati» (Bergson 2010, 165), facendo inoltre osservare che una stessa persona, come nell'esempio del farmacista, può essere nello stesso tempo scienziato quando studia, imprenditore quando mette su la farmacia, operaio quando vende un medicinale. A patto, tuttavia, che si realizzino determinate condizioni di libertà personale. Il lavoro intelligente è descritto inoltre come la testimonianza, dal punto di vista morale, di «buona condotta» (analogo alla «costanza» di cui parlavano gli stoici), persino come una «fonte inesauribile di felicità [*source inépuisable de bonheur*]» (Bergson 2010, 166).

Ma se consideriamo il lavoro dal punto di vista economico, la questione si fa assai più complessa, perché da un lato è la divisione tecnica del lavoro – lo si è visto – a moltiplicare la produzione su vasta scala, mentre resta aperto il problema della produttività del lavoro immateriale e intelligente. Il problema principale che emerge dalla fabbrica di spilli di Smith – e con cui è costretto a misurarsi direttamente Bergson – consiste nel fatto che il lavoro, pur specializzandosi, finisce per sostituire il puro e semplice «meccanismo [*mécanisme*]» all'intelligenza che nell'operaio di fabbrica si cristallizza in abitudini ripetitive (Bergson 2010, 168)¹⁰.

Abbiamo già richiamato il fatto che la libertà cui sovente allude Bergson consiste proprio nel sottrarsi a quell'automatismo, nello spezzare la catena di quella ripetizione (cfr. Bergson 2013d, 128), cercando di allontanare il più possibile il tempo umano¹¹ da quello delle macchine (su questo vedi soprattutto Han 2017, 99-132). Ed è sulla base di questa consapevolezza che egli, pur propendendo per un certo ottimismo liberale à la Bastiat (autore che discute nei corsi) rispetto alle conseguenze positive della divisione tecnica del lavoro (anche per gli stessi operai), non può non imbattersi nel conflitto tra capitale e lavoro. A questo è dedicata una sezione specifica dei corsi, intitolata *le capital*.

Bergson mette qui al centro il lavoro che dà valore al bene prodotto (gli strumenti in fabbrica, il campo lavorato), considerando il capitale sia uno strumento di lavoro che il risultato di un lavoro precedente (Bergson 2010, 169-70), ma sottolineando nel contempo – ecco il punto – che un capitale genera profitto quando diventa «strumento di lavoro [*instrument de travail*]»¹², incoraggiando

¹⁰ Benché Bergson muova questa sottile critica alla specializzazione (che – va detto – per certi versi rende il tutto un po' contraddittorio), la sua valutazione della specializzazione richiesta dalla divisione del lavoro resta comunque positiva.

¹¹ Ricordiamo l'analisi del primo Bergson volta a valorizzare il tempo soggettivo-qualitativo, inteso come una «pura durata [*pure durée*]» (Bergson 2013a, 54) non riducibile al tempo oggettivo-spazializzato degli orologi che scandiscono i ritmi della vita sociale. Una durata – come è stato osservato – che non corrisponde soltanto al vissuto individuale, ma che ci mette in contatto con un «vissuto universale» (Vieillard-Baron 2020, 273).

¹² Questa interessante definizione di capitale come «strumento di lavoro» è impiegata dall'economista e politico francese Joseph Garnier (1813-1881) nel suo manuale *Traité d'économie politique, exposé didactique des principes et des applications de cette science et de l'organisation économique de la société* (1846), utilizzato da Bergson nelle sue lezioni sui fondamenti

così l'industria e il commercio (Bergson 2010, 171-72). Ed è su questo punto che la divergenza di Bergson dalle posizioni dei socialisti si fa manifesta, sulla base dall'assunto che la proprietà e il profitto restano la condizione essenziale della produzione¹³. Bergson afferma infatti, richiamando criticamente le diverse posizioni di Saint-Simon, Fourier, Marx¹⁴ e Lassalle, che il lavoro attuale dell'umanità sarebbe alquanto sterile se non si avvallesse proprio «di questa massa enorme di lavoro accumulato che i nostri antenati ci hanno trasmesso [*légué*] in forme diverse: canali, ferrovie, macchine ecc.» (Bergson 2010, 171).

Per ottenere la società socialista occorrerebbe invece una vera e propria rivoluzione antropologica (cfr. Bergson 2010, 172), oltre che economica e politica, che tuttavia egli non vede all'orizzonte.

Resta pertanto fermo sul punto che il capitale non è nemico del lavoro, rappresentandone bensì l'«espressione nuova [*expression nouvelle*]», quale «strumento» e «ricompensa» del lavoro.

Ed è per questa ragione che egli difende – assumendo talvolta posizioni discutibili (vedi ancora Bergson 1972, 263) – tutte quelle attività libere e intelligenti (come il lavoro dell'intellettuale) che beneficiano tanto della divisione tecnica del lavoro e della ripartizione della società in classi, garantendo alla classe borghese (di cui egli è espressione) quella libertà necessaria (ad esempio nel condurre gli studi liceali «classici» e poi quelli universitari in nome dell'esclusiva «elevazione dello spirito»), in modo da distinguersi dalla «bestia» e «restare uomini», sottraendosi dunque all'ingrato destino dello «specialista», dell'operaio che «fa molto bene ciò che fa, ma non saprebbe fare altra cosa» (Bergson 1972, 263). Dunque niente di più che un elogio della *vita contemplativa* che trae profitto dalla *vita activa* dell'uomo adattato al processo lavorativo delle macchine, inteso come mero *animal laborans*.

4. Conclusione: quale lavoro per la «società aperta»?

Nei suoi corsi al liceo Pascal di Clermont-Ferrand Bergson concludeva la sezione dedicata all'economia politica mostrando come la solidarietà (del capitale e del lavoro, del produttore e del consumatore, del ricco e del povero) sia da intendersi come l'effettivo completamento della libertà, perché «senza lavoro non c'è capitale e senza capitale non c'è lavoro» (Bergson 2010, 180).

Coerentemente con la sua impostazione liberale, nell'opera della maturità, *Le due fonti della morale e della religione* (1932) – in cui teorizza la «società aperta [*société ouverte*]» e sostiene la causa della democrazia dei diritti umani (Bergson 2013c, 284) – Bergson inquadra la questione del lavoro entro un orizzonte che

dell'economia politica (Bergson 2010, 170, 176). Vedi Garnier 1863⁵, 85, 614. Il liberale Garnier è richiamato criticamente anche nel celebre *pamphlet* di Lafargue (2015, 46).

¹³ Bergson (2010, 139) riconosce comunque che il fondamento del diritto di proprietà resta il lavoro.

¹⁴ Va detto che Bergson conosceva il marxismo in modo poco approfondito. Vedi la lettera del 14 gennaio 1936 a Edouard Berth (Bergson 2002, 1525), citata in Zanfi 2009, 103.

comprende sia l'industria bellica che quella del lusso, un lavoro dipendente dal proliferare dei bisogni «artificiali» a scapito di quelli «reali», benché questa società dei consumi non apporti grandi modifiche in relazione al lavoro.

Bergson definisce la società aperta, frutto dell'intelligenza e più in particolare dell'intuizione, come quella «che può abbracciare in linea di principio l'umanità intera. Sognata, di quando in quando, da anime elette [*d'élite*], realizza ogni volta qualcosa di se stessa in una serie di creazioni, ciascuna delle quali, per una trasformazione più o meno profonda dell'uomo, permette di superare difficoltà fino ad allora insormontabili» (Bergson 2013c, 284)¹⁵. Sul fronte opposto, la «società chiusa» (*société close*), regolata dall'istinto,

è quella in cui i membri stanno fra loro, indifferenti al resto degli uomini, sempre pronti ad attaccare o a difendersi, costretti dunque ad un atteggiamento combattivo. Tale è la società umana quando esce dalle mani della natura. L'uomo era fatto per essa, come la formica per il formicaio (Bergson 2013c, 283).

Entro questa cornice teorica, Bergson sostiene, in polemica con le posizioni socialiste, come il miglioramento della condizione operaia all'interno della sempre più crescente meccanizzazione della produzione di questa società aperta (fondata, almeno in linea teorica, sull'altruismo e lo spirito di sacrificio) dipenda in larga misura più da interventi 'correttivi' (rispetto appunto alla naturale tendenza delle società alla chiusura) che da rivoluzioni radicali¹⁶. Da un lato, dalla semplificazione dei bisogni artificiali, ottenuta attraverso un'auspicata autoregolazione morale degli individui; dall'altro, dall'effettivo risparmio di tempo e di lavoro (ancora grazie alla macchina, definita «la grande benefattrice», e alla divisione tecnica del lavoro), operazione che, a suo giudizio, dovrebbe consentire all'operaio – lo abbiamo visto subito in apertura – un più libero sviluppo dell'intelligenza e un impiego supplementare del tempo «in qualcosa di diverso dal presunto divertimento», sebbene questo tempo libero non modifichi di fatto la condizione del lavoro di fabbrica (con il lavoro manuale e la macchina, ossia la parcellizzazione). Mentre, pur mostrandosi sensibile alle questioni sociali del suo tempo e al progresso sociale (cfr. Zanfi 2009, 105), Bergson conserva invece un chiaro interesse a salvaguardare l'autonomia del lavoro dell'intelligenza (Bergson 2013c, 327), come quando auspica, in suo nome, la «comunanza di momenti di libertà»:

L'era delle macchine nella quale siamo entrati potrà essere quella di conflitti formidabili in cui la nostra civiltà sprofonderà se noi ci lasciamo andare, ma che essa raggiungerà, se saremo risoluti, una così meravigliosa *economia di sforzo* e

¹⁵ Con queste definizioni, rispetto ai primi lavori di Bergson (vedi l'*Essai*), nell'opera della maturità lo statuto del sociale viene largamente rivisitato.

¹⁶ Va qui rilevata senz'altro l'influenza del suo maestro Félix Ravaisson, il quale nell'articolo "Éducation" del 1887 sosteneva la necessità di una «riforma morale» che diffondesse tra le diverse classi sociali «armonia» e «simpatia reciproca», a partire soprattutto dall'educazione (Ravaisson 1887, 513). Tema condiviso alla lettera da Bergson (2013b, 288).

forse anche, malgrado le apparenze, una tale *semplificazione della vita*, che le ore di lavoro si ridurrebbero a ben poco e che l'uguaglianza tanto cercata tra gli uomini si troverà in una *comunanza di momenti di libertà*. Rechiamoci allora col pensiero in questo regno di Utopia, che si realizzerà nella misura in cui noi lo avremo giudicato e voluto realizzabile. Come occuperà l'uomo la propria giornata? Vedo aprirsi prospettive stupende per le arti in generale, per la letteratura in particolare (Bergson 1972, 1538, citato in Zanfi 2009, 159).

Sulla base di questi rilievi, dalla posizione di Bergson sul lavoro non è possibile estrapolare una proposta alternativa al semplice appello, come si è appena visto nel passo citato, alla dimensione 'utopica' di una società che resta tuttavia ancora divisa in classi – e che per questo non può non scontrarsi con l'irrisolto conflitto tra capitale e lavoro. Un conflitto che buona parte della classe intellettuale dell'epoca (almeno quella di orientamento liberale) non era disposta a risolvere, anche per il solo fatto che essa cercava ancora «fuori» dal lavoro i termini della propria identità.

Riferimenti bibliografici

- Barilli, Renato. 2005. *Bergson. Il filosofo del software*. Milano: Raffaello Cortina.
- Bergson, Henri. 1972. *Mélanges*, édité par A. Robinet. Paris: PUF (trad. it. parziale: *Educazione, cultura scuola*, a cura di M.T. Russo. Roma: Armando, 2000).
- Bergson, Henri. 1992. *Cours II. Leçons d'esthétique, leçons de morale, psychologie et métaphysique*, édité par H. Hude. Paris: PUF.
- Bergson, Henri. 2002. *Correspondances*, édité par A. Robinet. Paris: PUF.
- Bergson, Henri. 2010. *Cours de philosophie de 1886-1887 au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand (Morale-métaphysique-histoire de la philosophie)*, édité par S. Matton, et A. Panero. Paris-Milan: Séha-Archè (trad. it. parziale: *Corsi di filosofia Liceo «Blaise Pascal» di Clermont-Ferrand*, a cura di S. Grandone. Roma: Inschibboleth, 2021).
- Bergson, Henri. 2013a¹⁰ (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF Quadrige (trad. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Milano: Raffaello Cortina, 2002).
- Bergson, Henri. 2013b¹⁷ (1938). *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF Quadrige. (trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*. Milano: Bompiani, 2000).
- Bergson, Henri. 2013c¹¹ (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF Quadrige (trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*. Milano: SE, 2006).
- Bergson, Henri. 2013d¹² (1907). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF Quadrige (trad. it. di M. Acerra, *L'evoluzione creatrice*. Milano: BUR, 2012).
- Bergson, Henri. 2016. *Histoire de l'idée de temps. Cours au collège de France 1902-1903*, édité par C. Riquier. Paris: PUF.
- Berthelot, René. 1913. *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*. Vol. 2: *Le pragmatisme chez Bergson*. Paris: Alcan.
- Bonito Oliva, Rossella. 2011. "La radice del linguaggio tra memoria profonda e funzione pragmatica. H. Bergson." *Linguistica Zero* 3: 7-32.
- Durkheim, Émile. 2016 (1893). *La divisione del lavoro sociale*, trad. it. di F. Airolti Namer. Milano: Il Saggiatore.

- Garnier, Adolphe. 1863⁵. *Traité d'économie politique, exposé didactique des principes et des applications de cette science et de l'organisation économique de la société*. Paris: Garnier, Guillaumin et C^{ie}.
- Han, Byung-Chul. 2017 (2009). *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, trad. it. di C. A. Bonaldi. Milano: Vita e Pensiero.
- Lafargue, Paul. 2015. *Il diritto all'ozio (1880). La religione del Capitale (1886)*, trad. it. di L. Binni. Firenze: Il Ponte.
- Manganelli, Maria. 1981. *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*. Milano: Marzorati.
- Mari, Giovanni. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Ravaisson, Félix. 1887. "Éducation." *La Revue politique et littéraire*, 23 avril: 513-19.
- Sinclair, Mark. 2019. *Bergson*. New York: Routledge.
- Smith, Adam. 1975 (1776). *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Bagioti. Torino: UTET.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. 2020. *Le spiritualisme de Bergson*. Paris: Hermann.
- Zanfi, Caterina. 2009. *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*. Bologna: Bononia University Press.

Bibliografia secondaria

- Azouvi, François. 2007. *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Paris: Gallimard.
- Battini, Michele. 1995. *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Benrubi, Isaac. 1942. *Souvenirs sur Henri Bergson*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Bodei, Remo. 2002. *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli.
- Cariou, Marie. 1990. *Lectures bergsoniennes*. Paris: PUF.
- Caute, David. 1964. *Communism and the French Intellectuals 1914-1960*. New York: MacMillan.
- Chevalier, Jacques. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon.
- Deleuze, Gilles. 2001. *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. it. a cura di P.A. Rovatti, e D. Borca. Torino: Einaudi.
- Ebacher, Roger. 1968. *La philosophie dans la cité technique. Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques*. Québec: Laval University Press; Paris: Bloud et Gay.
- Gilson, Bernard. 1985. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris: Vrin.
- Gouhier, Henri. 1989. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin.
- Gunther, Pete. 1986² (1974). *Henri Bergson: A Bibliography*. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University.
- Lafrance, Guy. 1974. *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interpretation*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie. 1955. *Bergson éducateur*. Paris: PUF.
- Pessina, Adriano. 1994. *Introduzione a Bergson*. Roma-Bari: Laterza.
- Roni, Riccardo. 2015. *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*. Milano: Mimesis.
- Soulez, Philippe-Worms, Frédéric. 1997. *Bergson*. Paris: PUF.
- Soulez, Philippe. 1989. *Bergson politique*. Paris: PUF.
- Worms, Frédéric, édité par. 2012. *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. Paris: PUF.

Freud: Il 'lavoro' dell'inconscio e i suoi riverberi psicosociali

Mauro Fornaro

1. Cenni biografici

Sigmund Freud, nato nel 1856 a Freiberg, città dell'impero austriaco (oggi Příbor, Repubblica Ceca), è il padre indiscusso della psicoanalisi. Occupandosi come neuropatologo dei malati di isteria, maturò la convinzione che fossero colpiti da disturbi puramente psicologici e ne inventò la cura consistente nella rielaborazione verbale dei ricordi traumatici censurati. A seguito altresì degli studi sui sogni e sulla sessualità infantile formulò le teorie cliniche essenziali della nuova disciplina, che trovarono un primo coronamento teoretico negli scritti di 'metapsicologia' del 1915. Dopo il 1920 inaugurò una seconda teoria del funzionamento mentale imperniata sul discusso dualismo di Eros e pulsione di morte, per indagare infine i fenomeni culturali, sociali e religiosi, tramite le categorie psicoanalitiche. Morì nel 1939 a Londra, esule per ragioni razziali. Le *Opere di Sigmund Freud*, edite da Boringhieri in 11 volumi, raccolgono la versione italiana dei suoi scritti.

2. Introduzione

La rivisitazione del pensiero di Sigmund Freud (1856-1939) è sollecitata, oltre che dall'indiscussa rilevanza storica e culturale che gli compete, dalla constatazione che la psicoanalisi al giorno d'oggi non è affatto una disciplina unitaria, bensì si dirama in una molteplicità di scuole e orientamenti anche contraddittori.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Mauro Fornaro, *Freud: Il 'lavoro' dell'inconscio e i suoi riverberi psicosociali*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 775-781, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

tori (Fornaro 1988). È pertanto inevitabile ricorrere alle radici di questa disciplina, vale a dire al fondatore.

3. La dinamica psichica

Colpisce il fatto che Freud, teorizzando il funzionamento della mente, usi ampiamente l'espressione lavoro (*Arbeit*) e i tanti derivati consentiti dalla plasticità della lingua tedesca (*Bearbeitung*, *Durcharbeitung*, *Verarbeitung*). Ma come può legittimarsi questa ampia metaforizzazione di *Arbeit*, fino a connotare il lavoro di 'psichico', ovvero di 'mentale'? Al pari del lavoro inteso in senso comune – come un'attività umana volta intenzionalmente a produrre un bene di utilità individuale o sociale (vedi vocabolario Treccani) – il lavoro psichico è un'attività comportante un dispendio di energia, vale a dire uno sforzo per il conseguimento di un obiettivo. Pertanto impone il superamento degli ostacoli che a ciò si oppongono e dunque, spesso, una certa fatica. In ambo i casi, inoltre, il lavoro implica un processo di trasformazione dell'oggetto (mentale nella fattispecie) su cui si esercita il lavoro stesso. Specie a quest'ultimo proposito è lecito parlare di una 'elaborazione mentale' (*psychische Verarbeitung*), che necessariamente si correla allo psichismo umano: la psiche non può che lavorare, lavora sempre nelle sue manifestazioni sia normali sia patologiche, segnatamente poi nel corso della cura analitica.

Questa attività di elaborazione si manifesta già con la basilare nozione di pulsione: è compito proprio della psiche recepire, interpretare, contenere e finalizzare positivamente (cioè in maniera utile al soggetto e socialmente compatibile) quei vitali stimoli che sono le pulsioni. Come stimoli in continuo flusso, che stanno «al limite tra lo psichico e il corporeo» (Freud 1905, it. 479), le pulsioni sono, letteralmente, delle «misure della richiesta di lavoro» rivolta alla psiche (Freud 1905, it. 479). Si differenziano poi rispettivamente per le fonti somatiche da cui provengono e per le diverse mete, orientando così l'attività mentale del soggetto.

L'elaborazione deve passare per la rappresentazione mentale (*Vorstellung*) dello stimolo somatico – un processo oggi detto di mentalizzazione – coniugando quest'ultimo con l'immagine dell'oggetto da conseguire. Lo scopo finale, nella peculiare prospettiva freudiana, è quello di guadagnare un equilibrio omeostatico, il quale permetta di eliminare la tensione esercitata sulla psiche dagli stimoli pulsionali. Inadeguati sviluppi, a seguito di meccanismi di difesa leggibili come fenomeni di errata elaborazione delle pulsioni, sono forieri di patologie. Pur entro una diversa concezione di inconscio che mette in secondo piano la nozione di pulsione, Wilfred Bion (1897-1979) bene evidenzierà questo processo elaborativo, declinandolo espressamente nella nozione di trasformazione (Bion 1965), là dove rileva un passaggio maturativo dagli incomposti 'elementi beta' (definiti *emotions and sense impressions*) agli 'elementi alfa', cioè i primi contenuti rappresentativi mentali.

Ma è pur vero che, con l'affermarsi entro la tradizione psicoanalitica di modelli di mente alternativi a quello prevalente in Freud, l'uso specifico della nozione di lavoro decade: non solo Bion, ma in qualche misura Melanie Klein

(1882-1960), poi Jaques Lacan (1901-1981), Donald Winnicott (1896-1971), Heinz Kohut (1913-1981) e tanti altri. E decade correlativamente alla messa in secondo piano, quando non all'abbandono, proprio della nozione di pulsione, in quanto erede di un discusso modello meccanico-energetico di mente, a favore di modelli imperniati di volta in volta sulle nozioni di oggetto, di relazione, di significante, di Sé ecc.

In effetti, se il concetto di lavoro in Freud è usato in un significato piuttosto pregnante, è per il peso che il modello meccanico-energetico ha nel suo pensiero. Naturalmente non è il solo, data l'eterogenea modellistica rilevabile nell'opera freudiana, ma non v'è dubbio che esso sia dominante nella metapsicologia, la parte più teoretica della psicoanalisi, che intende descrivere struttura e funzionamento dell'«apparato psichico». Ebbene, proprio in virtù di questa *arrière pensée* meccanico-energetica che viene a Freud dall'originaria formazione fisiologica sulla linea della scuola di Hermann Helmholtz (1821-1894), la pulsione è intesa al pari di una forza, dotata di una energia atta a produrre appunto un lavoro (espressione ben nota in fisica) e vettorialmente direzionata a un 'oggetto', quello che soddisferà la pulsione. Non solo: in analogia con la legge di conservazione dell'energia in fisica (energia che resta costante in un sistema chiuso, al di là delle sue trasformazioni), l'energia di cui è dotata la pulsione non può scomparire o decadere. In effetti, se il deflusso della pulsione viene limitato o impedito a causa di ostacoli, quali le rimozioni e le difese, la pulsione riappare sotto qualche altra forma – un'altra immagine mentale, un diverso atto – connessa in qualche modo alla forma originaria (come accade nei sogni, nei sintomi nevrotici, negli atti mancati ecc.). E questo riapparire sotto altra forma è appunto il lavoro della e sulla pulsione.

4. I luoghi tipici

Quali sono, poi, i concreti luoghi clinici in cui fiorisce la nozione di lavoro? Noto è il lavoro del sogno (*Traumarbeit*), ma ancor più significativo è il lavoro del lutto (*Trauerarbeit*) (Freud 1915b). Il lutto – che non è un mero stato psichico, bensì comporta un processo che normalmente termina nel suo superamento, salvo quando degenera in forme patologiche, segnatamente la melanconia – consiste nel cammino di progressiva attenuazione del dolore conseguente alla perdita di un oggetto d'amore. Alla luce dell'osservazione clinica Freud mostra un itinerario affatto conflittuale: il soggetto deve anzitutto forzarsi di abbandonare il sovrainvestimento affettivo dell'oggetto perduto – sovrainvestito proprio perché perduto –, deve forzarsi dunque di superare il ripiegamento su di sé e sui ricordi, per indirizzare altrove l'«investimento libidico» e tornare a interessarsi del mondo circostante. Inoltre, questo faticoso lavoro mentale implica spesso il passaggio per momenti decisamente conflittuali, qual è l'emergere di sensi di colpa a causa della nota ambivalenza emotiva, per la quale il soggetto ha provato anche inconfessabili sentimenti di ostilità verso il caro defunto quand'era in vita e che ora gli si ritorcono contro. Possono inoltre apparire sentimenti manifesti o latenti di rabbia verso l'oggetto

perduto nella misura in cui ci si sente in certo modo abbandonati. Dunque, per riuscire a superare un lutto grave, occorre un penoso lavoro mentale, irto di non poche resistenze.

Per quanto riguarda il sogno, il lavoro onirico è del tutto automatico: non presenta la pena propria del lavoro del lutto, dice comunque di un travaglio dello psichismo umano, per cui il desiderio – anima profonda del sogno – spinge per venire alla luce. I caratteri del lavoro onirico, che sono poi le regole stesse della formazione del sogno, sono dettagliatamente delineati (Freud 1899): nel loro insieme indicano come il pensiero censurato, che esprime un desiderio inaccettabile, non può non manifestarsi, per comparire seppur deformato e mascherato, nella scena manifesta del sogno. Le immagini oniriche che il soggetto ricorda sarebbero dunque il risultato di un complesso lavoro di deformazione o più esattamente di distorsione (*Entstellung*, alla lettera ‘dis-locazione’) del desiderio – essendo la nozione di desiderio (Freud 1899) prodromo, sotto il profilo dinamico, della successiva nozione di pulsione (Freud 1905; 1915a).

La scena manifesta, fatti salvi i pochi sogni in cui un desiderio appare con diretta evidenza, deriva sostanzialmente da quattro tipi di processi distorsivi: la trasformazione del pensiero astratto in una immagine concreta, per lo più visiva (si tratta del riguardo alla raffigurabilità, *Rucksicht auf Darstellbarkeit*); la condensazione (*Verdichtung*), per cui una sola immagine rappresenta un insieme di immagini ovvero una catena associativa, sovradeterminandone così il significato; lo spostamento (*Verschiebung*), per cui in luogo del pensiero originario appare un’immagine che in qualche modo vi si associa (per contiguità o per opposizione, la causa in luogo dell’effetto, la parte per il tutto ecc.). È così dato vedere una sorta di retorica dell’inconscio freudiano, là dove si equipara la condensazione alla figura della metafora, lo spostamento alla metonimia, come evidenziato per primo dal linguista Roman Jakobson (1896-1982) ed enfatizzato poi da Lacan; mentre Freud, dal canto suo, si tiene in un difficile equilibrio tra approccio linguistico-retorico (interpretazione come decifrazione, di fatto, di metafore e metonimie) e approccio energetistico (attestato quanto meno dalla nozione stessa di desiderio, letto come «forza motrice», *Triebkraft*, del sogno [Freud 1899, it. 511]). Il quarto e ultimo tipo di lavoro onirico è l’elaborazione secondaria (*sekundäre Bearbeitung*): in sede di rimemorazione e di narrazione del sogno si tende spontaneamente a rendere coerenti e comprensibili passaggi che risultano oscuri nella trama della scena onirica.

Last but not least, il lavoro psichico ha importanza decisiva nel corso della terapia analitica. Più specificamente la *Durcharbeitung* – traducibile approssimativamente con ‘elaborazione terapeutica’, *working-through* nell’inglese della *Standard edition* dell’opera freudiana – è il faticoso lavoro che il paziente ha da compiere su di sé con l’ausilio del terapeuta, per superare le resistenze (Freud 1914). Resistenze che in senso tecnico, ricordo, sono tutte quelle difese – opposizioni coscienti come le ‘razionalizzazioni’, inconsapevoli come la mortifera ‘coazione a ripetere’ situazioni spiacevoli, e varie altre – che si oppongono alla cura analitica e all’interiorizzazione delle interpretazioni fornite dall’analista.

5. Sul significato psico-sociale del lavoro

Del lavoro inteso come attività economica Freud non si è occupato che marginalmente. Sotto il profilo psicologico lo vede in sostanza come espressione del 'principio di realtà': la dura *ananke*, cui l'essere umano ha da piegarsi per poter vivere, comporta una limitazione importante delle soddisfazioni pulsionali (Freud 1927). In effetti l'essere umano, seguendo le tendenze pulsionali, cerca *in primis* piacere e felicità, e pertanto – facile dedurre – mira a liberarsi dal lavoro più che non a liberare il lavoro. Volendo considerare il lavoro alla luce della duplice, classica valenza biblica – come sudore e condanna, o invece come continuazione dell'opera creatrice di Dio – Freud, o meglio l'inconscio freudiano, abbraccia dunque la prima valenza. E volendo usare il linguaggio marxiano, l'alienazione del lavoro per Freud proviene dalla natura umana prima che dalla società, o più esattamente dallo scontro tra lo psichismo 'profondo' e le esigenze sociali.

Invero le tesi socio-antropologiche freudiane si colorano di una filosofia pessimistica e edonistica sull'essere umano, più di quanto non derivino strettamente dalle rilevazioni cliniche sullo psichismo inconscio (che è poi il contributo specifico della psicoanalisi alla psicologia). Resta comunque fermo che è compito elettivo della clinica analitica liberare il soggetto dal surplus di sofferenze nevrotiche imputabili alla sua personalità: proprio a causa di esse l'essere umano patisce particolarmente per il lavoro e le relazioni di lavoro, più di quanto non dipenda dalla natura propria del lavoro.

Tutto ciò non toglie che il lavoro, per quanto fonte di sofferenza, costituisca un fattore tanto imprescindibile quanto necessario dello sviluppo della civiltà umana (*Il disagio della civiltà*, Freud 1929) e comunque serve al fine individuale di un pieno inserimento nella realtà sociale. Inoltre, mitigando il conflitto col 'principio di piacere', consente talune soddisfazioni seppur per vie traverse (1929, it. 572; *passim*). Le attività lavorative possono infatti risultare piacevoli nella misura in cui 'sublmano' taluni moti pulsionali: la sublimazione comporta un cambiamento in senso adattivo dell'originaria meta della pulsione, erotica o aggressiva che sia (come nel caso del chirurgo che sublimi nel suo lavoro pulsioni sadiche, o del fotografo pulsioni scopofile, o dell'educatore pulsioni pedofile ecc.). La sublimazione pertanto si rivela come un ulteriore tipo di lavoro psichico, tale da consentire all'essere umano un certo adeguamento alle esigenze sociali nonché alla dura realtà esistenziale. Ma la capacità di sublimazione non è di tutti, né per tutti i tipi di lavoro¹.

¹ Vale la pena riportare la lunga nota che appare a piè pagina nel *Disagio della civiltà* (1929, it. 572) dove sono sintetizzati sia il significato psico-sociale del lavoro, sia i limiti: «Nessun'altra tecnica di condotta della vita lega il singolo così strettamente alla realtà come il concentrarsi sul lavoro, perché comunque questo lo inserisce sicuramente almeno in una parte della realtà, nella comunità umana. La possibilità di spostare una forte quantità di componenti libidiche, narcisistiche, aggressive e perfino erotiche sul lavoro professionale e sulle relazioni umane che ne conseguono, conferisce al lavoro un valore per nulla inferiore alla sua indispensabilità per il mantenimento e la giustificazione dell'esistenza nella società.

Se Freud (1929, it. 571) non esclude dimensioni creative in lavori quale quello artistico e intellettuale, tuttavia per trovarne più convincenti condizioni di possibilità stando entro la tradizione psicoanalitica, occorre rivolgersi a modelli di mente diversi da quello meccanico-energetico. Si tratta di modelli che valorizzano le dimensioni 'poietiche', in senso lato creative, proprie dei processi inconsci, nonché le funzioni di 'simbolizzazione' che ne derivano, quali sono avanzate da autori come i menzionati Klein, Winnicott, Bion e pure Franco Fornari (1921-1985) – dei quali nel contributo successivo.

Riferimenti bibliografici

- Bion, Wilfred. 1965. *Transformations. Change from Learning to Growth*. London: Heinemann (trad. it. *Trasformazioni. Il passaggio dall'apprendimento alla crescita*. Roma: Armando, 1983).
- Fornaro, Mauro. 1988. *Scuole di psicoanalisi. Ricerca storico-epistemologica sul pensiero di Hartmann, Klein e Lacan*. Milano: Vita e Pensiero.
- Freud, Sigmund. 1899 (1942). "Die Traumdeutung." In *Gesammelte Werke*, voll. II-III, London-Frankfurt a.M: Imago-Fischer (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*. In *Opere di Sigmund Freud*, vol. III. Torino: Boringhieri, 1966).
- Freud, Sigmund. 1905 (1942). "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie." In *Gesammelte Werke*, vol. V: 29-145. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "Tre saggi sulla teoria sessuale". In *Opere di Sigmund Freud*, vol. IV: 443-546. Torino: Boringhieri, 1970).
- Freud, Sigmund. 1914 (1946). "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten." In *Gesammelte Werke*, vol. 10: 126-35. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "Ricordare, ripetere e rielaborare". In *Opere di Sigmund Freud*, vol. VII: 353-61. Torino: Boringhieri, 1975).
- Freud, Sigmund. 1915a (1946). "Triebe und Tribschicksale." In *Gesammelte Werke*, vol. X: 210-33. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "Pulsioni e loro destini". In *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII: 13-35. Torino: Boringhieri, 1976).
- Freud, Sigmund. 1915b (1946). "Trauer und Melancholie." In *Gesammelte Werke*, vol. X: 428-46. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "Lutto e melanconia." In *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII: 102-22. Torino: Boringhieri, 1976).
- Freud, Sigmund. 1927 (1948). "Die Zukunft einer Illusion." In *Gesammelte Werke*, vol. XIV: 325-80. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "L'avvenire di un'illusione." In *Opere di Sigmund Freud*, vol. X: 430-85. Torino: Boringhieri, 1978).
- Freud, Sigmund. 1929 (1948). "Das Unbehagen in der Kultur." In *Gesammelte Werke*, vol. XIV: 421-506. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "Il disagio della civiltà." In *Opere di Sigmund Freud*, vol. X: 557-630. Torino: Boringhieri, 1978).

L'attività professionale procura una soddisfazione particolare se è un'attività liberamente scelta, cioè tale da rendere utilizzabili per mezzo della sublimazione, inclinazioni preesistenti, moti pulsionali non intermittenti o invigoriti costituzionalmente. Eppure il lavoro come cammino verso la felicità è stimato poco dagli uomini [...]. La grande maggioranza degli uomini lavora solo se spinta dalla necessità, e da questa naturale avversione degli uomini al lavoro scaturiscono i più difficili problemi sociali».

Bibliografia secondaria

- Eagle, Morris N. 2017. *Core Concepts in Classical Psychoanalysis: Clinical, Research Evidence and Conceptual Critiques*. New York: Routledge.
- Ellenberger, Henry F. 1970. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books (trad. it. *La scoperta dell'inconscio*. Torino: Boringhieri, 1972²).
- Jones, Ernest. 1953-57 (1953). *Sigmund Freud: Life and Work*. Vol. I: *The Young Freud 1856-1900*. London: Hogarth Press (trad. it. *Vita e opere di Freud*. Vol. I: *Gli anni della formazione e le grandi scoperte 1856-1900*. Milano: Il Saggiatore, 1962³).
- Laplanche Jean, e Pontalis, Jean-Bertrand. 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF (trad. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*. Bari: Laterza, 1974⁴).
- Marcuse, Herbert. 1955 (1966²). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press (trad. it. *Eros e civiltà. Contributo a Freud*. Torino: Einaudi, 1964⁵).

² Sulla nozione di inconscio.

³ Sulla formazione medica e fisicalistica di Freud.

⁴ Sui concetti psicoanalitici in generale.

⁵ Per una critica al freudiano 'disagio' della civiltà.

L'inconscio nelle organizzazioni lavorative.

Percorsi psicoanalitici

Mauro Fornaro

1. Introduzione

La psicoanalisi odierna, tutt'altro che una disciplina unitaria, si dirama invero in una molteplicità di scuole e orientamenti, anche critici su punti significativi del pensiero del fondatore. Pertanto qui offrirei, più che il punto di vista psicoanalitico sul lavoro e sulle organizzazioni lavorative, un percorso entro la variegata tradizione psicoanalitica esponendone qualche tappa.

Per 'tradizione' intendo un insieme di scuole, che si differenziano per tesi anche contrastanti, ma accomunate da un certo *fil rouge* tale da collegare a Sigmund Freud (1856-1939) psicoanalisti come Melanie Klein (1882-1960), Donald Winnicott (1896-1971), Jacques Lacan (1901-81), Wilfred Bion (1897-1978, Heinz Kohut (1913-81) e altri. Sotto il profilo della teoria, individuierei il *fil rouge* nella nozione di inconscio, benché sia un significante poi variamente connotato; sotto il profilo del metodo, nell'utilizzo sistematico della coimplicazione del soggetto conoscente, l'analista, con l'"oggetto", il paziente, e viceversa (alludo ai fenomeni di transfert), più di quanto non avvenga in qualunque altra disciplina.

In sostanza la psicoanalisi, depurata dagli aspetti più filosofeggianti, è una disciplina che si occupa di 'motivazioni' inconscie – motivazioni di carattere affettivo, non pienamente consapute dai soggetti, ma che ne determinano i comportamenti – con particolare attenzione ai comportamenti disfunzionali e alla loro cura. La specificità del suo metodo, a mio avviso, non la esime dal confronto coi risultati ottenuti con altri metodi, né può sottrarla alle richieste di 'scienti-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Mauro Fornaro, *L'inconscio nelle organizzazioni lavorative. Percorsi psicoanalitici*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 783-790, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

ficità', intesa come convalida intersoggettiva, nel dialogo con le discipline limítrofe (Fornaro 2013).

2. Motivazioni al lavoro e modalità relazionali

Se, come scrive Sigmund Freud (1927, it. 438), «gli uomini non amano spontaneamente il lavoro» – come in precedenza qui documentato (Fornaro 2023) –, è solo la necessità a motivare i più al lavoro. Pochi infatti sono coloro che possono permettersi lavori creativi o almeno tali da soddisfare le proprie tendenze pulsionali grazie al meccanismo della sublimazione. Tanto meno Freud ha da dire su ciò che può esservi di attraente nel lavoro, quanto più opera entro il paradigma antropologico per cui l'essere umano è primariamente guidato da pulsioni in cerca di immediata soddisfazione e ad un tempo l'inconscio è il luogo del regressivo e dell'arcaico – mentre già il discepolo dissidente Carl Gustav Jung (1875-1961) riteneva l'inconscio una potente sede di creatività.

A riguardo delle dimensioni creative del lavoro – indubbio motivo di attrazione – entro la tradizione psicoanalitica sono date più convincenti condizioni di possibilità a partire dalle ricerche di Winnicott (1971) attorno all'«oggetto transizionale». Si tratta di una creazione del bambino grazie alla quale un oggetto cui è affezionato viene eletto a sostituto simbolico della madre assente, e come tale egli vi si rapporta. Ebbene la creatività umana, per quel tanto che si ritrova nel lavoro ludico e piacevole (come quello dell'artista, del letterato e anche dell'artigiano appassionato), trova una radice nella metaforizzazione di quell'originaria attività inventiva del bambino, grazie alla quale riesce a gestire in senso adattivo una mancanza, un vuoto. Ma con Winnicott siamo entro un modello relazionale di mente, diverso dal modello energetico pulsionale di Freud.

Nell'ambito del contributo che la psicoanalisi offre alla psicologia della motivazione, troviamo sviluppi che risultano fruttuosi pure sul piano operativo. Nella costruzione del TAT (*Thematic Apperception Test*) – un test proiettivo secondo per diffusione solo al *Rorschach* tra quelli debitori alla psicoanalisi – Henry Murray (1893-1988) fu indubbiamente influenzato dal freudismo, benché non psicoanalista di professione. Il TAT è spesso utilizzato nell'assunzione del personale, per cogliere aspetti meno evidenti del soggetto e indagarne le effettive motivazioni, specie in relazione al ruolo da occupare nell'organizzazione aziendale¹. Le motivazioni per lo più rintracciabili sono state in seguito elaborate all'insegna di tre principali tipi (McClelland 1987): il bisogno di potere (*power need*), proprio di chi cerca una posizione di comando nell'organizzazione; il bisogno di affiliazione (*affiliation need*), di chi mira a relazioni amichevoli, a realizzare climi collaborativi con i colleghi; il bisogno di riuscita (*achievement need*), di chi ha a cuore *in primis* il successo nel proprio lavoro.

¹ Nel TAT il soggetto, al quale lo psicologo sottopone immagini ambigue raffiguranti rapporti tra persone o persone al lavoro, è invitato a costruire liberamente una narrazione che illustri quelle immagini; la narrazione viene poi interpretata dallo psicologo alla ricerca delle intime disposizioni del soggetto

Entro questa linea tematica, tornando a un autore di stretta osservanza psicoanalitica, è collocabile la tesi di Lacan (1960), quando enfatizza la nozione freudiana di desiderio, da lui inteso come 'significante' basilare dello psichismo umano. Al di là di questo o quel desiderio, che non trova mai soddisfazione definitiva ma rimanda sempre a uno ulteriore, l'essere umano sarebbe mosso in ultima analisi dal desiderio di riconoscimento da parte dell'Altro – intendendo con Altro la generalizzazione di ogni 'altro' (il mondo intero nel soggetto delirante). E certo, aggiungerei, questo basilare movente 'esistenziale' si può declinare – trascurando la differenza che Lacan rileva tra desiderio e bisogno – nei tre suddetti bisogni, di potere, di affiliazione e di riuscita: presenti in ogni essere umano in varie misure, si riflettono nelle modalità con cui ciascuno affronta il lavoro e i rapporti di lavoro, cercandovi comunque un riconoscimento di sé. Naturalmente questa gamma di motivazioni può presentarsi in forme degenerate: tipicamente personalità ossessive o con tratti masochistici possono vivere il bisogno di successo o di potere secondo modalità stacanoviste, come nella figura del *workaholic*, l'ubriaco di lavoro che non conosce orari né soste (Kets de Vries 1999). Insomma, la cognizione delle effettive motivazioni che portano a un dato lavoro e a una certa modalità di svolgerlo, nonché la valorizzazione delle inclinazioni del soggetto, sono di indubbio ausilio per il suo benessere e per il buon funzionamento dell'organizzazione in cui opera (benché poi il desiderio di per sé risulti mai esaurito, per quanto successo professionale si ottenga).

Non solo. L'indagine psicoanalitica ha potuto andare più in profondità in tema di reali contesti motivazionali, rispetto alla mera 'psicologia' della motivazione, insistendo su fenomeni di proiezione inconscia. In effetti, poiché l'individuo nell'ambiente di lavoro porta volente o nolente l'insieme della propria storia e personalità in qualunque posizione o ruolo venga a trovarsi, inevitabilmente entrano in gioco schemi comportamentali pregressi, proiettando per lo più inconsapevolmente nei colleghi e nei superiori delle aspettative maturate a suo tempo nei rapporti con le figure della propria famiglia. In altri termini, per dirla nel linguaggio freudiano, è rilevabile la presenza di fenomeni di transfert, cioè di attribuzione al rapporto con altre persone – e dunque pure nelle relazioni di lavoro – di modalità relazionali di carattere affettivo, analoghe a quelle interiorizzate nei primi rapporti parentali².

Per dirla, poi, nel linguaggio di John Bowlby (1907-90), psicoanalista britannico ma discostatosi dall'ortodossia di scuola, assistiamo all'agire *mutatis mutandis* di quei 'modelli operativi interni', da lui rilevati studiando le varie forme di attaccamento alle figure parentali (Bowlby 1969): pure nell'adulto, a fronte di situazioni complicate o di relazioni importanti con persone poco conosciute, questi modelli interni orientano le aspettative e le correlate reazioni emotive – riassumibili da una parte in una sicurezza di base, dall'altra in stati d'ansia

² Sui vari tipi di transfert in ambito lavorativo si è specificamente diffuso Manfred Kets de Vries (1942-), riprendendo tesi di Kohut, il fondatore della psicologia del Sé (Kets de Vries e Miller 1984).

di vario tipo. (Se, ad es., a fronte delle richieste infantili di soccorso vi sono incontrati *caregiver* scostanti, poco attenti, così da cadere in uno stato di prostrazione, è probabile che a fronte di difficoltà sul lavoro si cada in un analogo stato emotivo, con la conseguente aspettativa che gli altri non mi verranno incontro, mi troverò terribilmente solo).

3. L'inconscio nelle e delle organizzazioni lavorative

È peculiarità delle società moderne che il lavoro si svolga per i più all'interno di gruppi organizzati – aziende e istituzioni pubbliche e private, di servizi e di produzione di beni – comportando rapporti continuativi con altri lavoratori, nonché interdipendenze di vario tipo, ignote all'artigiano e al professionista singolo. Ne consegue che importanti motivi di disagio provengono dalle relazioni di lavoro, più che dalla fatica fisica o mentale richiesta dal tipo di lavoro. Tra quanti si occupano di dinamiche dei gruppi, formali o informali che siano, v'è chi lavora entro un modello relazionale inter-individuale, per cui il primato è riservato al singolo che 'poi' si relaziona agli altri membri, e chi invece avanza un modello gruppale, per cui il gruppo è inteso come una sorta di soggetto sovra-individuale, cui ineriscono certi attributi di natura psicologica. Ambo le prospettive troviamo, in varie combinazioni, tra gli psicoanalisti interessati alle dinamiche interne alle organizzazioni lavorative.

Sulla scorta per lo più di un modello inter-individuale, poi allargatosi al modello gruppale, è fiorito a partire dagli anni '50 del secolo scorso uno specifico indirizzo denominato 'socioanalisi'. Riconosciuto capostipite è Elliott Jaques (1917-2003), psicoanalista canadese influenzato dal pensiero di Melanie Klein (ma nelle ultime decadi si è fatto piuttosto critico sulle applicazioni della psicoanalisi alle organizzazioni). La socioanalisi mira a studiare le dimensioni emozionali, presenti nelle organizzazioni 'al di sotto' delle dimensioni formali, esplicitate ed espressamente regolamentate; opera fattivamente all'interno di istituzioni e di aziende al fine di porre rimedio alle criticità dovute a quelle dimensioni emozionali, spesso agite inconsapevolmente e tali da disturbare le relazioni di lavoro e da ostacolare il conseguimento degli scopi dell'organizzazione. Per taluni versi appare un'elaborazione della *social therapy* (approccio pure iniziato in Inghilterra nel secondo dopoguerra), il cui nome già evidenzia l'intento di trasporre la pratica terapeutica in ambito sociale, attraverso la diagnosi e l'intervento in organizzazioni di vario tipo.

Jaques ha ripreso dalla Klein la tesi della presenza nel corso dello sviluppo infantile di due primarie e fondamentali angosce, generate nel rapporto di per sé conflittuale con la figura materna: l'angoscia persecutoria e l'angoscia depressiva. Nella vita successiva esse sono destinate a riattivarsi, con le relative difese, all'occorrere di situazioni di pericolo (più o meno correlate a pericoli interni pulsionali). In ambito organizzativo, angosce di tipo persecutorio affiorano quando il lavoratore si sente sovraccaricato di compiti e responsabilità, oggetto di critiche da parte di superiori e inferiori, angariato quando non specificamente oggetto di mobbing. Angosce di tipo depressivo affiorano quando il soggetto

si sente inadeguato rispetto ai compiti richiestigli e al ruolo ricoperto, inferiore rispetto ai colleghi, poco stimato o svalutato. La dimensione 'culturale' dell'organizzazione (rappresentata dalle convenzioni non scritte, dagli atteggiamenti ricorrenti che governano di fatto i rapporti tra i membri, dal 'clima' complessivo) è suscettibile di assumere, secondo Jaques (1955), una funzione difensiva da tali angosce. In un famoso studio da lui condotto all'interno di un'industria manifatturiera inglese, la Glacier Metal Company, un comitato composto da dirigenti e rappresentanti degli operai temporeggiava incomprensibilmente, non riuscendo a trovare un accordo per una nuova forma di retribuzione (salario, anziché cottimo), così da rimandare indefinitamente la soluzione. Si scopre che il comitato era diventato il luogo di proiezione di ansie depressive da parte dei dirigenti e di ansie persecutorie da parte degli operai, con l'effetto secondario, curiosamente, di rendere positivi i rapporti tra dirigenti e operai al momento del lavoro nei reparti.

Negli anni '70 in Italia, grazie all'attività di Franco Fornari (1921-85) e di Luigi Pagliarani (1922-2001) la socioanalisi esita nel filone della 'psicosocioanalisi'. La peculiarità dell'approccio fornariano viene dal suo tributo ancora una volta alla Klein, con la tesi del carattere simbolico di ogni attività umana, nel senso che ciascuna rinvierebbe regolarmente e direttamente a inconsci e primari 'oggetti interni'; ne consegue che ogni attività umana viene letta, in analogia col sogno, come la scena manifesta di una primaria scena inconscia. Con queste premesse teoriche Fornari si è speso nell'indagine psicoanalitica delle dinamiche presenti in istituzioni scolastiche e sanitarie (Fornari 1977; Fornari et al. 1985): rileva nello scenario inconscio di ciascuno la presenza di unità affettive minimali, i 'coinemi' (dal greco *koinòs*, comune), consistenti sostanzialmente nelle figure oggetto delle relazioni affettive primarie. Destinati a riproporsi nei gruppi di lavoro in cui il soggetto si trova a operare, essi fungono da codici affettivi attraverso cui leggere i rapporti interpersonali. La loro disarmonia, col prevaricare dell'un codice sull'altro (il codice del Padre piuttosto che della Madre, del Bambino piuttosto che del Padre ecc.), darebbe ragione di tanti conflitti e agiti irrazionali presenti nei gruppi di lavoro.

4. La 'clinica' d'azienda: verso la liberazione del lavoro

Tra quanti si sono occupati delle dinamiche interne alle aziende produttrici di beni e con l'esplicito intento di 'curare' l'organizzazione, rendendo meno disagiata la vita relazionale degli operatori, spicca il già menzionato Kets de Vries. Psicoanalista, ha svolto attività di consulenza presso varie aziende e altresì prestato cura analitica a dirigenti aziendali. Affrontando vari momenti dell'organizzazione lavorativa (nel suo insieme, nelle diverse aree funzionali, nelle relazioni interpersonali, nelle relazioni disturbate tra capo e subordinato ecc.), approda alla nozione di 'organizzazione nevrotica' (Kets de Vries e Miller 1984).

La legittimità di estendere a gruppi e a organizzazioni categorie, quale quella di nevrosi, tratte dalla clinica psicopatologica dei singoli, va rintracciata nella soluzione da lui adottata circa il rapporto tra individuo e gruppo: raccoglie

sia l'approccio di Freud, per cui il gruppo trova la sua unità aggregandosi gli individui attorno a un leader, sia quello di Bion, per cui il gruppo è inteso *in primis* come soggetto collettivo (e il leader, nei gruppi informali, sorge come colui che per la sua personalità meglio interpreta l'emozione prevalente al momento). Dunque, da una parte sono considerati i vertici dirigenziali, che con le rispettive caratteristiche psicologiche danno un'impronta personale all'organizzazione – per via dei collaboratori che scelgono, delle strategie che impongono, delle procedure che introducono –, così che l'organizzazione finisce col configurarsi come dotata di uno stile gestionale, di prassi consolidate, in generale di un 'clima' coerenti con le caratteristiche di personalità, a volte appunto disturbata, del leader. Dall'altra parte l'azienda è considerata come un tutt'uno, la cui organizzazione è suscettibile di assumere caratteristiche analoghe a quelle che la psicopatologia rileva negli individui nevrotici. Pertanto è lecito parlare, a seconda dei casi, di organizzazione 'paranoide' (dove enfatizzato è il timore per il concorrente-nemico, il sospetto di spionaggi), 'ossessiva' (soffocata dal rigido ossequio alle procedure, da un perfezionismo disfunzionale), 'isterica' (squilibrata sull'apparenza esteriore, sul far colpo), 'depressa' (ripetitiva, burocratica). In sostanza, tra disturbi mentali e azienda 'malata' si rilevano sia rapporti di causazione, data l'influenza della personalità nevrotica del leader, sia rapporti di analogia, tra le nevrosi rilevate nella clinica dei singoli e le disfunzioni dell'organizzazione *in toto*.

Significativo infine è l'uso che Kets de Vries fa della categoria di 'assunto di base', che per altro tanta fortuna ha avuto tra gli studiosi di organizzazioni. Inventata da Bion (1961), presuppone l'esistenza di un'arcaica gruppaltà 'proto-mentale', correlata alle fasi primitive dello sviluppo psichico di ciascuno nelle quali difetterebbe la differenziazione tra le proprie e le altrui emozioni. Pertanto gli individui in gruppo, in date circostanze, sono portati a provare una medesima emozione e ad agire all'unisono, dando luogo preterintenzionalmente a una comune 'cultura' di gruppo, l'assunto di base (AdB) appunto. Bion ne rintraccia tre tipi, che possono essere sinergici o invece antagonisti rispetto agli scopi espliciti di un gruppo: anche in un gruppo di lavoro formalmente costituito, quando vi siano forti motivi di stress, può affiorare un AdB tale da ostacolare gli scopi razionali del gruppo,

Ebbene, Kets de Vries (con Miller 1984) illustra il significato disfunzionale che gli AdB bioniani possono rispettivamente assumere all'interno di un'azienda. Nell'AdB lotta e fuga (*fight-flight*) prevale la preoccupazione per minacce reali o immaginarie, esterne o interne all'azienda, dunque l'enfasi sulla difesa e l'attacco, attivando misure di spionaggio e controspionaggio. Quanto all'AdB dipendenza (*dependence*) i lavoratori di vario livello attendono illusoriamente da un leader sentito come carismatico la soluzione dei problemi dell'organizzazione, rimettendosi a lui fideisticamente a scapito dell'assunzione di responsabilità personali. Quanto all'AdB accoppiamento (*pairing*) ci si aggrappa alla speranza utopistica che verrà un 'salvatore' – un super tecnico, un super consulente, ma anche un'idea geniale – che risolverà i problemi dell'azienda: a esso acriticamente si rimanda, anziché individuare qui e ora soluzioni realistiche.

Il ricorso al 'clinico' d'azienda per un intervento sulle dimensioni emozionali implicite si è dimostrato necessario, laddove gli interventi sulle dimensioni esplicite dell'organizzazione – cambi di strategie gestionali, di regolamenti, di personale ecc. – si siano rivelati inefficaci al fine di superare le criticità di matrice endogena presenti nell'azienda.

In conclusione, alla luce della suesa posta gamma di interventi – che da una parte valorizzano risorse motivazionali e inclinazioni dei singoli, dall'altra intervengono sulle dinamiche emozionali disturbate che caratterizzano la 'cultura' di una data organizzazione – si intravede la possibilità di rendere meno disagiata il lavoro, proprio prendendo coscienza delle conflittualità inconscie che dall'interno dei singoli si proiettano sulle relazioni di lavoro e che, viceversa, dal contesto organizzativo si ripercuotono sui singoli. In tal modo, se il lavoro entro le organizzazioni non diventerà un paradiso, eviterà però di essere un inferno.

Riferimenti bibliografici

- Bion, Wilfred. 1961 (1971). *Experiences in Groups and Other Papers*. London: Tavistock Institute. Trad. it. *Esperienze nei gruppi e altri saggi*. Roma: Armando.
- Bowlby John. 1969 (1972). *Attachment and Loss*, vol. I. London: Tavistock Institute (trad. it. *Attaccamento e perdita*, vol. 1. Torino: Boringhieri).
- Fornari, Franco, Frontori, Laura, e Cristina Riva Crugnola. 1985. *Psicoanalisi in ospedale: nascita e affetti nell'istituzione*. Milano: Cortina.
- Fornari, Franco. 1977. *Il minotauro*. Milano: Rizzoli.
- Fornaro, Mauro. 2013. "Come validare le interpretazioni e spiegazioni in clinica senza ricorrere alla ricerca empirica." *Psicoterapia e scienze umane* 47, 4: 601-20.
- Fornaro, Mauro. 2023. "Freud: il 'lavoro' dell'inconscio e i suoi riverberi psico-sociali." In *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, a cura di Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, e Annalisa Tonarelli, xxx-xx. Firenze: Firenze University Press.
- Freud, Sigmund. 1927 (1948). "Die Zukunft einer Illusion." In *Gesammelte Werke*, vol. XIV: 325-80. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "L'avvenire di un'illusione." In *Opere di Sigmund Freud*, vol. X: 430-85. Torino: Boringhieri, 1978).
- Freud, Sigmund. 1929 (1948). "Das Unbehagen in der Kultur." In *Gesammelte Werke*, vol. XIV: 421-506. London-Frankfurt a. M: Imago-Fischer (trad. it. "Il disagio della civiltà". In *Opere di Sigmund Freud*, vol. X: 557-630. Torino: Boringhieri, 1978).
- Jaques, Elliott. 1955. "Social systems as a defence against persecutory and depressive anxiety." In *New Directions in Psycho-Analysis*, edited by Melanie Klein, Paula Heimann, and Roger E. Money-Kyrle, 478-98. London: Tavistock (trad. it. "Sistemi sociali come difesa contro l'ansia persecutoria e depressiva. Contributo allo studio psicoanalitico dei processi sociali." In *Nuove vie della psicoanalisi*, 608-33. Milano: Il Saggiatore, 1966).
- Kets de Vries, Manfred, e Danny Miller. 1984 (1992). *The Neurotic Organization*. San Francisco: Jossey-Bass. Trad. it. *L'organizzazione nevrotica*. Milano: Cortina.
- Kets de Vries, Manfred. 1999. *Struggling with the Demon. Perspectives on Individual and Organizational Irrationality*. Garden City (NJ): Psychosocial Press (trad. it. *L'organizzazione irrazionale. La dimensione nascosta dei comportamenti organizzativi*. Milano: Cortina, 2001).

- Lacan, Jacques. 1960 (1966). "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien." In *Ecrits*, 793-827 Paris: Seuil (trad. it. "Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano." In *Scritti*, 795-831. Torino: Einaudi, 1974).
- McClelland, David. 1987. *Human Motivations*. New York: University of Cambridge.
- Winnicott, Donald. 1971. *Playing and Reality*. London: Tavistock Institute (trad. it. *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974).

Bibliografia secondaria

- Castiello D'Antonio, Andrea. 2015. *Interviste e colloqui nelle organizzazioni. Metodi per un dialogo efficace nei contesti organizzativi e istituzionali*. Milano: Cortina³.
- Eagle, Morris N. 2011. *From Classical to Contemporary Psychoanalysis. A Critique and Integration*. New York: Routledge (trad. it. *Da Freud alla psicoanalisi contemporanea. Critica e integrazione*. Milano: Cortina, 2012).
- Forti, Dario, Varchetta, Giuseppe. 2003. *L'approccio psicosocioanalitico allo sviluppo delle organizzazioni*. Milano: FrancoAngeli.
- Kaës René. 1976 (2010³). *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*. Paris: Dunod (trad. it. *L'apparato pluripsichico. Costruzioni del gruppo*. Roma: Armando)⁴.
- Lichtenberg, Joseph D., Lachman, Frank M., and James L. Fosshage. 2010. *Psychoanalysis and Motivational Systems*. New York: Routledge (trad. it. *I sistemi motivazionali: una prospettiva dinamica*. Bologna: il Mulino, 2012).
- Quaglino, Gian Piero. 2004. *La vita organizzativa. Difese, collusioni e ostilità nelle relazioni di lavoro*. Milano: Cortina⁵.
- Rheinberg, Falko. 1995. *Motivation*. Stuttgart: Kohlhammer (trad. it. *Psicologia della motivazione*. Bologna: Il Mulino, 1997)⁶.
- Vegetti Finzi, Silvia. 2007. *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie (1895-1990)*. Milano: Mondadori⁷.

³ Sulle motivazioni dei singoli operatori.

⁴ Sull'inconscio nei gruppi e nelle organizzazioni, in generale.

⁵ Sulle dinamiche inconsce in ambito lavorativo.

⁶ Sulla motivazione, in generale e nella prospettiva psicoanalitica.

⁷ Sugli sviluppi post-freudiani in generale.

Il fabianesimo. La causa del Minimum nazionale e le sue declinazioni

Claudio Palazzolo

1. Al socialismo fabiano la cultura socialista continentale, e per essa soprattutto quella italiana, ha guardato a lungo in passato con occhio distratto e per lo più con il pregiudizio di chi, identificando la ragione stessa della teoria politica socialista con il marxismo, ha ripercorso obbligatoriamente (e stancamente) il sentiero, tracciato da Engels, di generica critica del socialismo inglese come ‘un socialismo all’acqua di rose’. In un contesto intellettuale avverso a quel gradualismo e riformismo di cui il fabianesimo recava l’impronta nel suo stesso titolo (per classico riferimento a Quinto Fabio Massimo il Temporeggiatore), il pensiero fabiano non meritava di essere preso in considerazione nemmeno per il modello di contenuti e di metodo di funzionamento con il quale faceva coincidere non la realizzazione di questa o quella riforma ma il fine ultimo dell’economia socialista. Tale fine ultimo consiste in un sistema di collettivismo integrale, che, se non è invero diverso dal fine ultimo del socialismo marxista, stimola a una specifica riflessione sul tema del lavoro e soprattutto dell’organizzazione del lavoro, ispirata a obiettivi di massima efficienza produttiva. Di una simile riflessione le pagine che seguono si propongono di ricostruire i passaggi fondamentali, mettendo a confronto, in una sorta di cammino a ritroso, il disegno interpretativo dei coniugi Webb, così come viene formalizzato negli ultimissimi anni del secolo, con gli accenni sparsi e più contraddittori contenuti nella prima formulazione del fabianesimo nei *Fabian Essays in Socialism* del 1889. Nella prospettiva di tale confronto viene esaminato in particolare il rapporto tra azione politica

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Claudio Palazzolo, *Il fabianesimo. La causa del Minimum nazionale e le sue declinazioni*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 791-798, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

e azione sindacale e, al suo seguito, il programma di collettivizzazione dell'economia nel quale il fabianesimo confida per affrancare il lavoro dalla condizione di sfruttamento tipica del sistema capitalistico. È mio intento dimostrare che la concezione fabiana, in quanto fa del socialismo una questione di mera proprietà, non mettendo in discussione e anzi consolidando a fini produttivistici la gerarchia organizzativa tradizionale, con la conseguente esclusione dei lavoratori da qualunque forma di partecipazione alle decisioni dell'impresa, non solo non asseconda ma contrasta con le sue stesse pretese di emancipazione umana nel lavoro. Può cioè contribuire a risolvere il problema del riscatto materiale della classe lavoratrice, quale esclusiva destinataria di nuove e crescenti quote di ricchezza socialista, ma, come mostra la critica contemporanea del *Guild Movement*, non è in grado di coinvolgere l'uomo lavoratore nella coscienza di un'impresa comune che lo renda parte attiva e lo riconcili davvero con il suo lavoro.

2. Parto dall'analisi webbiana del rapporto tra azione politica e azione sindacale nel modello fabiano di socialismo, con l'avvertenza peraltro che essa è ancora assente nella riflessione d'inizio del fabianesimo nei *Fabian Essays*, di cui pure è stato autore Sidney Webb, insieme a George Bernard Shaw, William Clarke, Sydney Olivier, Annie Besant e Hubert Bland. Perché i *Fabian Essays*, ancorché pubblicati nel 1889, sono composti e assemblati l'anno precedente, prima che il successo dello sciopero delle fiammiferaie di Londra e, al suo seguito, le lotte di lavoratori non specializzati, categorie operaie in passato prive di una qualunque organizzazione, cambiasse il volto di strategia e di fini del sindacalismo britannico, in quello che è definito l'atto di nascita del *new unionism*. Solo allora infatti al compito esclusivo di difesa del salario e dell'occupazione delle corporazioni operaie più qualificate, tipica del vecchio unionismo, comincia a subentrare la coscienza 'politica' del sindacato, nell'immediato l'impegno per la conquista della giornata lavorativa di otto ore e del salario minimo, in prospettiva l'adesione di molti unionisti alla causa stessa del socialismo. In quanto l'esperienza sindacale era rimasta confinata all'*old unionism* e alle sue pulsioni corporative, non sorprende che i *Fabian Essays* non facciano parola delle attività delle *Unions*, nella convinzione che il progresso del socialismo, nuovi passi avanti nel controllo pubblico di servizi e di attività economiche, dipendano non da iniziative del sindacato ma da decisioni capaci di imporsi, per così dire, *motu proprio* alla responsabilità dell'azione politica: nuovi interventi di legislazione riformistica, d'intesa con le aspettative crescenti della democrazia parlamentare e del socialismo municipale. È invero la svolta del *new unionism* a suggerire una maggiore attenzione e una crescente apertura di credito nei confronti del movimento sindacale (Webb 1890, 51-4). Nel momento in cui del sindacato si comincia ad apprezzare la conversione alle idee collettivistiche (dopo il tanto 'civettamento' individualistico ai tempi del vecchio unionismo), l'incontro, l'amicizia affettuosa e infine il matrimonio di Sidney Webb con Beatrice Potter, che già aveva maturato un interesse specifico non solo di ricerca ma anche di osservazione e di partecipazione all'attività delle Unioni, fanno il resto della nuova sensibilità fabiana a dibattere la funzione e il contributo delle organizzazioni

operaie in un progetto di democrazia sociale da affiancare al sistema di governo della democrazia politica.

Un simile disegno interpretativo è sviluppato dai coniugi Webb in due opere pubblicate a breve distanza nell'ultimo decennio del secolo, *The History of Trade Unionism* (1894) e *Industrial Democracy* (1897). In quest'ultima soprattutto prende corpo l'idea del Minimum Nazionale quale insieme di condizioni rese obbligatorie per legge negli ambienti di lavoro:

l'imposizione sistematica, per mezzo di un Codice del Lavoro minutamente elaborato, di una quota determinata di istruzione, di misure igieniche, di periodi di riposo e di salari per ogni grado di lavoratori in qualsiasi industria (Webb 1912, 746).

E viene chiarito che il suddetto fine di garanzia legislativa, lungi dall'imporci democraticamente da sé, con la sola rivendicazione da parte dell'opinione pubblica, richiede l'approntamento di uno strumento idoneo per contributo di competenza e forza di mobilitazione: il sindacato del nuovo unionismo, appunto. Nella conclusione che l'impegno e la convergenza dell'azione sindacale con l'azione politica sono fondamentali per assicurare non solo l'ottenimento ma anche l'osservanza di comuni regole di lavoro da specificare e contrattare in ogni impresa, si palesa in realtà il senso, e nel contempo il limite, della partecipazione operaia al modello fabiano della democrazia industriale. Un siffatto modello è concepito a misura della convinzione che il governo dell'industria nello stato democratico fa fronte a tre funzioni diverse per natura e principio di responsabilità: 1) la determinazione di ciò che dovrà essere prodotto, «vale a dire quale sia esattamente la merce od il servizio che dovrà essere offerto al consumatore», 2) l'indicazione del modo in cui quella merce o quel servizio dovrà essere prodotto, cioè «l'adozione della materia prima, la scelta dei metodi industriali e la scelta degli agenti umani», 3) la disciplina delle condizioni che tali agenti umani incontrano nella produzione, «la temperatura, l'ambiente atmosferico e le misure sanitarie circa il luogo in cui essi dovranno lavorare, l'intensità e durata della loro fatica, ed i salari da darsi loro in compenso» (Webb 1912, 747). È evidente che quest'ultima funzione, in quanto ripete i contenuti del Minimum Nazionale, non può di diritto democratico sfuggire alla pertinenza del sindacato, esso solo capace di identificare e di imporre all'attenzione dell'amministrazione industriale le attese e i bisogni dei lavoratori dell'impresa. Ma è del pari evidente che le altre funzioni, il 'cosa produrre' e il 'come produrlo', sono concepite dai Webb in una prospettiva affatto differente, tale da escludere il movimento unionista da qualunque ulteriore pretesa di partecipazione. Perché in esse è l'interesse dei destinatari della produzione, la soddisfazione dei desideri e delle esigenze della più ampia comunità dei consumatori, che deve essere soprattutto tutelato. In particolare, con riguardo alla funzione 2), l'esclusione delle *Unions* è motivata con l'incapacità dei dirigenti sindacali a fare i conti della gestione economica più profittevole ovvero a garantire livelli e modalità di produzione adeguati a un fine comune e superiore di utilità, qual è la fornitura di beni e servizi della miglior qualità al costo più conveniente. Fatta salva perciò la tutela delle

loro condizioni di lavoro (in coerenza con il Minimum Nazionale), i lavoratori e le loro rappresentanze sindacali non hanno voce in capitolo nelle decisioni dell'impresa: scontano comunque un deficit di conoscenza nei confronti di chi possiede le necessarie competenze tecniche e ha fatto dei compiti di direzione la sua esperienza professionale. Così la democrazia industriale dei Webb non mette in discussione il potere tradizionale di comando con cui «i direttori d'industria [...] sono stati specialmente scelti ed educati a scoprire i mezzi migliori per soddisfare i bisogni ed i gusti dei consumatori» (Webb 1912, 748).

L'assetto organizzativo che ben si confaceva, e continua a confarsi, al capitalismo, sarà altrettanto confacente al socialismo. Che nel passaggio dal capitalismo al socialismo nulla cambi nella gerarchia aziendale, che in concreto il governo dell'azienda sia comunque e sempre una mera tecnica di utilità produttiva, vale da prova di una fondamentale continuità interpretativa, cioè del fatto che la nuova scoperta e il nuovo apprezzamento webbiani del movimento sindacale non stravolgono il disegno originario dei *Fabian Essays*. E ai *Fabian Essays* conviene quindi ritornare per verifica di un itinerario storico di congruenza tra strutture organizzative del lavoro e fini di emancipazione umana del socialismo.

3. Fin dalla sua prima costituzione, il fabianesimo è tanto flessibile sul presente o sul futuro immediato, su modalità e tempi prossimi del passaggio dalla proprietà e dalla gestione privata alla proprietà e gestione pubblica delle imprese, da realizzare gradualmente, a tappe, secondo ragioni di sola opportunità e convenienza, quanto risoluto nella convinzione che alla fine, a conclusione di un'evoluzione storica che ha i tratti della necessità tipica della cultura positivista, trionferà la causa della collettivizzazione totale dei mezzi di produzione. In questa direzione spinge lo sviluppo capitalistico stesso, poiché il processo di concentrazione dei capitali e della forza lavoro implica uno sforzo organizzativo tale da favorire il superamento del modello individualistico. E sulla via della gestione comunque pianificata dei beni economici si creano le condizioni migliori nel rapporto tra costi e ricavi della gestione produttiva, affinché lo stato e le istituzioni del governo locale si affianchino o si sostituiscano ai proprietari privati. La differenza, a beneficio del pubblico, la fa la crescente produttività derivante dall'impegno cooperativo di risorse finanziarie e umane. Questa la ragione per cui i fabiani rinunciano alla collettivizzazione forzata, la collettivizzazione di tutto, tutto in una volta, a favore di un sistema iniziale di economia mista. La proprietà privata può essere provvisoriamente salvata, perché è solo una questione di tempo e il suo destino, per una ragione di minore efficienza, è appunto segnato. Lo suggerisce il paragone di Shaw con il modello di azienda gestita dall'autorità locale: la proprietà renderebbe al coltivatore o imprenditore proprietario

un reddito non migliore di quello ottenibile più sicuramente nell'impiego municipale. Al puro e semplice proprietario non renderebbe nulla. Alla fine la terra e l'industria dell'intera città passerebbero, per azione spontanea delle forze economiche, nelle mani della municipalità (Shaw 1990, 194).

La causa dell'efficienza produttiva, di cui il socialismo offre perciò garanzia, si presta sin da subito fabianamente a una declinazione della democrazia industriale come un problema di proprietà e non di gestione, di controllo politico e non di partecipazione sociale. Nel passaggio dell'impresa dal privato al pubblico, non cambia insomma nulla dell'organizzazione del lavoro, della divisione gerarchica delle funzioni aziendali, e neppure nella struttura del management. In nome della responsabilità politica della proprietà socialista, cambia solo l'identità di chi decide sul reclutamento e sul destino di carriera dei managers. Saranno comitati pubblici, quali a esempio quelli già istituiti dai Consigli municipali per sovrintendere ai vari settori industriali, e non i dipendenti a prendere in ogni industria tali decisioni, garantendo al meglio «la disciplina necessaria per la conduzione di ogni grande impresa d'affari» (Besant 1990, 156). In quanto «conduzione» ha qui il significato di «efficiente conduzione», essa diviene misura della vocazione produttivistica del socialismo fabiano ovvero certezza di una tal crescita della produzione di beni e servizi che consente di associare il socialismo al fine fondamentale dell'abbondanza, alla conquista di 'relativa opulenza' da parte di ogni membro della comunità.

Ciò che suscita perplessità in un simile disegno interpretativo non è l'intemerata fede che 'pubblico' è comunque bello, che, per dimensioni e volume della produzione, per opportunità di pianificazione di tutti fattori produttivi, per capacità di spesa in salari e di conseguenza attrazione dei migliori lavoratori, all'impresa pubblica può essere accreditato un futuro di superiore successo nel confronto con l'impresa privata. E a suscitare perplessità non è neppure, o non è di per sé, la scelta del socialismo burocratico, verso cui in definitiva tende l'esigenza di conciliare la regola della gestione economica e l'impegno del controllo politico. La ragione più evidente del disagio critico consiste piuttosto nel fatto che simili convinzioni non si prestano certo a soddisfare le pretese più ambiziose di emancipazione umana, di riscatto non solo materiale ma di felice identificazione dell'uomo con il lavoro: pretese a cui, in una sorta di schizofrenia interpretativa, di sussulto valoriale che agita e contrasta la sua vocazione pragmatica, il fabianesimo in qualche modo invece si piega. Come se bastasse sostituire la proprietà pubblica alla proprietà privata perché, senz'altro mutamento nella struttura di gestione, il sistema produttivo garantisse non solo benessere là dove prima c'era povertà, ma uno stato più generale di appagamento e di virtù là dove prima c'era la sofferenza di un disagio profondo in ogni momento della vita lavorativa. Anche questo disagio è invero registrato nei *Fabian Essays*, con Graham Wallas pronto a denunciare «tutti gli aspetti di monotonia, bruttezza e ansietà» che nell'impresa capitalistica

hanno reso il lavoro quanto mai gravoso e repellente. Oggi chiunque, quasi senza eccezione, guarda alla giornata lavorativa come a un periodo di schiavitù, e trova quel tanto di felicità che può ottenere solo nelle poche ore o minuti che intervengono fra il lavoro e il sonno (Wallas 1990, 143).

Ma se al socialismo deve essere perciò rivendicato qualcosa in più del merito del riscatto dallo sfruttamento classista, niente meno che la redenzione

del lavoro ovvero la gioia del compimento del destino umano nel lavoro, l'equivoco interpretativo del fabianesimo è evidente. Perché il lavoro divenga realmente gioia e redenzione, il contrario della 'gravosità' e della 'repellenza', occorrerebbe infatti rimuovere le condizioni preliminari del male del lavoro che Wallas ha appena identificato con «tutti gli aspetti di monotonia, bruttezza e ansietà». Ma una simile rimozione non è nelle possibilità del socialismo burocratico del modello fabiano. Passi magari per l'ansietà, destinata verosimilmente a cessare insieme con l'incertezza della condizione salariale del dipendente privato; resta il fatto che della monotonia e della bruttezza, in quanto connaturate a un sistema di divisione e di organizzazione gerarchica del lavoro, che, solo, fabianamente garantisce il fine dell'efficienza produttiva – dell'efficienza produttiva tout court e non semplicemente del capitalismo –, non c'è modo di sbarazzarsi nella più 'conveniente' gestione dell'industria statale o municipale.

4. Il cerchio delle contraddizioni dei *Fabian Essays* si chiude e nel contempo si spezza proprio nel punto sul quale i Webb si aprono nel decennio successivo al riconoscimento dei sindacati. Questo riconoscimento è invero concepito all'insegna di una fondamentale continuità interpretativa, nel senso che i sindacati, pur presenti come non lo erano nei *Fabian Essays*, per garanzia adesso dei fini del Minimum Nazionale, rimangono essi stessi esclusi, al pari dei lavoratori che rappresentano, da qualunque forma di partecipazione alle decisioni produttive. Tra le pieghe del loro studio, nelle pagine che i Webb dedicano all'evoluzione della struttura organizzativa del sindacato e del suo rapporto con i lavoratori iscritti, non solo trova conferma ma sembra semmai accentuarsi il disincanto verso le pretese più radicali della 'democrazia partecipativa', di cui viene denunciato il pericolo dell'inconcludenza e la tendenza a manipolare il processo di formazione della volontà governante; com'è stato appunto evidente nella storia originaria delle Unions, con la pretesa dell'eguale partecipazione di tutti attraverso gli strumenti della turnazione delle cariche, dell'assemblea plenaria, del referendum e del mandato imperativo (Webb 1912, 76). Alla stessa stregua i Webb non sono neanche inclini a lasciarsi coinvolgere in narrazioni del futuro dell'economia socialista che esulino dalla realtà della redistribuzione dei redditi di impresa, lasciando cadere quei pur timidi (e contraddittori) accenni alla celebrazione dell'umanesimo del lavoro contenuti nei *Fabian Essays*. E quindi soprattutto sui Webb, campioni di un fabianesimo che accentua la sua vocazione produttivistica e fa della 'prosa' dell'efficienza nell'organizzazione del lavoro la ragione più realistica dell'adesione al socialismo, concepito come garanzia di crescita esponenziale di ricchezza di cui gli stessi lavoratori saranno i soli beneficiari, è destinata a cadere la critica di chi lega la causa del socialismo a un progetto più ambizioso di emancipazione umana da realizzarsi proprio nei luoghi di lavoro. È il caso dei teorici del *Guild Movement*, spesso, da Hobson a Cole, con un passato di militanza critica nella stessa *Fabian Society* ovvero, emblematico l'esempio di Penty, nostalgici cantori della società medioevale come modello

insuperato di equilibrio e di saggezza corporativa, a tutti comunque comune un cambio di prospettiva rispetto al fabianesimo, ossia l'interesse per la condizione dell'uomo-produttore piuttosto che per la condizione dell'uomo-consumatore. Collettivizzazione, nazionalizzazione, municipalizzazione: ci vuole altro, a parere dei ghildisti, per dare senso socialista alla lotta contro lo sfruttamento del lavoro. Non basta invero il cambio di padrone, lo stato al posto del capitalista, e non basta nemmeno, come ipotizzato dai fabiani per effetto secondario della diffusione dell'istruzione, la concomitante abolizione della cd rendita di abilità e la garanzia conseguente di un trattamento retributivo eguale per tutti (Besant 1990, 163), dal più umile lavoratore al primo responsabile dell'industria, perché tutti vivano lo stesso rapporto di felice identificazione con il lavoro: chi dirige e chi esegue, chi crea e chi subisce la disciplina dell'ordinamento gerarchico della produzione. Di qui l'accusa di socialismo burocratico rivolta dai ghildisti al socialismo fabiano (Laski 1968, 95), proprio il suo culto dell'efficienza che spinge a perdere il senso della complessità umana, sacrificando al corpo, al materialismo dell'uomo consumatore, l'anima, quella parte spirituale dell'esistenza umana che proprio nella creatività del lavoro trova realizzazione. In tale prospettiva, al fabianesimo e al suo sistema gerarchico di relazioni il ghildismo oppone il socialismo dell'autogestione, la convinzione che ogni azienda debba essere riorganizzata in unità di direzione ed esecuzione, che cioè chi dirige e chi esegue il piano produttivo e di lavoro siano le stesse identiche persone (esemplarmente in Cole 1920, 25-47). In discussione tornano in definitiva quei contenuti (e quegli interrogativi) su cui i Webb avevano costruito il progetto dell'*industrial democracy*, lì, nella rimodulazione del punto 2) dell'agenda webbiana, a chi spettano cioè le decisioni riguardanti «l'adozione della materia prima, la scelta dei metodi industriali e la scelta degli agenti umani», la vera ragione del contendere. Se la causa fabiana del governo dei competenti esclude per convinzione di superiore opportunità produttiva il coinvolgimento dei lavoratori in quelle decisioni, è proprio la loro partecipazione attiva e cosciente che dà la misura ghildista di una concezione altra del lavoro come sola condizione di sviluppo pieno e completo dell'uomo.

Riferimenti bibliografici

- Besant, Annie. 1990. "L'industria nel socialismo." In *Saggi fabiani*, pp. Roma: Editori Riuniti.
- Cole, George Douglas Howard. 1920. *Self-Government in Industry*. London: G. Bell.
- Laski, Harold Joseph. 1919. *Authority in the Modern State*. New Haven: Yale University Press.
- Shaw, George Bernard. 1990. "Transizione." In *Saggi fabiani*, pp. Roma: Editori Riuniti.
- Wallas, Graham. 1990. "La proprietà nel socialismo." In *Saggi fabiani*, pp. Roma: Editori Riuniti.
- Webb Sidney, and Beatrice Webb. 1913. *Storia delle Unioni operaie in Inghilterra*. Torino: UTET.
- Webb Sidney. 1890. *Socialism in England*. London: Swan Sonnenschein.
- Webb, Sidney, and Beatrice Webb. 1912. *La democrazia industriale*. Torino: UTET.

Bibliografia secondaria

- Beilharz, Peter. 1992. *Labour's Utopias: Bolshevism, Fabianism, Social Democracy*. London-New York: Routledge.
- Marrocu, Luciano. 1992. *Il salotto della Signora Webb. Una donna nel socialismo inglese*. Roma: Editori Riuniti.
- Marucco, Dora. 1986. *Fabianesimo, ghildismo, forme di democrazia industriale*. Milano: FrancoAngeli.
- McBriar, Alan Marne. 1962. *Fabian Socialism and English Politics. 1884-1918*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palazzolo, Claudio. 1999. *Dal fabianesimo al neo fabianesimo, Itinerario di storia della cultura socialista britannica*. Torino: Giappichelli Editore.
- Pease, Edward Reynolds. 1916. *The History of the Fabian Society*. London: A. C. Fifield.
- Pench, Lucio Renzo. 1988. *Il socialismo fabiano: un collettivismo non marxista*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- Penty, Arthur Joseph. 1917. *Old Worlds for New. A Study of the Post-Industrial State*. London: George Allen & Unwin.
- Wolfe, Willard. 1975. *From Radicalism to Socialism. Men and Ideas in the Formation of Fabian Socialist Doctrines. 1881-1889*. New Haven: Yale University Press.

Tra taylorismo e fordismo: il lavoratore nella società industriale

Francesco Seghezzi

1. Introduzione

Spesso considerati come un tutt'uno, il taylorismo e il fordismo sono due concetti che esprimono realtà differenti, con diverse estensioni e applicazioni pratiche e non vanno quindi confusi. Entrambi i concetti nascono in un preciso momento storico, caratterizzato da importanti innovazioni tecnologiche, ma possono essere visti anche come uno (il fordismo) evoluzione dell'altro e come passaggi che portano alla piena maturità quella produzione industriale di massa sconosciuta fino all'inizio del Novecento. In questo contributo analizzeremo le differenze e i legami tra taylorismo e fordismo con lo scopo di comprendere quale sia la visione del lavoro ad essi sottostante, dalla quale è derivata nel tempo una precisa e dominante visione della società e dei rapporti economici e sociali che ha governato l'Occidente nel periodo tra il 1910 e il 1975 e che in parte è presente ancora oggi.

2. Taylor e il suo mondo

La visione taylorista dell'organizzazione del lavoro ha il suo fondamento nella teoria dello *scientific management* che Frederick Taylor ha sviluppato a partire dai suoi primi studi e analisi empiriche già sul finire dell'Ottocento, pubblicata prima in *shop management* del 1903 e poi nell'opera più matura, e forte delle prime sperimentazioni all'interno delle fabbriche, *The Principles of Scientific*

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Seghezzi, *Tra taylorismo e fordismo: il lavoratore nella società industriale*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 799-805, **2024**, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Management (Taylor 1919) del 1911. Un arco di tempo che si inserisce in quella *progressive era* (1890-1920) caratterizzata da un acceso dibattito sulle problematiche sociali e culturali introdotte dalla rivoluzione industriale, oltre che dalla nascita di quel movimento efficientista, del quale il taylorismo è in parte emanazione. È quindi importante contestualizzare il pensiero dell'ingegnere americano, senza l'influenza della connotazione pregiudizialmente negativa che oggi si accompagna al concetto del taylorismo, riconsegnando l'autore al proprio momento storico. Metodologicamente le teorie di Taylor nascono dall'osservazione empirica dell'organizzazione del lavoro nella produzione manifatturiera del suo tempo e dall'analisi di quelli da lui individuati come i limiti principali ad un pieno utilizzo delle risorse in termini di efficienza, tali per raggiungere l'obiettivo della *maximum prosperity* per lavoratore e imprenditore, entrambi beneficiari dell'aumento di produttività connesso al superamento dei limiti stessi. Taylor sviluppa le sue intuizioni a partire dal ruolo che svolge alla Midvale Steel Works, dove viene assunto dopo un periodo di apprendistato e dove, in poco tempo, si vede assegnare un ruolo direttivo nei confronti di un gruppo di lavoratori, responsabilità che gli consente un punto di osservazione tale da consentirgli di maturare la propria elaborazione teorica. Lungi dalla tentazione di ridurre i lavori di Taylor ad alcune indicazioni pratiche di un ingegnere ad un imprenditore, è importante riconoscere come l'autore, seppur senza né lo stile né i fondamenti teorici di un approccio scientifico tradizionale, sviluppi un modello organizzativo che presuppone una visione specifica, sia del lavoratore che della società, profondamente incuneata nella cultura del suo tempo. Allo stesso tempo preme sottolineare come la sua opera abbia non solo una genesi, ma una finalità principalmente pratica e gli elementi di visione complessiva non sono fondati e sviluppati ma possono essere esplicitati solo isolando i concetti impliciti ampiamente presenti.

Questi, come detto, sono derivanti dal contesto storico del suo tempo che offre a Taylor un terreno fecondo sopra il quale costruire le proprie risposte al sogno di efficienza che proprio con esso condivideva: una efficienza che, al contrario delle diverse accezioni che il taylorismo acquisì nella sua ricezione teorica, non significava dimenticare i lavoratori, perseguendo al contrario una logica, di certo permeata dell'utopismo di inizio secolo, per la quale «*efficiency meant social harmony*» (Haber 1964, 6). Non cogliere questo doppio movimento nel processo di teorizzazione dello *scientific management*, l'essere figlio del suo tempo ed avere come scopo principale quello pratico, significa da un lato rischiare di accostarsi del pensiero di Taylor utilizzando linguaggi e strumenti interpretativi che non gli appartenevano né come formazione né come scopo; dall'altro, de-storicizzare la sua elaborazione o ancor peggio applicare categorie etico-antropologiche che furono comunemente accettate solo negli anni successivi porta a dipingere l'ingegnere americano con tonalità pregiudizialmente negative che non consentono una analisi scientifica. Si tenterà quindi di mostrare come l'approccio managerial-gestionale di Taylor non si fondi su basi antropologiche, filosofiche e sociali neutrali e come risenta di una visione del lavoro e del lavoratore ben precisa.

3. L'organizzazione del lavoro taylorista

Secondo Taylor l'origine delle disfunzioni dei sistemi produttivi del tempo, ossia del mancato raggiungimento della massima efficienza possibile, risiede nella tendenza dei lavoratori al *soldiering*. Questo termine non ha una corrispondente traduzione in italiano, ma era utilizzato nel linguaggio del tempo per indicare quello che chiameremmo uno 'scansafatiche' nell'accezione di chi prolunga inutilmente i tempi di lavoro al fine di ridurre il proprio carico (Taylor 1919, 13-4). Il clima nelle fabbriche è tale, secondo Taylor, da generare una dinamica opposta a quanto si verifica, ad esempio, nell'esperienza sportiva degli stessi lavoratori: se nello sport non si utilizzano tutte le energie che hanno a disposizione per raggiungere il risultato si è considerati perdenti, al contrario se un lavoratore impiega tutte le energie nello svolgere le mansioni a lui affidate viene appellato dai colleghi come un perdente. Vi sarebbero diverse cause principali all'origine della diffusione di questo atteggiamento. In particolare si sottolinea come i lavoratori tendano a mantenere, se non forzato, un livello di efficienza molto ridotto rispetto a quello potenziale. Questa dinamica viene spiegata con la convinzione, presente nella mente dei lavoratori, secondo la quale «un aumento materiale della produzione di ogni lavoratore o di ogni macchina avrebbe come risultato l'espulsione di un numero maggiore di persone dal lavoro» (Taylor 1919, 15), e quindi un aumento volontario dei ritmi di lavoro si tradurrebbe nella deliberata scelta di espellere dal mercato uno sconosciuto collega. Ma allo stesso tempo vi sarebbero anche cause da imputare al management delle imprese, che non conosce a sufficienza i compiti e l'organizzazione del lavoro dei propri dipendenti, o meglio è «ignoranza dei tempi appropriati nei quali compiti di vario genere dovrebbero essere svolti» (Taylor 1919, 16). Tale limite può essere declinato in diversi modi: come mancata conoscenza specifica delle attività del lavoratore, ossia una ignoranza dei singoli compiti e delle loro modalità e tempi di svolgimento, o come ignoranza delle attività dei lavoratori nel loro complesso, ossia nella loro potenziale combinazione e consequenzialità. In sintesi, un mancato possesso della divisione del lavoro, e quindi, in ultimo, l'assenza di un modello organizzativo che sia costruito su basi scientifiche e quantificabili, e quindi oggettivamente monitorabili. La soluzione starebbe nell'implementazione di una vera e propria organizzazione scientifica del lavoro, di studi sulle singole attività che consentano di calcolarne in modo preciso i tempi di svolgimento, l'ammontare di fatica del lavoratore e quindi consentire un'ottimizzazione del tutto. Questo mediante quattro diversi principi che vanno a fondare lo *scientific management*:

- 1) lo sviluppo di una scienza per ogni compito del lavoro, che sostituisca il vecchio metodo della *rule of thumb*;
- 2) la selezione scientifica dei lavoratori per assegnare a loro i compiti più adatti;
- 3) sviluppare una cooperazione tra lavoratori affinché il lavoro di tutti sia svolto secondo i principi della scienza che è stata sviluppata;
- 4) una chiara divisione di responsabilità tra lavoratori e management.

Tutto questo, è stato notato (Bonazzi 1998), presenta non poche analogie con il processo di burocratizzazione dello Stato proposto da Weber, portandolo

a livello aziendale mediante la proceduralizzazione delle attività e quindi istituzionalizzando i rapporti tra impresa e lavoratore, pur all'interno di una forte concezione gerarchica ma che in un certo modo superava un modello informale precedente, ampiamente criticato da Taylor, mediante l'introduzione di regole e discipline specifiche.

L'organizzazione del lavoro taylorista si presenta quindi, in sintesi, caratterizzata da alcuni elementi che possono essere inquadrati all'interno di una antropologia precisa fondata sulla riduzione del lavoratore alla forza fisica e sull'estrazione delle sue metodologie di lavoro, riducendo il lavoro al «solo aspetto fisico macchinale», come dirà Gramsci (Gramsci 1977, 2170). Infatti da un lato siamo davanti ad una organizzazione che si struttura intorno alla parcellizzazione e alla frammentazione dei processi produttivi così che si riduca al minimo il margine di intervento libero e creativo del lavoratore che deve, al contrario, sottostare ai tempi e metodi dettati dall'organizzazione. Dall'altro l'ideale sul quale questi tempi e metodi viene astratto e idealizzato proprio a partire dall'efficienza massima raggiunta dagli operai stessi, assolutizzando le performance dei migliori. Un modello che, pur inserito in un certo utopismo efficientista, in fondo considerava il lavoratore un «gorilla ammaestrato» non senza conseguenze se è vero che fu proprio Ford ad introdurre la politica degli alti salari per cercare di trattenere, non sempre con successo, i lavoratori ai quali si applicava il taylorismo.

4. Il fordismo come realizzazione pratica del taylorismo

L'applicazione su larga scala dell'organizzazione del lavoro taylorista, a partire dalle fabbriche Ford, ha condotto alla nascita di un vero e proprio modello sociale, nel tempo definito come fordismo, che ha avuto una diffusione internazionale all'interno anche di sistemi economici differenti (Settis 2016). Spesso si tende a confondere *taylorismo* e *fordismo* sebbene essi abbiano due significati diversi, anche se non lontani tra di loro. Si intende qui il fordismo non come una teoria dell'organizzazione ma come un modello socio-economico di produzione capitalistica che vuole applicare i principi tayloristi. Tali principi possono essere applicati non unicamente nella produzione manifatturiera ma anche in diversi settori dell'economia dei servizi e dell'agricoltura, anche se per primi resi applicabili dall'introduzione di alcune modalità di produzione dell'industria. Con il termine «fordismo» indichiamo quindi un modello conseguente all'applicazione del taylorismo, e si tratta di un termine che, pur nascendo dall'esperienza precisa delle fabbriche di Henry Ford e raccontata nel volume *My Life and Work* del 1922, è stato presto decontestualizzato giungendo ad indicare non solo il fenomeno dell'organizzazione del lavoro ma le conseguenze socio-economiche della produzione di massa in termini generali. Parlare di fordismo significa quindi andare oltre la dimensione aziendale ed addentrarci nei complessi rapporti tra economia, società, welfare, Stato. Nel tempo infatti con la parola «fordismo» si è giunti ad indicare un paradigma attraverso il quale leggere le dinamiche sociali del capitalismo industriale di buona parte del Novecento.

Ma, come detto, si intende qui il fordismo come un concetto più ampio, non connesso alla esperienza diretta di Ford, in quanto originale e non più ripetuta sotto diversi punti di vista. Seguendo Jessop (1992), si possono individuare quattro diverse accezioni del termine. La prima è relativa ad un preciso processo lavorativo e produttivo. Questo sarebbe caratterizzato dalla produzione di massa e dalla presenza di una catena di montaggio assemblata in modo da portare il lavoro ai lavoratori, che, secondo Ford, non devono fare più di un passo per svolgerlo. Il sistema produttivo fordista «è fondato sulla divisione tecnica del lavoro che è organizzata seguendo le linee guida tayloriste» in cui «la catena di montaggio sfrutta principalmente il lavoro semi-qualificato del “lavoratore massa”» (Jessop 1992, 48). Il risultato sociale di questa accezione del fordismo è la nascita della classe media, della figura che verrà poi identificata con l'operaio massa.

Infatti la seconda accezione fa riferimento al fordismo quale regime di accumulazione circolare e auto-centrico, nel quale la spinta taylorista per l'aumento della produttività condurrebbe ad un aumento dei salari, e con essi alla crescita della domanda per i prodotti realizzati massivamente dai lavoratori stessi che hanno così la possibilità di diventare consumatori di ciò che producono, dando origine al consumo di massa. La vendita dei prodotti genererebbe così profitti che vengono investiti in nuova tecnologia, portando quindi a nuovi aumenti di produttività.

La terza forma di fordismo che si può riscontrare sarebbe quella di una modalità sociale di regolazione economica. Jessop, riprendendo Aglietta (1981), analizza i diversi aspetti nei quali il capitale si riproduce nel fordismo: la sua dinamica salariale, il suo modello di impresa, la natura della moneta, la natura del capitale commerciale e la relazione con lo Stato. Risulta particolarmente interessante la dimensione del salario, laddove «il management riconosce il sindacato per la contrattazione collettiva e il sindacato concede ad esso il diritto di organizzare il processo lavorativo e di definire la strategia aziendale» (Jessop 1992, 53) e il salario diventa oggetto di questo scambio in quanto cresce a seconda della produttività e non è affetto dalla fluttuazione del mercato, mantenendo costante il potere d'acquisto dei lavoratori.

L'ultima connotazione che il fordismo può assumere sarebbe quella di un concetto che plasma un nuovo modello di società a partire da una rottura dei legami che fondano una comunità conducendo a una piena società salariale. Questo avverrebbe in due fasi: in primo luogo mediante i salari fissi e non fluttuanti che servono ai lavoratori a soddisfare i loro bisogni individuali (o dei nuclei famigliari), in quella logica consumistica per cui lo stile di vita dominante necessita il possesso di specifici beni di consumo. Non più quindi un consumo dettato unicamente dal bisogno di sussistenza, ma un consumo come processo di costruzione del sé. A questo si aggiunge l'equilibrio con un ruolo dello Stato che si occupa di fornire i servizi di base (istruzione, sanità, previdenza) che consentono il permanere dello status di consumatore.

La produzione standardizzata di massa, infatti, vera intuizione e invenzione di Ford, è a ben vedere il punto di incontro tra taylorismo e fordismo. Ma soprattutto è un elemento di svolta rispetto ai limiti dell'utilizzo delle macchine

nell'industria del primo Novecento. Come è stato fatto notare, l'utilizzo delle macchine era allora possibile unicamente per una serie di operazioni molto semplici, il che comporta

che la maggior parte delle lavorazioni non può [...] essere meccanizzata, e rimane affidata agli uomini, con tecniche quasi-artigianali che abbassano drasticamente il valore del moltiplicatore medio del sistema produttivo (Rullani 2004, 9).

Il fordismo risponderebbe a questa necessità introducendo

la parcellizzazione delle operazioni che permette di scomporre le operazioni complesse in una serie (concatenata) di operazioni semplici, ciascuna delle quali è abbastanza "stupida" e ripetitiva da essere affidata ad una macchina (invece che all'uomo). Le operazioni parcellizzate devono poi essere integrate tra loro mediante l'impiego di un programma che specifica l'esatta sequenza delle operazioni e le sincronizza nel tempo (Rullani 2004, 9).

Il nuovo modello produttivo sembra quindi reso possibile dalla riflessione teorica e dalle analisi scientifiche di Taylor, alla quale è debitore per le intuizioni fondamentali e per aver fornito non solo gli strumenti necessari per attuarla, ma anche le modalità pratico-organizzative per poterne disporre al meglio. Lo *scientific management* taylorista avrebbe potuto cristallizzarsi in un modello avanguardistico, applicato in qualche fabbrica illuminata, senza la scommessa di Ford, che da un lato vi aggiunge alcune caratteristiche produttive in grado di garantire al modello teorico lo spazio per realizzarsi e dall'altro immagina i suoi lavoratori non solo come coloro che contribuiscono alla creazione di valore dei prodotti, ma come consumatori dei prodotti stessi, avviando quel *job loop* costituito da lavoro-produzione-consumo ben mostrato dalla Scuola regolazionista che era, apparentemente, in grado di sostenere non solo la fabbrica dal punto di vista microeconomico ma l'intera economia.

5. Conclusioni

La teoria sociologica e psicologica (Leplat 1990; Bohle 1994) nel corso dell'ultimo secolo ha poi mostrato come la riduzione antropologica del lavoratore implicita nel modello organizzativo taylorista non colga numerosi aspetti dell'azione lavorativa stessa, dallo sviluppo di conoscenze tacite, alla capacità soggettizzante dell'azione. Inoltre la stessa teoria organizzativa ha mostrato come le relazioni umane siano centrali nei processi di produzione del valore. Già Littler notava questo paradosso fondamentale dell'organizzazione taylorista (Litter 1978), ossia che è sì aspramente criticata dalle teorie che si sono sviluppate nel periodo immediatamente successivo alle sue prime applicazioni, ma allo stesso tempo per decenni ha continuato ad essere il perno del coordinamento della forza lavoro all'interno dei sistemi produttivi. Per comprendere come questo sia stato possibile e come una impostazione antropologica sia stata così rivoluzionaria, rispetto a quanto andò a sostituire, è fondamentale considerare il ruolo proprio del fordismo e della sua diffusione internazionale come sistema di equilibrio

socio-economico al cui gioco hanno partecipato anche i soggetti che più nella storia (si pensi alle organizzazioni sindacali) hanno difeso i diritti dei lavoratori senza concentrarsi però eccessivamente, o meglio senza proporre una critica radicale, sul fronte dell'organizzazione del lavoro.

Riferimenti bibliografici

- Aglietta, Michel. 1981. "Regolazione e crisi del capitalismo. Perché una teoria della regolazione del capitalismo?" *Corrispondenza Internazionale* 6, 18: 48-74.
- Bohle, Fritz. 1994. "Relevance of experience-based work in modern processes." *AI & Society* 8, 3: 207-15.
- Bonazzi, G. **aaaa**. *Taylorismo*. *Enciclopedia delle scienze sociali*. Treccani: Città.
- Ford, Henry. 1922. *My Life and Work*. New York: Doubleday.
- Gramsci, Antonio. 1977. *Quaderni del carcere. Volume terzo. Quaderni 12-29*. Torino: Einaudi.
- Haber, Samuel. 1964. *Efficiency and Uplift*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jessop, Bob. 1992. "Fordism and Post-Fordism: a Critical Reformulation." In *Pathways to Regionalism and Industrial Development*, edited by Allen J. Scott, and Michael Storper, 43-65. London: Routledge.
- Leplat, Jacques. 1990. "Skills and Tacit Skills: A Psychological Perspective." *Applied Psychology* 39, 2: 143-54.
- Litter, Graig. 1978. "Understanding Taylorism." *The British Journal of Sociology* 29, 2: 185-202.
- Rullani, Enzo. 2004. *La fabbrica dell'immateriale. Produrre valore con la conoscenza*. Roma: Carocci.
- Settis, Bruno. 2016. *Fordismi*. Bologna: il Mulino.
- Taylor, Frederick Winslow. *The Principles of Scientific Management*. New York: Harper and Brothers.

Harry Braverman e l'analisi sulla degradazione del lavoro nel capitalismo monopolistico: dall'operaio di mestiere alle figure dell'industria, dei servizi e del commercio al dettaglio

Stefania Negri

1. Il contesto e le origini della sua riflessione

Braverman, la cui opera principale è *Labor and monopoly capital: the degradation of work in the twentieth century* del 1974, nacque il 9 dicembre 1920 a New York da una famiglia operaia e seppur aspirasse a una istruzione universitaria fu costretto a interrompere gli studi (a causa delle condizioni economiche in cui versava) e a iniziare un apprendistato presso il *Brooklyn Naval Shipyard* come artigiano del rame (Foster 1998, X). Questa condizione di lavoratore manuale, da 'operaio di mestiere', contraddistingue l'autore da altri studiosi e sociologi del tempo e rappresenta un tratto significativo per le riflessioni elaborate nella sua opera più conosciuta al punto che, nella introduzione, è egli stesso che si sente di dover giustificare al lettore tale esperienza in quanto incisiva e dirompente per la sua analisi sull'evoluzione dei processi lavorativi e delle occupazioni. Tale peculiarità gli ha effettivamente permesso di travalicare le congetture prettamente teoriche, fino a quel momento elaborate da parte di eloquenti sociologi ed economisti e, gli ha consentito, come dirà Foster nella prefazione alla sua opera, di entrare profondamente nel cuore del luogo di lavoro ed elaborarne una ricostruzione critica e minuziosa (Foster 1998, X). Successivamente anche l'esperienza politica nel partito socialista e la sua esperienza editoriale prima come redattore e poi come vicepresidente e direttore generale, è stata essenziale per l'impronta fornita alla sua opera principale. Nella scrittura ed elaborazione

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefania Negri, *Harry Braverman e l'analisi sulla degradazione del lavoro nel capitalismo monopolistico: dall'operaio di mestiere alle figure dell'industria, dei servizi e del commercio al dettaglio*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 807-813, **2024**, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

delle sue idee il pensiero di Marx ha rappresentato una influenza decisiva, tant'è che in tutta la sua produzione il rimando agli scritti di Marx è esplicito, diretto e giustificato. È l'autore che nell'introduzione all'opera esplicita questa peculiarità «le idee che mi hanno influenzato nello scrivere questo libro sono quelle di Marx» (Braverman 1978, 8). Le riflessioni di Braverman si basano sull'osservazione della realtà in termini qualitativi, attraverso la lettura della mole di dati statistici sul mercato del lavoro americano, nonché sulle considerazioni di altri autori che prima e parallelamente a lui si sono interrogati sulle trasformazioni in atto a partire dal processo di industrializzazione, all'avvento del capitalismo, alla conseguente divisione del lavoro, alla direzione scientifica del processo lavorativo fino al passaggio a una società dei servizi.

Alla base della sua attenzione all'«evoluzione dei mutamenti nel campo dell'occupazione» (Braverman 1978, 3) vi è la constatazione di quella che definisce una «contraddizione» insita nella letteratura disponibile sullo studio del lavoro, generata tra chi osserva l'esigenza di una maggiore preparazione e una richiesta di nuove competenze al lavoro e chi invece porta all'attenzione la crescente insoddisfazione dei lavoratori derivante da più alti livelli di meccanizzazione, burocratizzazione e alienazione. Due osservazioni che non erano ancora state portate a sintesi e su cui, secondo quanto chiosato da Braverman, non era ancora stato fatto alcun tentativo di conciliazione. Partendo da tale presupposto nel suo libro l'autore si è posto come obiettivo la ricerca delle motivazioni alla base di questa duale e contrastante visione del lavoro.

2. La distruzione della qualificazione: una riflessione sugli operai dell'industria, sugli impiegati di ufficio e sulle occupazioni dei servizi e il commercio al dettaglio

Il filo rosso di tutta la riflessione di Braverman riguarda l'evoluzione del lavoro e l'osservazione di una degradazione del lavoro a più livelli e trasversale alle diverse professioni. L'autore critica l'idea sostenuta da alcuni studiosi secondo la quale

il lavoro moderno, in conseguenza della rivoluzione tecnico scientifica e dell'automazione, richiede livelli sempre più elevati d'istruzione e preparazione, nonché in generale, un esercizio dell'intelligenza e uno sforzo mentale sempre maggiori (Braverman 1978, 3).

In questi termini ha anzitutto esemplificato come sia avvenuto il passaggio dalla figura dell'operaio di mestiere all'operaio d'industria che ha comportato una «distruzione della professionalità operaia» (Braverman 1978, 134) e ha fatto venir meno la connessione con la scienza che era alla base del lavoro artigiano:

dai tempi più antichi fino alla rivoluzione industriale, l'arte o mestiere era stata l'unità di base, la cellula elementare del processo lavorativo. In ciascun mestiere, si supponeva che il lavoratore fosse padrone di un insieme di nozioni tradizionali, per cui i metodi e i procedimenti venivano lasciati alla sua completa discrezione. In ognuno di questi lavoratori giaceva la conoscenza, accumulata nel tempo, dei

materiali e dei procedimenti mediante i quali si produceva in quel determinato mestiere il ceramista, il conciatore, il fabbro, il tessitore, il falegname, il fornaio, il mugnaio, il vetraio, il ciabattino, eccetera, ciascuno rappresentando una branca della divisione sociale del lavoro, era il depositario della tecnica umana occorrente per effettuare il relativo processo lavorativo. Il lavoratore riuniva, nella mente e nel corpo, le nozioni e le abilità fisiche della sua specializzazione: la tecnica, intesa in questo modo, è, come si è spesso osservato, la precorritrice e la progenitrice della scienza (Braverman 1978, 109-10).

Braverman ha mostrato come con il processo di industrializzazione e successivamente con l'applicazione del modello di Taylor e quindi l'organizzazione scientifica del lavoro, sia avvenuta una evoluzione delle occupazioni in termini di una frammentazione delle funzioni di un medesimo mestiere in diverse mansioni. La causa della degradazione del lavoro deriverebbe dunque non soltanto da una parcellizzazione del lavoro operaio in diverse semplici e ripetitive mansioni ma soprattutto dalla separazione del lavoratore dal controllo del processo di produzione di cui se ne fa carico il management.

La riflessione condotta sulla natura dell'evoluzione del lavoro è trasversale alle diverse professioni e pertanto non si limita alle figure operaie ma coinvolge anche gli impiegati d'ufficio. Ripercorrendo l'evoluzione e la nascita degli impiegati d'ufficio dalle prime imprese industriali sino alla fase più acuta del 'capitalismo monopolistico', osserva che inizialmente tali figure avevano funzioni di natura semi-dirigenziale e, per come il loro lavoro si realizzava quotidianamente, si trattava di profili più simili al datore di lavoro che all'operaio (considerate autorità, status, stipendio, sicurezza del posto, abiti). Successivamente, dalla metà del Novecento, anche questo gruppo occupazionale ha subito dei cambiamenti sia riguardanti i contenuti sia rispetto alla composizione per sesso e per retribuzione. Infatti, se nelle prime fasi industriali il lavoro d'ufficio poteva essere paragonato a un mestiere, come quello di un 'mastro artigiano', con il tempo sono intervenute delle sostanziali modifiche che hanno portato anche il lavoro impiegatizio a una standardizzazione, razionalizzazione e parcellizzazione. Parallelamente, alcuni mestieri riconducibili al lavoro d'ufficio hanno ottenuto un livellamento salariale tipico del lavoro operaio e molte mansioni d'ufficio hanno iniziato a essere svolte più dalle donne che dagli uomini. A partire dalla rilevazione di queste modifiche insite anche nel lavoro impiegatizio Braverman mostra al lettore come anche la netta distinzione fra lavoro intellettuale (impiegatizio, storicamente rappresentato dal lavoro d'ufficio) e lavoro manuale (di officina) sia stata messa in crisi dalle trasformazioni del lavoro:

nel momento in cui anche l'ufficio è stato sottoposto alla razionalizzazione, tale contrasto ha perduto la sua forza. Le funzioni ideative e di programmazione sono state concentrate in gruppi sempre più ristretti nell'ambito dell'ufficio, e quest'ultimo è diventato, per la massa degli impiegati, un semplice luogo di lavoro manuale come la fabbrica [...] Il lavoro, in generale, costituisce un processo le cui forme determinate sono stabilite dal risultato finale, ossia dal prodotto (Braverman 1978, 317).

Tale avvicinamento e assottigliamento delle due macro-categorie, seppur riferito alle attività professionali, liberistiche e intellettuali per eccellenza, era stato osservato anche da altri autori che denunciavano la «proletarizzazione» (Oppenheimer 1979) e «deprofessionalizzazione» (Haug 1979) del lavoro professionale. Una siffatta valutazione vale anche per le occupazioni dei servizi e il commercio al dettaglio.

La trattazione di Braverman sulla qualificazione porta anche a una definizione del concetto, indicandolo cioè come quell'aspetto

tradizionalmente legato a quello di padronanza del mestiere, ossia alla combinazione di conoscenza dei materiali e dei procedimenti con le destrezze manuali pratiche richieste per attendere a una specifica branca produttiva (Braverman 1978, 447).

Tale qualificazione non è però più nelle mani dei lavoratori e l'essenza stessa della qualificazione si è ridotta. Così come esplicitato dall'autore

ai lavoratori è rimasto solamente un concetto reinterpretato e penosamente inadeguato di qualificazione: una destrezza specifica, un'operatività limitata e ripetitiva, "la rapidità come qualificazione", ecc. Con lo sviluppo del mondo capitalistico di produzione, il concetto stesso di qualificazione si degrada insieme con il lavoro e la pietra di paragone rispetto alla quale essa viene misurata si abbassa a un tale livello che oggi il lavoratore è ritenuto in possesso di una "qualificazione" se la sua mansione richiede un addestramento di qualche giorno o di poche settimane, un apprendistato di molti mesi è considerato un'esigenza insolita e un lavoro che richiede un periodo di addestramento di sei mesi o un anno – come la programmazione dei calcolatori – ispira un timore spinto al parossismo (Braverman 1978, 447).

3. Il processo di costruzione del lavoro: la connessione tra rapporti sociali e forze produttive

La riflessione sulla evoluzione del lavoro di Braverman fornisce un'altra chiave di lettura con la quale osservare la realtà e sviluppare uno studio del lavoro contestualizzato. La sua opera è infatti basata su un approccio di messa in discussione della realtà sociale e invita a una relativizzazione dei processi sociali ed economici. Insegna, con l'attenta ricostruzione del processo di nascita delle occupazioni, che tale percorso non è avulso dal contesto ma è al contrario insito e radicato nella società. Come precedentemente sostenuto anche da Marx il processo produttivo incide sui rapporti sociali, struttura e sovrastruttura subiscono influenze vicendevolmente.

La sua opera ha cercato di mostrare come il capitalismo sia una specifica «forma sociale» (Braverman 1978, 22) e come i rapporti sociali definiscano anche il modo di produzione che, proprio perché intessuto nella società, non possiede fisicità, determinatezza ma è al contrario in continua evoluzione. Questa sua concettualizzazione è racchiusa in un passaggio del suo testo che ha qui senso riportare

la tesi che qui verrà svolta è che il “modo di produzione” che vediamo intorno a noi, la maniera in cui i processi lavorativi sono organizzati e funzionano, è il “prodotto” dei rapporti sociali che chiamiamo capitalistici. Ma la configurazione della nostra società, come quella di ogni altra società data, non è dovuta a un'improvvisa creazione di “leggi” che la generano sull'istante e davanti ai nostri occhi. Ogni società costituisce un momento del processo storico e può essere capita a fondo solo in quanto parte di quel processo. Il capitalismo, che è una forma sociale, quando esiste nel tempo, nello spazio, nel popolo e nella storia ordisce una rete formata da miriadi di fili; le condizioni della sua esistenza compongono una complessa ragnatela, e ciascuna di esse ne presuppone molte altre [...] il capitalismo “ha prodotto” l'attuale modo capitalistico di produzione (Braverman 1978, 22).

La rappresentazione di questo processo di costruzione e determinazione di tutti gli strati della società è fornito dall'autore attraverso la descrizione della nascita di nuovi mestieri, occupazioni e professioni che emergono parallelamente all'insorgenza di nuove esigenze e inediti bisogni sociali generati da differenti condizioni sociali, economiche e culturali. Dimostra infatti come ciascun mestiere possa essere ritenuto figlio del suo tempo in quanto alimentato da specifiche condizioni e variabili che si sono create in una specifica società e in un preciso momento del tempo. Tra i diversi lavori richiamati dall'autore, l'emersione del lavoro di cura, il passaggio del lavoro svolto entro le mura domestiche al mercato del lavoro salariato, produttivo e attivo nel sistema capitalismo rappresenta forse l'esempio più finemente tratteggiato. Braverman dimostra infatti come esso derivi da una concatenazione di eventi e di rapporti causa-effetto che nella fase più acuta del capitalismo monopolistico hanno portato a una evoluzione della famiglia come istituzione nella società.

4. Le classificazioni statistiche e le lenti utilizzate per studiare il lavoro

Un aspetto non trascurato dalla riflessione di Braverman è poi relativo all'approccio con cui si studia il mondo del lavoro e la rappresentazione del lavoro stesso. Con riferimento alle elaborazioni statistiche sul lavoro egli mette in discussione come alcune categorizzazioni dei mestieri siano essenziali in quanto semplificatorie della realtà lavorative ma spesso riduzionistiche. La convergenza di alcuni lavori in una categoria piuttosto che un'altra cela delle limitazioni circa l'omogeneizzazione delle differenze esistenti.

Occupandosi di quella che definisce «classe lavoratrice» mette in luce come la sociologia del lavoro o sociologia industriale, o in qualsiasi modo la si voglia chiamare, ha sviluppato lo studio del lavoro attraverso la lente delle classi sociali identificate anche dalla occupazione svolta. L'autore evidenzia anche come la sociologia abbia considerato oggettivamente alcuni concetti, come quello di classe:

per almeno due generazioni la sociologia accademica ha talmente elevato a dogma questo punto di vista che soltanto raramente si avverte il bisogno di dimostrarne la fondatezza. È un dogma che pretende di delineare le varie fasce

della stratificazione per mezzo di questionari che consentono a chi risponde di scegliere la propria classe, sollevando i sociologi da questo compito (Braverman 1978, 29).

Sull'efficacia delle distinzioni assunte dalla sociologia allo studio del lavoro anche altri autori del suo tempo (McKinlay 1973) si stavano interrogando sulla naturalità con la quale la sociologia aveva assunto come oggettive alcune categorie prodotte nella società stessa (come la distinzione tra professioni e altre occupazioni e le implicazioni in termini di riconoscimento sociale e status che ne derivavano).

5. Conclusioni

In conclusione, si può sostenere che Braverman abbia tratteggiato con la sua riflessione come con il capitalismo e la diffusione del taylorismo si sia assistito a un particolare tipo di riqualificazione del lavoro, che non ha rappresentato un aumento dei contenuti del lavoro, delle conoscenze e dei saperi dei lavoratori quanto piuttosto una "riqualificazione" intesa a insegnare a ciascuno il «miglior metodo disponibile» (Braverman 1978, 450) per svolgere uno specifico compito all'interno di un processo ampio e complessivo. La lettura della realtà sociale fornita da Braverman non è esente da critiche in quanto la sua tesi sulla degradazione del lavoro ha sollevato disapprovazioni e pareri discordanti tra coloro che ne condividono l'approccio e chi invece l'ha ampiamente dettratto. Al netto di tali riflessioni, postume alla pubblicazione dell'opera e talvolta anche successive alla morte dell'autore, avvenuta soltanto due anni dopo la diffusione del suo volume, Braverman ha ricostruito il lavoro nel capitalismo tenendo conto di una pluralità di variabili intervenienti e fornendo chiavi, spunti di lettura e interrogativi utili anche a leggere la contemporaneità del lavoro odierno che si è radicalmente e nuovamente trasformato. L'approccio di Braverman ha infatti toccato alcune tematiche che devono ancora essere alla base di una lettura trasversale e onnicomprensiva del lavoro: il ruolo rivestito dal lavoro nella società, le differenze tra le diverse occupazioni, lo sviluppo e la nascita di nuovi mestieri e l'origine di alcune differenze nel mercato del lavoro tra uomini e donne.

Riferimenti bibliografici

- Braverman, Harry. 1974. *Labor and monopoly capital: the degradation of work in the twentieth century*. New York: Monthly review press.
- Braverman, Harry. 1978. *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro XX secolo*, Torino: Piccola biblioteca Einaudi.
- Foster, John Bellamy. 1998. "Introduction to the new edition." In Braverman Harry, *Labor and monopoly capital: the degradation of work in the twentieth century*, IX-XXIV. 25th Anniversary edition. Città: Monthly review press.
- Haug, Marie R. 1973. "Deprofessionalization: an alternative hypothesis for the future." In *Professionalization and Social change, The sociological Review Monograph*, edited by P. Halmos, 20: 195-211. Città: Editore.

- McKinlay, John B. 1973. "On the professional regulation of change." In *Professionalization and Social change, The sociological Review Monograph*, edited by P. Halmos, 20: 62-88. Città: Editore.
- Oppenheimer, Martin. 1973. "The proletarianization of the professional." In *Professionalization and Social change, The sociological Review Monograph*, edited by P. Halmos, 20: 213-27.
- Sweezy, Paul M. 1978. Prefazione a Braverman Harry, *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro XX secolo*, VII-XI. Torino: Piccola biblioteca Einaudi.

Il lavoro come progetto educativo nel pensiero di John Dewey

Maura Striano

1. Società industriale e formazione professionale

Il tema del lavoro nel pensiero pedagogico di John Dewey non può essere esplorato se non si inquadra all'interno di una cornice culturale, economica e sociale in riferimento al contesto storico del tempo e in relazione alla sua idea di democrazia, intesa come progetto etico, prima che politico.

Per quanto riguarda il contesto storico tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento gli Stati Uniti, superato non senza strascichi culturali, economici, politici e sociali il guado della guerra civile (1861-1865), videro una forte accelerazione dei processi di industrializzazione e di urbanizzazione il che determinò la trasformazione della stessa struttura sociale del Paese: da struttura comunitaria e rurale a struttura individualistica e metropolitana; questa trasformazione portò in sé una serie di contraddizioni e tensioni con un profondo impatto sia sulla tenuta della coesione sociale sia sulle prospettive di crescita e di sviluppo economico, politico e societario.

Dewey si trovò ad assistere a questa trasformazione riconoscendo i rischi che essa implicava sul piano dell'organizzazione politica e sociale: la sua maggiore preoccupazione era che la spinta allo sviluppo fosse determinata primariamente da motivi economici senza correlati civili, politici e sociali, traducendosi nella perdita di vista della funzione etica ed auto-regolativa degli assetti democratici.

Egli affrontò esplicitamente la questione in uno scritto del 1888 *The Ethics of Democracy* in cui sostenne che la crescita di un Paese potesse pienamente re-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Maura Striano, *Il lavoro come progetto educativo nel pensiero di John Dewey*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 815-824, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

alizzarsi solo attraverso una impresa collettiva insieme «industriale, civile e politica» sostenuta dal principio etico che «tutte le relazioni industriali devono essere subordinate alle relazioni umane» (Dewey, EW1: 247) ed orientata alla costruzione di una democrazia come formula di aggregazione di una comunità di persone sempre più ampia e diffusamente impegnata nella realizzazione del bene comune.

Non è un caso che Dewey richiamasse il concetto di 'comunità' come elemento cardine su cui costruire una società industriale autenticamente democratica: questa scelta era, infatti, strettamente connessa da un lato alla visione cooperativista dell'economista Henry Carter Adams che egli aveva avuto modo di conoscere all'Università del Michigan ed alla quale ispirò la sua idea di sviluppo economico, dall'altro ad una forte diffidenza nei confronti del liberalismo classico, identificato come visione del mondo secondo la quale l'individuo è una realtà preesistente alla società e le istituzioni che governano la vita associata sono meri strumenti di coordinamento degli interessi individuali.

In *The School and Society* (1899) Dewey continuò la sua analisi a partire da due importanti problemi speculativi: come può una società essere disciplinata, organizzata, governata in modo che tutti i suoi membri siano protetti, soddisfatti e sostenuti e partecipino attivamente e responsabilmente al suo sviluppo? Come può una società svilupparsi e crescere in base al suo intrinseco potenziale?

Per dare una risposta agli interrogativi che scaturiscono da tali problemi egli si soffermò sul ruolo delle istituzioni educative nella realizzazione di un ordine sociale che egli prefigurava come non basato su regole generali imposte dall'esterno o dall'alto, ma piuttosto sulla capacità che individui e gruppi hanno di confrontarsi con i problemi sociali e di risolverli, utilizzando forme di intelligenza sempre più consolidate e diffuse.

Dewey considerava primario compito delle istituzioni educative il consolidamento e la diffusione dell'intelligenza e la liberazione del potenziale intellettuale degli individui, e sosteneva la necessità di un sistema scolastico pubblico e nazionale, atto a fornire a tutti e a ciascuno uguali opportunità educative; per questo motivo era estremamente critico nei confronti dei movimenti orientati alla creazione e ed alla implementazione di scuole industriali per la formazione professionale.

Era consapevole, infatti, del rischio che la formazione professionale potesse diventare un percorso finalizzato unicamente all'occupazione specializzata per l'industria, trasformandosi in uno strumento funzionale a sancire la separazione culturale e sociale tra le classi sociali, consolidando l'ordine industriale esistente nella società.

In *The Schools of Tomorrow* (1915) Dewey precisò con chiarezza che le scuole non possono e non devono essere considerate «come strumenti per il sistema industriale» (MW 8: 402) ed è per questo motivo che bisogna capovolgere la prospettiva, usando piuttosto l'industria per la riorganizzazione delle scuole nella misura in cui il ruolo dell'industria in educazione «non è quello di spingere per la preparazione dei giovani individui al lavoro» ma di offrire forme di conoscenza utili a «dare valore pratico alla conoscenza teorica che ogni alunno

deve avere, e fornirgli comprensione delle condizioni e delle istituzioni del suo ambiente di vita» (Dewey, MW8: 403).

Dewey era particolarmente preoccupato dell'eventualità che

una divisione del sistema delle scuole pubbliche in una parte che utilizza i metodi tradizionali con miglioramenti incidentali ed un'altra che si occupa di coloro destinati al lavoro manuale possa finire per sostenere un piano di predestinazione sociale totalmente estraneo allo spirito della democrazia (Dewey, MW 8: 404).

anche perché questa prospettiva rendeva il lavoro (in particolare quello manuale e tecnico) non una opportunità di auto realizzazione personale, ma uno strumento funzionale allo sviluppo economico basato sull'industria.

Un ordine sociale autenticamente democratico basato sul valore dell'uguaglianza delle opportunità richiedeva di contro, un sistema educativo in cui «l'apprendimento e l'applicazione sociale, le idee e la pratica, il lavoro ed il riconoscimento del significato di ciò che si fa» fossero «uniti dall'inizio alla fine» (Dewey, MW 8: 405); in questa affermazione è già visibile la concezione deweyana del lavoro come esperienza che ha valore sociale nella misura in cui è portatrice di senso e di significato.

Ciò implica un capovolgimento della relazione tra mondo del lavoro dell'industria e sistema educativo nella misura in cui, come Dewey spiega in *Democracy and Education* (1916)

il problema non è quello di rendere le scuole un'appendice della manifattura e del commercio, ma quello di utilizzare i fattori dell'industria per rendere la vita della scuola più attiva, più ricca di significato immediato, più connessa all'esperienza extrascolastica (Dewey, DMW9: 326).

Nel saggio *The Need of an Industrial Education in an Industrial Democracy* (1916) il pensatore americano approfondisce ulteriormente la questione, specificando come per riformare i curricula scolastici fosse necessario

studiare i processi più importanti nella coltivazione, nella manifattura, nel trasporto allo scopo di scoprire quali sono gli elementi fondamentali e generali che li compongono, e quindi sviluppare nuovi tipi di educazione generale in base ai quali fornire una formazione specializzata e tecnica per diversi sbocchi occupazionali (Dewey, MW10: 141).

È quindi determinante inquadrare ogni forma di attività produttiva ed operativa in una cornice storica e sociale, che ne rende visibile l'origine, i motivi, i processi di sviluppo e in questo modo consente di coglierne il senso e la funzione nel contesto della crescita complessiva della società tutta.

La critica deweyana alla società industriale si iscrive in una più ampia critica alla logica di uno sviluppo economico privo di dispositivi di regolazione sociale (che avrebbe portato alla crisi del 1929), nonché ai principi del liberalismo classico in quanto cornice culturale e politica in cui tale sviluppo era iscritto.

Nella riflessione deweyana centrale è la visione dell'individuo, che non può essere considerato come una realtà fissa e determinata, ma frutto di un proces-

so di progressive acquisizioni realizzato con il supporto di specifiche condizioni culturali, includendo nel culturale anche le istituzioni economiche, legali e politiche **cosè** come la scienza e l'arte.

Dewey riteneva che le istituzioni avessero un ruolo fondamentale nella formazione degli individui in quanto attori sociali e parte attiva di quella che in *The Public and its Problems* (1927) chiama «grande comunità», presentata come alternativa al modello di società industrializzata definitosi nella prospettiva del liberalismo.

Il liberalismo classico è oggetto di una approfondita analisi che Dewey consegna al saggio *The Future of Liberalism* (1935) e al volume *Liberalism and Social Action* (1935), dove il pensatore americano esplora in modo lucido ed essenziale la relazione tra industria e società ed il ruolo che le istituzioni vengono a giocare in questa relazione.

In particolare in *Liberalism and Social Action* Dewey specifica che le istituzioni «forniscono la base materiale per la liberazione culturale e la crescita degli individui» e che l'industria e la finanza devono operare 'per conto' delle istituzioni per realizzare lo sviluppo sociale attraverso una pianificazione organizzata, che costituisce l'unico valido metodo per l'azione sociale; l'obiettivo è quello di creare una forma di organizzazione sociale che includa le attività economiche mettendole 'a servizio' dello sviluppo delle più alte capacità degli individui, obiettivo che il liberalismo classico non ha perseguito né raggiunto.

Motivo di questo fallimento è il fatto che i valori ispiratori del liberalismo – la libertà, lo sviluppo delle capacità individuali, la liberazione dell'intelligenza in gioco in tutte le forme di indagine, di discussione, di espressione – sono stati distorti da una serie di elementi che li hanno resi sterili e ne hanno pervertito il senso, primo dei quali è la mancanza di una prospettiva storica a supporto delle dinamiche economiche e sociali.

Secondo Dewey un reale progresso si realizza solo attraverso la rivisitazione storica di tali dinamiche, mettendo in evidenza i fattori che hanno portato alle contraddizioni ed alle tensioni del presente e riconoscendo che un nuovo ordine sociale, quello di una «società senza classi», si può realizzare solo favorendo la «liberazione dall'insicurezza materiale e dalle coercizioni e repressioni» che impediscono alle masse di partecipare alla condivisione delle vaste risorse culturali disponibili ed alla distribuzione di poteri esistente nella società contemporanea (Dewey, LW11: 36).

Per questo motivo è necessario in prima istanza promuovere l'uso socializzato delle risorse culturali e spirituali che appartengono a tutti e a ciascuno attraverso «l'estensione socializzata dell'intelligenza» (Dewey, LW11: 39) per mezzo della quale ognuno può dare il proprio contributo allo progresso economico e sociale attraverso le attività e le occupazioni che realizzano pienamente il potenziale individuale nel contesto di articolato un tessuto di relazioni.

2. Il lavoro come funzione di crescita individuale e sociale

In *The School and Society* Dewey evidenzia la necessità di inserire nel curriculum scolastico delle 'occupazioni' intese come forme di attività che riproducono o rispecchiano in parallelo modalità di lavoro presenti nella vita sociale.

Nella scuola laboratorio da lui fondata presso l'Università di Chicago queste occupazioni erano rappresentate dal lavoro nella bottega scolastica, nella falegnameria, nella cucina, nel laboratorio di cucito, nel laboratorio tessile.

Dewey spiega come da un punto di vista psicologico l'«occupazione» si differenzi da altre forme di attività in quanto essa «mantiene un bilanciamento tra la dimensione intellettuale e quella pratica dell'esperienza» nella misura in cui si realizza attraverso organi e strutture fisiche ma implica osservazione, pianificazione, riflessione; inoltre l'occupazione non ha una utilità estrinseca ma si completa in se stessa, e si realizza nella crescita che deriva dal continuo gioco di idee e di azioni che la costituisce.

L'occupazione ha, quindi, un valore ed una funzione educativa e auto-educativa, funzione che viene meno laddove il focus viene posto unicamente sulla dimensione manuale o fisica del lavoro che, perdendo la sua connotazione originaria in quanto occupazione, finisce per ridursi a mera routine ed abitudine e non offre nessun contributo all'auto-realizzazione della persona.

A questo proposito Dewey fa l'esempio di quei percorsi di formazione professionalizzante in cui non si fornisce a chi apprende la responsabilità intellettuale di scegliere i materiali e gli strumenti più adatti a realizzare un prodotto, non gli si offre l'opportunità di pensare al proprio modello e al proprio piano di lavoro, non gli si permette di percepire i propri errori e di scoprire come correggerli (Dewey, MW 1: 93) ma gli si offrono solo modelli procedurali da seguire.

Questa distinzione tra «occupazione» e lavoro come routine e le implicazioni educative che ne derivano sono emblematiche nell'aiutarci a comprendere la concezione che Dewey ha del lavoro e della sua funzione sociale e politica ed il motivo per cui il lavoro – in quanto occupazione – abbia un posto così rilevante nel suo progetto educativo, a partire dall'infanzia.

Dewey è consapevole che i processi di industrializzazione e la tendenza ad una formazione professionalizzante, focalizzata essenzialmente sulla dimensione tecnica e riproduttiva del lavoro inteso come funzione strumentale al progresso industriale – a lungo andare portano ad una perdita del suo valore umano, storico e sociale e ad una rarefazione del potere dell'intelligenza che rappresenta il supporto essenziale ad ogni forma di occupazione.

Per questo motivo nel curriculum educativo le «occupazioni» sono sempre proposte attraverso un processo di ricostruzione storica, che conduce gli allievi a ripercorrerne l'evoluzione e le trasformazioni nel tempo ed a comprenderne la funzione sociale e l'impatto nel mondo in cui vivono.

Ciò che conta, come Dewey spiega in *The Child and the Curriculum*, è che tutto ciò che fa parte del curriculum sia proposto ed organizzato come «il riflesso delle forze che operano nella vita del bambino e come il disvelamento dei passaggi che intercorrono tra la sua esperienza attuale e la sua piena maturità» (Dewey, MW.2.278).

In questa prospettiva le «occupazioni» proposte nel curriculum sono il riflesso del lavoro inteso come forza viva che alimenta il progresso sociale.

In questa prospettiva, come sottolinea Emmanuel Renault il lavoro viene ad assumere una funzione insieme «estensiva e normativa» (Renault 2012, 137)

nella misura in cui attraverso di esso si può rendere visibile il tessuto che interconnette le esperienze individuali e collettive e il senso che queste esperienze hanno nel processo di sviluppo sociale.

Questa visibilità diventa possibile laddove il lavoro è esso stesso parte integrante dell'esperienza educativa e si traduce in occupazioni iscritte nel curriculum educativo offerto dalla scuola.

Nel saggio *Culture and Industry in Education* Dewey spiega che il ruolo della scuola nei confronti dell'industria sia quello di consolidarne gli aspetti positivi e di limitare i danni che la sua supremazia produce «selezionando e mantenendo ciò che è significativo e degno di valore e rigettando ed espellendo ciò che è degradante e schiavizzante» il che implica, di fatto, il superamento di una falsa dicotomia tra educazione ed industrializzazione e il riempimento del solco tradizionalmente scavato tra la dimensione culturale e quella vocazionale della formazione; tutto questo si può realizzare rendendo le attività industriali proposte nelle scuole attività 'artistiche', laddove l'«arte» funziona come termine medio tra le due dimensioni dell'esperienza educativa e di quella sociale e come connettore, che tiene insieme gioco e lavoro, tempo libero e industria (Dewey, MW.3.286).

Ciò implica in prima istanza una focalizzazione sulla persona e sulle sue capacità che si esprimono e si espandono attraverso il lavoro inteso come dimensione esperienziale nel cui contesto è possibile esercitare la propria intelligenza, realizzare le proprie aspirazioni ed attitudini, valorizzare i propri talenti e in questo modo contribuire al progresso culturale ed economico; in seconda istanza una analisi delle condizioni in cui si esercitano le attività produttive e professionali ed una rivisitazione delle pratiche professionali e professionalizzanti in chiave riflessiva, affinché tali pratiche possano accogliere e valorizzare elementi di crescita e di cambiamento.

3. Il lavoro come vocazione ed espressione di sé

Nel saggio *Some Dangers in the Present Movement for Industrial Education* Dewey spiega come il termine «vocazionale» per indicare le scuole orientate a fornire in modo spinto una formazione professionalizzante avesse assunto progressivamente una funzione segregativa, limitando di fatto il campo di esperienze a cui gli studenti avevano accesso, con conseguenze disastrose e durature nel tempo (Dewey, MW 7: 98).

Questa segregazione implicava anche una segregazione dell'individuo in formazione dalla società nel suo insieme impedendogli di mettere a fuoco il ruolo e la funzione storica e sociale della professione verso cui l'individuo veniva orientato attraverso il percorso scolastico e la sua interconnessione con le altre esperienze che ne costituivano l'humus culturale.

A questo proposito Dewey cita Kerschensteiner e la sua idea che tutte le attività professionali debbano essere proposte mettendo in evidenza le loro implicazioni sul piano scientifico e sociale; ciò implica che sebbene il lavoro sia di fatto basato su una distinzione tra classi sociali (da cui deriva l'organizzazione

in classi riproposta dal sistema scolastico) esso debba essere preso in considerazione come esperienza che va al di là di tale distinzione e che, seguendo ancora una volta il pensiero di Kerschensteiner, deve essere proposta in funzione essenzialmente educativa, non nell'interesse dell'industria, ma dello sviluppo di forme di cittadinanza attiva e responsabile.

Per poter diventare un lavoratore capace ed efficiente bisogna in prima istanza comprendere il valore ed il senso del proprio lavoro nelle sue relazioni con la scienza, le arti e la società in generale; questa comprensione porta ad avere una concezione alta del lavoro (di qualsiasi tipo) nelle sue implicazioni civiche, culturali, economiche e storiche, e delle sue potenzialità di sviluppo sociale il che significa guardare al lavoro da una prospettiva essenzialmente educativa anziché produttiva (Dewey, MW7: 102).

La critica deweyana, tuttavia, non si focalizza solo sulle scuole professionalizzanti e vocational ma sull'intero sistema educativo nella misura in cui esso non riesce a trattenere i giovani al suo interno e lascia che essi abbandonino il percorso scolastico molto precocemente per orientarsi verso prospettive occupazionali immediate ma sottoqualificate, alimentate da un tessuto industriale che richiede mano d'opera a basso costo da impiegare in attività routinarie inscritte in ingranaggi produttivi che determinano non solo una perdita del senso del lavoro, ma rendono di fatto molto difficile se non impossibile l'eventualità che gli stessi giovani investano in ulteriori percorsi formativi orientati allo sviluppo di capacità di iniziativa, riflessione, forza attraverso i quali possano realizzare appieno le proprie capacità (Dewey, MW 3: 289).

Perdere una grande quantità di giovani che saranno destinati a partecipare in modo passivo ed irriflessivo ad attività lavorative che hanno perso ogni attrattiva e forma possibile di idealizzazione, ha un enorme costo sociale di cui è necessario farsi carico se si intende promuovere un autentico progresso economico e sociale.

Per Dewey esiste una relazione insolubile tra lavoro e formazione laddove la formazione deve contribuire a sviluppare la consapevolezza storico-sociale del valore del lavoro inteso come 'occupazione', dimensione attraverso la quale ciascuno scopre le proprie capacità ed i propri talenti e li esercita e li consolida in funzione della loro spendibilità sociale in un contesto occupazionale che accoglie e valorizza tutti e ciascuno.

Da questo punto di vista, come evidenzia Stefano Oliverio «l'allaccio strutturale di educazione e lavoro diviene anche un meta-criterio per giudicare i progetti di trasformazione sociale» (Oliverio 2017, p.) e le linee di sviluppo che ne derivano.

Vale a dire che il modo in cui all'interno di un contesto sociale si declina la relazione tra lavoro ed educazione la dice lunga sul ciò che si intende perseguire in termini di crescita economica e sociale; pertanto una società che intende il lavoro come esperienza individuale e collettiva non finalizzata all'autorealizzazione personale e alla implementazione di multiformi attività produttive che alimentano in modo articolato e differenziato il progresso economico e sociale ma subordinata ad un'unica traiettoria di sviluppo, tenderà a subordinare a quest'ultima anche le opportunità educative che si offrono ai membri della società.

A questo proposito Luciana Bellatalla aggiunge in modo molto pertinente che «la riflessione sul rapporto tra educazione, lavoro e società è l'occasione per Dewey per mettere in luce almeno tre categorie dell'educazione: l'unitarietà, l'integralità e la continuità» (Bellatalla 2020, 47) il che implica la necessità di elaborare progetti educativi che comprendano in modo unitario esperienze di varia natura, le propongano nella loro completezza e in modo integrale e non attraverso formule sintetiche o surrogate, le mettano in relazione secondo una logica di continuità temporale ma anche esperienziale, superando ogni forma di separazione tra ambiti formali, non formali ed informali.

Il lavoro è parte integrante e costitutiva dell'esperienza umana e quindi deve far parte dei curricula formativi tenendo anche conto che in esso è profondamente implicata una matrice educativa ed autoeducativa. Se l'educazione è, come Dewey scrive in *Democracy and Education* (1916) un processo di costante ricostruzione e riorganizzazione dell'esperienza umana, esso deve includere il lavoro in quanto dimensione attraverso la quale l'individuo costruisce e perfeziona capacità, sviluppa abilità e talenti, orienta la fatica e lo sforzo verso obiettivi e prodotti della cui compiutezza si può godere anche in termini estetici (laddove Dewey, in *Art as Experience* definisce ogni esperienza «consumatoria» come esperienza estetica).

Questa focalizzazione sulla valenza estetica del lavoro è stata analizzata e sviluppata da Emmanuel Renault il quale ha evidenziato come nel pensiero di Dewey il riconoscimento di tale valenza implica il superamento del dualismo tra le belle arti e le arti utili (o tra arte e lavoro) da cui dipendono di fatto anche le separazioni sociali che rappresentano un ostacolo ad una effettiva realizzazione di una società autenticamente democratica in cui il lavoro non sia concepito come una esperienza diversa o alternativa allo svago ma vi sia invece una sostanziale continuità tra esperienze ludiche e divertenti ed esperienze lavorative (Renault 2012, *cit.*).

Dewey immagina una società in cui il lavoro non sia una esperienza mortificante o routinaria ma si configuri invece come una dimensione esperienziale in cui l'individuo può divertirsi, esercitare forme di pensiero riflessivo sempre più raffinate e progredite, sperimentare ipotesi e invenzioni, trovare soluzioni a problemi complessi, creare ed immaginare, confrontandosi con gli altri.

Secondo Jim Garrison Dewey celebrava l'idea greca dell'esperienza del lavoro, concependo l'esperienza come «accumulo di saggezza pratica» e «fondo di intuizioni» utili nella gestione degli affari della vita quotidiana» di cui sono una esemplificativa rappresentazione il buon carpentiere, il pilota, il medico, il capitano dell'esercito; in questa prospettiva l'esperienza è equivalente all'arte (Garrison 1995).

Attraverso il lavoro l'individuo può quindi non solo riconoscere in se stesso capacità e talenti ma anche renderle visibili sul piano sociale, il che consente alla società di accoglierle e valorizzarle in quanto risorse funzionali alla propria crescita e al proprio sviluppo.

In questi termini il lavoro diventa termine medio tra individuo e società e costituisce, quindi, un dispositivo essenziale per il mantenimento dell'ordine sociale.

Dewey è infatti profondamente consapevole del fatto che alla radice dei conflitti e delle tensioni sociali esistono condizioni di ordine socio-economico che non consentano all'individuo di crescere e di realizzare appieno le proprie potenzialità ed i propri talenti ma soprattutto di partecipare appieno ai processi di sviluppo economico e sociale.

La ridefinizione di tali condizioni richiede di tessere attraverso nuove trame la relazione formazione-lavoro-società, superando false dicotomie e separazioni e soprattutto restituendo al lavoro dignità e moralità in quanto dimensione essenziale e costitutiva dell'esperienza individuale e collettiva.

Questa declinazione del pensiero deweyano ci sembra estremamente attuale ed utile ad interpretare le sfide che siamo chiamati ad affrontare oggi sul piano formativo e politico nel nostro Paese.

Oggi, infatti, più che mai una riflessione sul ruolo e sulla funzione sociale del lavoro è necessaria allo scopo di mettere a fuoco le contraddizioni di un contesto in cui -soprattutto per i giovani-il lavoro si configura sempre più come fragile opportunità e strumento di sopravvivenza sostanzialmente sganciata dai percorsi formativi.

In questi termini è necessario delineare una traiettoria attraverso la quale, proponendo una rivisitazione delle condizioni attuali, diventa possibile muoversi alla ricerca di un nuovo nesso formazione e lavoro e restituire al lavoro dignità e significato nel contesto di un complessivo progetto di sviluppo umano e sociale.

La introduzione dell'esperienza del lavoro nel curriculum della scuola secondaria di secondo grado (attraverso l'alternanza scuola-lavoro poi trasformata in PCTO), la riforma degli Istituti di Istruzione Tecnica Superiore trasformati in consorzi con la funzione di Academies rappresentano una opportunità di reinterpretare la funzione formativa del lavoro ma affinché ciò accada bisogna partire dalle caratteristiche, dalle capacità, dai progetti e dai talenti delle persone costruendo su di esse percorsi dotati di senso e di significato da inscrivere all'interno di un complessivo progetto di rinnovamento economico e sociale.

Riferimenti bibliografici¹

- Bellatalla, L. 2020. "Il lavoro nel modello educativo deweyano." *SPES – Rivista di Politica, Educazione e Storia* 12, 11, (gennaio-giugno): 35-52.
- Dewey, J. 1882-1953. *The Collected Works of John Dewey*. The Electronic Edition, edited by L. Hickman. Charlottesville: Intel Lex Corp.
- Garrison, J. 1995. "Dewey's Philosophy and the Experience of Working: Labor, Tools and Language." *Synthese* 105, 1 (oct.): 87-114.

¹ I riferimenti alle opere di Dewey sono relative all'edizione critica in trentasei volumi pubblicata dalla Southern Illinois University Press a cura di Jo Ann Boydston. Abbreviazioni per *The Collected Works*: EW *The Early Works* (1882-1898); MW *The Middle Works* (1899-1924); LW *The Later Works* (1925-1953).

- Oliverio, S. 2017. "Educazione, lavoro e le fonti del pragmatismo pedagogico." *Metis* 7, 1: 19-28.
- Renault, E. 2012. "Dewey et la centralité du travail." *Travailler* 2, 28: 125-48. <https://doi.org/10.3917/trav.028.0125>

La centralità sociale del lavoro: Beveridge

Stefano Musso

1. William Henry Beveridge nacque il 5 marzo 1879 in India, a Rangpur, da un funzionario inglese; studiò a Oxford, al Balliol College. Nel 1903 fu nominato vice direttore della Toynbee Hall, casa fondata nel 1884 nell'East End londinese da Samuel Barret e dalla moglie Henrietta. Lo scopo era invitare giovani studiosi a vivere, come operatori sociali volontari, a contatto con la povertà, per elaborare progetti concreti di intervento da proporre a livello generale. Tra i frequentatori di Toynbee Hall vi fu Clement Attlee, il *Premier* inglese che nel secondo dopoguerra avrebbe costruito il sistema di welfare ispirato al Piano Beveridge.

Questa prima esperienza indusse in B. l'interesse per la disoccupazione. Frequentò i coniugi Webb, animatori della *Fabian Society*, e Beatrice, nel corso di uno dei suoi *strategic dinner parties* lo presentò a Winston Churchill, che nel 1908 lo chiamò da consulente al Board of Trade. Lavorò a lungo come funzionario governativo, direttore delle Borse del lavoro tra il 1909 e il 1916, poi segretario del Ministry of Food fino al 1919. Ancora su invito dei Webb assunse la carica di direttore della London School of Economics and Political Science dal 1919 al 1937, quando fu eletto master dell'University College di Oxford. Insignito del cavalierato nel 1919, ricevette il titolo di barone nel 1946.

B. fu ispiratore della legge del 1909 istitutiva delle Labour Exchanges, uffici di collocamento con il compito di favorire l'incontro tra domanda e offerta di lavoro e di registrare lo stato di disoccupazione involontaria ai fini dell'erogazione dei sussidi. Nello stesso 1909 B. pubblicò *Unemployment: A Problem of Industry*, riedito nel 1930 con l'aggiunta di una seconda parte in cui furono rielaborate le lezioni tenute

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefano Musso, *La centralità sociale del lavoro: Beveridge*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 825-832, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

nel dicembre 1929 all'università di Chicago. Affrontò i temi della previdenza sociale in *Insurance for All* (1924). Il suo principale contributo fu *Social Insurance and Allied Services* (1942), noto come Piano Beveridge, redatto in qualità di presidente della commissione governativa per lo studio della riforma delle politiche sociali, nominata da Churchill nel pieno della guerra. Illustrato nei suoi principi ispiratori in *Full Employment in a Free Society* (1944), il Piano preconizzò un sistema di welfare dalla culla alla bara, una promessa per convincere soldati e popolazione che le democrazie liberali avevano da offrire qualcosa di meglio delle dittature fasciste. Opportunamente pubblicizzato (Titmuss 1974), il Piano suscitò grande interesse e aspettative, contribuendo al rafforzamento del fronte interno: fu considerato un pericolo dalle potenze dell'Asse, che si adoperarono per impedirne la diffusione nei territori controllati (Colucci 2010, XV-XVII). Per un breve periodo, tra il 1944 e il 1945, B. fu eletto ai Comuni nella fila del Partito liberale. I principali scritti successivi furono *Pillars of Security* (1948), *Power and Influence* (1953), *A Defence of Free Learning* (1959). Morì il 16 marzo 1963 a Oxford (Harris 1977).

2. Le posizioni di B., poco elaborate sul piano teorico e indirizzate a misure pratiche, si collocano nel quadro della 'scoperta della disoccupazione' come fenomeno involontario (Garraty 1978, 123-28), da parte dei riformatori sociali che nel passaggio tra Otto e Novecento costruirono reti internazionali di dialogo e confronto per affrontare la questione sociale (Topalov 1994).

B. fu uno dei massimi protagonisti in Inghilterra, assieme ai coniugi Webb, del dibattito a cavallo del secolo tra 'prevenzionisti' e 'curatori' della disoccupazione, vale a dire sostenitori del primato degli interventi di prevenzione attraverso gli uffici di collocamento e sostenitori del primato degli interventi di alleviamento del male, attraverso i lavori pubblici indirizzati in particolare ai disoccupati (Garraty 1978, 131-45). Il dibattito si infiammò intorno al rapporto di minoranza della Commissione per la legge sui poveri, istituita nel 1905. Firmato da Beatrice Webb, dai due rappresentanti laburisti in seno alla Commissione e da un prelado, il rapporto di minoranza, apparso nel 1909, prevedeva l'abolizione della legge sui poveri – e con essa lo stigma connesso allo stato di povertà – da sostituire con un insieme completo di servizi sociali, da considerare come diritti, per malati, invalidi, vecchi, bambini e disoccupati; per questi ultimi si proponeva un salario minimo vitale (ferma restando la possibilità di esigere, nel caso, una riqualificazione professionale) e piani permanenti di opere pubbliche, di minor entità nei periodi di congiuntura positiva, da intensificare nei cicli negativi. La principale differenza con il rapporto di maggioranza stava nell'assicurazione contributiva obbligatoria, che la minoranza voleva non su base contributiva ma interamente finanziata dal gettito fiscale. La proposta della maggioranza fu tradotta in legge nel 1911, nonostante la strenua opposizione dei fautori del rapporto di minoranza. Secondo George D. H. Cole, il rapporto di minoranza conteneva proposte ancora più complete di quelle che sarebbero state avanzate vent'anni dopo nel Piano Beveridge che, pur riproponendone in buona parte le idee, dovette tener conto del sistema di previdenza a base contributiva ormai realizzato in Gran Bretagna a partire dal 1911 (Cole 1972, III -1, 248-50).

Nella edizione del 1930 di *Unemployment: a Problem of Industry*, B. avrebbe sostenuto che le differenze tra i rapporti di maggioranza e minoranza erano di poco conto. Nel suo scritto del 1909, pur non prendendo apertamente posizione, affermò che, date le cause della disoccupazione, i rimedi correntemente proposti,

potevano avere un'influenza solamente indiretta e il loro impiego poteva essere al massimo sussidiario. [...] Va considerato il paradosso che l'offerta o la messa a disposizione di lavoro non sono rimedio per la disoccupazione. Possono essere un palliativo per il malessere immediato. Possono incrementare la prosperità generale. Possono per un momento far dimenticare la disoccupazione. Ma non bandiscono la disorganizzazione dallo Stato (Beveridge 1930, 194).

Beveridge prendeva dunque almeno in parte le distanze dalla proposta di lavori pubblici del rapporto di minoranza. Il suo interesse si concentrava sull'importanza del collocamento. Nel 1930 sostenne che le borse del lavoro avevano funzionato poco e male perché assorbite dalla gestione dei sussidi, mentre la ricollocazione dei lavoratori era stata messa in sordina dallo scarso interesse degli industriali. Le imprese avevano fatto ricorso agli uffici di collocamento solo in situazioni di emergenza, privilegiando nella normalità i canali tradizionali basati su reti di relazione e mediatori privati, che avevano rappresentato i quattro quinti delle assunzioni. Dato il loro scarso funzionamento, le *Labour Exchanges* – nonostante il cambiamento della loro denominazione in *Employment Exchanges* nel 1916 – avevano fallito nel loro compito principale, che secondo B. consisteva in quella che chiamava de-precarizzazione del lavoro (*de-causalisation*) (Beveridge 1930, 322-23).

L'obiettivo della *de-causalisation* rappresenta un aspetto controverso delle posizioni di B. Nel 1909, dopo aver analizzato la realtà diffusa di occupazioni saltuarie, tipica in particolare dell'edilizia e dei lavori portuali, egli sostenne che le *Labour Exchanges* dovevano rendere poco alla volta impossibile, a chi desiderava trovare di tanto in tanto un'occupazione intermittente, di continuare quel tipo di vita: le due giornate di lavoro la settimana dell'operaio indolente sarebbero state assegnate all'operaio laborioso che riusciva a lavorarne solo quattro, garantendogli la possibilità di guadagnarsi degnamente da vivere. Per quest'ultimo, in caso di crisi industriale, doveva intervenire l'assicurazione contro la disoccupazione. Quale destino sarebbe toccato al primo? A questa questione B. dava «due risposte, una teorica e importante, una pratica e subordinata»:

La risposta teorica prende la forma di un dilemma – o gli uomini esclusi trovano lavoro altrove o non lo trovano. [...] Se non lo trovano – nonostante ogni sforzo delle borse del lavoro – significa che non c'è lavoro per loro, o perché c'è un eccesso di offerta di lavoro nella nazione, o perché essi sono inefficienti. Ma in entrambi questi casi la de-precarizzazione diventa ancora più necessaria. Se il Paese ha già più uomini di quanti ne possa occupare – ovvero è sovra-popolato, allora diventa urgente rimpiazzare i semi-occupati (tutti potenziali padri di famiglie non necessarie) con altrettanti occupati a tempo pieno e lasciare agli altri nessuna altra scelta che l'emigrazione. Se si tratta di uomini non efficienti,

ovvero capaci di lavorare solo occasionalmente e non abbastanza spesso da guadagnarsi da vivere, non li si può lasciare liberi di allevare nuove generazioni di inefficienti in condizioni di sostanziale inedia (Beveridge 1930, 204).

B. sosteneva il primato dell'efficienza dell'economia nazionale, alla quale andava immolato il malessere del lavoratore inefficiente, per il quale i trattamenti pratici erano l'emigrazione, la beneficenza, la rieducazione nelle case di lavoro e, all'occorrenza, qualche sostegno attraverso lavori pubblici di utilità collettiva.

Questa concezione della de-precarizzazione ha indotto alcuni storici a giudizi fortemente critici, incentrati sull'affermazione che la disoccupazione sarebbe stata non scoperta dagli scienziati sociali come una malattia del capitalismo, ma inventata dai riformatori sociali attraverso il loro progetto razionalizzatore, che costruiva la disoccupazione per isolamento e separazione dal tradizionale intreccio di lavoro e non lavoro. Secondo questa interpretazione, in relazione all'avvento dell'industria moderna, delle tecnologie e dei grandi impianti della seconda rivoluzione industriale che richiedevano maggior stabilità della manodopera, le nuove esigenze della produzione industriale in termini di regolarità e disciplina del lavoro sarebbero state sostenute dall'intervento razionalizzatore dei riformatori sociali, i quali avrebbero utilizzato il collocamento e i primi sistemi di previdenza sociale allo scopo di distinguere i disoccupati involontari da quelli cronici, i lavoratori laboriosi dagli sfaticati (Salais, Bavarez, Reynaud 1986; Topalov 1987 e 1994). Gli uffici di collocamento dovevano classificare e distinguere i primi dai secondi. Andava eliminato il comportamento di quegli operai che erano usi, nell'instabilità occupazionale tipica della prima industrializzazione, lavorare solo un paio di giorni la settimana per oziosi negli altri. L'instabilità occupazionale rappresentava una condizione di debolezza per questi lavoratori, ma al contempo una fonte di indipendenza e capacità di resistenza, di allentamento del legame di dipendenza del lavoro salariato. L'instabilità comportava autonomia nel decidere quanto lavorare ed era legata a modi di vita ai quali i lavoratori potevano essere molto attaccati (Phillis, Whiteside 1985).

La durezza delle considerazioni di B. sul trattamento degli inefficienti e la subordinazione dei sussidi ai percorsi di riqualificazione (peraltro previsti nel rapporto di minoranza del 1909) avevano forse la finalità pratica di superare le resistenze dei conservatori. Tuttavia, i riferimenti all'emigrazione e alla riproduzione familiare dell'inefficienza richiamano a non enorme distanza le proposte di deportazione o sterilizzazione dei membri delle classi pericolose che la destra estrema avanzava in età vittoriana (Stedman Jones 1971). Del resto, le appartenenze politico culturali dei riformatori sociali di inizio Novecento non erano omogenee: andavano dai socialisti riformisti ai nazionalisti, e l'assenso ad alcuni interventi per la questione sociale proveniva da istanze diverse.

Negli anni della seconda guerra mondiale le esigenze di unità e forza del fronte interno misero la sordina alle stigmatizzazioni, poiché tutti erano utili. Il Piano di protezione del 1942 era esteso «a tutti i cittadini privi di alto reddito», che ai fini delle varie forme di aiuto venivano distinti in sei categorie: lavoratori dipendenti, lavoratori autonomi, donne sposate in età lavorativa, persone in età

lavorativa ma disoccupate, persone al di sotto dell'età lavorativa, pensionati. La finalità del Piano era l'abolizione del bisogno:

Lo scopo del Piano di protezione sociale è l'abolizione del bisogno, assicurando a qualsiasi momento della vita a ogni cittadino che voglia lavorare in misura della propria capacità, un reddito sufficiente per far fronte alle responsabilità che gli incombono (Beveridge 1942, 56).

«Reddito sicuro» e «mantenimento degli impieghi» erano considerati «il principale fattore di felicità umana», che poteva essere perseguito attraverso

una ferma decisione di usare i poteri dello Stato, nella misura in cui sarà necessario, per garantire a tutti, anche se non una assoluta continuità di lavoro, almeno una seria possibilità di trovare un'occupazione produttiva (Beveridge 1942, 52).

Il finanziamento della assicurazione contro la disoccupazione conservava «il principio tributario nel senso di far condividere a tre parti il costo della protezione, ossia l'assicurato, il datore di lavoro quando esista, e lo Stato» (Beveridge 1942, 30). L'opposizione all'intervento dello Stato a sostegno degli impieghi non aveva senso in quanto «la peggiore forma di spreco è la disoccupazione, che mentre aumenta le spese dei sussidi, diminuisce le entrate che vi fanno fronte» (Beveridge 1942, 52).

L'abolizione del bisogno presupponeva un intervento redistributivo del reddito:

L'abolizione del bisogno non può essere creata semplicemente con un aumento della produzione, senza la sorveglianza per un'adatta distribuzione dei prodotti interpretata in modo diverso da quello che fu in passato. [...] I lavoratori stessi hanno bisogno di una migliore distribuzione del potere di acquisto, relativamente ai periodi di lavoro e di disoccupazione, e alle condizioni di responsabilità di famiglia [...]. Le assicurazioni sociali e i sussidi per l'infanzia sono due metodi primordiali per la ridistribuzione della ricchezza, che deve aumentare il benessere e le risorse con la conservazione della forza fisica e della salute (Beveridge 1942, 62-3).

I sussidi per l'infanzia avevano per B. finalità pro-nataliste:

La razza britannica non può continuare all'attuale quota di riproduzione e bisogna trovare il modo di poter aumentare la natalità. [...] I sussidi infantili devono essere considerati come un aiuto per i genitori per far fronte alle loro responsabilità, e come una prova che la comunità è pronta ad accettare la sua parte di nuove responsabilità (Beveridge 1942, 35-6).

Contro l'individualismo liberista – dei «molti che pensano che la ricerca della protezione sociale sia uno scopo errato perché [...] non va d'accordo con l'iniziativa, lo spirito di avventura, e con la responsabilità individuale» – B. argomentava che il Piano

non è stato fatto perché venga concesso a tutti qualcosa gratuitamente e senza fatica, o qualcosa che li liberi per sempre da responsabilità individuali. Il Piano ha per scopo di assicurare un reddito per la sussistenza, in cambio di servizi e di contributi, con l'intento di mantenere l'uomo in piena efficienza e capacità di lavoro (Beveridge 1942, 64-5).

In mancanza di un sistema di protezione sociale «la spesa per la disoccupazione, malattia e infanzia non verrà pagata direttamente in contanti, ma indirettamente, in privazioni e menomata efficienza umana» (Beveridge 1942, 67).

B. esplicitava anche le finalità patriottiche del Piano, dichiarandosi favorevole a immediate prime attuazioni, senza attendere la fine della guerra:

[...] lo scopo di una vittoria è procurare un'esistenza migliore in un mondo migliore [...] ogni cittadino darà ogni sua energia tanto più volentieri se potrà avere l'impressione che il governo avrà pronti al momento opportuno piani e progetti per il miglioramento delle condizioni universali [...] se questi piani dovranno essere pronti in tempo, bisogna che siano preparati fino da ora (Beveridge 1942, 67).

La ricostruzione postbellica avrebbe dovuto ispirarsi alla Carta Atlantica, citata da B. nel passo nel quale poneva l'obiettivo di

raggiungere una piena collaborazione tra tutte le nazioni nel campo economico, allo scopo di assicurare il più alto livello nelle condizioni del lavoro, del progresso economico e dell'economia sociale (Beveridge 1942, 68).

La protezione sociale veniva presentata come il principale mezzo per attaccare 'cinque giganti' che per B. si opponevano al «cammino della ricostruzione»:

la Miseria, con la quale il Piano è direttamente connesso; la Malattia che è spesso causa di miseria e di altri mali che trascina con sé; l'Ignoranza, di cui non deve essere permessa l'esistenza tra i cittadini di una democrazia; lo Squallore che sorge soltanto con una distribuzione senza ordine dell'industria e della popolazione; e l'Ozio che distrugge la prosperità ed è sempre fattore di corruzione tra gli uomini, anche se non accompagnato dal bisogno (Beveridge 1942, 65).

Quanto all'ozio, esso «corrompe anche se si dispone di un reddito; la sensazione di non servire a nulla demoralizza» (Beveridge 1944, 74). Per questo bisognava operare in modo da far sì che

il mercato del lavoro sia un mercato del venditore piuttosto che del compratore. [...] solo se vi è lavoro per tutti è giusto pretendere che gli operai, individualmente e nei sindacati operai collettivamente, cooperino nell'utilizzare al massimo tutte le risorse produttive, compreso il lavoro, e rinuncino a pratiche restrittive (Beveridge 1944, 75).

In questi passi traspaiono richiami puritani da un lato alla tutela delle comunità di lavoro, dall'altro al dovere, per ogni individuo, di perseguire con lo stesso zelo la felicità propria e quella altrui (Hobsbawm 1972, 436; Cole 1972, I, 30)

L'obiettivo posto da B. era «la piena occupazione», ovvero

più posti vacanti che uomini disoccupati. [...] la disoccupazione per ogni individuo non deve protrarsi per un periodo di tempo più lungo di quello che può essere fronteggiato grazie all'assicurazione contro la disoccupazione (Beveridge 1944, 76).

La disoccupazione andava dunque ridotta ai livelli minimi determinati dagli attriti nel mercato del lavoro, ovvero la disoccupazione detta frizionale, che dipende dalle difficoltà di incontro tra domanda e offerta, ma non dalla mancanza di posti disponibili. Molti degli schemi proposti da B. faranno da guida all'incremento delle prestazioni di welfare degli anni della crescita economica postbellica nell'Europa occidentale.

Alcuni autori hanno coniato per il pensiero di B. la definizione di «collettivismo liberale», affiancando a B. John Mainard Keynes (Cutler, K. Williams, J. Williams 1986); altri hanno preferito l'espressione «liberalismo radicale» (Colucci 2010, XXVI-XXX). Nonostante il non pieno accordo tra B. e Keynes, entrambi erano sostenitori di un impegno sociale dello Stato per obiettivi che rappresentavano una condizione per l'esistenza stessa di una società liberale, in quanto povertà e insicurezza erano disfunzionali e rappresentavano una minaccia all'economia di mercato. In particolare, per B. l'intervento statale per assicurare il pieno impiego avrebbe favorito la crescita della produzione, dei consumi privati e dei risparmi. La creazione di posti di lavoro per mano pubblica doveva produrre utilità sociale: «L'occupazione che sia semplicemente una perdita di tempo, come la scavar buche per colmare di nuovo [...] non sarebbe cosa degna» (Beveridge 1944, 77). La piccola stoccata a Keynes, che aveva espresso il paradosso secondo il quale era meglio pagare i disoccupati per scavare buche e poi riempirle piuttosto che lasciarli privi di reddito con effetti depressivi della domanda, serviva a ribadire la moralità del lavoro e al contempo la funzionalità delle politiche sociali alla crescita economica.

Nel quadro della radicalizzazione delle posizioni indotte dalla guerra, B. arrivò a sostenere l'intervento pubblico con toni 'socialisteggianti':

La proprietà privata dei mezzi di produzione, messi in opera da altri, può essere o meno un buon espediente economico, ma deve giudicarsi come un espediente. Essa non è in Gran Bretagna una libertà essenziale del cittadino, poiché non è e non è mai stata goduta che da una parte del popolo britannico. [...] La piena occupazione è realizzabile anche lasciando la gestione dell'industria prevalentemente nelle mani dell'iniziativa privata, e le proposte qui formulate sono basate su questo punto di vista. Ma se, contrariamente a tale prospettiva, l'esperienza o la logica dimostrassero che l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione fosse necessaria per assicurare la piena occupazione, questa abolizione dovrebbe essere intrapresa (Beveridge 1944, 82).

Un passaggio, questo, che nega l'interpretazione delle proposte di B. come pura razionalizzazione subordinata alla modernizzazione capitalistica, e che richiama piuttosto un riformismo intriso di etica del lavoro come dovere mora-

le e sociale: dovere e al contempo diritto a una occupazione dignitosa quanto al reddito, funzionale al buon andamento dell'economia, senza che traspaiano preoccupazioni relative alla qualità delle mansioni imposte al lavoratore. Nonostante la stima di cui godeva presso i Webb, dovuta alla qualità tecnica dei suoi contributi, B. non aderì al fabianesimo: restò liberale e la protezione sociale cui aspirava doveva essere il prodotto di *civil servant* illuminati, non della pressione delle classi lavoratrici (Girotti 1998, 231-32). Al di là degli sporadici accenti radicali di cui sopra, il suo riformismo gradualista era inteso a correggere i difetti del capitalismo rafforzando piuttosto che sminuendo l'economia di mercato.

Riferimenti bibliografici

- Beveridge, William Henry. 1944. "Relazione sull'impiego integrale del lavoro in una società libera." In *La libertà solidale. Scritti 1942-1945*, a cura di Michele Colucci, 71-108. **Città: Editore.**
- Beveridge, William Henry. 1930. *Unemployment. A Problem of Industry (1909 and 1930)*. London-New York-Toronto: Longmans, Green and Co.
- Beveridge, William Henry. 1942. "Il Piano Beveridge: protezione sociale e politica sociale." In *La libertà solidale. Scritti 1942-1945*, a cura di Michele Colucci, 33-70. **Città: Editore.**
- Cole, George Douglas Howard. 1972. *Storia del pensiero socialista 1889-1914. La seconda internazionale*, 4 voll. Bari: Laterza.
- Colucci, Michele, a cura di. 2010. *William Beveridge. La Libertà solidale. Scritti 1942-1945*. Roma: Donzelli.
- Cutler, Tony, Karel, Williams, e John Williams. 1986. *Keynes, Beveridge, and Beyond*. London-New York, Routledge.
- Garraty, A. John. 1978. *Unemployment in History. Economic Thought and public policy*. New York-San Francisco-London: Hagerstown (trad. it. 1979. *La disoccupazione nella storia. Pensiero economico e azione pubblica*, Roma: Armando).
- Girotti, Fiorenzo. 1998. *Welfare State. Storia, modelli e critica*. Roma: Carocci.
- Harris, José. 1977. *William Beveridge, a Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1972. *Studi di storia del movimento operaio*. Torino: Einaudi (edizione originale *Labouring Men. Studies in the History of Labour*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).
- Phillis, Gordon, and Noel Whiteside. 1985. *Casual Labour: The Unemployment question in the Port Transport Industry, 1880-1970*. Oxford: Oxford University Press.
- Salais, Robert, Bavarez, Nicolas, et Bénédicte Reynaud. 1986. *L'invention du chômage. Histoire et transformation d'une catégorie en France des années 1890 aux années 1980*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Stedman Jones, Gareth. 1971. *Outcast London: A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society*. Oxford: Oxford University Press. (trad. it. *Londra nell'età vittoriana. Classi sociali, emarginazione e sviluppo: uno studio di storia urbana*. Bari: De Donato, 1980).
- Titmuss, Richard M. 1974. *Social Policy. An Introduction*. London: Allen & Unwin.
- Topalov, Christian. 1987. "Invention du chômage et politiques sociales au début du siècle." *Les Temps Modernes* 496-97: 53-92.
- Topalov, Christian. 1994. *Naissance du chômeur 1880-1910*. Paris: Albin Michel.

Oltre all'utilitarismo. La critica di Keynes dell'uomo economico benthamiano

Anna Maria Carabelli

1. Introduzione

Cominciamo dal Keynes più noto. Keynes è un'economista che scrive *La Teoria Generale* nel 1936 (Keynes, CW VII; Keynes 2019); è un teorico della spesa pubblica, ma non solo. È uno studioso della moneta e del capitalismo finanziario, in particolare delle crisi finanziarie e della domanda effettiva. È critico della teoria economica classica e della visione della moneta monetarista. Il suo maggior contributo è da ritrovarsi nella sua teoria della preferenza per la liquidità. Si occupa a lungo anche del sistema monetario internazionale. Prima come critico del *gold standard*, poi proponendo il Piano Keynes a Bretton Woods, piano che non verrà accettato: verrà adottato il piano di riforma monetaria americano di Harry White con il dollaro come moneta sovrana internazionale. Keynes è critico dell'individualismo metodologico e dell'uomo economico ottimizzante benthamita che vedremo in dettaglio. Dal punto di vista politico possiamo definire Keynes un liberal-socialista. È anche noto presso il grande pubblico soprattutto per essere stato contrario alle riparazioni di guerra tedesche alla Conferenza di Pace di Versailles in *Le conseguenze economiche della pace* del 1919 (Keynes CW II).

Il Keynes meno noto è il Keynes studioso di etica; da questi suoi studi giovanili nasce il suo anti-utilitarismo. Sostiene un'etica delle virtù con al centro il bene e la felicità. È anche uno studioso di estetica: si occupa del bello e del sublime. Ricordiamo che per Keynes l'economia è una scienza morale e non

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Anna Maria Carabelli, *Oltre all'utilitarismo. La critica di Keynes dell'uomo economico benthamiano*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 833-839, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

una scienza naturale o una matematica. Egli è infatti critico della matematica applicata alla macroeconomia senza che siano esplicitate le condizioni logiche per la sua applicabilità. Si interessa a lungo, a partire dagli scritti giovanili sulla probabilità del 1904, al ragionamento non-dimostrativo (quindi non alla verità e alla certezza). Difende una visione della probabilità logica contro la probabilità come frequenza e contro la probabilità soggettiva Bayesiana di Ramsey e De Finetti. In questo campo la sua opera più importante è il *Trattato della probabilità* 1921 in cui si occupa di conoscenza limitata e di teoria della decisione e della condotta umana. Da questo studio deriva la sua idea sull'impossibilità di misurare o comparare la probabilità e anche l'utilità (Keynes CW VIII). È uno studioso delle fallacie e dei paradossi del ragionamento umano. Ad esempio, il paradosso del risparmio: più gli individui consumano, più la collettività risparmia; il paradosso dei salari: i salari sono contemporaneamente un costo e una spesa; per gli imprenditori i salari sono un costo da ridurre ma per il sistema macroeconomico i salari sono una componente fondamentale della spesa aggregata e quindi della domanda effettiva; il paradosso della liquidità: esiste la liquidità per il singolo investitore, risparmiatore o speculatore dal momento che nel capitalismo finanziario vi sono mercati secondari dei titoli in cui è possibile rendere liquidi i titoli vecchi ma non esiste la liquidità del mercato come un tutto. Quando tutti gli agenti desiderano la liquidità questo origina le crisi finanziarie. Da qui la centralità nella teoria macroeconomica di Keynes della fallacia della composizione: per Keynes, il tutto non è la somma delle parti. Quindi nella macroeconomia di Keynes non si può parlare della distinzione tra microeconomia e macroeconomia.

2. Keynes contro l'utilitarismo

Keynes è critico di Bentham sia riguardo all'utilità individuale sia alla felicità sociale come somma della felicità degli individui. L'utilitarismo è una dottrina etica per la quale il bene (o il giusto) è ciò che aumenta la felicità degli individui. L'utilità è la misura della felicità di un individuo. L'utilitarismo trova una formulazione compiuta a opera di Jeremy Bentham (1748-1832), il quale definisce l'utilità come ciò che produce vantaggio e che rende minimo il dolore e massimo il piacere. L'etica per Bentham è una scienza quantificabile: un'algebra morale o un calcolo felicifico. L'utilità è numerica ed additiva. In economia, l'uomo economico massimizza l'utilità o minimizza la disutilità. Vi è quindi la possibilità del calcolo ottimizzante. Nella società, l'utilità sociale è la somma delle utilità individuali: la maggiore felicità possibile per il maggiore numero di individui.

3. Keynes: l'etica speculativa e l'etica pratica

Per capire la critica di Keynes all'utilitarismo bisogna comprendere la sua posizione etica. In etica, Keynes distingue tra etica speculativa ed etica pratica (da lui chiamata anche morale). L'etica speculativa riguarda i valori, i fini ultimi, i desideri e le urgenze morali. Tra questi valori non c'è l'utilità e, comun-

que, l'utilità non è, per Keynes, misurabile o comparabile, né tra gli individui né a livello intrapsichico. L'etica speculativa per Keynes è anche il dominio delle scelte tragiche e del dilemma morale, in cui vi è conflitto tra valori o fini che sono, per lui, eterogenei. L'etica pratica si occupa, invece, della ragionevolezza contingente contro la razionalità ottimizzante dell'uomo economico benthamita (per Keynes, non c'è la massimizzazione dell'utilità). Anche la probabilità come l'utilità, secondo Keynes, non è numerica e questo porta all'incertezza nell'azione umana, sia in economia sia in politica. La giusta condotta avviene in condizioni di conoscenza limitata o di incertezza.

4. Etica speculativa. Keynes sul conflitto, sul dilemma morale e l'incertezza

Secondo Keynes, l'etica speculativa riguarda i fini e i valori che sono intrinsecamente buoni: quello che nel suo saggio del 1938 *My Early Beliefs* (Le mie credenze giovanili; Keynes CW X; Keynes 2012) chiama la sua religione, una religione che eredita dal filosofo etico E.G. Moore. I fini ultimi sono la conoscenza, il bene, il bello, la felicità, l'amore, l'amicizia. Notate come tra questi fini ultimi non c'è l'utilità o il piacere. Per Keynes l'etica speculativa risponde alla domanda: come dobbiamo vivere? In contrasto all'etica moderna utilitarista o a quella Kantiana, l'etica di Keynes non ha solo come oggetto principale i doveri e gli obblighi morali, ma l'intera condotta nella vita umana. Questa domanda è strettamente connessa a un'altra domanda: bisogna essere buoni, virtuosi e felici oppure fare il bene? La risposta di Keynes a questa domanda è la seguente: bisogna essere buoni, virtuosi e felici (*to be good*). L'etica di Keynes segue l'etica greca, non è utilitarista, cioè, a suo parere, non si deve seguire la propria utilità egoistica; non seguire Bentham e l'utile. Mentre fare il bene (*to do good*) rappresenta il comportamento verso gli altri. Nel suo saggio MSS del 1905 su *Virtue and Happiness*, Keynes identifica tre fini ultimi della vita umana: il piacere, il bene e la felicità. Per Keynes, il bene è diverso dal piacere. Keynes è contro l'edonismo, l'**epicureanesimo** <epicureismo?> e l'utilitarismo. Per lui, è difficile distinguere tra piacere e bene nell'esperienza umana reale ed effettiva; ma i due fini sono molto differenti. Questa posizione etica è in linea con quella del filosofo E.G. Moore nei *Principia Ethica* (Moore 1903). Ma per Keynes, in particolare, mentre il piacere e il bene comportano l'assenza del dolore, la felicità no. La felicità può coesistere con il dolore. Qualche volta può essere difficile distinguere il piacere dalla felicità; ma, mentre la felicità può essere associata al dolore, il piacere è sempre assenza di dolore. La nozione di felicità di Keynes richiama quella della felicità di Aristotele (*eudaimonia*). Keynes stesso sottolinea il legame con la nozione di felicità di Aristotele nel suo saggio manoscritto del 1905 *Virtue and Happiness*. Una vita buona e felice è una vita che vale la pena di essere vissuta. Ma c'è un ulteriore problema da affrontare. Nella sua etica speculativa vi è il pluralismo dei fini e dei valori. In etica, Keynes crede nell'esistenza di una pluralità di fini e valori eterogenei. Keynes sottolinea l'irriducibilità dei fini e dei valori che sono eterogenei e plurali. Sul pluralismo Keynes segue Aristotele invece che Platone. Aristotele

sottolinea la pluralità e varietà del bene e il fatto che il bene non è riducibile a una scala univoca. Al contrario, la tradizione Platonica – come fa l'utilitarismo – accetta l'idea di una univocità dei fini e dei valori: riduce il bene a una sola dimensione. Per Keynes, i fini eterogenei non possono essere ordinati su una scala comune perché non esiste un'unità di misura comune. Keynes considera il desiderio per il piacere e il desiderio per il bene come non riconciliabili e in conflitto. Perché non possono essere riconciliati? Perché le due unità di misura sono incommensurabili una con l'altra.

Keynes analizza anche i conflitti morali e i conflitti razionali: il conflitto tra l'egoismo razionale e la benevolenza razionale (Keynes *MSS Modern Civilisation*, 1905; *Egoism* 1906); tra l'essere buono e fare il bene; tra la vita pubblica e la vita privata; tra i doveri morali: tra il bene particolare e il bene generale; tra l'interesse dell'individuo e l'interesse della comunità. Per Keynes, la vita umana è caratterizzata da scelte difficili e da dilemmi tragici perché le circostanze della vita non permettono la realizzazione contemporanea e armoniosa di tutti i nostri fini, che sono eterogenei. Il Covid del 2020 (prima dell'utilizzo dei vaccini) ci ha presentato un tipico dilemma tragico: salute/lavoro; salute/economia; vita/morte. La vita buona e virtuosa è associata alla tragedia poiché i nostri fini sono eterogenei. In queste situazioni, qualunque cosa facciamo causiamo dolore a qualcun altro. Questo porta al *rimorso* per quello che abbiamo fatto. Questo porta anche all'indecisione, all'incertezza nel giudizio, nell'azione e nella scelta.

5. L'etica di Keynes e lo scopo dell'economia e della politica economica

Come abbiamo visto, l'etica speculativa, per Keynes, riguarda i fini ultimi, mentre l'etica pratica riguarda la condotta: l'etica pratica riguarda il comportamento umano; si occupa delle difficili questioni dei fondamenti probabili del comportamento e della connessione tra il probabile e il dovere; e analizza le indicazioni generali, tenendo però conto della loro relatività alle circostanze particolari, che mutano continuamente. L'economia appartiene all'etica pratica. L'economia per Keynes è la precondizione materiale Aristotelica per l'etica speculativa, per il raggiungimento dei fini ultimi. Keynes è critico dell'uomo economico, della razionalità ottimizzante e del calcolo utilitarista di Bentham.

Nella sua etica, Keynes distingue tra buono in sé (etica speculativa) e buono come mezzo, cioè come strumento. L'economia per Keynes è solo un mezzo, mai un fine in sé. L'economia e la politica si occupano del buono come mezzo: l'economista, per Keynes, è come un dentista. L'economia crea le condizioni materiali per una vita buona e felice: risolve il problema economico. La soluzione del problema economico (per Keynes, la disoccupazione *in primis*) è solo una precondizione per affrontare i veri problemi reali, cioè l'etica speculativa, i fini ultimi della vita umana. Nel risolvere il problema economico, il mercato non è sufficiente a salvaguardare i valori etici ultimi. L'economia è solo un mezzo, una tecnica (come quella dei dentisti) per soddisfare i bisogni materiali.

6. Lavoro. Antropologia del lavoro, religione e capitalismo

Per Keynes, la moneta (il denaro) è contro il lavoro, contro l'occupazione. Nell'economicismo (cioè nell'economia vista come fine in sé) e nel capitalismo finanziario la moneta è un fine in sé stessa: accumulare denaro come fine (Keynes ricorda il Re Mida); risparmiare per accumulare attività.

Keynes ha un'antropologia del lavoro che è molto diversa da quella di Adam Smith che rimanda alla costrizione al lavoro ed è basata sulla divisione del lavoro (la famosa fabbrica degli spilli); ed è diversa, ovviamente, dall'antropologia di Marx, fondata sullo sfruttamento del lavoro da parte dei capitalisti. Per Adam Smith (1776) il principio della prestazione lavorativa è dovuto alla penuria, scarsità, alla lotta per la necessità, a causa della cacciata dal Paradiso e del Peccato originale. Per Smith, il risparmio, il non consumo, è una virtù individuale e utile per la società. Keynes segue invece la posizione di Mandeville. Mandeville nella *Favola delle api* (1714) afferma che i vizi privati (il lusso, ad esempio) sono pubbliche virtù. Keynes, come Mandeville, appartiene alla tradizione libertina che sottolinea l'utilità del lusso contro la morale ascetica, rinunciataria e contro la parsimoniosa dei puritani.

Nella religione cristiana la cacciata dal Paradiso terrestre di Adamo ed Eva è legata all'obbligo al lavoro. Il peccato originale consiste nella ricerca della conoscenza (rappresentata dalla mela). Vi è una rinuncia all'oggi, un'astensione al consumo, al piacere immediato per la ricerca dell'immortalità dopo la morte, nell'aldilà. Quindi vi è la necessità del risparmio, di posporre il consumo per favorire gli investimenti. La parsimonia è una virtù, il risparmio una precondizione per gli investimenti. Bisogna prima risparmiare per poter investire e accumulare. Il lavoro stesso è legato al principio di scarsità e alla teoria economica della scarsità.

Per Keynes, non vale il principio di scarsità. Per lui, il capitalismo è caratterizzato da una condizione paradossale di scarsità: abbiamo scarsità nell'abbondanza. Vi è una sotto-utilizzazione delle risorse già disponibili, un sotto-utilizzo del capitale e del lavoro, un sotto-utilizzo della capacità produttiva e una disoccupazione involontaria.

7. Conclusioni

Nelle *Prospettive economiche per i nostri pronipoti* (1930) (CW IX), Keynes auspica una liberazione dal lavoro, non del lavoro, tramite il progresso tecnologico e la produttività totale dei fattori, lavoro e capitale. Auspica una riduzione dell'orario di lavoro e delle ore di lavoro a parità di salario, favorendo l'ozio attivo e la ricerca della felicità, cioè il tempo per occuparsi dei fini spirituali:

Ammettiamo, a titolo di ipotesi, che di qui a cent'anni la situazione economica di tutti noi sia in media di otto volte superiore a quella odierna. Cosa di cui, in verità, non dovremmo affatto stupirci. È ben vero che i bisogni degli esseri umani possono apparire inesauribili. Essi, tuttavia, rientrano in due categorie: i bisogni assoluti, nel senso che li sentiamo quali che siano le condizioni degli esseri umani nostri simili, e quelli relativi, nel senso che esistono solo in quanto

la soddisfazione di essi ci eleva, ci fa sentire superiori ai nostri simili. I bisogni della seconda categoria, quelli che soddisfano il desiderio di superiorità, possono davvero essere inesauribili poiché quanto più alto è il livello generale, tanto maggiori diventano. Il che non è altrettanto vero dei bisogni assoluti: qui potremmo raggiungere presto, forse molto più presto di quanto crediamo, il momento in cui questi bisogni risultano soddisfatti nel senso che preferiamo dedicare le restanti energie a scopi non economici. Veniamo ora alla mia conclusione che credo riterrete sconcertante, anzi quanto più ci ripenserete, tanto più la troverete sconcertante. Giungo alla conclusione che, scartando l'eventualità di guerra e di incrementi demografici eccezionali, il problema economico può essere risolto, o per lo meno giungere in vista di soluzione, nel giro di un secolo... Tre ore di lavoro al giorno, infatti, sono più che sufficienti per soddisfare il vecchio Adamo che è in ciascuno di noi. Dovremo attenderci cambiamenti anche in altri campi. Quando l'accumulazione di ricchezza non rivestirà più un significato sociale importante, interverranno profondi mutamenti nel codice morale. Dovremo saperci liberare di molti dei principi pseudomorali che ci hanno superstiziosamente angosciati per due secoli, e per i quali abbiamo esaltato come massime virtù le qualità umane più spiacevoli. Dovremo avere il coraggio di assegnare alla motivazione denaro il suo vero valore. L'amore per il denaro come possesso, e distinto dall'amore per il denaro come mezzo per godere i piaceri della vita sarà riconosciuto per quello che è: una passione morbosa, un po' ripugnante, una di quelle propensioni a metà criminali e a metà patologiche che di solito si consegnano con un brivido allo specialista di malattie mentali ("Economic Possibilities for our Grandchildren", conferenza tenuta da Keynes a Madrid nel giugno del 1930, ora nel volume IX dei suoi *Collected Writings*).

Potremmo porci una domanda finale. È stato Keynes troppo ottimista sulle prospettive economiche future? Egli ha formulato una serie di previsioni sui tenori di vita e sulle abitudini lavorative da lì a cento anni (cioè, nel 2030) e ha avanzato alcune congetture sui futuri stili di vita degli individui, basate sulla sua filosofia morale e visione estetica. Molto precise sono state le sue previsioni riguardo ai livelli di reddito; ha invece sbagliato con le sue ipotesi relative agli orari di lavoro e agli stili di vita futuri. Keynes aveva predetto che, entro il 2030, i nipoti della sua generazione sarebbero vissuti in uno stato di abbondanza, appagati e finalmente liberi di dedicarsi ai fini spirituali, essendosi affrancati da attività economiche come il risparmio, l'accumulazione di capitale e il lavoro. Fatti salvo lo sviluppo economico registrato tra il 1930 e oggi, per non parlare degli eccezionali risultati ottenuti nella tecnologia, attualmente non c'è niente che risulti più lontano dal mondo auspicato da Keynes. I nipoti di Keynes sono ricchi e ancora più ricchi di quanto egli avesse previsto, eppure devono ancora risparmiare, accumulare capitale, lavorare per molte ore e non danno l'impressione di aver raggiunto la sazietà nei consumi. Quindi, come è possibile che Keynes, profondo conoscitore dell'economia e della società, abbia saputo predire così precisamente il futuro dello sviluppo economico e del miglioramento del tenore di vita e sbagliare nel capire le tendenze future del lavoro e del tempo libero, dei consumi e del risparmio? Ma sorge anche un'altra domanda: come la-

vorare di meno, lavorare meglio e occupare il tempo libero? Come noto, vi sono bisogni assoluti che possono essere soddisfatti e bisogni relativi che sono invece insaziabili, anzi il marketing e la pubblicità ne creano continuamente di nuovi. È il consumo indotto che spinge a lavorare sempre di più. Alcuni accumulano, risparmiando, senza vivere; altri lavorano per consumare i consumi indotti (i consumatori). Teoricamente, attraverso il progresso tecnologico, potremmo liberarci dal lavoro come Keynes auspicava: i robot, le macchine, il digitale, i computer, l'internet ... ma di fatto lavoriamo sempre di più, lavoriamo male senza felicità e siamo sempre più alienati dalla tecnologia. La tecnologia ci rende schiavi e i nuovi lavori sono anche sempre più dipendenti dagli algoritmi (Google Economics insegna) che ci comandano.

Riferimenti bibliografici

- Carabelli, Anna Maria. 1988. *On Keynes's Method*. London: Macmillan.
- Carabelli, Anna Maria. 2021. *Keynes on Uncertainty and Tragic Happiness. Complexity and Expectations*. London: Palgrave Macmillan.
- Keynes, John Maynard. 1904a. *Ethics in Relation to Conduct*. Città: Editore.
- Keynes, John Maynard. 1904b. *The Political Doctrines of Edmund Burke*. November [riferimento incompleto e poco chiaro]
- Keynes, John Maynard. 1905a. *Virtue and Happiness* [riferimento incompleto e poco chiaro]
- Keynes, John Maynard. 1905b. *Miscellanea Ethica*, July-September [riferimento incompleto e poco chiaro]
- Keynes, John Maynard. 1905c. *Modern Civilisation*, 28 October [riferimento incompleto e poco chiaro]
- Keynes, John Maynard. 1906. *Egoism*, 24 February [riferimento incompleto e poco chiaro]
- Keynes, John Maynard. 1919. *The Economic Consequences of the Peace*, vol. II, edited by... Città: Editore.
- Keynes, John Maynard. 1921. *A Treatise on Probability*, vol. VIII, edited by... Città: Editore.
- Keynes, John Maynard. 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. vol. VII, edited by... Città: Editore.
- Keynes, John Maynard. 1971-89. *The Collected Writings of John Maynard Keynes* (CW), 30 voll., edited by Johnson Elisabeth, and Donald E. Moggridge London: Macmillan. <https://doi.org/10.1017/UPO9781139524278>
- Keynes, John Maynard. 2012. *Le mie prime convinzioni*. Milano: Adelphi.
- Keynes, John Maynard. 2019. *La teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, a cura di Giorgio La Malfa, e Giovanni Farese. Milano: Mondadori.
- Keynes, John Maynard. anno. *Essays in Persuasion*, vol. IX, edited by... Città: Editore (trad. it.: *La fine del laissez-faire ed altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, 1991).
- Keynes, John Maynard. anno. *Essays on Biography* vol. X, edited by... Città: Editore.
- Keynes, John Maynard. anno. MSS, King's College Archive Centre. Cambridge: The Papers of John Maynard Keynes.
- Moore, George Edward. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Karl Korsch

Giorgio Cesarale

1. Genni biografici

Karl Korsch è nato a Tostedt nel 1886. Dopo aver studiato giurisprudenza, economia e filosofia a Monaco, Berlino, Ginevra e Jena, tra il 1912 e il 1914 è a Londra, dove prende contatto con la *Fabian Society*. Lo scoppio della Prima guerra mondiale lo riconduce in Germania, per l'esercito della quale diventa ufficiale, poi degradato a causa delle sue opinioni politiche. Nel dopoguerra, insegna all'Università di Jena e intensifica la sua militanza, nel quadro del movimento consiliare e delle organizzazioni della sinistra marxista, entrando prima nella USPD di Kautsky e Hilferding e poi nella VKPD, il Partito comunista unificato tedesco. Nel 1922 pubblica *Legislazione del lavoro per i consigli di fabbrica* e nel 1923, anno durante il quale partecipa al fallito tentativo rivoluzionario tedesco, *Marxismo e filosofia*. Direttore dell'organo teorico della KPD "Die Internationale" fra il 1924 e il 1925 e deputato del partito al Reichstag fra il 1924 e il 1928, viene escluso dallo stesso nel 1926. Tra il 1926 e il 1928 organizza l'attività dei suoi compagni attorno alla rivista *Kommunistische Politik*. Nel 1933, con l'avvento del nazismo, lascia la Germania e soggiorna in Inghilterra e Danimarca fino a quando, nel 1936, emigra negli Stati Uniti. Nel 1938 pubblica il *Karl Marx*. Muore nel 1961 a Cambridge, nel Massachusetts.

2. Dalla crisi della socialdemocrazia alla rivoluzione tedesca (1912-1919)

L'incunabolo della riflessione di Karl Korsch sul lavoro può essere rilevato in "La formula socialista per l'organizzazione dell'economia", articolo pubblicato

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Giorgio Cesarale, *Karl Korsch*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 841-848, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

nel 1912 sulla rivista *Die Tat*, in quell'anno rilevata dall'editore Eugen Diederichs per ricurvarla alla rigenerazione mistica e antiliberalista della nazione tedesca. Korsch, che in quel momento risiedeva a Londra, per allargarvi i propri lavori giuridici – terminati nella loro prima fase a Jena, dove fioriva il *Freirechtsbewegung*, il giusliberismo tedesco, con una tesi di laurea sull'applicazione delle regole della prova nel processo civile –, vi esprime per un verso la sua vicinanza alla *Fabian Society*, con i suoi progetti di più dettagliata organizzazione razionale della società; per altro verso le sue simpatie per il sindacalismo rivoluzionario, le cui rivendicazioni sono «tanto più semplici e vicine all'operaio di fabbrica» da «scuotere fortemente i dogmi dominanti del marxismo» (Korsch 1975, 9). Questo infatti non era riuscito a conferire un contenuto concreto, *specifico*, alla formula della 'socializzazione dei mezzi di produzione', come espressione dell'autogoverno operaio. Ne è risultata una indeterminatezza teorica, che non ha giovato alla chiarezza ed efficacia delle prospettive operative del movimento socialista in Germania. Korsch ritorna sul problema nell'articolo su "Socializzazione e movimento operaio" apparso nel 1919 sulla rivista *Freies Deutschland*, dove l'ambiguità dell'espressione 'socializzazione dei mezzi di produzione' è sciolta attraverso due sue possibili estensioni concettuali: essa può significare tanto 'partecipazione all'utile della produzione' da parte dei lavoratori, quanto 'partecipazione alla gestione della produzione', la vera e propria democrazia industriale, nella quale la decisione circa il *che cosa*, il *come*, il *quanto* produrre spetta all'insieme dei lavoratori associati. Riguardo al primo caso, occorre distinguere poi fra socializzazione 'indiretta', per la quale la proprietà dei mezzi di produzione viene semplicemente trasferita o allo Stato (la nazionalizzazione) o al comune (la municipalizzazione) o alla cooperativa di consumo senza che il rapporto salariale venga al contempo mutato, e socializzazione 'diretta', per la quale tutta la proprietà dei mezzi di produzione passa ai lavoratori salariati, i quali smettono così di essere tali, potendo accampare ora una pretesa alla ricchezza sociale pienamente corrispondente alla loro prestazione lavorativa. Con la socializzazione indiretta viene tuttavia alla luce una difficoltà che non è superata neanche in quella diretta, nella democrazia industriale: alla contrapposizione di classe fra capitalisti e lavoratori salariati, tipica del capitalismo, subentra quella fra *produttori* immediati, capaci o meno di dirigere la produzione, e la totalità dei *consumatori*, membri della società nel suo complesso (Korsch 1975, 10-7). È attorno a questa difficoltà del processo di socializzazione che Korsch dipanerà il suo sforzo teorico-politico.

3. Consigli di fabbrica e socializzazione (1919-1922)

Gli anni della Prima guerra mondiale, così per Korsch come per il suo *compagnon de route*, György Lukács, sono quelli della svolta verso il partito operaio: Korsch trascorre gli ultimi mesi del conflitto in un reparto militare che è per la conclusione delle operazioni belliche e l'apertura di un processo rivoluzionario in Germania, la quale in quel momento, fra il novembre del 1918 e i primi mesi del 1919, è punteggiata da una fitta rete di *Arbeiter- und Soldatenräte*, di consi-

gli operai e di soldati. Entusiasmato dal movimento, ma anche preoccupato di definirne gli obiettivi, Korsch diventa assistente di Robert Wilbrandt nella sua attività di membro della Commissione per la socializzazione dell'industria, organo istituito dal governo socialdemocratico per verificare la perseguibilità del progetto di superamento della proprietà privata dei mezzi di produzione (Rusconi 1973, 1199-200). Ma la Commissione non andò molto avanti, limitandosi a sostenere l'urgenza della socializzazione solo là dove ne esistessero concretamente le condizioni, come nella industria mineraria. La legge sulla socializzazione del 3 marzo 1919 e poi, più decisamente ancora, gli articoli 155 e 165 della Costituzione di Weimar, che autorizzavano il governo a prendere possesso rispettivamente della terra e delle più importanti industrie della nazione, se ciò fosse risultato funzionale allo sviluppo delle forze produttive, resero in ogni caso superflua l'esistenza stessa della Commissione. Il fallimento di quest'ultima coincise, tuttavia, con un salto di qualità nella riflessione di Korsch sulla questione, documentato da *Che cosa è la socializzazione? Un programma di socialismo pratico*, opuscolo pubblicato nel marzo 1919 dalle edizioni Freies Deutschland, allora associate alla sinistra della socialdemocrazia tedesca.

In questo testo, Korsch dà anzitutto mostra di aver raggiunto una comprensione più matura della critica marxiana dell'economia politica, tant'è che dopo aver rapidamente sostenuto che la socializzazione richiesta dal socialismo si articola in due fasi, la prima delle quali consiste nella socializzazione dei mezzi di produzione e nella «emancipazione del lavoro che ciò comporta» e la seconda «nella socializzazione del lavoro» (Korsch 1970, 1), egli avverte il bisogno di risalire ai fondamenti, spiegando, in diretto riferimento a Marx, che cosa sono la produzione, i mezzi di produzione, il capitale, l'ordinamento sociale capitalistico, il rapporto fra potere economico e potere politico (Korsch 1970, 2-9). Il lavoro, come «uso di mezzi di produzione [che] dà luogo a una prestazione produttiva di qualunque tipo», ne è comunque al centro, consentendogli di precisare, in senso anti-feticistico, che esso non è un «singolo mezzo di produzione accanto ad altri mezzi di produzione»; esso è invece la «condizione generale e necessaria di ogni uso produttivo dei mezzi di produzione, dunque di ogni produzione in generale» (Korsch 1970, 3). Per **riattingere la** <alla> natura sociale del lavoro, pervenendo alla socializzazione dei mezzi di produzione, la prima delle vie sperimentate dal socialismo è la 'politica sociale', la limitazione delle prerogative del capitalista privato effettuata da organismi di diritto pubblico (comunità e camere del lavoro, associazioni territoriali etc.), che tuttavia non può essere giudicata sufficiente: essa, come confermato dai suoi principali sostenitori nelle fila della socialdemocrazia tedesca, fra i quali il leader del revisionismo, Eduard Bernstein, non procura alcun *salto* rivoluzionario (Korsch 1970, 9-11). Anche la seconda via praticata dal movimento operaio per la socializzazione dei mezzi di produzione, vale a dire la totale estromissione dei capitalisti dal governo della produzione, conseguentemente nazionalizzata, municipalizzata o propriamente socializzata (attraverso le cooperative di produzione), rischia di ricostituire una proprietà *particolare*, contrapponendo gli interessi dell'«operaio che produce in ogni singolo ramo della produzione» a quelli «della totalità dei restanti

produttori e consumatori» (Korsch 1970, 14). Nella prima fase della socializzazione dei mezzi di produzione, dunque, il lavoro è senz'altro emancipato, in quanto ottiene il diritto a una «quota del provento della produzione sociale *corrispondente* alla durata e alla qualità del suo lavoro» (Korsch 1970, 33) e quello al controllo della stessa produzione sociale, ma in essa l'industria è ancora caratterizzata dalla partecipazione *differenziata* all'utile complessivo, distribuito secondo i diversi gruppi lavorativi. Solo progressivamente sorgerà «all'interno della produzione autonoma [...] quel *senso di solidarietà* che costituisce il presupposto della realizzazione della seconda e più elevata fase dell'economia collettivista» (Korsch 1970, 35).

Negli altri articoli pubblicati fra il 1919 e il 1920 intorno alla questione della socializzazione, per esempio "La questione della socializzazione prima e dopo la rivoluzione", "Il programma di socializzazione socialista e quello sindacalista", "La divisione del lavoro tra lavoro manuale e lavoro intellettuale e il socialismo", "Questioni fondamentali connesse con la socializzazione", "Socialismo e riforma sociale", poi raccolti in *Consigli di fabbrica e socializzazione*, ciò che si articola è una visione più organica del sistema consiliare, chiamato a contemperare la pressione dal basso all'autogoverno dei lavoratori con quella dall'alto al controllo delle variabili macroeconomiche. L'esempio è ormai quello della Russia bolscevica e del Lenin di *I compiti immediati del potere sovietico*, che ammette la differenziazione salariale nell'industria per includervi i tecnici qualificati, promuovendo la crescita della produttività. Ma la diagnosi del fallimento della rivoluzione dei consigli in Germania rimane profondamente ancorata ai suoi presupposti originari, insieme fabiani e sindacalistico-rivoluzionari:

la grande ora [è] trascorsa senza che si cogliesse l'occasione; mancavano infatti [...] le premesse *psicologico-sociali* che avrebbero permesso di coglierla: nessuno nutrivava una *fiducia* decisa, capace di trascinare le masse, nella realizzabilità immediata del sistema economico socialista, congiunta con la chiara comprensione dei passi preliminari da compiere (Korsch 1970, 84).

Il capolavoro di Korsch sulla questione della socializzazione e della democratizzazione della produzione è tuttavia *Legislazione del lavoro per i consigli di fabbrica*, pubblicato nel 1922 a Berlino, nel pieno della fase 'leninista' da egli attraversata nella KPD, che più avanti, nell'ottobre-novembre 1923, lo condurrà ad assumere l'incarico di Ministro della giustizia nel 'governo operaio' della Turingia, rapidamente sciolto dal governo centrale diretto dal socialdemocratico Stresemann.

Il libro è diviso in due parti, di cui la prima, più teorica, riassume i risultati della seconda, che commenta analiticamente la legge del Reich sui consigli di fabbrica del 4 febbraio 1920. Ciò che tuttavia non cambia tra l'una e l'altra parte è l'impostazione argomentativa, ispirata alla tesi leniniana per la quale quella presente è una epoca di guerre e rivoluzioni, di *transizione* al socialismo (Goode 1979, 50). Questo si rifletterebbe immediatamente nel campo del diritto del lavoro, che è sottoposto a due spinte contrapposte: mentre la classe borghese lo considera dal punto di vista del «contratto di lavoro», e della libertà ed egua-

glianza che spettano formalmente ai suoi contraenti, la classe proletaria lo considera dal punto di vista della «organizzazione del lavoro», della *cooperazione* organizzata fra gli uomini volta alla produzione dei valori d'uso (Korsch 1970, 109). Più specificamente, la lotta di classe fra borghesia e proletariato nasce allorché per volgere la cooperazione organizzata fra i lavoratori allo scopo della valorizzazione del valore il capitalista è costretto a imporre un rapporto di potere brutalmente verticale, che lacera la simmetria delle parti contraenti. Quel che allora si tratta di perseguire è l'approfondimento dell'impulso alla liberazione dal dominio, spostandolo dal terreno intellettuale e politico, dove le rivoluzioni borghesi lo hanno originariamente posto, a quello produttivo, nel quale si deve svolgere come liberazione del lavoro (Korsch 1970, 112-25).

Tra il campo 'sovrastutturale' e 'strutturale' esiste uno stretto parallelismo: mentre la linea di sviluppo della comunità politica procede nella modernità dallo Stato feudale alla repubblica democratica passando per la monarchia assoluta, costituzionale e parlamentare, la linea di sviluppo della organizzazione del lavoro procede dalla formazione patriarcale e medievale del lavoro, nella quale l'illibertà dell'operaio è limitata da una serie di vincoli sociali, al 'costituzionalismo' industriale passando per il dispotismo capitalistico in fabbrica (Korsch 1970, 130-31). Il costituzionalismo industriale è stato conquistato in tre modi:

- a) con la *legislazione sociale*, ovvero «la limitazione del dominio assoluto del “datore di lavoro” capitalistico sulle condizioni di lavoro dei “suoi operai” e sull'intero processo di produzione [...] avvenuta attraverso “interventi” dello stato nella “libertà” borghese dell'industria e del contratto di lavoro» (Korsch 1970, 131-32);
- b) con le *coalizioni sindacali*, finalizzate a negoziare con i capitalisti condizioni e prezzo dell'utilizzo della forza-lavoro (il salario) (Korsch 1970, 132-33);
- c) con le *rappresentanze operaie elettive*, che esprimono il diritto «di partecipazione per l'operaio in quanto tale, per l'operaio in quanto membro attivo nella comunità di lavoro, per l'operaio in quanto *attinente alla fabbrica*» (Korsch 1970, 133).

La transizione al socialismo deve essere interamente occupata dal compito di passare dal costituzionalismo industriale alla democrazia industriale, che è un altro nome per la dittatura del proletariato in quanto combinazione dell'espropriazione dei capitalisti all'erompere dell'autonomia operaia. Ma questo compito non potrà mai essere realizzato finché il consiglio di fabbrica è concepito come *Betriebsrat*, rappresentanza dei lavoratori incorporata alla *Mitbestimmung* (la co-decisione), prevista dalla legge del Reich del 1920 come polo delle trattative con i capitalisti, e non come *Arbeitsrat*, organo che esprime la determinazione rivoluzionaria dei lavoratori (Korsch 1970, 206-7).

4. Da *Marxismo e filosofia* al *Karl Marx* (1923-1938)

L'obiettivo di **riconferire** <conferire nuovamente> slancio rivoluzionario alla strategia del movimento operaio ricompare in *Marxismo e filosofia* (1923), l'opera

che, accanto a *Storia e coscienza di classe* di Lukacs, ha fondato il campo marxista occidentale. Qui l'asse del ragionamento passa dalla dimensione *produttiva* a quella *ideologica*, attraverso la tesi per cui occorre sciogliere *dialetticamente e praticamente* la rigidità del nesso secondo-internazionalistico fra coscienza e realtà. Ma se coscienza e realtà devono essere riunite, in quanto ricollocate nell'alveo della *praxis*, lo stesso marxismo dovrà essere ripensato, nei termini di una teoria che non si limiti a rispecchiare la società presente nel suo carattere parcellizzato, ma miri a esservi coinvolto secondo un progetto di trasformazione che fissa la totalità del sistema.

Il tentativo di rifondare il marxismo, facendolo derivare da una più originaria istanza attivistica e dialettica, è, insieme ai dissensi rispetto alla linea dell'Internazionale comunista, maturati negli anni 1924-1927, alla radice del progressivo sganciamento di Korsch dal bolscevismo. È una rottura che ha numerose implicazioni non solo sul terreno filosofico, dove essa comanda la definitiva resa dei conti tanto con l'evoluzionismo meccanicistico della tradizione socialdemocratica, eseguita nell'*Anti-Kautsky* del 1929, quanto con la filosofia del Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*, accusata nella *Introduzione* alla seconda edizione di *Marxismo e filosofia* (1930) di non aver compreso in quale direzione trasformare materialisticamente la dialettica hegeliana, limitandosi a sostituire il soggetto della dialettica idealistica, lo spirito o l'assoluto, con un altro, la materia; ma anche sul terreno più ampiamente sindacale, dove essa stimola sia la critica, in "Sul diritto di contrattazione delle unioni sindacali rivoluzionarie" (1928), al monopolio della rappresentanza rivendicato dalle organizzazioni sindacali ufficiali in Germania (socialdemocratica, cristiana, Hirsch-Duncker) (Korsch 1975, 201-41), sia la valorizzazione dell'esperienza rivoluzionaria in Spagna, con la ripresa dei progetti di socializzazione integrale dell'economia (Korsch 1975, 282-302).

È tuttavia nel *Karl Marx* (1938), libro che presenta i tratti complessivi dell'itinerario teorico-pratico di Marx, che Korsch porta al suo vertice la ricerca intorno alle condizioni di un nuovo criticismo rivoluzionario, capace di riunificare la teoria alla *praxis*. È per questo che, dopo aver separato il marxismo dalla sociologia e analizzato le nozioni marxiane di 'evoluzione', 'mutamento', 'dialettica', 'prassi', egli giunge alla enucleazione delle peculiarità della critica marxiana dell'economia politica, intesa non più come scienza della *merce*, ma come

scienza diretta del lavoro sociale, e del suo incatenamento nei rapporti sociali di produzione della presente epoca borghese e della rottura rivoluzionaria di questi ultimi mediante la lotta di classe del proletariato. [...] Soltanto nominalmente "il capitale" forma l'oggetto della nuova teoria economica di Marx [...]. Il suo vero oggetto è "il lavoro" nella sua presente forma economica di soggiogamento al capitale e nel suo sviluppo verso una nuova forma, liberata grazie alla lotta rivoluzionaria del proletariato, una forma direttamente sociale e socialista (Korsch 1969, 116-17).

È grazie a questa comprensione del lavoro sociale, quale unità del processo lavorativo, che produce valori d'uso, e del processo di valorizzazione,

che produce valori, che si può oltrepassare la divaricazione, emersa nel corpo del pensiero marxista, fra la contraddizione delle forze produttive rispetto ai rapporti di produzione, espressione *oggettiva* del materialismo storico formulata nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859), e la lotta e il contrasto fra le classi, l'espressione *soggettiva* dello stesso enunciata nel *Manifesto del partito comunista* (1848) (Korsch 1969, 215). L'attestazione negli scritti successivi del permanere della eterogeneità fra espressione oggettiva e soggettiva del materialismo storico ne rivela lo stato di crisi, di cui si dà qualche cenno risolutivo nel contesto delle lotte di liberazione anticoloniale (Korsch 2023, 345-47).

Riferimenti bibliografici

- Buckmiller, Michael. 1973. "Marxismus als Realität. Zur Rekonstruktion der theoretischen und politischen Entwicklung Karl Korsch." In *Über Karl Korsch*, hrsg. von Klaus Kamberger, und Claudio Pozzoli, 15-85. Frankfurt am Main: Taschenbuch.
- Carrino, Agostino. 1981. *Stato e filosofia nel marxismo occidentale. Saggio su Karl Korsch*. Napoli: Jovene.
- Ceppa, Leonardo. 1973. "La concezione del marxismo in Karl Korsch." In *Annali. Storia del marxismo contemporaneo*, a cura di Aldo Zanardo, 1231-259, Milano: Feltrinelli.
- Goode, Patrick. 1979. *Karl Korsch. A Study in Western Marxism*. London: MacMillan.
- Korsch, Hedda. 1972. "Memories of Karl Korsch." *New Left Review* 76: 34-45.
- Korsch, Karl. 1966. *Marxismo e filosofia*, traduzione di Giorgio Backhaus. Milano: SugarCo.
- Korsch, Karl. 1969. *Karl Marx*, traduzione di Augusto Illuminati. Bari: Laterza.
- Korsch, Karl. 1970. *Consigli di fabbrica e socializzazione*, traduzione di Giorgio Backhaus. Bari: Laterza.
- Korsch, Karl. 1971. *Il materialismo storico. Anti-Kautsky*, traduzione di Enzo Tota. Bari: Laterza.
- Korsch, Karl. 1974. *Dialettica e scienza nel marxismo*, a cura di Gian Enrico Rusconi. Roma-Bari: Laterza.
- Korsch, Karl. 1975. *Scritti politici*, 2 voll., a cura di Gian Enrico Rusconi. Roma-Bari: Laterza.
- Korsch, Karl. 2023. "Marxism, State and Counterrevolution." In Karl Korsch, *Gesamtausgabe, Aufsätze und nachgelassene Schriften 1938-1956*, Band 7, hrsg. von Michael Buckmiller, und Michel Prat. Hannover: IISG/Offizin.
- Marramao, Giacomo. 1975. "Teoria della crisi e 'problematica della costituzione.'" *Critica Marxista* 2-3: pp.
- Negt, Oskar. 1973. "Theorie, Empirie und Klassenkampf. Zur Konstitutionsproblematik bei Karl Korsch." In *Über Karl Korsch*, hrsg. von Klaus Kamberger, und Claudio Pozzoli, 107-37. Frankfurt am Main: Taschenbuch.
- Rusconi, Gian Enrico. 1973. "La problematica dei consigli in Karl Korsch." In *Annali. Storia del marxismo contemporaneo*, a cura di Aldo Zanardo, 1197-230. Milano: Feltrinelli.
- Trentin, Bruno. 2014. *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Iginio Ariemma. Firenze: Firenze University Press.
- Vacca, Giuseppe. 1969. *Lukács o Korsch?*. Bari: De Donato.

- Vacca, Giuseppe. 1978. *Criticità e trasformazione. Korsch teorico e politico, 1923-1938*. Bari: Dedalo.
- Wolff, Michael. 1973. "Karl Korsch und die Widersprüche des Sozialrechts. Undogmatische Standpunkte eines wiederentdeckten Naturrechtslehrers des Arbeiterklasse." In *Über Karl Korsch*, hrsg. von Klaus Kamberger, und Claudio Pozzoli, 158-176. Frankfurt am Main: Taschenbuch.

Il lavoro in Lukács

Antonino Infranca

1. Lukács è nato a Budapest nel 1885 in una famiglia dell'alta borghesia. In gioventù si sentì estraneo alla cultura ungherese. Nel 1910 *L'Anima e le forme* e nel 1916 la *Teoria del romanzo*. Nel 1918 aderì al Partito Comunista ungherese e pubblicò saggi di teoria politica. Nel 1919 partecipò alla Rivoluzione Ungherese dei Consigli. Nel 1923 pubblicò *Storia e coscienza di classe*, un'opera fondamentale del marxismo del Novecento. Nel 1930 per un anno visse a Mosca, per poi passare a Berlino. Nel 1933 ritornò a vivere a Mosca, pubblicando saggi di critica letteraria marxista. Nel 1938 pubblicò *Il giovane Hegel*. Nel 1945 ritornò a Budapest e nel 1954 pubblicò *La distruzione della ragione*. Nel 1956 fu ministro del governo rivoluzionario Nagy. Le sue ultime opere furono *Estetica* e *Ontologia dell'essere sociale*.

2. La riflessione di Lukács sul lavoro ha assunto varie forme nel corso della sua lunga produzione filosofica¹. Nel periodo giovanile Lukács si interessa del risultato della produzione lavorativa, cioè dell'opera – *Werk* in tedesco, *munka* in ungherese, che significa sia «lavoro» che «opera» e, infatti, li userà spesso in forma interscambiabile; poi, dopo la sua adesione al marxismo, alle conseguenze del lavoro, come la reificazione, l'oggettivazione, l'estraniamento; infine nel periodo della maturità passa alla riflessione sul concetto stesso di lavoro – *Arbeit*

¹ Ho trattato ampiamente questo tema in Infranca 2011.

in tedesco. Si può, quindi, affermare che il lavoro è stato sempre al centro della riflessione lukácsiana, anzi è stato il concetto sul quale si è costituita la continuità nella produzione filosofica di Lukács, nonostante che una qualche forma di continuità nel suo pensiero sia spesso negata dai suoi interpreti.

Nel periodo giovanile, Lukács riteneva arretrato l'ambiente culturale ungherese e tentò di modernizzarlo, introducendovi nuove *opere* teatrali, soprattutto di Henrik Ibsen. Nell'opera giovanile, che lo rese famoso in tutta Europa, *L'anima e le forme* (1910), – un'opera in cui i saggi che la compongono hanno un movimento, simile a un'orchestra, che si concentrano su un tema unico, la centralità del lavoro/opera: «Nei tipi puri lavoro e vita coincidono, o più precisamente: nella loro vita vale, lo si consideri attentamente, soltanto ciò che può avere riferimento con il lavoro. La vita è nulla, l'opera è tutto, la vita è casualità, l'opera è necessità» (Lukács 1991, 44). Quindi il lavoro/opera è un momento dominante sulla vita, è un principio e un fondamento dell'essere umano autentico. L'opera, inoltre, era la costruzione di un'alternativa spirituale, seppure soggettiva, che mostrasse anche agli altri amici, affini spiritualmente a Lukács, che una alternativa esisteva e il loro consenso alla sua opera rendeva oggettiva questa alternativa, dunque, l'opera svolgeva il ruolo di punto d'incontro tra l'autore e il fruitore di essa. L'opera era, quindi, il mezzo per sfuggire all'estraneazione che Lukács avvertiva fortemente nei confronti dell'ambiente sociale al quale apparteneva, l'alta borghesia ebraica budapestina. La scelta per la vita avrebbe significato un'accettazione di quell'ambiente.

Ne *L'anima e le forme* sono presenti anche aspetti del lavoro che nelle opere successive diventeranno caratteristici del concetto lukácsiano del lavoro, come il valore comunitario del lavoro/opera, l'autodisciplina per avere un'opera/lavoro ben fatta, perfetta. Vi è, quindi, una esaltazione del lavoro artigianale, e, invece, la condanna del lavoro come fondamento dell'etica borghese, che estranea dalla vita autentica. L'opera/lavoro è concepita come una vita dotata di forma, dove l'autore dell'opera ricrea nella forma un mondo scomparso, pieno di valori ancora attualizzabili, ma non nelle condizioni sociali del momento in cui Lukács viveva. Sono questi i temi che si ritrovano anche nell'altra opera giovanile che diede a Lukács fama internazionale, la *Teoria del romanzo*.

L'aspetto esistenziale, autobiografico, della concezione lukácsiana del lavoro risulta ancora più accentuato da questo passo di una lettera all'amico Leo Popper:

Il lavoro fatto non ha valore in quanto lavoro [...] ma in quanto *atto*, in quanto mio *atto*. E – come Fichte ha visto molto bene – io = atto, solo attraverso il mio atto io divengo 'io'. Questo oggi significa per me il lavoro. Il suo valore: conoscere me stesso, pervenire a me; io *sono* quello che mi è dato fare, non posso saperlo, posso solo cercarlo, ma io: sono appunto il cercare².

Come si nota ogni momento concettuale, in Lukács assume sempre un aspetto autobiografico, viene vissuto oltre che pensato. Per questo, dopo il suicidio

² Lukács 1984, 184, lettera del 10 dicembre 1910. Ho trattato più ampiamenti il rapporto in Infranca 2010.

di Irma Seidler, la donna amata e respinta proprio per dedicarsi all'opera, profondamente scosso da questa notizia arriva a meditare a sua volta il suicidio, si ritiene, cioè, «non idoneo al lavoro» (Lukács 1982, 64).

Nella successiva *Filosofia dell'arte* (1912) compare un altro tema, allo stesso tempo teorico e autobiografico, l'*harmonia praestabilita* dell'opera, che non solo è programmata teleologicamente dall'artista, ma è il risultato dell'incontro tra la soggettività dell'artista e del fruitore dell'opera d'arte. Il fruitore coglie nell'opera l'esperienza vissuta (*Erlebniss*) dell'artista e crea una mediazione armonica con quello. L'opera/lavoro è quindi anche il risultato di una cooperazione.

3. Lukács rivede totalmente la sua concezione del lavoro con l'adesione al movimento comunista e l'approfondimento dello studio del marxismo (1918). La sua attiva partecipazione all'esperienza rivoluzionaria della Repubblica dei Consigli (1919) lo induce a una riflessione pratica, sia sulle questioni della divisione tecnica, della produttività e dell'organizzazione del lavoro, sia sullo sfruttamento del lavoro. Cominciano a sorgere i temi quali l'alienazione del lavoro, la distruzione della cultura precapitalistica, la disarmonia tra uomo e lavoro (Lukács 1975a, 161 sgg.), che saranno tipici di *Storia e coscienza di classe*. Peraltro, la divisione del lavoro e l'alienazione del lavoro erano già state criticate ne *Il dramma moderno* (1911).

Storia e coscienza di classe, opera che ha dato a Lukács una fama universale, fu pubblicata nel 1923 ed è una silloge di saggi che vanno dal 1919 all'anno della pubblicazione, nonché il risultato di quattro anni di intenso studio delle opere di Marx allora disponibili. Lukács analizza i fenomeni del feticismo, della reificazione, della parcellizzazione dell'attività lavorativa nel modo di produzione capitalistico dominato dalla calcolabilità tayloristica dentro la fabbrica e dalla organizzazione fordista della società civile. Lukács per reificazione (*Verdinglichung*, da leggere come «trasformazione in cosa») intende, come preciserà in un testo del 1978, la categoria che interpreta il fenomeno dominante nella società capitalistica. Il concetto lukácsiano deriva dal marxiano feticismo delle merci che riguarda ogni rapporto umano all'interno di questa società (cfr. Lukács 1978, 108-44). Il feticismo inizia dalla trasformazione in merce della forza/lavoro nel processo di lavorazione capitalistico, e da qui, per Lukács, si estende all'intera società civile, portando all'atomizzazione dei singoli individui, perché questi hanno rapporti necessari con il capitale per ottenere, in quanto forza/lavoro, i mezzi per il soddisfacimento dei loro bisogni.

L'espressione più immediata della reificazione è la divisione del lavoro e, quindi, la quantificazione e la specializzazione del lavoro. Per ottenere un lavoro sempre più specializzato, Frederick W. Taylor introduce l'«organizzazione scientifica» del lavoro, cioè la divisione dell'attività produttiva in singoli atti, di cui si poteva calcolare con precisione la velocità di esecuzione. Taylor è consapevole che il lavoro umano è manipolabile: se l'atto lavorativo viene scisso dal controllo del lavoratore, come accade col nastro trasportatore che porta davanti al lavoratore l'oggetto da lavorare, si può controllare la velocità di effettuazione di ogni atto lavorativo. Se si aumenta la velocità del nastro, anche di pochi se-

condi, il lavoratore, dopo un periodo di abitudine alla nuova velocità, aumenta la velocità del suo atto lavorativo e così incrementa la produzione di merci. Anche fuori dalla fabbrica il lavoratore perde il controllo della propria esistenza perché i suoi bisogni vengono calcolati in modo da programmare la produzione industriale sulla base dei consumi. Il feticismo delle merci, espressione di questo dominio della merce, controlla la vita quotidiana dell'essere sociale in ogni suo singolo aspetto. La parcellizzazione dell'attività lavorativa diventa la parcellizzazione dell'intera vita sociale di ciascun essere sociale. Lukács, sulle orme di Marx, svela la nuova struttura sociale, che ha origine nella fabbrica e nell'attività lavorativa dominata dalla reificazione.

Storia e coscienza di classe fu negativamente accolta dai dirigenti politici della III Internazionale per il rifiuto della concezione dialettica della natura e per la concezione del lavoro considerata 'idealista'. Trasferitosi a Mosca, Lukács poté leggere i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, allora ancora inediti. Scopri che la sua lettura del fenomeno dell'alienazione era stata troppo hegeliana e che una corretta lettura marxiana del fenomeno induceva a considerare l'oggettivazione (*Objektivierung*) come la realizzazione di uno scopo ideale in un oggetto materiale. Hegel, invece, considerava l'oggettivazione come una forma di alienazione (*Entäußerung*) dello spirito. «*Storia e coscienza di classe* – scrive Lukács – segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraniamento viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione» (Lukács 1978, XXV), e, quindi, appare al suo autore un libro sbagliato.

4. La conoscenza dei *Manoscritti* di Marx indusse Lukács a cambiare la concezione del lavoro e a elaborare un'interpretazione di Hegel in senso più materialistico che si concretizzò ne *Il giovane Hegel* (Lukács 1975a). La concezione del lavoro svolge un ruolo importante in tutto il libro, ma soprattutto nel capitolo finale, dedicato alla concezione dell'alienazione della *Fenomenologia dello spirito*. Nel ragionamento svolto da Lukács sono ancora presenti alcuni concetti di *Storia e coscienza di classe*, come, ad esempio, il lavoro che fonda la totalità sociale oppure il lavoro come elemento di trasformazione progressiva dell'essere umano. L'attività lavorativa è la mediazione che l'uomo mette in atto per trasformare la natura al fine di soddisfare i propri bisogni e che, al contempo, crea rapporti sociali con altri esseri umani. In questo modo soggetto si appropria dell'oggetto naturale in un processo che non è individualistico. Il lavoro, per questa doppia funzione individuale e sociale è il fondamento dello stesso processo storico. Nel lavoro il rapporto Soggetto-Oggetto avviene attraverso mediazioni astratto-concrete che risolvono la contraddizione tra i due momenti opposti.

Delle *Lezioni di Jena* del giovane Hegel, Lukács approfondisce l'analisi della divisione del lavoro e dell'alienazione del lavoratore causate dall'introduzione delle macchine. Sono i temi di *Storia e coscienza di classe*, ma trattati da un'ottica materialistica, che gli permette di rovesciare il suo giudizio su oggettivazione ed alienazione: adesso l'oggettivazione è alienazione del momento ideale nel processo produttivo di oggetti, mentre l'alienazione è intesa come estraniamento (*Entfremdung*) dell'essenza umana – la forza/lavoro – causata dal processo lavo-

rativo capitalistico. La conclusione di Lukács è proiettata verso la concezione ontologica del lavoro: «L'uomo che lavora è infatti [...] il "fenomeno originario" del soggetto-oggetto identico, della sostanza che diviene oggetto, dell'"alienazione" e della tendenza al suo recupero nel soggetto. È nel lavoro, nella soddisfazione dei bisogni mediante il lavoro, che la socialità in sé di ogni prassi umana è oggettivamente più vicina al rovesciamento nell'essere-per-sé» (Lukács 1975b, 666-67). «Fenomeno originario» è un termine che Lukács riprende da Goethe e che userà nella sua *Ontologia dell'essere sociale*.

Contemporanea alla stesura de *Il giovane Hegel* è la stesura di numerosi saggi di critica letteraria e di estetica marxista. In questi saggi Lukács denuncia la divisione capitalistica del lavoro e delle classi sociali. Queste riflessioni di estetica marxista confluiscono nella sua monumentale *Estetica*, dove l'oggettivazione viene intesa specificamente come produzione dell'opera d'arte. Tornano i temi giovanili del lavoro/opera, ma adesso l'opera è l'oggettivazione in cui si incontrano la soggettività dell'artista e la soggettività del fruitore, unite dall'oggettività dell'opera in una *harmonia praestabilita*. Questo rapporto 'lavorativo' è a fondamento dell'essenza generica dell'essere umano, cioè della consapevolezza di ciascun individuo dell'appartenenza al genere (*Gattungsmässigkeit*) umano.

5. La più completa e definitiva elaborazione della concezione lukácsiana del lavoro si trova nell'ultima sua grande opera, l'*Ontologia dell'essere sociale*. «Il lavoro, quindi, può essere considerato il fenomeno originario [*Urphänomen*], il modello [*Modell*] dell'essere sociale» (Lukács 1981, 13), quindi una sorta di momento sovrachiarante [*Übergräufendes Moment*] di tutte le altre forme di prassi. La struttura teorica del lavoro è quella già indicata da Hegel nella *Logica* e da Marx ne *Il capitale*: a partire da un bisogno da soddisfare si pone uno scopo o un'idea (*teleologia*), si indaga sui mezzi per realizzare quello scopo e si realizza lo scopo, producendo un oggetto o arrivando a un risultato. Una volta che lo scopo è realizzato si conservano i mezzi per ripetere la realizzazione dello scopo, mezzi che, essendosi dimostrati utili, hanno un valore. I mezzi sono forniti dalla natura, perciò Lukács, usando un lessico hegeliano, sostiene che l'uomo, con la sua 'astuzia della ragione', mette la natura contro se stessa. Per mettere in moto questa azione, che rappresenta una 'posizione teleologica', l'uomo deve essere consapevole di quale sia il proprio bisogno e deve conoscere le leggi e i nessi causali naturali, compiere quindi scelte tra alternative possibili, innescando con la sua scelta e la sua prassi catene di connessioni causali. Conseguenze di questa concezione del lavoro sono l'autocoscienza dell'individuo, la conoscenza dell'oggetto e il nesso valore d'uso/valore di scambio, cioè la conoscenza di ciò che è utile a sé e di ciò che vale l'oggetto per l'altro. Lukács può, così, concludere che il lavoro è il modello di ogni forma di prassi umana, anche nel controllo dell'attività pratica. Nel suo *Testamento politico*, parlerà infine del concetto di lavoro *ben fatto*, per indicare la facoltà di giudizio che un lavoratore possiede e che utilizza nel valutare il prodotto della propria attività lavorativa (cfr. Lukács 2015, 128).

Il lavoro, quindi, influenza il soggetto che lavora sotto molteplici aspetti. L'uomo costruisce se stesso e mette in moto un processo storico perché a partire dal

lavoro si viene a formare l'essere umano in quanto essere sociale. Il rapporto tra soggetto e oggetto nel lavoro forma una unione inscindibile, un vero e proprio *in-dividuum*, un essere indivisibile tra particolarità personale e socialità comune con altri esseri umani. Infatti il risultato dell'attività lavorativa viene condiviso con gli altri membri della società umana, prima nella famiglia mediante scambi amichevoli, nel gruppo mediante scambi più o meno alla pari, nella tribù mediante forme di baratto. Quindi il lavoro diventa il fenomeno fondatore dell'economia sociale e della divisione sociale tra i sessi. Man mano che la società umana si sviluppa, in conseguenza dello sviluppo tecnologico e organizzativo del lavoro, dalla caccia-raccolta all'agricoltura, i rapporti sociali diventano sempre più complessi e sorgono le istituzioni della società civile, quali lo Stato, la religione, la scienza, l'arte. Il lavoro è quindi l'elemento che differenzia l'essere umano dall'animale e fonda l'appartenenza al genere umano.

La concezione ontologica del lavoro è la conclusione di un processo di riflessione che è stato presente in Lukács fin dalla giovinezza. È uno degli elementi probanti della continuità della sua produzione intellettuale, indipendentemente dai momenti dialettici della sua costante riflessione sul problema della prassi umana.

Riferimenti bibliografici

- Infranca, Antonino. 2010. *I filosofi e le donne. Abelardo e Eloisa, Lukács e Irma Seidler, Heidegger e Arendt, Sartre e de Beauvoir*. Roma: Il Manifestolibri.
- Infranca, Antonino. 2011. *Individuo, lavoro, storia. Il concetto di lavoro in Lukács*. Udine-Milano: Mimesis.
- Lukács, György. 1975a. "La vecchia *Kultur*, nuova *Kultur*." In Id., *Cultura e rivoluzione*, tr. it. G. Spagnoletti, 157-71. Roma: Newton Compton.
- Lukács, György. 1975b. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Lukács, György. 1978. "Introduzione del 1967.", VII-LII e "La reificazione e la coscienza del proletariato." In Id., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana, 107-276. Milano: Sugar.
- Lukács, György. 1981. *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. A. Scarponi. Roma: Editori Riuniti.
- Lukács, György. 1983. *Diario 1910-1911*, a cura di G. Caramore. Milano: Adelphi.
- Lukács, György. 1984. *Epistolario*, a cura di E. Karádi e E. Fekete, traduzione di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti.
- Lukács, György. 1991. "Platonismo, poesia e le forme: Rudolf Kassner." In Id., *L'anima e le forme*, traduzione di S. Bologna, 39-52. Milano: SE.
- Lukács, György. 2015. *Testamento politico*, a cura di A. Infranca, e M. Vedda, 99-139. Milano: Punto Rosso.

Il lavoro nella ricerca dell'antropologia filosofica: Gehlen e Plessner

Andrea Borsari

1. Premessa

Lo scenario epocale nel quale l'antropologia filosofica novecentesca fece valere la propria proposta è quello delle grandi trasformazioni dispiegate tra fine Ottocento e primo dopoguerra. In particolare, per quello che riguarda l'ambito del lavoro e delle sue forme, si tratta dello sviluppo della grande industria e dei metodi di produzione meccanizzati, del ruolo di configurazione crescente di tutti gli ambiti di vita da parte della tecnica e dell'avvento della società di massa. Punto focale della reinclusione antropologico-filosofica è il tentativo variamente modulato di connessione tra sfera culturale e sociale e sfera biologica e naturale, ovvero, nei termini qui rilevanti, tra corpi, azione e lavoro. Un siffatto tentativo verrà seguito a partire dall'impostazione iniziale formulata da Max Scheler collegando conoscenza e lavoro (par. 2), attraverso le declinazioni che ne diedero Arnold Gehlen, tra filosofia dell'azione e sociologia del lavoro (par. 3), e Helmuth Plessner, tra definizione dell'eccentricità umana e analisi dell'organizzazione del lavoro (par. 4). Per concludersi con la prospezione in abbozzo di una possibile diversa direzione per la riflessione antropologica sui presupposti del fare e produrre nell'intreccio tra corpi e materiali (par. 5).

2. Antropologia filosofica e filosofia del lavoro

Vicini per origine sociale alto-borghese, per interessi di studio, persino nell'atteggiamento scettico verso la modernità, da critici della cultura, Helmuth Plessner

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Borsari, *Il lavoro nella ricerca dell'antropologia filosofica: Gehlen e Plessner*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 855-866, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

(1892-1985) e Arnold Gehlen (1904-1976), i due protagonisti principali – dopo l’impulso iniziale dovuto a Max Scheler (1874-1928) – del movimento di pensiero passato alla storia come ‘antropologia filosofica’, una paradossale «*scientific community* senza rete di comunicazione», ebbero percorsi paralleli, per quanto costellati di significativi punti di contatto teorici, e furono spesso lontani per diversità di carattere e di opzioni politiche, per le pesanti incomprensioni biografiche e, soprattutto, per gli esiti divergenti del loro pensiero (Rehberg 1994). Entrambi gli autori si possono leggere in relazione ai problemi di una filosofia del lavoro secondo la scansione centrale del loro pensiero che li vide impegnati negli anni venti-trenta e fino alla seconda guerra mondiale in maniera prevaletta nell’elaborazione di una nuova risposta alla domanda antropologica su che cosa caratterizzi gli esseri umani e, seguendo l’andamento di ‘sociologizzazione’ comune a tutto l’indirizzo, nei decenni successivi li portò a utilizzare più ampiamente la strumentazione analitica delle scienze sociali anche attraverso lo studio sul campo dei fenomeni collegati alle trasformazioni del lavoro nel secondo dopoguerra (Rehberg 2003; Fischer 2003).

Già al centro della sociologia della conoscenza di Scheler, comunque, si trovava il nesso tra conoscenza e lavoro, in cui viene effettuata una ricezione critica del pragmatismo americano, importante per la sua stessa antropologia e, successivamente, decisiva per l’antropologia gehleniana della teoria dell’azione (Scheler 1926). Il lavoro si caratterizza in Scheler come un essere attivo che si differenzia da qualsiasi altro tipo di attività teorica o pratica, assurgendo a dispositivo che consente allo spirito di guidare e condurre la vita e a quest’ultima di realizzare lo spirito in un processo di compenetrazione tra i due elementi (Verducci 1997, 14). Non c’è perciò cosa lavorata che possa esaurire il lavorare e le nostre idee risultano «programmi di interventi rivolti alla trasformazione della natura, allo scopo primario di procurare qualcosa di non disponibile altrimenti»: «un processo eminentemente pratico-esecutivo come il lavoro [...] viene assunto a paradigma delle attività teoretico-conoscitive, fino alla conseguenza di far intendere l’uomo non più come *homo sapiens*, ma come *homo faber*», che, a sua volta, «non può evitare il riferimento alla dimensione teoretica, dalla quale soltanto l’agire e il lavorare possono trarre orientamento nelle scelte» (Verducci 1997, 38-9). Secondo Scheler insomma, a caratterizzare «l’uomo» è il «lavoro sul mondo», in forza del quale «impara a conoscere il mondo contingente e oggettivo delle immagini e le sue leggi» che diventano «punti di applicazione del suo agire»:

ciò che ha trasformato l’uomo, nel suo sviluppo psichico e storico [...] non è stato un atteggiamento contemplativo, ma in primo luogo il suo lavoro sul mondo, la potenza esercitata e la caparbia e tenacia nella lotta con la natura e nel superamento continuo delle sue resistenze (Scheler 1926, 288).

3. Filosofia dell’azione e sociologia del lavoro: Arnold Gehlen

Il gehleniano uomo civilizzato, dal canto suo, non è più in grado di ordinare la propria condizione di vita in un sistema di misure capaci di garantire certezza all’agire, ma si trova in balia di esperienze e stimoli che hanno origine nelle

zone oscure situate al di sotto del livello della coscienza (Fadini 1988, 11). Di più, già all'altezza di *Wirklicher und unwirklicher Geist* (Spirito effettuale e ineffettuale, 1931), condizione della realtà diventa l'azione, nell'azione l'oggetto e l'io diventano reali, il primo diventa effettivamente oggetto di un io quando quest'ultimo è reale, ovvero agisce (Gehlen 1931, 234, 254). L'azione qui non crea assolutamente nulla ma porta a espressione ciò che, come mera potenza, è già presente nell'esistenza umana, è un concretizzare ciò che è già presupposto. Con il successivo *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln* (L'idealismo e la dottrina dell'agire umano, 1935) si precisa l'intenzione di Gehlen di costruire una dottrina dell'agire umano quale nucleo essenziale di un'antropologia filosofica. Una filosofia dell'azione deve avere al suo centro «una dottrina dell'*habitus*, vale a dire una descrizione che segue dalla natura dell'uomo, del suo retto modo di agire», come forma di stabilizzazione stessa del suo agire (Gehlen 1933, 333). Rifacendosi a una tradizione di pensiero che risale a Schelling, Schopenhauer e Nietzsche, Gehlen sostiene il superamento del dualismo tra coscienza e corpo attraverso il principio monistico dell'attività. In questa prospettiva, l'esperienza si costituisce come una sorta di sapere che risulta dalle azioni e serve a semplificare l'agire nel suo insieme, esonerando e producendo abitudini comportamentali, sicché la categoria dell'azione pertiene al fenomeno chiave della rappresentazione dell'umano (Fadini 1988, 46-9).

Nel spiegare sistematicamente le sue considerazioni su *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), Gehlen chiarisce che se l'azione è la chiave per la comprensione della struttura pulsionale degli esseri umani, essa deve anche essere condizionata, educata e messa in forma: «la definizione dell'uomo come essere che agisce implica anche quella dell'uomo come essere da disciplinare» e questo disciplinamento «ha il compito di stabilizzare la complessità» (Fadini 1988, 154-55). Il dinamismo del genere umano è insito già nella sua costituzione biologica che, attraverso l'azione, lo porta a trasformare le circostanze ambientali di volta in volta disponibili in modo da aumentare le proprie *chances* di sopravvivenza: è proprio la carenza istintuale che gli consente di affrontare le sorprese infinite dell'apertura al mondo e, in forza della plasticità della sua vita pulsionale, lo costringe a costruire la sfera della cultura in quanto ambito della natura sul quale esercita un lavoro. A seconda che abbia successo o no, l'agire umano ha la capacità di modificarsi rispetto al mondo aperto e privo di ordine che si trova ad affrontare, senza poter contare su di un ambiente preordinato in base alla correlazione istintuale stimolo-risposta e, al contempo, rimettere in gioco il caos pulsionale della sua natura interna:

Si darebbe una situazione intollerabile se le pulsioni dell'uomo fossero meri “padroneggiamenti dell'adesso”, se tendessero soltanto al percepito e si esaurissero nei limiti della situazione attuale; la sua coscienza e il suo agire, invece, lavorano nel futuro, appunto andando oltre il contingente e l'immediato. Piuttosto i bisogni umani debbono essere oggettivati e resi stabili, costituirsi cioè come interessi di non immediato soddisfacimento [*Ferninteresse*] per così dire, su *fattispecie* determinate e sperimentate e in corrispondenti *attività particolari* (Gehlen 1940, 78-9).

È in questo contesto che si definisce «l'indipendenza delle azioni dalle pulsioni» ovvero la capacità di distinguerle reciprocamente e di mettere in chiaro, grazie al «circuito dell'azione», «lo iato che le separa»:

Il "circuito dell'azione", la cooperazione cioè dell'azione, della percezione, del pensiero, eccetera in rapporto a un dato di fatto da modificare, può, in quanto esonerato, essere reso in ampia misura autonomo, e sviluppare autonomamente le sue motivazioni e i suoi scopi (Gehlen 1940, 81).

Nel passaggio al secondo dopoguerra e alla profonda rielaborazione della propria impostazione, in particolare alla introduzione della teoria delle istituzioni con la diversione nel medium oggettivato esternamente che interrompe e complica il rapporto diretto tra sfera pulsionale e istanze direttrici – da intendersi anche come risposta autocritica di Gehlen alla precedente adesione al nazional-socialismo (Borsari 2005) – e che modificò anche retroattivamente l'approccio antropologico de *L'uomo* nelle edizioni a partire dal 1950, aprendolo alle scienze sociali, all'antropologia culturale e sociale, e alla mediazione istituzionale a partire dalla rilevazione del totemismo, Gehlen si accostò ai problemi del lavoro in termini più vicini alla ricerca sociologica.

Con quello che fu anche il suo più diffuso intervento sociologico, dapprima *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (Problemi social-psicologici nella società industriale, 1949), poi anche *Die Seele im technischen Zeitalter* (L'anima nell'era della tecnica, 1957), infatti, Gehlen affrontò più direttamente i problemi dell'organizzazione del lavoro in relazione alla sfera della tecnica. I processi di sviluppo della civiltà, che provocano la distruzione e lo smantellamento di tradizioni e istituzioni, ottengono il risultato di un crescente regresso umano verso condizioni primitive di dominio della instabilità ri-naturalizzata della vita istintuale, rendendo privo di forma prestabilita il comportamento, determinato dagli affetti, non calcolabile e inaffidabile, e, al contempo, spostando sugli individui un carico di orientamento insostenibile. Di contro a una interpretazione che faccia della tecnica un processo esclusivamente razionale e volto solamente a conseguire obiettivi, Gehlen fa valere la tesi di Hermann Schmidt, secondo la quale «l'oggettivazione del lavoro, insita nell'accadere tecnico, è il risultato di un processo condotto nella specie uomo, inconscio al singolo, e la sua motivazione scaturisce dall'abito sensoriale della nostra natura» e di Walther Rathenann, secondo cui «la meccanizzazione non è sorta da un accordo libero e cosciente, dalla volontà etica purificata dell'umanità, ma si è sviluppata senza essere nelle intenzioni, anzi inavvertitamente», giacché essa fa aggio sul bisogno umano di interpretarsi inserendosi nella natura e differenziandosi poi da essa, mettendola in rapporto con la propria capacità di agire (Gehlen 1957, 26-7). Anche l'agire materiale risulta oggettivato e affidato al mondo esterno e lascia che quest'ultimo lo conduca avanti e lo potenzi, l'essere umano: «oggettiva il suo lavoro. Ecco dunque l'utensile, l'arnese. La pietra è una "rappresentazione" del pugno, sostituisce il pugno e produce un effetto molto più forte» (Gehlen 1957, 28). In chiave di tendenza all'agevolazione e al disimpegno, l'oggettivazione del lavoro umano entro l'utensile fornisce risultati maggiori con minore fatica agevolando

l'organo corporeo, creando inoltre una routine, una normalizzazione dell'effetto. L'«evoluzione generale della tecnica» ci rivela così una «logica recondita», seguita inconsapevolmente ma con coerenza rigorosa, definibile mediante i concetti della «progressiva oggettivazione del lavoro» e del «crescente disimpegno dell'uomo», ancora facendo ricorso alle analisi di Schmidt:

Questo processo di svolge attraverso tre fasi. Nella prima, quella dell'*utensile*, la forza fisica necessaria al lavoro e l'energia spirituale che esso richiede vengono fornite ancora dal soggetto. Nella seconda, quella della *macchina motrice e da lavoro*, la forza fisica viene oggettivata nella tecnica. Nella terza infine, la fase dell'*apparecchio automatico*, i ritrovati tecnici rendono superfluo anche il dispendio di energia spirituale da parte del soggetto. In ciascuna di queste tre fasi l'oggettivazione del conseguimento dello scopo con mezzi tecnici fa un passo avanti, finché l'obiettivo che ci siamo preposti viene raggiunto dal congegno automatico da solo, senza bisogno del nostro contributo né corporeo né spirituale. Nell'automazione la tecnica tocca l'apice del suo sviluppo metodico; e questo concludersi del processo evolutivo – iniziatosi nella preistoria – dell'oggettivazione tecnica del lavoro è una caratteristica decisiva della nostra epoca (Gehlen 1957, 29-30).

Appunto l'automazione realizza l'oggettivazione dello stesso circuito dell'azione, «ivi comprese le sue tappe intermedie coscienti, quelle di controllo e manovra», attraverso meccanismi di retroazione che non comportano un intervento dall'esterno ma modificano le prestazioni per influsso del risultato delle medesime, in un circuito chiuso:

il circuito regolatore non è soltanto una “copia” del circuito dell'azione, così da essere senz'altro possibile immaginare un'automobile che si guidi automaticamente esonerando l'autista; in base allo stesso principio strutturale funzionano, oltre all'azione umana, molte altre regolazioni interne al nostro corpo (Gehlen 1957, 31-2).

Di qui l'interesse gehleniano per Wiener e la cibernetica, ai cui risultati dovrà rivolgersi anche la sociologia

perché la “retrosegnalazione” porta con sé il problema della “comunicazione”, vale a dire della trasmissione di notizie in genere negli apparecchi (come le calcolatrici elettroniche) e negli esseri viventi (Gehlen 1957, 34).

Nel commentare il nesso proposto da Gehlen tra crescente esonero dal lavoro e mancata presa di coscienza che si realizza nel commercio con la realtà, nel confronto diretto con le cose e con gli altri, Ubaldo Fadini ha fatto notare come in questa prospettiva nel lavoro si conosca il limite e si avverta la resistenza del mondo oggettivo, che diventa così un potente freno inibitore della tendenza della vita pulsionale all'eccesso, alla dismisura e allo spreco. Tuttavia – prosegue Fadini in chiave critica – questa raffigurazione del distacco dal lavoro come radicale riduzione dell'oggettualità, inclusa anche quella degli individui materiali che nella loro soggettività condizionata si appropriano della natura, conduce a

una «proiezione tecnologica sul piano antropologico del genere (H.J. Krah)» e a un prodotto dell'«agire strumentale» il quale:

non sembra cogliere che in minima parte quell'insieme di dinamiche che è invece ancora possibile individuare anche con Marx, quando si analizza [...] il passaggio dalla fase di sottomissione della società al capitale alla prefigurazione mobile della società da parte del capitale medesimo: un tale passaggio va a costituire un grado estremamente elevato di cooperazione produttiva che, come combinazione collettiva, concretizza proprio una sorta di lavoratore collettivo quale condizione del lavoro e della stessa materializzazione soggettiva di singolarità nuove, variabili, metamorfiche. [...] Questo costituirsi di soggetti sociali collettivi toglie alla società contemporanea quella indifferenza di sensi e di valori con cui Gehlen si confronta quando affronta la perdita del comando sul lavoro da parte delle soggettività individuali (Fadini 1991, 135-36).

Anche se la fase successiva a tali considerazioni sembra avere messo in forte discussione, con la costruzione di identità coerenti o variabili basate sul lavoro, anche il costituirsi di forme collettive di coscienza e organizzazione persino fisica del lavoro, la «corrosione del carattere» di cui ha scritto Richard Sennett (Sennett 1998), proprio in virtù dello sviluppo dell'automazione anche da Gehlen preconizzato, che si è realizzato negli ultimi tre decenni come crescita esponenziale del digitale e delle piattaforme, ricorso all'isolamento delle condizioni di lavoro e messa all'opera del tempo di vita nel suo insieme, fino all'odierna prevalenza degli algoritmi e dell'intelligenza artificiale nelle più ampie relazioni sociali e di lavoro (Bodei 2019).

4. Sfera umana dell'agire e organizzazione sociale del lavoro: Helmuth Plessner

A sua volta, Helmuth Plessner aveva provveduto per tempo a definire una centralità dell'azione, già a partire dalla sfera animale, nella sua introduzione all'antropologia filosofica *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928). Il primato dell'azione e l'antagonismo tra azione e coscienza si spingono così fino a insidiare la sfera umana:

Persino nella forma più complessa dell'uomo rimane valido il principio per cui certe zone del corpo, regolate dai sistemi autonomi, restano indipendenti dal controllo cerebrale centrale [...]. Comunque, nella misura in cui il corpo proprio viene scoperto dalla coscienza, gli istinti e l'abitudine devono intervenire compensando, quanto meno per mitigare l'azione dell'antagonismo sulla vita, la cui origine, posta nella vita stessa, essi non possono tuttavia eliminare (Plessner 1928, 275).

Anche negli animali superiori il fondamento della coscienza è, prosegue Plessner, celato a sé stesso, non si differenzia nel rapporto con il campo circostante e non diviene per sé contenuto, il soggetto ha semplicemente una sua corporalità e viene assorbito nel carattere centrato spazialmente e temporalmente del vivere soggettivo, senza essere in grado di esperirsi. Allo stesso modo il campo circostante gli è nascosto nei suoi limiti, finito per l'osservatore esterno non risulta limitato per l'animale (Plessner 1928, 290-96). In base agli studi dell'epoca

(W. Köhler), l'animale, anche quando è in grado di produrre strumenti primitivi, «non sa *cosa* fa»: «Conserva l'azione con mezzi artificiali nella memoria e in generale la può riprodurre, ma non ricorda il contenuto oggettivo prodotto con il risultato dell'azione» (Plessner 1928, 342).

Di qui prende spicco il tratto distintivo che fa del *Mensch* un «apostata della natura»: «agitatore, ambizioso, potente», in lui sembra «festeggiare in termini orgiastici la tendenza all'autoaccrescimento della vita nella forma dell'impulso alla potenza», senza però che questo, con Nietzsche e il pragmatismo, sia in grado di fare della volontà di potenza e della pulsione al miglioramento «l'origine dell'acculturazione» (Plessner 1928, 342-43). Tale processo deve invece essere compreso come «sintomo della potenzialità eccentrica»:

poiché l'uomo deve fare, per vivere. Il vincolo, la coazione alla realizzazione, fondato sulla sua eccentricità, non si esprime naturalmente in un solo colpo. L'uomo non è appagato da una sola azione, ma soltanto dall'inquietudine del continuo fare. [...] Le prestazioni svolte si arricchiscono così in maniera costante, la nuova azione assomma così le azioni fatte. Solo per mettersi in equilibrio e non abbandonarlo, l'uomo diventa l'essere che aspira sempre al nuovo [*das dauernd nach Neuem strebende Wesen*]; egli cerca la maggiore offerta, il processo eterno. La crescita eccessiva – falsamente assolutizzata come una tendenza della vita all'autoaccrescimento – è il mezzo che assume necessariamente questa forma di compensazione della sua minorità, dell'assenza di equilibrio, della nudità. Con il lavoro, l'uomo cerca di procurarsi soltanto ciò che la natura gli deve, in quanto gli ha dato la più alta forma di organizzazione (Plessner 1928, 343).

Da questa differenziazione, culminante nel lavoro, nell'*Arbeit*, come produzione di artificialità in quanto «mezzo attraverso il quale mettersi in equilibrio con il mondo» (Plessner 1928, 344), si sviluppano le plessneriane «leggi antropologiche fondamentali». Che sono appunto quelle costitutive della condizione e della sfera umana, di «artificialità naturale», «immediatezza mediata» e «posizione utopica» (Plessner 1928, 332-68). Nel complesso, L'eccentricità produce un disequilibrio, uno sbilanciamento originario che funziona da *movens* per la necessità umana di trovare, all'esterno, «un complemento innaturale». Privo di «sicurezza istintuale», perduta la via diretta in virtù della sua «libertà e preveggenza», l'uomo mescola il «dolore per la naturalezza irraggiungibile degli altri esseri viventi» con il «sapere», e si trova costretto a vivere percorrendo «vie traverse», deviazioni, vie oblique o diversioni, attraverso le «cose artificiali», sicché, «in ragione della sua forma di esistenza», risulta «per natura artificiale»; mentre «l'attività rivolta all'irreale e che lavora con mezzi artificiali» identifica lo stato di fatto che costituisce il «fondamento ultimo» dello «strumento» e di ciò cui esso è preposto, ovvero la «cultura» nel suo complesso (Plessner 1928, 333-34). L'ampia discussione dell'origine della cultura e della *Kultivierung* è svolta qui da Plessner con la funzione di denunciare l'unilateralità delle spiegazioni naturalistiche e spiritualistiche e di ribadire l'impossibilità di soddisfare le pulsioni umane con i mezzi naturali e l'attrazione irresistibile per l'irrealizzazione nelle forme artificiali dell'agire (Plessner 1928, 334-44).

Quello che viene a depositarsi nella sfera della cultura mostra la correlazione tra «forma posizionale eccentrica» ed «espressività come *modus vitalis* dell'uomo», in base alla quale si produce la dimensione sociale, il bisogno di comunicazione e di configurazione: «la forma posizionale eccentrica condiziona la mondanità comune o la socialità dell'uomo, lo rende *zoon politikon* e influenza nel contempo la sua artificialità, il suo impulso creativo» (Plessner 1928, 346). In senso proprio, diventa possibile definire come il «soggetto vivente» stia con il tutto in una «relazione indirettamente diretta», in modo che l'«immediatezza mediata» non risulti un'insensatezza, ma si risolva in un genere specifico di contraddizione, tale da non dissolversi in sé stessa e non ridursi a zero (Plessner 1928, 347). A sua volta, la posizione utopica si produce in quanto l'eccentricità non permette di stabilire in modo univoco la propria posizione, dal momento che all'essere umano generico non è concesso «sapere "dove" si trovino lui stesso e la realtà corrispondente alla sua eccentricità» (Plessner 1928, 363). Colui che è posto eccentricamente, «viene integrato in un mondo esterno e in un mondo comune e si comprende interiormente come realtà», e in questa maniera viene a trovarsi in una «contraddizione in sé irrisolvibile» che produce un «contro-senso realizzato», un «evidente paradosso» caratteristico dell'esistenza umana:

egli sta dove sta e, insieme, dove non sta. Il qui, in cui egli vive e a cui è correlato l'ambiente complessivo in una convergenza totale, il qui e ora assoluto, non relativizzabile della sua posizione, egli lo occupa e, insieme, non lo occupa (Plessner 1928, 364).

A partire da questa compresenza costantemente divergente ma insormontabile, Plessner dispiegherà poi, nella fase ulteriore e postbellica del suo percorso, sempre più orientata verso una riconsiderazione sociologica dell'antropologia, una serie di strumenti analitici sulla società contemporanea¹. Come la distinzione tra ruolo sociale e natura umana, maschera, attore, gioco, imitazione e presa di distanza, su cui si è insistito altrove (Borsari 2005a), ma anche come l'approssimazione empirica a fenomeni più specifici quali la funzione dello sport di massa nella società industriale come sua controimmagine e reazione compensatoria alla specializzazione e divisione del lavoro, la formazione degli adulti o il rapporto tra tecnica e società nel presente e in prospettiva futura (Plessner 1985). Joachim Fischer, ricostruendo gli sviluppi della 'direzione di pensiero' orientati a una trasformazione degli assunti dell'antropologia filosofica in premessa della ricerca e della teoria sociologica, ricorda come Plessner, proprio a partire dalla sociologia dello sport che aveva pubblicato nel 1952, avviò al suo rientro a Göttingen dopo l'esilio una fruttuosa collaborazione con giovani studiosi, come Heinrich Popitz e Hans-Paul Bahrdt, che produssero in particolare importanti ricerche di sociologia del lavoro e sulla società industriale (Fischer 2008, 280, 400-1). Per Plessner, la società contemporanea in quanto società industriale del

¹ L'attenzione di Plessner per il nuovo scenario epocale e la sua dimensione sociale si riflette comunque già in una serie di interventi degli anni Venti e Trenta, come quello sull'utopia della macchina o quello sulla sociologia della ricerca universitaria, entrambi del 1924 (Plessner 1985, 31-40, 7-29).

lavoro riconduce i suoi individui alla categoria della prestazione lavorativa. Impone loro così la socializzazione e l'agire nella sfera pubblica, e, sempre in quanto dimensione pubblica, si insinua, nella forma della società della comunicazione di massa, fino all'interno della sfera privata. Sulla base di questo stato di fatto, Plessner definisce tale trasformazione come un processo di autoestranazione degli esseri umani, nel quale i singoli individui si riducono a meri «portatori di funzioni», ruoli sociali loro prescritti da un mondo amministrato che li espone a un completo anonimato (Fischer 2008, 322; Plessner 1985, 227-40).

Come ricorda una lettera di Bahrtdt a Plessner del 1954, la ricerca empirica sulle condizioni di lavoro prendeva comunque le mosse da una attenta descrizione delle operazioni compiute dai singoli lavoratori e da una esaustiva fenomenologia degli atti lavorativi e delle loro oggettivazioni, allo scopo di coglierli nella loro struttura temporale e del loro orizzonte sincronico. I ricercatori furono così in grado di distinguere tra «lavoro con la macchina», routinizzato, e «lavoro sulla macchina», nel quale il sano intelletto umano si disciplina nella comprensione tecnica, e di rendersi conto di come, in alcuni settori industriali, il confine tra lavoro intellettuale e lavoro manuale tendesse a confondersi. Ai lavoratori, anche nella ripetizione delle operazioni eseguite, venivano richieste capacità decisionali, presenza di spirito, saldezza nervosa e abilità, per essere all'altezza delle esigenze di prestazione richieste dalla situazione di lavoro. Slittano così ai margini i modelli interpretativi che appiattiscono le figure del lavoro su due profili contrapposti di rapporto con la tecnica, quello ripetitivo dell'addetto alla catena di montaggio e quello dell'ingegnere che, tramite il procedimento scientifico, ritiene di poter fare tutto ciò che vuole. Nell'organizzazione della medesima fabbrica non si manifestano solo diversi fenomeni tecnici, ma anche rilevanti e molto differenziate modalità di relazione antropologica con la tecnica (Fischer 2008, 286). A queste analisi venne reso disponibile il patrimonio di categorie dell'approccio antropologico, come la «naturale artificialità», la «funzione di incorporazione dei sensi» e il «carattere di esonero», e da questa connessione con l'opera e l'insegnamento di Plessner nacquero intorno al 1953-1954 i primi studi della sociologia industriale tedesca del dopoguerra su «tecnica e lavoro industriale» e sulla «figura sociale del lavoratore» (Popitz et al., 1957a e 1957b). Partendo dallo spirito dell'antropologia filosofica – così il bilancio stilato in conclusione da Fischer – questi giovani sociologi si addentrarono nella zona chiave della società tedesca occidentale, circondata da miti e critiche, con una combinazione di fenomenologia, ermeneutica e ricerca empirica:

Il loro innovativo doppio studio di sociologia industriale utilizzò una combinazione di osservazione e domande sofisticate per penetrare nel “cuore di tenebra” della loro società moderna (il distretto industriale della Ruhr). Rispetto alle domande guida “Che cosa fa l'operaio?” e “Che cosa pensa l'operaio?” giunsero a valutazioni realistiche del lavoro industriale mediato dalla tecnologia e della coscienza dei lavoratori (Fischer 2008, 286-87)².

² Per la via intermedia aperta da tali ricerche tra il teorema critico dell'estranazione e l'adeguazione funzionalistica ai requisiti psicotecnici della produzione, il rapporto con i to-

5. Un'antropologia filosofica del *making*?

Se quindi appare chiaro, anche da questa sommaria ricostruzione, il ruolo di riattivazione di una prospettiva antropologica e di un punto di vista corporeo all'interno di una considerazione sociologica del lavoro e di riflessione sulla tecnica e la società industriale svolto dall'insegnamento di Gehlen e Plessner nella cultura tedesca del secondo dopoguerra, meno scontata ci risulta oggi la possibilità di ripresa di una riconsiderazione in chiave antropologica della filosofia del lavoro. In termini ancor più sommari, con un salto in avanti e di lato, si può forse indicare la direzione di sviluppo molto fruttuosa intrapresa negli ultimi decenni dall'antropologo britannico Tim Ingold, antropologo sociale di formazione, ma cresciuto poi nel confronto con la cultura filosofica francese e in particolare con l'opera di Maurice Merleau-Ponty. Ovvero nel confronto con la visione che da più parti è stata considerata una riflessione concorrente o complementare a quella dell'antropologia filosofica di ascendenza tedesca, almeno nella sua direttrice più fenomenologica, e che perviene a una rimessa in discussione del rapporto e della distinzione tra *poiesis* e *praxis*.

Al centro dell'opera di Ingold si trova, infatti, l'intreccio tra corpi e materiali all'interno dei processi di creazione e produzione. Il fare è insieme un produrre (*making*), si esplica come un «pensare tramite il produrre» (*thinking through making*) ed equivale a un processo di crescita: «produrre significa stabilire una corrispondenza tra l'artefice e il materiale» (Ingold 2013, 11). Nell'*art of inquiry* che ne scaturisce l'andamento del pensiero procede di concerto con il mutamento e il fluire dei materiali con cui lavoriamo e che a tale intervento rispondono, facendo di ogni opera un esperimento, non come verifica di un'ipotesi precostituita o di un confronto ingegneristico tra ipotesi mentali e fatti sul terreno, bensì come tentativo in tempo reale – insieme alle vite di coloro che in esso sono coinvolti – di «aprire un varco e seguire dove esso conduce», stabilendo una «relazione con il mondo» definita come «corrispondenza» (Ingold 2013, 23). Questo operare diventa, al contempo, un «conoscere dall'interno» e un rivolgersi ai «flussi dei materiali e delle correnti di coscienza sensoriale all'interno dei quali immagini e oggetti prendono forma reciprocamente» (Ingold 2013, 43). Lungi dal pensare il produrre come progetto, la sommatoria di un'idea di quello che si vuole realizzare e delle materie prime nelle quali concretizzarla, tale impostazione lo considera come un processo che unisce l'effetto di materiali attivi all'azione dell'artefice. Seguendo le indicazioni di Gilbert Simondon, ma anche di Deleuze e Guattari, Ingold sposta l'interesse verso il primato dei processi di divenire rispetto agli stati dell'essere che essi attraversano, in modo che la forma sia sempre emergente, morfogenesi, anziché data sin dall'inizio. Diventa così paradigmatica la figura dell'artigiano che congiunge i propri movimenti e gesti, come la sua stessa vita, al divenire dei suoi materiali: «seguendo e assecondando le forze e i flussi che porteranno il suo lavoro a

poi delle immagini del mondo sociale e il confronto con analoghe ricerche dell'Institut für Sozialforschung (Adorno, Horkheimer e Habermas), si rimanda a Fischer 2008, 287-91.

compimento», «i materiali rivelano una “vita propria della materia”, per quanto essa sia stata nascosta o resa irriconoscibile dal modello ilomorfo, che riduce la materia a sostanza inerte» (Ingold 2013, 61-2).

In questi termini, la fabbricazione di un utensile, l'edificazione di una casa, il design della vita quotidiana, la costruzione circolare di un tumulo, la trasduzione e persistenza del movimento cinestesico che ne traduce la qualità dal registro della cinestesia corporea a quello del flusso materiale, l'agentività delle cose, la reciprocità di sguardo e schema corporeo, la conoscenza inespressa e l'intelligenza dei gesti, l'intricata traccia del *meshwork* di contro alla linea astratta, sembrano tutti convergere o corrispondere a una modalità di «abitare il mondo» come «unirsi ai processi di formazione», «far parte di un mondo dinamico di energie, forze e flussi» (Ingold 2013, 153). In breve, verso uno stimolo che – pur nello slittamento semantico che porta da *Arbeit* a *making* e pure richiede di riattivare di converso la potenza di una visione critica e disincantata delle condizioni di lavoro – non dovrebbe tuttavia risultare estraneo a chi si proponga di approfondire le ragioni di una filosofia rivolta alla «libertà nel lavoro».

Riferimenti bibliografici

- Bodei, Remo. 2019 *Dominio e sottomissione: schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*. Bologna: il Mulino.
- Borsari, Andrea. 2005. “Totemismo e raffigurazione imitativa. Su alcuni aspetti della “teoria delle istituzioni” di Arnold Gehlen.” In *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, a cura di Maria Teresa Pansera, 19-50. Milano: Mimesis.
- Borsari, Andrea. 2005a. “Mimica e antropologia dell'imitazione. Il problema della mimesis nella filosofia di Helmuth Plessner.” In *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, a cura di Andrea Borsari, e Marco Russo, 93-133. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Fadini, Ubaldo. 1988. *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*. Milano: FrancoAngeli.
- Fadini, Ubaldo. 1991. “Azione e istituzioni in Arnold Gehlen”, in *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, 131-49. Napoli: Liguori.
- Fischer, Joachim. 2003. “L'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra”. *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 16, 39: 289-301.
- Fischer, Joachim. 2008. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg-München: Alber.
- Gehlen, Arnold. 1978 (1931). *Wirklicher und unwirklicher Geist*. In *Philosophische Schriften*, vol. I, 1925-1933, hrsg. von Lothar Samson, 113-382. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gehlen, Arnold. 1978 (1935). *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*. In *Philosophische Schriften*, vol. II, 1933-1938, hrsg. von Lothar Samson, 311-46. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Gehlen, Arnold. 1978 (1940). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion (trad. it. di Carlo Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Feltrinelli, 1990).

- Gehlen, Arnold. 1957 (1949). *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt (trad. it. di Ada Burger Cori, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi sociopsicologici della civiltà industriale*. Milano: SugarCo, 1984).
- Ingold, Tim. 2013. *Making: Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. London: Routledge (trad. it. di Gesualdo Busacca, *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*. Milano: Cortina, 2019).
- Plessner, Helmuth. 1928 (1975³). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin-New York: De Gruyter (trad. it. a cura di Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2006).
- Plessner, Helmuth. 1985. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Günther Dux, Odo Marquard, Elizabeth Ströker et al., *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, vol. X. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Popitz, Heinrich, Bahrtdt, Hans Paul, Jüres, Ernst August, und Hanno Kesting, hrsg. von. 1957a. *Technik und Industriearbeit. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie*. Tübingen: Mohr.
- Popitz, Heinrich, Bahrtdt, Hans Paul, Jüres, Ernst August, und Hanno Kesting, hrsg. von. 1957b. *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie*. Tübingen: Mohr.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 1994. "Verwandte Antipoden. Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – eine Porträtskizze." In *Was ist der Mensch? Menschenbilder im Wandel*, hrsg. von Heinrich Pfusterschmid-Hardtenstein, 122-38. Wien: Ibero Verlag.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 2003. "L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni quaranta e in prospettiva odierna." *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 16, 39: 267-88.
- Scheler, Max. 1926 (1980). "Die Wissensformen und die Gesellschaft." In Id., *Gesammelte Werke*, vol. VIII Bern: Franke (trad. it. di Leonardo Allodi, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*. Milano: FrancoAngeli, 1997).
- Sennett, Richard. 1998. *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York-London: Norton (trad. it. di Mirko Tavosanis, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*. Milano: Feltrinelli, 1999).
- Verducci, Daniela. 1997. "Lavoro e filosofia in Max Scheler. Un itinerario del pensiero." In Max Scheler, *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, a cura di Daniela Verducci, 5-44. Roma: Città Nuova.

Ernst Jünger: la Mobilitazione totale e il lavoro

Maurizio Guerri

1. Metafisica del lavoro

Per vedere la parola “lavoro” nel suo significato mutato, occorre procurarsi nuovi occhi. Questa parola non ha nulla a che fare con un significato morale, come quello presente nell’espressione che parla di sudore della fronte. Certo, è possibile sviluppare un’etica del lavoro; in questo caso, concetti propri del lavoro vengono usati come concetti morali, non viceversa. Il lavoro non è affatto quel lavoro *sans phrase* che nei sistemi del secolo XIX è preso come fondamentale unità di misura del mondo economico. Che le valutazioni meramente economiche possano essere estese in misura molto ampia ed anzi apparentemente in modo assoluto, si spiega con il fatto che il lavoro può essere interpretato anche in modo economico, ma non con l’idea che il lavoro sia equivalente all’economia. Il lavoro emerge potente e sovrasta tutte le questioni economiche, della quale esso può disporre e decidere non una ma mille volte, e nel cui ambito si deve rinunciare ad ottenere risultati che non siano parziali.

Infine, il lavoro non è un’attività tecnica. È inconfutabile che proprio la nostra tecnica fornisca gli strumenti decisivi, ma non sono essi a mutare la faccia del mondo: è la volontà particolare che è alle loro spalle, e senza la quale essi non sono altro che giocattoli. Mediante la tecnica nulla viene risparmiato, nulla semplificato e nulla risolto. Essa è lo strumentario, la proiezione di uno specifico modo di vivere, per definire il quale il termine più semplice è *lavoro*. [...] Il lavoro non è dunque attività in senso lato, ma espressione di un essere particolare che

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Maurizio Guerri, *Ernst Jünger: la Mobilitazione totale e il lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 867-872, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

tenta di appropriarsi del suo spazio, del suo tempo, della sua legittimità. Perciò, esso non conosce alcuna forza che gli si opponga dall'esterno; somiglia al fuoco che divora e distrugge tutta la materia infiammabile [...] Lo spazio proprio del lavoro è sconfinato, così come la giornata di lavoro comprende ventiquattro ore. Il contrario del lavoro non è affatto il riposo o l'ozio, ed anzi sotto questo punto di vista non esiste alcuna condizione che non possa essere concepita come lavoro (Jünger 1991, 82-3, tr. it. mod.).

In questi passaggi de *L'operaio. Dominio e forma* (1932) Ernst Jünger cerca di fissare alcuni dei caratteri principali che il lavoro ha assunto nel XX secolo. Il primo carattere che emerge con chiarezza è che il lavoro così come si afferma nel mondo contemporaneo non ha nulla a che vedere con il lavoro del passato. Con modalità differenti, il lavoro nelle civiltà passate ha sempre costituito una sfera limitata all'interno di una *Kultur*, cui si contrapponevano le diverse altre attività umane, prime fra tutte quella che nella cultura classica è definita dalle parole *scholè* e *otium*. Il lavoro che prende forma nel XX secolo è invece un modo di intendere il mondo, un tipo di disvelamento delle cose radicalmente altro rispetto a qualsiasi forma di attività lavorativa del passato e che assoggetta a sé ogni altra attività teorica o pratica. Nel brano che abbiamo citato in particolare Jünger osserva come la dimensione economica sia un campo d'azione del lavoro, di cui il lavoro dispone, non viceversa: da questo tipo di lettura metafisica del lavoro, si può misurare la distanza dalla interpretazione materialistico-dialettica. Parimenti anche lo sviluppo della tecnica non può spiegare l'attività lavorativa, ma al contrario la tecnica costituisce lo strumentario attraverso cui il lavoro dà forma al mondo. L'assenza di limiti dello spazio d'azione del lavoro, l'impossibilità di concepire qualcosa che al suo effetto si sottragga, la capacità di ridurre a se stesso anche l'ozio e il tempo libero costituisce il discrimine rispetto a tutte le forme del lavoro che hanno caratterizzato le civiltà del passato.

Si intuisce quindi perché il titolo del principale libro che Jünger dedica alla questione si intitoli appunto *Der Arbeiter* traducibile con *Il lavoratore* o *L'operaio*: con questo titolo Jünger intende cogliere le caratteristiche fondamentali attraverso cui si afferma a livello planetario il nuovo stile di vita dell'uomo sulla terra, quali siano i caratteri dello stare al mondo dell'essere umano che ha nel lavoro il proprio centro metafisico di irradiazione sia per la sua attività pratica, sia per il suo pensiero. Come ha osservato Masini nella forma dell'*Arbeiter*

si dispiega il principio attivo, nel tentativo di compenetrare e di dominare in una nuova guisa l'universo, di attingere vicinanze e lontananze che ancora nessun occhio ha veduto, di comandare poteri che ancora nessuno ha scatenato (Masini 1985, 157).

2. Morfologia storica

La comprensione jüngeriana del lavoro muove da una concezione morfologica della storia che deriva a sua volta dalla concezione morfologica della

natura sviluppata da Johann Wolfgang Goethe¹ e dalla sua declinazione storica presente nelle opere di Friedrich Nietzsche e Oswald Spengler². Nelle sue ricerche morfologiche Goethe perviene alla comprensione che la forma che regge il divenire di un organismo non consta di nessi causali e, dunque, non può condurre a una conoscenza di tal genere: la forma definisce invece il destino di un organismo, ovvero l'insieme delle possibilità che, una volta realizzate, lo condurranno al proprio compimento e alla propria fine. Spengler ne *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922) – approfondendo la visione genealogica nietzscheana – sviluppa una comprensione morfologica delle civiltà (*Kulturen*) fondata nella storia. L'insufficienza della spiegazione meccanicistica aveva spinto Goethe a concepire la natura come un tutto vivente percorso da forme (*Bildungen*) che sono in continuo divenire; Spengler abbraccia appieno questa visione, solo che la forma così com'era intesa da Goethe è la storia universale (*Weltgeschichte*) che è quindi il vero oggetto che può essere compreso da una logica organica. Infatti, nella concezione morfologica spengleriana, la «natura» diviene «funzione, ogni volta, di una data civiltà» (Spengler 1981, 260). Per Spengler la storia come vivente farsi delle culture è il vero organismo universale di cui, diversamente rispetto alle strutture meccaniche aventi carattere causale e non periodico ricorsivo, è indagabile la forma (*Gestalt*) e non la legge (*Gesetz*). In questa visione sinottica della *Weltgeschichte* dominata da singoli esseri viventi – le *Kulturen* – la comprensione della storia è liberata da qualsiasi finalismo o determinismo. «Le civiltà», scrive Spengler, sono da comprendere come «organismi di ordine superiore» che «crescono in una magnifica assenza di fini, come i fiori dei campi» (Spengler 1981, 41). Ogni civiltà è isolata rispetto alle altre, nel senso che ognuna è una storia irripetibile, dotata di un proprio volto, di una propria fisionomia, di un proprio impulso metafisico in grado di dare forma e significato allo spazio e al tempo. Ogni civiltà esprime il proprio stile di vita dando sostanza storica alle proprie idee e, al pari di un organismo, essa è un prendere possesso in modo irradiante di tutto il mondo, il dare forma a una propria *Umwelt* («mondo circostante», «ambiente»), che differisce rispetto alle modalità tipiche di un'altra cultura. Ogni civiltà analogamente a un organismo è caratterizzato da un *Bildungstrieb*, da un *nisus formativus* in grado di dare forma a se stesso e al proprio mondo in modo incomparabilmente differente rispetto a quello che segna il prendere forma di altre culture.

È questa concezione morfologica della storia da cui muove la comprensione jüngeriana del lavoro. Il lavoro nel XX secolo è omologo ma non analogo al lavoro in qualsiasi altra civiltà del passato: la sua forma ricorda quella del lavoro nelle civiltà passate, ma la sua funzione è radicalmente differente.

¹ Gli scritti fondamentali di morfologia della natura di Goethe sono raccolti in Goethe 1992. Sulla questione si vedano: Moiso 2001; Poggi 2010, in particolare il cap. 2.

² Sulla declinazione storica della concezione morfologica goethiana si rimanda al fondamentale saggio di Moiso 1993, 79-139.

3. Mobilitazione al lavoro

L'evento storico che secondo Jünger segna l'affermarsi del Lavoratore è la Prima guerra mondiale che è compresa come la modalità attraverso cui si radica e si diffonde a livello planetario l'impulso metafisico del lavoro. La Prima guerra mondiale scoppiata come una guerra ottocentesca si muta in poco tempo in un evento dai tratti completamente differenti che possono essere sintetizzati nell'appello che ogni nazione fa alla Mobilitazione totale. È attraverso la Mobilitazione totale che l'«immagine stessa della guerra come azione armata finisce per sfociare in quella, ben più ampia, di un gigantesco processo lavorativo» (Jünger 1930, 118). In questo passaggio si comprende come per Jünger il primo conflitto mondiale non abbia costituito soltanto una guerra più estesa rispetto a quelle del passato, né il suo senso più profondo sia da riconoscere nell'affermarsi dei nazionalismi. Piuttosto attraverso la Mobilitazione totale diviene possibile che il sistema del lavoro si affermi e si dispieghi a livello planetario attraverso la guerra. Anzi la guerra stessa oltrepassando i limiti concepiti da Clausewitz come «continuazione della politica con altri mezzi» (Clausewitz 1997, 239) diviene modalità di formazione di una civiltà planetaria retta dal lavoro. Scrive Jünger: nell'«impiego assoluto dell'energia potenziale che trasforma gli Stati industriali belligeranti in fucine vulcaniche, si annuncia nel modo forse più evidente il sorgere dell'età del lavoro» (Jünger 1997, 118). Sotto questa prospettiva è chiaro che per Jünger la Prima guerra mondiale costituisce un «evento storico più significativo della Rivoluzione francese (Jünger 1997, 118) in quanto si apre una civiltà planetaria dominata dal principio del lavoro in grado di assorbire e declinare i principi teologici, politici, morali del passato in forme di dispiegamento del sistema del lavoro. Non solo un aspetto della vita, lo stato di guerra, ma la vita nella sua totalità viene declinata sub specie bellica e alla guerra resa funzionale. Questo significa in primo luogo che ogni ambito della vita attiva è reso utilizzabile per la guerra: «**Accanto** agli eserciti che si scontrano sui campi di battaglia nascono i nuovi eserciti delle comunicazioni, del vettovagliamento, dell'industria militare: l'esercito del lavoro in assoluto». (Jünger 1997, 118) La Mobilitazione totale implicando una «disponibilità» (*Bereitschaft*) (Jünger 1997, 122) illimitata del materiale utilizzabile per scopi bellici, muta contemporaneamente il concetto stesso di utilizzabilità, in funzione del sistema del lavoro. Per il dispiegamento della Mobilitazione totale «non è più sufficiente armare il braccio» ma è necessario «un armamento che arrivi fino al midollo, fino al più sottile nervo vitale». (Jünger 1997, 118) Sul piano individuale il simbolo dell'operare attivamente nella guerra non è più rappresentato dal solo braccio: ora è la totalità dell'individuo il suo corpo e la sua anima che sono disponibili a essere utilizzati come arma. Tutto ciò è reso possibile da un'adesione culturale alla Mobilitazione totale, dalla sottomissione dell'individuo e delle masse alla «legalità» del sistema del lavoro. Analogamente, sul piano collettivo non è sufficiente che la massa sia coinvolta in senso nazionalistico, bensì è necessario che essa si muti in «massa disciplinata» e cioè che sia assolutamente «disponibile» a funzionare per i nuovi scopi bellici secondo le leggi del lavoro, le quali

a loro volto sono comprese secondo la visione esposta in *Der Arbeiter* non nei termini di semplice «attività tecnica» (*technische Tätigkeit*) (Jünger 1991, 82) ma quale «totalità dell'esistenza» (Jünger 1991, 83). La guerra è totale, perché la sottomissione al lavoro è totale. Come è stato osservato per Jünger la guerra esige la «mobilitazione dell'economia, della politica e del sociale, cioè una "produzione totale". Tra guerra, monopoli e Stato si crea «un legame che non potrà essere sciolto da nessun "liberalismo"» (Lazzarato 2022, 40) Questo temibile apparato in cui guerra e produzione si compenetrano portano uno sviluppo della produttività in ogni ambito ma «produzione e produttività sono per la distruzione» (Lazzarato 2022, 40).

4. La rivolta contro l'organizzazione del lavoro

Si intuisce allora come la questione al centro della comprensione del lavoro da parte di Jünger non sia la qualità sociale e/o economico-politica del lavoro-merce, ma quella frattura ontologica che si genera dalla compenetrazione della dimensione tecnologica e di quella esistenziale tra organico e inorganico e che muta la vita in mera prestazione lavorativa. Scrive Jünger in *Al muro del tempo* (1959):

Non solo gli individui, ma anche le loro associazioni, arrivando alla famiglia stessa cedono potenza, una potenza che si accumula e concentra sotto forma di potere tecnico, economico, militare. Quanto viene ceduto però più che potenza è un "essere-così" [*So-Sein*] dotato di una propria forma, è qualcosa di originale. [...] L'eguaglianza aumenta senza posa. Non è più circoscritta alla forma giuridica degli individui ma si addentra nel loro più riposto "esser-così". Le democrazie si trasformano in modo occulto. Cresce in tal modo la conducibilità, l'induttanza, la magnetizzazione di corpi omogenei, che non sono più composti da individui né da masse nel senso del XIX secolo, i cui concetti, come sipari, nascondono e rendono meno crudo lo spettacolo» (Jünger 2000, 167-68).

Il sistema del lavoro planetario è concepito come cessione di potenza del singolo «organismo» alle «organizzazioni» in cui si trova inserito. Se la libertà del singolo – al centro dello scritto *Il trattato del ribelle* (1951) – si caratterizza come formazione del proprio *So-Sein* «essere-così», l'esistenza nell'era del lavoro planetario si riduce a *Da-sein*, a mero «esser-ci», a pura sopravvivenza, a funzionamento nel sistema del lavoro. È facile riconoscere come sotto questa prospettiva la visione jüngeriana sia assai affine alle analisi che sono state condotte dai teorici della biopolitica. Come ha scritto Manuel Rossini, Jünger si accorge che «esercitando il dominio, *riproducendo la vita* (è questo il senso del «far vivere») il biopotere si estende su ogni sfera del singolo, preserva se stesso e lo Stato, anzi si fa Stato» (Rossini 2021, 31). La risposta di Jünger alla condizione di riduzione e annientamento della libertà umana è una risposta ultra-politica o bio-politica che pone al centro la figura del *Waldgänger* «colui che passa al bosco». Il *Waldgänger* è il singolo che si appella non alla legge, ma alla giustizia, colui che interrompe con la propria decisione e la propria azione il processo di macchinazione planetaria. «Il bosco è in patria e in ogni luogo dove il Ribelle

(*Waldgänger*) possa praticare la resistenza. Ma il bosco è soprattutto nelle retrovie del nemico stesso» (Jünger 1990, 106). In questa rivolta il singolo si riconosce nell'altro: in questo senso l'appello del *Waldgänger* di Jünger è consonante con la massima de *L'uomo in rivolta* (1951) di Albert Camus: «Mi rivoltò, dunque siamo» (Camus 2010, 131). Nella rivolta il singolo si rivolge all'altro intessendo una politica che si muove su un altro piano rispetto al mero funzionamento e che si oppone attivamente al processo in accelerazione della Mobilitazione³.

Riferimenti bibliografici

- Camus, Albert. 2010. *L'uomo in rivolta*. Milano: Bompiani.
- Clausewitz, Karl. 1997. *Della guerra*. Milano: Mondadori.
- Ferraris, Maurizio. 2015. *Mobilitazione totale*. Bari-Roma: Laterza.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1992. *La metamorfosi delle piante e altri scritti*. Parma: Guanda.
- Jünger, Ernst. 1990. *Il trattato del ribelle*. Milano: Adelphi.
- Jünger, Ernst. 1991. *L'Operaio. Dominio e forma*. Parma: Guanda.
- Jünger, Ernst. 1997. "La Mobilitazione totale." In Jünger Ernst, *Foglie e pietre*, pp. Milano: Adelphi.
- Jünger, Ernst. 2000. *Al muro del tempo*. Milano: Adelphi.
- Lazzarato, Maurizio. 2022. *Guerra o rivoluzione. Perché la pace non è una alternativa*. Roma: DeriveApprodi.
- Masini, Ferruccio. 1985. "Ernst Jünger: dall'Arbeiter all'anarca." In *Le stanze del labirinto*, pp. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Moiso, Francesco. 1993. *Morfologia e filosofia*. In *Annuario filosofico 1992*. Milano: Mursia.
- Moiso, Francesco. 2001. *Goethe tra arte e scienza*. Milano: Cuem.
- Poggi, Stefano. 2010. *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica*. Bologna: il Mulino.
- Rossini, Manuel. 2021. *Ernst Jünger reload. Maschera e catastrofe 2: Biopotere e mobilitazione totale*. Verona: Ombre corte.
- Spengler, Oswald. 1981. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*. Milano: Longanesi.

Bibliografia secondaria

- Amato, Pierandrea, e Gorgone Sandro. 2008. *Tecnica lavoro resistenza. Studi su E. Jünger*. Milano-Udine: Mimesis.
- Blumenberg Hans. 2012. *L'uomo della luna. Su E. Jünger*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bonesio, Luisa, a cura di. 2002. *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*. Seregno: Herrenhaus.
- Guerrì, Maurizio, a cura di. 2012. *La Mobilitazione globale. Tecnica violenza libertà in E. Jünger*. Milano-Udine: Mimesis.
- Guerrì, Maurizio. 2007. *Ernst Jünger. Terrore e libertà*. Milano: Agenzia X.
- Heidegger, Martin. 2013. *Ernst Jünger*. Milano: Bompiani.
- Riedel, Nicolai. 2016. *Ernst Jünger-Bibliographie. Wissenschaftliche und essayistische Beiträge zu seinem Werk (2003–2015)*. Stuttgart: J. B. Metzler.

³ Un tentativo di mettere alla prova la nozione di Mobilitazione totale con le pratiche di sfruttamento e di incantamento dell'era digitale in Ferraris 2015.

Friedrich Pollock e l'era dell'automazione

Nicola Emery

1. Dal capitalismo di Stato all'automazione: una diagnosi strutturale della società totalmente amministrata

Nato a Friburgo nel 1894, figlio di una famiglia di industriali di origine ebraica attivi a Sticcarda,, Friedrich Pollock studiò economia e scienze politiche a Monaco, Friburgo e Francoforte dove nel 1923 si laureò con un lavoro sulla teoria marxista del denaro. Nel medesimo anno fu fra i fondatori dell'Istituto per le ricerche sociali di Francoforte, diretto allora dall'economista Carl Grünberg. Alla prematura morte di quest'ultimo, Pollock riuscì a far nominare il giovane filosofo Max Horkheimer alla testa dell'Istituto, destinato a diventar celebre, grazie anche all'adesione di autori quali Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, con il nome di Scuola di Francoforte. A partire da allora, Pollock affiancò sempre Horkheimer, con il quale emigrò nel '33 negli Usa e poi tornò in Germania e di nuovo emigrò in Svizzera, svolgendo compiti 'amministrativi'. Restato per diversi anni nell'ombra, il suo ruolo e i suoi testi sono da qualche anno al centro di una importante rivalutazione, tanto considerarlo ora una sorta di 'eminenza grigia' dei Francofortesi.

Nella riflessione di Friedrich Pollock svolge un ruolo centrale l'analisi dell'impatto delle trasformazioni tecnologiche sul mondo del lavoro. A partire dai saggi della fine degli anni Venti sfociati nell'elaborazione del concetto di *State capitalism*, fino al libro del 1956 *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, egli si è vieppiù confrontato con la tendenza a creare

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Nicola Emery, *Friedrich Pollock e l'era dell'automazione*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 873-879, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

«fabbriche deserte» a «sostituire la forza lavoro con processi completamente automatici» (Pollock 1973; 1970). Nei suoi lavori idealtipici, sollecitati sia dalla riflessione critica sul primo decennale della rivoluzione russa (Pollock 1929) sia dall'avvento del nazionalsocialismo e sia dal sorgere delle politiche di welfare, il modello dell'«unità integrata simile a uno dei moderni giganti della produzione dell'acciaio, della chimica o dell'industria automobilistica», indicato come con-causa tecnologica della crisi del capitalismo privato, è assunto anche quale immagine plastica della dimensione totalizzante intrinseca all'affermarsi del Capitalismo di stato (Pollock 2005). È poi nella riflessione sugli effetti sociali, culturali e politici, oltre che economici, dell'automazione e della cibernetica, che Pollock ha portato a maturazione la prognosi circa la società tardo moderna quale «società totalmente amministrata» (Pollock 1970). Oggetto di un acceso dibattito fra gli esponenti della prima fase dell'*Istituto per la ricerca sociale*, il concetto di Capitalismo di stato, contrapposto alle ipotesi 'crolliste' del marxista Grossmann (Marramao 1973, Dubiel 1975, Emery 2015) è stato assunto da Max Horkheimer e da Theodor Adorno quale implicita base strutturale del loro capolavoro *La dialettica dell'illuminismo* (che a Pollock è dedicato); analoga funzione di diagnosi strutturale di riferimento ha invero poi svolto anche lo studio successivo sull'automazione, in particolare per la riflessione di Horkheimer, legato a Pollock oltre che da inscindibile sodalizio intellettuale anche da pluridecennale e intensissima amicizia personale (Emery 2015; Emery 2018).

2. Sprecare intere giornate a guardare western alla TV..., ovvero gli esiti beffardi delle promesse di emancipazione

Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen, la cui prima edizione fu pubblicata nel 1956 e subito tradotta in sei lingue, costituiva d'altra parte l'ampliamento di uno studio pubblicato all'inizio del 1955 nel volume *Sociologica*, edito dall'Istituto per gli studi sociali di Francoforte proprio per i 60 anni di Max Horkheimer. Sollecitato a ristamparlo qualche anno dopo, Pollock licenziò nel 1963 una seconda edizione aumentata e rivista, dichiarando che

era evidente che, di fronte allo straordinario sviluppo che questo nuovo sistema di produzione aveva subito nei sei anni trascorsi da allora, era impossibile assumersi la responsabilità di un'edizione immutata o solo scarsamente integrata. Non che fossi costretto a rivedere le considerazioni e le analisi teoriche esposte nella prima edizione: in tutti i punti essenziali esse si sono rivelate corrette. Ma il ritmo e le dimensioni della diffusione dell'automazione hanno superato tutte le aspettative, le sue possibilità tecniche e organizzative hanno varcato in larga misura le frontiere che ancora pochi anni fa venivano considerate invalicabili in un prossimo futuro (Pollock 1970, X).

Effettivamente, il libro, che improvvisamente rese celebre a livello internazionale Pollock (Lehnard 2019), si offriva come una delle prime e più aggiornate indagini, fondate su documenti, statistiche, dati empirici, prevalentemente

riferite agli USA, ma nella seconda edizione anche alla realtà europea e sovietica, sull'automazione quale nuovo 'sistema di produzione'. Esso si apre con un importante capitolo dedicato alla definizione del concetto di automazione, nel quale Pollock afferma che sempre più la parola automazione viene usata per indicare uno sviluppo tecnico che *sostituisce* con le macchine la manodopera nelle fabbriche e negli uffici. Il campo di pertinenza del concetto, dalla fabbrica all'ufficio, è molto ampio: il concetto di automazione designa non tanto un fatto quanto un *metodo*, capace di riconfigurare sia la produzione di beni materiali sia la produzione di servizi e beni intellettuali o immateriali:

Con automazione noi intendiamo determinati metodi, propri della fase attuale dello sviluppo tecnico di produzione, lavorazione automatica di beni (produzione), così come di raccolta ed elaborazione di informazioni (contabilità, scorte, statistiche di ogni genere, calcolo delle alternative) (Pollock 1970, 5).

La differenza specifica dell'*era dell'automazione* rispetto all'*era dell'industrializzazione*, è che nella nuova tecnica

una gran parte delle funzioni che nell'"automatismo" spettano ancora all'operaio (come l'introduzione del materiale, l'avvio e l'arresto delle macchine, il controllo della qualità e quantità del prodotto, la sorveglianza dell'intero processo lavorativo e la manovra di macchine utensili universali e monouso non automatiche) possono essere assolve da apparecchi prevalentemente elettronici. Lo sbocco logico finale dell'automazione, che tecnicamente sarebbe già possibile, ma a cui attualmente in pratica si tende solo in via eccezionale, è il *processo lavorativo completamente automatico* (Pollock 1970, 8).

In altri termini, lo sbocco è un processo lavorativo – specificato come *processo complessivo continuo* – nel quale la forza-lavoro umana, sia fisica sia intellettuale, viene completamente *sostituita* da macchine funzionanti sul principio della 'retroazione' e da 'calcolatori elettronici'.

I fini e i metodi dell'automazione, in vista di un primo orientamento, si potrebbero definire così: l'automazione come tecnica di produzione ha come *scopo* la sostituzione mediante macchine della forza lavoro umana, nelle funzioni di servizio, comando, e sorveglianza delle macchine, come pure nella funzione del controllo dei prodotti, finché al limite non una mano debba toccare il prodotto dall'inizio sino alla fine del processo lavorativo. I suoi metodi possono essere impiegati sia per processi parziali di lavorazione, che per un ciclo completo di produzione, dalla materia prima fino al prodotto finito (Pollock 1970, 6).

Fabbriche dell'industria bellica, fabbriche atomiche, settori per la raffinazione dei petroli e dei motori di automobili nonché per la fabbricazione di bottiglie in vetro, biscotti e sigarette, sono menzionate da Pollock quali esempi di fabbriche pressoché già *completamente* automatizzate. Ma non è solo questione di fabbriche e di processi di produzione di beni, ma anche di riconfigurazione del terziario:

Quando i metodi dell'automazione vengono applicati al lavoro in ufficio nel senso più lato, essi sostituiscono l'uomo nelle attività di calcolo registrazione elaborazione statistica, e controllo delle informazioni desiderate, come pure nell'esecuzione di molte operazioni di scrittura ad esse connesse (Pollock 1970, 5).

Su questa base si capisce come gli effetti dell'automazione non riguardino soltanto i livelli di occupazione e l'ambito strettamente economico, ma investano l'intero ambito sociale e culturale. Pollock, analitico e prudente nel suo libro, per quanto riguarda le conseguenze strettamente economiche, non nasconde di vedere aumentare i rischi di *crisi* dovuti all'automazione. All'ottimismo dei fautori liberisti dell'armonia economica, obietta che «la disoccupazione di massa che potrebbe verificarsi potrebbe provocare una contrazione del mercato, da cui si svilupperebbe la crisi in una reazione a catena» per cui

se lo sviluppo della seconda rivoluzione industriale, dovesse essere abbandonato al libero gioco delle forze, contenuto soltanto da improvvisazioni e palliativi, esso potrebbe produrre tendenze distruttive alle quali nessuna società libera sarebbe in grado di resistere (Pollock 1970, 6; Emery 2018).

A conferma di questa sua tesi, Pollock non cita soltanto Arnold Toynbee (e si dovrà sottolineare quanto questa citazione fosse poi prossima alla riflessione del tardo Horkheimer) ma cita anche il discorso tenuto da Harold Wilson al congresso del ottobre 1963 del *Labour Party*, mettendo in evidenza quanto coincidenti fossero le sue osservazioni con le seguenti parole di Wilson:

evidentemente il progresso tecnico controllato esclusivamente dall'industria privata può dare solo a pochi dei profitti elevati e solo a una minoranza un grado più alto di occupazione. Per la grande maggioranza esso significa disoccupazione... Solo se il progresso tecnico viene incorporato in un piano economico nazionale esso può servire gli interessi della collettività (Pollock 1970, 345).

Ed evidentemente ritornava a Pollock, per questa via, la necessità di riaprire un confronto con quel tema della *pianificazione* che lo aveva occupato intensamente nei suoi precedenti lavori, ormai lontani. Ma il libro, specie nella sua seconda edizione messa a punto da Pollock durante il suo lungo soggiorno nella Svizzera italiana, non si limitava a mettere in luce, non senza inquietudine, gli effetti dell'automazione in ambito economico, i pericoli di crisi endemiche che essa comporta.

Fra i problemi che si aprono con la sostituzione dell'uomo da parte delle macchine, vi sono i *problemi sociali* legati alla richiesta di grande mobilità e di adattabilità a situazioni nuove e impreviste che il nuovo sistema di produzione sottopone all'uomo. Da qui, pertanto anche, il profilarsi di esigenze educative-formative non previste prima di allora, come la possibilità di un «addestramento e riaddestramento», pressoché ininterrotto per ogni lavoratore per non perdere «il collegamento con lo sviluppo tecnico» e per essere in grado di rispondere alle future richieste.

L'incremento di tempo libero che dovrebbe accompagnare l'introduzione dell'automazione, incremento rivendicato da parte sindacale, di fatto avrebbe teso a ricevere una risposta tutt'altro che emancipatrice per i lavoratori. Questa è la seconda aporia che Pollock, teorico critico, per quanto sempre analitico, non nasconde. Secondo alcune posizioni che andavano delineandosi negli USA, «le ore guadagnate in questo modo devono essere parzialmente o totalmente confiscate per la soluzione di urgenti compiti di formazione professionale». E quei lavoratori che non si sarebbero voluti sottoporre a questa *confisca per il riaddestramento*, avrebbero dovuto mantenere l'orario di lavoro anteriore: nel corso delle ore confiscate costoro dovrebbero lavorare o rassegnarsi a una detrazione salariale corrispondente» (Pollock 1970, 352).

Davanti a simili influenti posizioni, è chiaro che anche Pollock esprima non poco scetticismo dinnanzi alla possibilità di realizzare ancora grazie all'automazione, e ancor di più senza regolamentazione del mercato, *una liberazione di tempo effettivamente positiva da un punto di vista di emancipazione culturale e sociale*. L'automazione, in quanto sistema totale, riesce a recuperare subito al suo interno quegli spazi e quei tempi che si poteva sperare risultassero invece *liberati* grazie al suo avvento. L'esonero della persona, la *spersonalizzazione*, non trova più argine, ma prosegue e si intensifica anche laddove – nel tempo libero – avrebbe dovuto, in teoria, ricevere dei limiti e rispettarli.

La speranza del XIX secolo che la giornata lavorativa di otto ore o addirittura un'ulteriore riduzione dell'orario di lavoro sarebbero state la premessa di un'evoluzione culturale di massa senza precedenti, ha fatto naturalmente posto a un diffuso scetticismo. L'impiego del cosiddetto 'tempo libero' è oggetto da tempo, in un *mondo totalmente amministrato*, della manipolazione e di una fortissima pressione sociale. Industrie di grandissima importanza nell'insieme dell'economia e in rapido sviluppo, servono alla soddisfazione dei bisogni sorti in seguito alla riduzione dell'orario di lavoro e in gran parte artificialmente trattenuti. Si parla in America addirittura di *leisure industries*, e ci si attende che possano assorbire una gran parte di lavoratori liberati dall'introduzione dell'automazione (Pollock 1970, 353).

Come si vede, nel libro di Pollock il tema dell'*automazione* corre senza soluzione di continuità in quello della *manipolazione* culturale e antropologica, di modo che paradossalmente alla definizione di Marx secondo cui il tempo libero «è il tempo per lo sviluppo completo dell'individuo» e secondo cui esso «è sia tempo di riposo sia tempo dedicato ad attività più elevate», sembra dover corrispondere *beffardamente* la previsione secondo cui «l'introduzione di una settimana lavorativa di quattro giorni significherà per gli operai una giornata in più da sprecare guardando dei "western" alla televisione» (Pollock 1970, 353).

3. Automazione, spersonalizzazione, spoliticizzazione

Pollock è dunque perfettamente consapevole del fatto che l'*era dell'automazione* tende a sfociare in quello che egli stesso, in un passo qui sopra citato, de-

finisce come il *mondo totalmente amministrato*. Per contrastare la tendenza alla manipolazione delle masse per mezzo dei mass media, e della sfera o rete informatica, nel tempo libero in cui dispongono, egli invoca misure educative di ogni genere, *contromisure* nel senso già espresso dall'ammirato George Friedmann. Ma anche da questo punto di vista, lo sguardo di Pollock sull'automazione e sulle sue conseguenze è assai disincantato, e il suo radicalismo sembra anticipare non solo quanto Horkheimer andava elaborando proprio a Montagnola parlando di «morte della singolarità», ma anche la critica dell'«uomo a una dimensione» di Marcuse (con il quale pure continuava ad avere scambi epistolari).

Laconico, Pollock non è meno radicale dei suoi ben più celebri amici filosofi:

l'uomo viene "socializzato" in misura sempre più *totale* da istituzioni sociali. Il dar forma al tempo libero, incoraggiato e realizzato con le migliori intenzioni, contribuisce a sua volta al processo di *spersonalizzazione* già accelerato dall'automazione (Pollock 1970, 354).

L'automazione, in quanto 'sistema di produzione generale' e in quanto forma essenziale dell'*era*, dunque in quanto suo tratto specifico e onnipervasivo, tende insomma a *governare in toto le soggettività*, anzi tende a *produrle e a governarne le reazioni e i rapporti*. L'automazione, del resto, non si limita nemmeno al terziario e alla industria culturale, ma investe in toto anche *il mondo della politica*, della sua comunicazione ridotta a strategie di sondaggio e propaganda. E questa è la terza implicazione aporetica (e antiveggente) che l'opera di Pollock porta alla luce. La *computer simulation* mette in grado di anticipare e prevedere in larga parte i comportamenti dei gruppi, intesi, studiati e manipolati come 'elettori' alla stessa stregua dei consumatori. La politica – Pollock lo scrive guardando in particolare agli USA – tende ad avvalersi sempre più di queste tecniche, all'interno di una fondamentale reificazione dei processi sociali, posti alla stregua dei processi che sono oggetto delle scienze naturali. Obiettivo primario diventa «l'elaborazione di metodi che permettano il dominio dei processi sociali secondo il principio del minimo sforzo» (Pollock 1970, 362). L'agire strumentale (per riprendere la terminologia di Horkheimer), dimentico di ogni tensione politica al 'bene di tutti', diventa così il metodo stesso con il quale si costruiscono i programmi e si selezionano i profili – le immagini – dei candidati:

Come la natura extra umana anche i processi sociali non possono essere sottoposti arbitrariamente alla volontà di dominio. Ma quanto più si imparano a conoscere le loro "leggi di movimento" tanto più le si può utilizzare per il raggiungimento dei fini del soggetto manipolante. Applicato alla sfera della lotta politica, l'ulteriore sviluppo della *computer simulation* significa un possibile ulteriore *svuotamento del senso* della democrazia [...] (Pollock 1970, 362).

Pollock riconosce che queste tecniche computazionali e queste pratiche comunicative-manipolative possono in teoria essere usate da tutti i partiti; questa «nuova macchina per il potere» di principio resta a disposizione di qualunque partito, «purché disponga dei mezzi finanziari sufficienti» (Pollock 1970, 364). Ma invita anche a non sottovalutare una *deriva totalitaria* alquanto minacciosa:

Non si può trascurare il pericolo che alla fine essa possa venir monopolizzata da un gruppo totalitario che detiene il potere. Questo non avrebbe più bisogno di un geniale ministro della propaganda per perpetuare il suo dominio; potrebbe invece, servendosi di mezzi scientifici rigorosamente dosati, realizzare i suoi fini interni e forse anche quelli di politica estera con un grado di perfezione che metterebbe in ombra lo stesso mondo del “grande fratello” di Orwell (Pollock 1970, 362).

È lo stesso Pollock, del resto, ad affermare, non senza drammatica preoccupazione, in una lettera inviata nel 1957 a Felix Weil, che i tecnocrati erano ormai in cammino ovunque nel mondo, e quasi sopra il mondo. Il legame fra Capitalismo di stato e automazione si rispecchia e si realizza nell'emergere di un unico gruppo di dominio, in marcia per la conquista *globale* del pianeta: «Die Technokraten sind auf den Marsch- all over the world».

In questa luce, si capisce come il libro di Pollock abbia un timbro drammatico. La sfiducia nella possibilità di una *prassi ancora umana* non può non farsi radicale nell'era dell'automazione. Per la Teoria critica non si potrà prospettare altro rifugio che entro una sarcastica «associazione dei chiarovegenti», per quanto necessariamente «catacombale» e orientata al «totalmente altro», ancora pur tenacemente impegnata nell'«analisi critica dei demagoghi», nella pratica della «loro demistificazione sul piano psicologico, sociologico e tecnologico» (Horkheimer 1988, 94; Emery 2015, 2018).

Riferimenti bibliografici

- Campani, C. 1992. *Pianificazione e teoria critica*. Napoli: Liguori.
- Emery, N. 2021. *Per il non conformismo. M. Horkheimer e Friedrich Pollock, l'altra scuola di Francoforte*. Castelveccchi: Roma, 2015 (trad. ingl Brill... riferimento incompleto)
- Emery, N., a cura di. 2018. *Automazione e teoria critica. A partire da F. Pollock*. Milano-Udine: Mimesis.
- Horkheimer, M. aaaa. *La società di transizione*. Città: Editore.
- Horkheimer, M. aaaa. *Taccuini 1950-1969*. Genova: Marietti.
- Horkheimer, M., e T. W. Adorno. 1976. *Dialettica dell'Illuminismo*. Torino: Einaudi.
- Lehnard, P. 2019. *Friedrich Pollock. Die graue Eminenz der Frankfurter Schule*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marcuse, H. 1999. *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi.
- Pollock, F. 1929. *Die Planwirtschaftliche Versuche in der Sowjetunion. Studien des Kapitalismus*, hrsg. von H. Dubiel. München: Beck Verlag.
- Pollock, F. 1973. *Teoria e prassi dell'economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, a cura di G. Marramao. Napoli: De Donato.
- Pollock, F. 1981. “Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?” In A. R. L. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, e F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, a cura di G. Marramao. Napoli: Liguori.
- Pollock, F. 1988 (1970). *Automazione*, tr. it G. Backhaus, P. Bernardi Marzolla, e R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Pollock, F. 2005. “Il capitalismo di Stato” (1941). In *La Scuola di Francoforte*, a cura di E. Donaggio, 157 e sgg. Torino: Einaudi.

Mounier. Lavoro, *otium*, sindacato

Franco Riva

Il lavoro non accampa diritti su tutta la vita, né è l'essenziale (1935).

La mia esistenza incarnata è un fattore essenziale (1947).
E. Mounier

1. Cenni biografici

Emmanuel Mounier (Grenoble 1° aprile 1905-Parigi 22 marzo 1950), filosofo e scrittore cattolico, fondatore della rivista «Esprit» (1933), con dibattiti a tema, d'ispirazione cristiano sociale contro individualismo liberale e totalitarismi. L'originale proposta del «personalismo comunitario» per cui è noto, che si condensa infine ne *Il personalismo* (1949), matura proprio nella riflessione su lavoro, persona, economia e politica tra capitalismo e collettivismo in *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1935) e *Manifesto al servizio del personalismo* (1936); con intuizioni su lavoro, macchina (*La piccola paura del XX secolo*, 1949) e formazione (*Trattato del carattere*, 1947). Il lavoro è più che in bilico: sfruttato e oppresso, acquista dignità quale «legge dello spirito incarnato», «fattore essenziale» e «valore centrale»; ma non è «vocazione essenziale» e primaria della persona.

2. Linee di partenza?

Le *Linee di partenza* di Mounier in *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1935), riprese dalla *Nota sul lavoro* e dal *Manifesto al servizio del personalismo* (1936), aprono sul lavoro in modo deciso e appassionato nell'era della catena di montaggio ma in regime di riserva; con attriti colti da intellettuali in rapporto come Ricoeur e Maritain.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Franco Riva, *Mounier. Lavoro, otium, sindacato*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 881-888, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

L'«uomo concreto è l'uomo che contempla e lavora»; e pur tuttavia «è stato creato prima di tutto» per la «contemplazione» e non per «dominare la materia» che non deve cercare di «spiritualizzare». Dietro alle «impazienze del lavoro vi è sempre il rimpianto e la speranza della contemplazione». Il lavoro resta la «seconda vocazione» dell'uomo, «la forma contingente della prima» che lo contesta nello stesso momento in cui l'abilita. Ma proprio per questo, e sia pure immerso com'è nella «pena» aggravata per di più «da un mondo mal fatto», il lavoro «deve essere al massimo grado un'attività libera e gioiosa». D'altra parte, anche contemplare è un lavoro. E «da ciò deriva a ogni lavoro una dignità nuova» in quanto «è la legge dello spirito incarnato come lo è della sua carne», il che condanna la «tirannia materiale» e le oppressioni della storia. Il lavoro è «insieme una conversazione e una conquista morale» (Mounier 1961, vol. I, 163-64; cfr. 596).

Fuori dubbio che, con la calamita dello spirituale, Mounier (1961, vol. I, 274-75) miri a dignità del lavoro, conquista morale, «anticapitalismo», critica della «tirannide» del «liberalismo», «libertà materiale» per «tutti» e non per «pochi», «economia al servizio dell'uomo» e sua «riorganizzazione radicale». Vale a dire, a un triplice e alternativo «primato»: «del lavoro sul capitale» (la «civitas» umana «frutto di lavoro» e cooperazione; condanna dell'«usura»); «del servizio sociale sul profitto» (no a «guadagno senza lavoro»; «giusto profitto»; subordinato agli «interessi più riccamente umani»); e «della persona che si sviluppa in comunità organiche» di «vita privata», «pubblica», «professioni» (contro «anarchia» e «tirannide»).

3. Ipoteche

Non di meno, la calamita spirituale inietta nella dignità del lavoro conflitti difficili da rimuovere in una gara persa in partenza tra più e meno, prima e dopo, concessioni (l'uomo concreto) e riserve (i *refrain*: non tutta la vita, non di solo, non primario, ecc.). Fino a dichiararlo ancor più «inessenziale», che meno «essenziale» di altro. Complici dei parametri culturali che si combinano male. La gerarchia dell'agire umano con il primato del contemplare, di impronta aristotelica e di sapore dualistico. Lo schema antagonista contro l'economia del capitale e del denaro, di deriva marxiana ma parziale (e il «lavoro crea l'uomo»?). L'ossessione iniziale per Gen 3 («caduta», «pena», «fatica», storia, oppressione), tipica d'una teologia (cattolica? monastica?) ascetica e penitenziale (Mounier 1961, vol. I, 277-78), che restringe e intristisce non poco il «perché» si lavora pur non essendo «la vocazione essenziale» dell'uomo. 1) «Obbligo» del lavoro per «garantirsi un minimo di sussistenza» e una «vita più umana», e quindi non per mero rifiuto dell'ozio e senza asfissia di tempi: sono «mete», invero, ben «più umili» che «non la ricchezza, la condizione borghese o l'opera come quantità». 2) «Strumento di disciplina» e di «abnegazione» («strappa l'individuo a se stesso»). 3) «Cameratismo che apre la strada alle comunità più profonde» (essendo tra le «fonti principali») (Mounier 1961, vol. I, 279-80; cfr. 596-97).

I segnali sono dipinti a forte contrasto. Lavoro seconda «vocazione» e «forma contingente» della prima, nutrito di «rimpianto» e «speranza» perché l'uomo è «creato prima di tutto» per altro. Dignità «nuova» per ogni lavoro, «legge dello spirito incarnato», ma per surroga e sotto condizione. Il lavoro «attività libera e gioiosa», ma in una società «fatta male», con pena e fatica coesenziali «essendo l'uomo parzialmente corrotto». Il «giusto profitto» perché subordinato ad «altri interessi più riccamente umani». Le «comunità organiche» che riassorbono la comunità del lavoro.

4. Lavoro/riposo, attività/ozio

Nella *Nota sul lavoro* Mounier rubrica «le condizioni normali» del lavoro «più o meno sfalsate dalle condizioni imposte» dalla storia. Quello «operaio» soprattutto è al tempo stesso schiavizzato e rifiutato, gravato di «sofferenza» superflua, e necessita di «rivoluzioni» per riportarne a giustizia la «ripartizione», il «regime» e la «remunerazione» (Mounier 1961, vol. I, 280).

Con questo, Mounier sposa volentieri delle dicotomie pur funzionali ma che prendono in contropiede. Così «bisogna distinguere il lavoro dall'attività» che è «il completamento dell'uomo», «creazione», «più propriamente spirituale» e contemplativa, «di per sé piacevole» quando «libera e misurata». Mentre il lavoro «non accampa diritti su tutta la vita, né è l'essenziale» in sé e come «vocazione», avendo al di sopra «la vita dell'anima», «dell'intelligenza» e «dell'amore» (basterà la «creazione» a distinguere l'attività dal lavoro che ne partecipa, «libero» e «gioioso» finché possibile?). Il lavoro è «naturale ma penoso» e intriso di sofferenza, «un'utile, materiale o immateriale che sia». La «schiavitù» del regime capitalista («Ford») e la «mistica» di quello collettivista («Stalin») sono forme della stessa «eresia del lavoro» che, nel «regime doppiamente disumano» di «lavoro estenuante» e di «disoccupazione», fa «scivolare» il riposo verso la «stupida vacuità» dell'ozio, contrario dell'attività e «contro natura». Il «vero riposo» è piuttosto «un'attività piena, più essenziale all'uomo che il lavoro», anche se non «nelle condizioni» attuali. E sebbene non sia «senza gioia», la sofferenza resta per il lavoro «essenziale» e «inseparabile» perfino quando decrescono «fatica», costrizione, «vocazioni» imposte, «automatismo», «monotonia», «inumanità». Perché comunque «il lavoro non può dare luogo a una gioia pura e perfetta né costituire la beatitudine suprema». L'«ottimismo disumano» del lavoro è l'esatto *pendant* di un «pessimismo d'origine stoica e giansenista» (Mounier 1961, vol. I, 277-80, cfr. 596-97; 1962, vol. III, 450). Lavoro e festa, il dittico portante del mondo biblico, è assente.

5. Lavoro manuale, lavoro intellettuale

Per il ventennale di «Esprit» (1953) Ricoeur mette in dialogo «lavoro» e non lavoro (la «parola», la cultura), memore forse del rapido scambio di Mounier (1961, vol. I, 163-64) tra il lavoro «conversazione» e «conquista morale», e la contemplazione che è anch'essa lavoro; o di spunti intonati nel *Trattato del carat-*

tere (1947): c'è pure un «lavorismo intellettuale» e astratto; il lavoro manuale è «indispensabile per una cultura completa» e in «alta tensione» con lo spirito; il lavoro intellettuale chiede pari «rigore» (Mounier 1961, vol. II, 656, 343, 430).

Perché alla grandezza della «parola» che «giustifica e contesta la gloria del lavoro», corrisponde per Ricoeur la «grandezza del lavoro» che è «di essere in discussione con altri modi di esistere, e così di limitarli e di venire limitato a sua volta». Non è solo il lavoro a essere in eccesso, ma anche la parola che gode di una «dignità usurpata» dato che l'«orgoglio della cultura è esattamente simmetrico all'umiliazione del lavoro», nonché complice della sua «degradazione economico-sociale». La «civilizzazione» del lavoro non si dà senza «una nuova cultura a partire dal lavoro» (Ricoeur 1967, 241, 253, 258-59). Pur contestato nella sua gloria la grandezza del lavoro (manuale) resta intatta. Lavoro non più solo giudicato perciò ma giudicante, che contesta, limita, discute a sua volta in uguale dignità di esistenza tra gli altri modi di esistere.

6. Formazione, vocazione, lavoro

Varrebbe lo stesso per lavoro e «vocazione» che si toccano in Mounier (1961, vol. I, 163-64, 278-79, 281) con estrema prudenza in un ritorno discontinuo e non sempre limpido: le «vocazioni forzate», senza «amore», non «personali» e maturate «dall'infanzia»; «ottimismo» e «pessimismo» del lavoro disumani e coatti; lavoro «seconda vocazione», «forma contingente della prima», «non essenziale» in sé e «per la vita dell'uomo». Di Gen 1-2, Esodo e decalogo, ebraismo, Paolo di Tarso, Riforma, Kierkegaard (uomo e lavoro superiori ai gigli del campo), Weber per lo più si tace (Riva 2021, 89-102), può darsi con polemiche sottili.

Pur tuttavia, è proprio dentro la «vocazione» che crescono l'educare e il formare al lavoro, specie per i giovani e in contesti operai massificanti e coatti (Mounier 1961, vol. I, 163-64, 278-79, 601; vol. II, 342 sgg.; 1962, vol. III, 435 sgg.). In tal senso vanno: 1) il rapporto tra lavoro e persona (esistenza incarnata; valore centrale; realismo e impegno; egocentrismo e disponibilità; vocazioni prime, seconde, imposte; avvio al lavoro, giovani, maturare e personalizzare; manuale, intellettuale, cultura; responsabilità; ottimismo e pessimismo; 2) i soggetti della formazione (alto o basso; agenzie capitaliste e collettiviste o «associazioni personaliste» con funzione «educativa»: es. il sindacato); 3) stili, sentimenti e socialità del lavoro. Ma sono fili da tirare tra gli anni Trenta, il *Trattato del carattere* (1947) e *Il personalismo* (1949).

7. Lavoro, sindacato, responsabilità

Anche il lavoro genera «solidarietà» e «comunità stretta», il «sentimento di partecipare» con «un servizio utile a un nucleo sociale», un «cameratismo» viatico di «comunità più profonde» e il cui «sentimento collettivo» va «molto al di là» di quello «di buon vicinato di professione o di studio, sempre un po' limitato a lotte d'interessi» (Mounier 1961, vol. I, 278, 280). Prevale in Mou-

nier la rivoluzione personalista e comunitaria per passare dai disordini stabiliti a un ordine che, di ritorno, permei e rinnovi la vita sociale.

Nell'«opzione» europea «per il socialismo» (ma «rinnovato», «rigoroso» e «democratico»), vanno promossi la «dignità di persona» e il «primato del lavoro sul capitale» insieme a «vita sindacale» e «riabilitazione del lavoro», purché siano opera dei «lavoratori stessi» e non un movimento del lavoro senza i lavoratori (Mounier 1962, vol. III, 503, 514-15). D'altra parte, l'agenda è pressante. A partire dal diritto al lavoro «violato» proprio «da un regime che ha la pretesa di poggiare sul lavoro», facendone «merce» e schiavitù tramite «dittatura del capitalismo», «oligarchia del denaro», eccesso e mancanza, oppressione, «automatismo» e anonimato. Spesso «capro espiatorio», in primo piano è un «salario» «vitale», «reale», «umano», che «capitalismo» e «marxismo» misurano sulla quantità anziché sulla persona. Verso forme «ancora da determinare» d'un nuovo «regime di proprietà e gestione correlativa» (Mounier 1961, vol. I, 280-83; cfr. 295-97).

Al «primato del lavoro sul capitale» (del «servizio sociale sul profitto», degli «organismi sui meccanismi») corrisponde nel *Manifesto* (1936) il «primato della responsabilità». «Vanto» del «sindacalismo» (non dei politici) è di aver posto e di «essersi impegnato a risolvere» la questione discriminante: se la «coscienza operaia» sia davvero all'altezza della sua «capacità» (Mounier 1961, vol. I, 600).

Per un verso il sindacato sarà «il rappresentante libero e autonomo dei lavoratori associati»: ha infatti una funzione «educativa» primaria circa la responsabilità personale, che è assumibile «solo da un lavoratore»; esprime «élites» e dirigenza, ma nel senso di «un surplus di responsabilità» entro una «democrazia organica», non statalista, plurale; è pervaso a ogni livello di «responsabilità», «creazione» e «collaborazione» in quanto «organizzazione personalista» (Mounier 1961, vol. I, 601; 1962, vol. III, 503).

Per un altro e complementare verso il sindacato è «corporativo», di lotta e contrasto «per emancipazione»; e non solo per «protesta». Piaccia o non piaccia, il «salariato capitalista» deve farsi responsabile della «lotta di classe», che è un «fatto» voluto dai capitalisti. In regime capitalista, infatti, «la collaborazione delle classi» è una pura «illusione». Ma del sindacato vi sarà sempre bisogno «non importa sotto quale regime», essendo la democrazia «costantemente minacciata» (Mounier 1961, vol. I, 598-99, 600-2; cfr. 595).

8. Sindacato e democrazia

Ricoeur (1967, 258) e Maritain concordano circa un sindacato democratico, libero, autonomo e non statalista; meno sul carattere corporativo e antagonista. Nel 1936 del *Manifesto* di Mounier, e con parole simili contro «il capitalismo moderno» e «il regime del primato del profitto del denaro», Maritain mette in guardia il sindacato «in una società pluralista» da due pericoli simmetrici, statalismo e corporativismo: se «contro ogni statalismo» al «sindacato» e alla «comunità di lavoro» va riconosciuto «il carattere di persona morale», «con-

tro il corporativismo collettivo» si deve invece richiamare al «bene comune» così che la difesa di «diritti e libertà della persona» nel lavoro associato andrà di pari passo con il garantire a tutti «i beni elementari di cui la vita umana ha bisogno» (Maritain 1947, 195, 198).

Quale il problema? Che avvicinare il sindacato a pluralismo e democrazia non significa ancora approdare, di per sé, al pluralismo e alla democrazia del sindacato stesso.

Lotta per mondi «organici», senza capitale né classi in Mounier; dentro, nei centri di decisione, tra partecipare e lottare in Maritain (e Ricoeur). Argine contro le minacce che risorgono anche in democrazia, e «organizzazione personalista» intrisa di «responsabilità», «creazione» e «collaborazione» (Mounier), al sindacato risulterà per questo difficile ricalcare schemi antagonisti prefissati (Maritain); e cercherà autonomia, pluralismo e democrazia nel suo stesso configurarsi come sindacato. Quali saranno allora figura, agire, struttura e interfaccia di un sindacato libero e democratico all'interno come all'esterno?

9. Anatemì e disprezzi

Nel lavoro non c'è «gerarchia di dignità», «non esistono lavori nobili e lavori servili», non «pregiudizio delle mani bianche» contro le «mani nere». Il «lavoro più degno» non sarà il più utile, ma «il più disinteressato» (Mounier 1961, vol. I, 278-79). *La petite peur du XX^e siècle* (1949), dove confluiscono interventi dal 1946 al 1948 tra cui all'Unesco, reagisce alla fobia della tecnica: «gli anatemi lanciati contro la macchina sono pronunciati, temo, sulla scia dell'eredità dell'antichissimo disprezzo del lavoro», specie «manuale», tipico dell'Occidente «fino a tempi recenti» e «spesso giustificato» con una lettura «della maledizione biblica opposta rispetto al suo significato», perché «non è il lavoro a essere uscito dalla caduta, ma l'elemento di pena che l'accompagna» (Mounier 1962, vol. III, 417; 1961, vol. I, 596).

A fattori invertiti, il risultato non cambia. La promessa tecnologica di porre «fine» all'«epoca del lavoro» («cosa faremo quando non faremo più niente?»), di liberare cioè dal lavoro attraverso il lavoro, è salutata con favore per «poter essere», da capo, «sufficientemente disponibili per le vocazioni fondamentali dell'uomo». Anche se «lo spirituale non viene prima della dimensione animale» (San Bernardo), il lavoro resta solo la «prima tappa della liberazione» e la sua «spiritualità» sempre in bilico tra «penitenziale» e «ascetica e gloriosa». Per liberare dalla servitù del lavoro Mounier (1962, vol. III, 417, cfr. 382-83; 1961, vol. I, 279, 281) evoca la Redenzione, non l'origine, la creazione, la benedizione. Basta poco, un niente, un accento perché, nonostante la critica di anatemi e disprezzi, la dignità torni riserva.

10. Mondo, realtà, lavoro

A modello capovolto le riserve resistono anche quando Mounier (1962, vol. III, 447-49), con la prima «struttura» de *Il personalismo* (1949), indica nel-

l'«esistenza incarnata» (prima era «spirito») un «fattore essenziale» e nel lavoro un «valore centrale». Esistere allora è più forte della pena, corpo di strumento, benedire di corrompere. Annuncio quasi d'un discorso a venire, che rientra presto.

In piena adesione al mondo, per il lavoro le novità non sono poche: la scoperta dell'origine con Gen 1 (creare e benedire) e 2 (custodia e lavoro); la denuncia di «dualismo pernicioso», «disprezzo greco» e «medievale» (non «cristiano»), «maledizione»; il «principio di realtà» contro «spiritualismo» e «materialismo» che, nel *Trattato del carattere* (1947), porta alla «funzione vitale del lavoro che forza l'egocentrismo ad affrontare le condizioni del reale» (l'«uomo disponibile» e «fedele», non «conservatore»), «a fiorire nell'opera», dato che «ogni lavoro lavora a fare un uomo nello stesso tempo del fare una cosa», come lo «sportivo»; l'incontro infine con le filosofie del corpo e dell'esistenza (Gabriel Marcel). In rapporto al mondo/natura tra immersione e «trasformazione» in un «vivente operare», e al mondo umano, la persona guadagna il «fattore essenziale» dell'«esistenza incarnata» che «non è una caduta», il «valore centrale» e la «funzione vitale» del lavoro, l'«essenziale» stesso del produrre (pur sotto «condizione»), prima impensabili (Mounier 1962, vol. III, 435, 441-49; 1961, vol. II, 342-43, 350).

Ma senza che recedano per questo le riserve e le contraddizioni di un lavoro che non sembra più, in prevalenza, inessenziale. Riprende così il *cahier de doléances*. Condanna: di lavorismo, denaro, «primato dell'economico» che apprezza solo chi non soffre per il «pane». Disparità: tra persona e anonimato, ordine e disordine; azione e fallimento. Limite: il lavoro che, per una «distinzione classica», soddisfa solo la prima soglia (modifica della realtà) tra le esigenze dell'agire (formarsi; avvicinarsi agli altri; universo di valori). Ma resta altrettanto vero che non si lavora senza «dignità», «fraternità», per sola «utilità» (Mounier 1962, vol. III, 435, 444, 450, 498-500).

Al limite d'un linguaggio così contrastato che, tra giri e rigiri, sta per implodere. D'altronde, il personalismo non è «una filosofia per la domenica pomeriggio» (Mounier 1962, vol. III, 450). Proprio per questo sul lavoro, e sulla festa, si può sostare ancora e altrimenti.

Riferimenti bibliografici

Emmanuel Mounier. *L'actualité d'un grand témoin*. 2003-2006. 2 voll., présid. P. Ricoeur, et J. Delors. Paris: Parole et silence.

Emmanuel Mounier. *Persona e umanesimo relazionale*. 2005. Roma: LAS.

Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. *Hier et demain. Pour un cinquantenaire*. 1985. Paris: Seuil.

Maritain, Jacques. (1936) 1947. *Humanisme integral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris: F. Aubier, Éditions Montaigne.

Mounier, Emmanuel. 1961-1963. *Oeuvres*, 4 voll., Paris: Éditions du Seuil (1961: I-II; 1962: III; 1963: IV).

Mounier, Emmanuel. 1982. *Manifesto al servizio del personalismo*. Bari: Ecumenica.

Mounier, Emmanuel. 1984. *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Bari: Ecumenica.

- Mounier, Emmanuel. 1990. *Trattato del carattere*. Milano: Paoline.
- Mounier, Emmanuel. 2004. *Il personalismo*. Roma: Editrice AVE.
- Mounier, Emmanuel. 2007. *La paura dell'artificiale. Progresso, catastrofe, angoscia*. Troina (En): Città Aperta Edizioni.
- Ricœur, Paul. (1955) 1967. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Riva, Franco. 2021. *Cibo ed etica. L'altro e la fame*. Roma: Castelvecchi.

Simone Weil: lavoro operaio, tempo libero e attenzione

Wanda Tommasi

1. Nata nel 1909 a Parigi, ebrea non praticante, agnostica e atea, Simone Weil, giovane professoressa di filosofia formatasi alla scuola di Alain, conosce per scelta volontaria la durezza della condizione di fabbrica per circa un anno, dal 1934 al 1935. Fino al 1933 aveva militato in un gruppo di sinistra, il “Circolo comunista democratico”, legato al sindacalismo rivoluzionario.

Lucida spettatrice e insieme implacabilmente critica verso ogni forma di totalitarismo, assiste inorridita alla presa di potere da parte dei nazisti, che già vede preannunciarsi durante un viaggio in Germania nel 1932, e alla degenerazione stalinista della rivoluzione in URSS, un regime che lei considera come una forma di dittatura burocratica. Nel 1936, dopo aver vissuto l’euforia per la vittoria della sinistra francese, del Fronte Popolare, e per l’occupazione operaia delle fabbriche, partecipa per breve tempo alla guerra contro le truppe di Francisco Franco in Spagna. È costretta a ritornare precipitosamente in Francia a causa di un banale incidente.

Nel 1938, nell’abbazia benedettina di Solesmes, vive un’esperienza mistica che l’avvicina interiormente al cristianesimo, ma che non le consente di entrare nella Chiesa: molto critica verso la Chiesa come istituzione, decide di rimanere ‘sulla soglia’.

Costretta, a causa delle persecuzioni verso gli ebrei, a rifugiarsi con i genitori prima a Marsiglia e poi negli Stati Uniti, nel 1942 ritorna in Europa, a Londra, al servizio dell’organizzazione della resistenza francese in esilio, con la speranza di poter partecipare attivamente alla lotta contro Hitler. Delusa in questa sua

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Wanda Tommasi, *Simone Weil: lavoro operaio, tempo libero e attenzione*, © Author(s), **CC BY 4.0**, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 889-894, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

aspettativa, in una solitudine crescente, consumando tutte le sue forze nella stesura degli ultimi scritti, si ammala di tubercolosi: non si nutre a sufficienza, perché ha deciso di razionare il suo cibo come erano costretti a fare i francesi nella Francia occupata dai nazisti. Debilitata dalla malattia e dalla privazione volontaria di cibo, muore ad Ashford, nel Kent, nel 1943, all'età di 34 anni.

2. Il filo rosso che congiunge fra loro le due fasi più significative del pensiero di Simone Weil, quella dell'impegno politico dei primi anni Trenta e quella successiva alla svolta mistica, è il tema del lavoro. Un riferimento al lavoro compare già nella sua tesi di laurea, *Scienza e percezione in Cartesio*, in cui l'autrice afferma che il lavoro è ciò che mette l'essere umano in contatto con la necessità del mondo: nelle mani degli operai è contenuto un sapere scientifico, di cui tuttavia essi non sono consapevoli. (Weil 1929-30, 79) La giovane Weil dedicò molte energie per rendere i lavoratori padroni del sapere contenuto nelle loro mani: insegnò in università popolari rivolte agli operai e invitò i lavoratori a raccontare la loro esperienza, affinché fossero loro stessi e non gli intellettuali di sinistra, che non erano mai stati in fabbrica, a parlare della condizione operaia.

Il tema del lavoro è al centro del saggio *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, scritto alla vigilia dell'ingresso in fabbrica, in cui Weil indica come cause principali dell'oppressione operaia la subordinazione, in officina, degli uomini alle cose – alle macchine – e la mancanza di pensiero e d'iniziativa nel lavoro. La libertà è concepita come rapporto fra pensiero e azione: dove l'azione è meccanica, priva di pensiero, non può esserci alcuna libertà.

In quest'opera, Weil si confronta criticamente con il marxismo: quest'ultimo è ritenuto valido per il suo metodo, il metodo materialista, che parte dalle condizioni economiche e produttive per delineare il profilo di una società e per valutare il grado di oppressione che essa comporta, ma è criticato per la sua fiducia eccessiva nel progresso, nella dinamica ineluttabile delle forze produttive. Mentre, secondo Marx, le contraddizioni stesse del capitalismo, con l'inasprimento della contrapposizione fra capitalisti e proletari, dovrebbero condurre al crollo del capitalismo e all'instaurazione del comunismo, Weil obietta che questo capovolgimento dell'oppressione sociale nel suo contrario, cioè nel regno della libertà, non può essere affidato solo alle contraddizioni del sistema capitalistico: sono gli esseri umani a doversi fare carico della lotta per la giustizia. Inoltre, a differenza di Marx, Weil non ritiene che l'abolizione della proprietà privata di per sé possa porre fine allo sfruttamento operaio: se i metodi di lavoro nelle grandi fabbriche non cambieranno radicalmente, gli operai resteranno comunque oppressi, sia nelle industrie capitalistiche sia in quelle gestite dallo Stato. (Weil 1934, 14-24)

Nelle *Riflessioni*, l'autrice sottolinea che una vita priva del contatto con la necessità reso possibile solo dal lavoro non sarebbe affatto auspicabile, sarebbe preda delle passioni e forse della follia. Weil condanna totalmente l'ozio e ritiene che anche le attività del tempo libero – scienza, arte, sport – dovrebbero essere praticate con il rigore, lo scrupolo e l'esattezza che sono propri del lavoro. (Weil 1934, 76) Questa concezione resterà sostanzialmente immutata anche nella fasi successive del pensiero dell'autrice.

3. Un cambiamento radicale è determinato dall'esperienza di fabbrica, la quale costituisce una brutale smentita dell'ideale del lavoratore cosciente, capace di padroneggiare con il pensiero il processo produttivo. Assunta come operaia prima alla Alshtom, poi alla Carnaud e alla Renault, in lavori a cottimo con una cadenza insostenibile, Weil, entrata in fabbrica per mettere alla prova la sua concezione del lavoro manuale come mezzo privilegiato di conoscenza e per studiare da vicino il meccanismo oppressivo del sistema produttivo, vive l'esperienza operaia come degradazione a uno stato di 'schiavitù', come perdita totale della dignità umana: in balia degli ordini dei capi, al servizio delle macchine, incalzata da una cadenza ininterrotta, che è il contrario del ritmo, il quale dovrebbe contemplare delle pause che rendano possibili il pensiero e l'iniziativa, Simone vive l'esperienza di fabbrica come una vera e propria discesa all'inferno. (Gaeta 2015, 9-10) Certo, la sua esperienza operaia si colloca nel periodo più cupo del Novecento: all'inizio degli anni Trenta, si risentono pesantemente gli effetti della crisi economica del 1929, con un drastico calo della produzione, con il fallimento e la chiusura di molte industrie e con milioni di disoccupati. Tuttavia, la sua toccante testimonianza dello stato di schiavitù a cui sono ridotti gli operai, meri esecutori costretti a reprimere qualsiasi pensiero e sentimento per stare nei tempi prescritti, fotografa con lucidità la condizione del lavoro nelle grandi fabbriche degli anni Trenta.

Il tempo libero concesso agli operai è davvero troppo poco: solo la domenica essi possono riconquistare temporaneamente la loro dignità di esseri umani, ma, per l'abbruttimento in cui li getta il lavoro macchinale, per lo più sono tentati di stordirsi dimenticando la necessità del lavoro, ricorrendo a godimenti sessuali rapidi e brutali, (Weil 1941, 292) e spendendo denaro per concedersi piccole soddisfazioni di vanità. (Weil 1942b, 295) Weil esprime grande ammirazione per quegli operai che, nel poco tempo libero a loro disposizione, riescono a farsi una cultura, ma nota con amarezza che, col progredire della razionalizzazione del lavoro, essi diventano sempre più rari. (Weil 1934-35, 29) La critica alla razionalizzazione del lavoro, cioè al taylorismo, che, lungi dall'essere un metodo 'scientifico' di organizzazione dell'attività produttiva, è una forma estrema di sfruttamento del lavoro, che ne aumenta al massimo l'intensità, garantendo nel contempo il controllo sugli operai e provocandone la dequalificazione, è in Weil durissima. (Weil 1937, 243-63)

Nel 1936, Weil accoglie con gioia l'occupazione operaia delle fabbriche, in seguito alla vittoria del Fronte popolare in Francia: finalmente la fabbrica, rispetto a cui le operaie si sentivano così estranee da aspettare fuori dalla porta *aperta* dell'officina, anche sotto la pioggia, in attesa dell'orario d'inizio del lavoro, (Weil 1936, 190-91) diventa un luogo dove ci si sente a casa propria, con il piacere di formare gruppi, di conversare, di sentir risuonare, al posto del fragore spietato delle macchine, canti, musica e risate. (Weil 1936, 197) Tuttavia, l'euforia dura poco: Weil è come sempre molto lucida e non si fa illusioni al riguardo.

Negli anni 1936-37 si colloca la sua fase 'riformista': convinta che non si debba lottare solo per un aumento dei salari, ma per un mutamento radicale del metodo di lavoro, affinché gli operai non siano più asserviti alle macchine, Weil intrattiene una corrispondenza con alcuni direttori di fabbrica, cercando – pur-

troppo inutilmente – di convincerli a organizzare condizioni di lavoro più umane, che salvaguardino la dignità degli operai. (Weil 1936-37, 148-87)

4. Nel 1938 Simone Weil vive un'esperienza mistica, un incontro 'da persona a persona' con il Cristo. La svolta mistica è in un certo senso una 'risposta' alla schiavitù operaia sperimentata in fabbrica. Nell'impossibilità di mutare, al presente, le condizioni di un lavoro inumano – ma augurandosi, nel contempo, che il taylorismo sia abolito –, l'autrice 'santifica' gli operai, li vede come i più vicini al Cristo, ai piedi della croce. (Tommasi 1990, 87) Con la svolta mistica, la fatica del lavoro, pur mantenendo intatta la sua durezza, è illuminata dalla luce della grazia. (Borrello 2001, 79-86)

Dopo l'esperienza mistica, non viene meno la critica spietata al regime disumanizzante delle grandi fabbriche, a cui si dovrebbero sostituire delle piccole officine decentrate e cooperative, in cui gli operai qualificati dovrebbero essere loro a padroneggiare le macchine e non viceversa: solo il decentramento del lavoro industriale, secondo Weil, potrebbe salvaguardare la dignità umana nel lavoro. Costante rimane anche la preoccupazione per la cultura operaia e contadina: mentre le opere d'intrattenimento sono adatte ai borghesi e a chi dispone di molto tempo libero, invece a chi svolge un duro lavoro manuale sono destinate solo le opere d'arte di prim'ordine, che dovrebbero essere rese accessibili ai lavoratori grazie a uno sforzo attento di traduzione. Non viene meno neppure la critica alla degradante divisione fra lavoro manuale e intellettuale, già avanzata da Marx, (Weil 1942b, 304) ma, dopo la svolta mistica, il punto di congiunzione fra questi due tipi di lavoro è individuato nell'attenzione: essa, nella sua forma più alta, come attenzione intuitiva, fa tutt'uno con la preghiera. «Il popolo ha bisogno di poesia come di pane. [...] Una poesia simile può avere solo una sorgente. Questa sorgente è Dio» (Weil 1942b, 298). Mentre, nelle condizioni sociali privilegiate, molte cose fanno da ostacolo fra l'anima e Dio, invece «per i lavoratori non c'è schermo. Nulla li separa da Dio» (Weil 1942b, 298).

Divenendo centrale il tema dell'attenzione, anche la distinzione fra lavoro e tempo libero si attenua grazie al punto di congiunzione fra i due costituito dall'attenzione intuitiva: come l'attenzione discorsiva, impiegata negli studi scolastici, serve solo a rendere capaci di quell'attenzione intuitiva, che fa tutt'uno con la preghiera, così l'attenzione rivolta a un'opera d'arte o alla bellezza della natura, assorbita com'è dall'oggetto e dimentica di sé, è una forma dell'amore implicito di Dio, (Weil 1942a, 118-39) è già preghiera. Allo stesso modo l'operaio, mentre solleva pesi e maneggia leve, può rivolgere l'attenzione all'immagine del Cristo, «paragonata a una bilancia, nell'inno del Venerdì santo» (Weil 1942b, 300): un peso molto lieve, posto a una distanza grandissima, può fare da contrappeso all'universo intero. Analogamente, il contadino che semina può rivolgere la sua attenzione alla parabola evangelica che parla della semente, che solo se muore dà frutto, o al circuito dell'energia solare, che fa crescere le piante: questo circolerebbe di poesia il suo lavoro. (Weil 1942-43, 79)

La centralità dell'attenzione, che non è un lavoro, ma è un momento d'intensa contemplazione, (Weil 1942b, 304) consente di superare non solo la se-

parazione fra lavoro manuale e intellettuale, ma anche quella fra lavoro e tempo libero: l'attenzione pura è l'unica sorgente dell'arte, della scienza e della filosofia veramente grandi, come pure dell'amore per il prossimo e per la bellezza della natura. Weil si augura che si eserciti l'attenzione intuitiva in ogni attività della vita quotidiana: nello studio, affinché un adolescente possa 'pensare' a Dio mentre si applica a un problema di geometria, nel lavoro manuale così come in quello intellettuale, nella lettura di un testo letterario e nella contemplazione di un'opera d'arte. Anzi, l'autrice afferma che, mentre coloro che hanno molto tempo libero devono esercitare al massimo l'intelligenza discorsiva, fino a esaurirla, per giungere finalmente all'attenzione intuitiva, invece i lavoratori manuali, che sono spossati quotidianamente dalla fatica, non hanno nulla di cui sbarazzarsi per poter esercitare, nello svolgimento del loro stesso lavoro, la forma più alta di attenzione pura, ma solo a patto che il loro lavoro sia trasformato in 'poesia'; invece il taylorismo, che vieta ogni accesso all'attenzione intuitiva, non può in nessun modo essere trasformato in poesia. L'autrice vorrebbe inoltre che gli operai avessero sufficiente tempo libero per poter formarsi una cultura e che delle feste e dei viaggi si affiancassero al loro primo ingresso in officina e al loro apprendistato.

5. La trasfigurazione del lavoro, in vista della «destinazione soprannaturale di ogni funzione sociale», (Weil 1942b, 304) indica una via di fuga del pensiero e della parabola di Simone Weil rispetto alla durezza della condizione operaia: vi si può cogliere una santificazione o una sublimazione del lavoro, che è accettato sostanzialmente così com'è; e quest'accettazione somiglia pericolosamente a una resa. (Accornero 1985, 129-30) Tuttavia, dalla sua trasfigurazione mistica del lavoro manuale, Weil esclude categoricamente il lavoro taylorizzato, quello a cottimo e alla catena di montaggio, in cui la preoccupazione della velocità svuota l'anima e impedisce qualsiasi accesso alla forma di attenzione più elevata. «Quel genere di lavoro non può essere trasformato; è necessario sopprimerlo» (Weil 1942b, 306). In queste parole, in questa «impennata sublime» (Accornero 1985, 130), si sente che Simone Weil non ha tradito né dimenticato la dura esperienza vissuta in fabbrica da lei e da molti altri operai.

Ciò che rimane costante, dall'inizio alla fine del suo percorso, è l'idea del lavoro come via di accesso alla conoscenza e come mediazione indispensabile con il corpo e con il mondo; «lavoro: il patto originario dell'uomo con la natura, dell'anima con il suo corpo» (Weil 1933-41, 146). Fino alla fine della sua breve vita, Weil non smette mai d'interrogarsi per far apparire e mettere al centro della nostra civiltà «la verità del lavoro fisico» (Weil 1942-43, 253). Fino all'ultimo, lei si preoccupa di salvaguardare la dignità dei lavoratori, così come quella di tutti gli esseri umani.

Riferimenti bibliografici

Accornero, Aris. 1985. "Simone Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale." In Aris Accornero, Giovanni Bianchi, Adriano Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia. Con una antologia degli scritti*, 83-130. Roma: Editori Riuniti.

- Borrello, Giovanna. 2001. *Il lavoro e la grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*. Napoli: Liguori.
- Gaeta, Giancarlo. 2015 (1934-35). "Un racconto di formazione." In Simone Weil. *Diario di fabbrica*, traduzione di Maria Concetta Sala, 7-19. Genova: Marietti.
- Tommasi, Wanda. 1990. "Simone Weil. Dare corpo al pensiero." In Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, 77-91. Milano: La Tartaruga.
- Weil, Simone 1934 (1983). *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, traduzione di Giancarlo Gaeta. Milano: Adelphi.
- Weil, Simone 1942-1943 (1980). *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, traduzione di Franco Fortini. Milano: Comunità.
- Weil, Simone 1942a. *Forme dell'amore implicito di Dio*. In *Attesa di Dio*, traduzione a cura di Maria Concetta Sala. Milano: Adelphi [2008], 99-169.
- Weil, Simone. 1929-1930 (1971). "Scienza e percezione in Cartesio." In *Sulla scienza*, traduzione di Marisa Cristadoro, 7-83. Torino: Borla.
- Weil, Simone. 1933-1941 (1982). *Quaderni*, vol. I, traduzione a cura di Giancarlo Gaeta. Milano: Adelphi.
- Weil, Simone. 1934-1942 (1990). "Tre lettere ad Albertine Thévenon" (1934-35); "La vita e lo sciopero delle operaie metalmeccaniche" (1936); "Lettere ad un ingegnere direttore di fabbrica. Lettere ad Auguste Detoef" (1936-37); "La razionalizzazione del lavoro" (1937); "Esperienze della vita di fabbrica" (1941); "Prima condizione di un lavoro non servile" (1942b). In *La condizione operaia*, traduzione di Franco Fortini, 27-41; 188-202; 148-87, 208-24; 243-63; 293-307. Milano: Mondadori.

Bibliografia secondaria

- Birou, Alain. 1984. "L'analyse critique de la pensée de Karl Marx chez Simone Weil." *Cahiers Simone Weil* 1, 7: 22-38.
- Canciani, Domenico. 1996. *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica fra le due guerre*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Esposito, Roberto. 1988. *Categorie dell'impolitico*. Bologna: il Mulino.
- Treu, Anna. 1974. "Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in Simone Weil." *Aut-aut* 144: 79-101.
- Weil, Simone. 1942 (2008). "Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio." In *Attesa di Dio*, traduzione a cura di Maria Concetta Sala, 191-201. Milano: Adelphi.

«L'ozio è fatale soltanto ai mediocri». Tempo, lavoro, libertà in Albert Camus

Stefano Berni

1. Albert Camus nasce ad Algeri nel 1913. Nel 1940 si trasferisce a Parigi e nel 1941 entra nella Resistenza. Il suo primo romanzo, *Lo straniero* (1942) e il saggio, *Il mito di Sisifo* definiranno filosoficamente le sue posizioni esistenzialistiche. *L'uomo in rivolta* (1951) decreterà la rottura con Sartre. Nel 1957 vince il Premio Nobel per la letteratura. Muore in un incidente automobilistico nel 1960.

2. Se esiste un intellettuale e artista onesto e sincero, soprattutto perché coerente con sé stesso, la cui opera coincide con la sua esistenza, questi non può non essere che Albert Camus. I personaggi che si muovono nei suoi libri sono lo specchio di un pensiero profondamente legato all'azione politica e sociale dell'Autore. Se prendiamo in esame i personaggi principali dei romanzi e dei racconti di Camus, notiamo che essi non amano lavorare; preferiscono passare le giornate a vagabondare entro una cornice naturale colorata dall'azzurro del cielo, dal giallo del sole estivo e luccicante che si riverbera nel mare mediterraneo (Regni 2012). L'uomo naturale del filosofo franco-algerino non ha necessità di lavorare. Diversamente da Marx, Camus non crede che l'uomo possa dipendere dalla struttura economica. Siamo più vicini alla filosofia della miseria di Proudhon che all'idea progressiva e positivista del marxismo (Del Vecchio 1979). I suoi personaggi infatti sono poveri, diseredati ma possiedono la libertà, l'amore per la natura e per la propria terra, e questo basta loro per vivere. Pur non essendo ricchi, ma induriti dalla fatica dell'esistenza, hanno momenti di felicità concessi proprio

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefano Berni, «L'ozio è fatale soltanto ai mediocri». *Tempo, lavoro, libertà in Albert Camus*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 895-900, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

dall'essere in contatto con una natura nella quale si ritrovano e si riconoscono. Meursault, il protagonista de *Lo straniero*, commenta che «alzarsi la mattina per andare al lavoro era l'ora più difficile» (Camus 1978, 17). Ma «all'uscita dall'ufficio era felice perché risaliva a piedi il lungo mare e il cielo era verde» (Camus 1978, 12). Jacques, il personaggio principale de *Il primo uomo*, il romanzo autobiografico di Camus pubblicato postumo, osserva che

il lavoro d'ufficio non veniva da nessuna parte e non portava a niente. Vendere e comprare: tutto ruotava intorno a queste attività mediocri e banali. Pur essendo sempre stato povero, Jacques scopriva in quell'ufficio la volgarità e piangeva sulla luce perduta (Camus 1994, 222).

Anche Patrice Mersault (il prefisso *mer* sta proprio ad indicare l'amore per il mare), il protagonista de *La morte felice*, «lavorava in un ufficio anonimo, che dava l'impressione di un colombario dove marcivano le ore morte», così «vicino al mare eppure così lontano». Il suo amico Zagreus, vedendolo così triste e angosciato, commenta: «ci logoriamo la vita a guadagnare denaro, mentre bisognerebbe, col denaro, guadagnarsi il tempo» (Camus 1997, 46). Patrice rifletterà, più tardi, visitando Genova, che la felicità consiste proprio nel possedere il tempo: esso è la più straordinaria delle esperienze, la più pericolosa, perché ti concede l'ozio e la possibilità di riflettere e pensare, ricordando che «l'ozio è fatale soltanto ai mediocri» (Camus 1997, 79). Zagreus - «un epiteto del dio Dioniso» (Turra 2010, 54) - si sacrifica per il suo amico, suicidandosi, potendo così lasciare i suoi averi a Patrice, permettendogli di non lavorare più e vivere una vita felice.

3. Colui che è signore del proprio tempo conosce i suoi limiti, difende la propria libertà: è l'uomo assurdo. Camus elenca una serie di uomini assurdi che sono padroni del proprio tempo: l'amante, l'artista, il teatrante, il filosofo, il conquistatore. Essi producono cose inutili al solo fine di creare sé stessi. Valeria Turra coglie perfettamente la centralità del possedere il tempo per l'uomo affrancato dal lavoro:

Il motivo del ruolo centrale del tempo nella riflessione camusiana è evidente: se la vita umana viene spogliata dal suo abituale riferimento trascendente, il tempo diventa non solo l'unico terreno su cui essa si gioca, ma anche l'unica sostanza di cui si costituisca la felicità che essa può esperire (Turra 2010, 53).

Anche Sisifo, preso come riferimento della condizione umana, nel saggio di Camus, *Il mito di Sisifo*, benché non sia libero e prigioniero di un tempo ripetuto, sempre uguale a sé stesso, è un eroe assurdo proprio perché sa cosa sia il tempo; vorrebbe ribellarsi perché è cosciente di sé stesso e soffre della pena a lui inflitta: «Se questo mito è tragico è perché il suo eroe è cosciente. In che consisterebbe infatti la pena, se, ad ogni passo, fosse sostenuto dalla speranza di riuscire?» (Camus 1980, 119). La vita dell'operaio, consumata ogni giorno nella società tardo-capitalistica, ricorda la condanna inflitta a Sisifo. Infatti, per Camus, «l'operaio d'oggi si affatica, ogni giorno della vita, dietro lo stesso la-

voro», benché il suo destino non sia sempre tragico se non nei rari momenti in cui egli diviene cosciente. Sisifo, seppure «proletario degli dèi», impotente e ribelle, diversamente dall'operaio, però

conosce tutta l'estensione della sua miserevole condizione, è a questa che pensa durante la discesa. La perspicacia, che doveva costituire il suo tormento, consuma, nello stesso istante, la sua vittoria (Camus 1980, 119).

4. Mentre gli individui sono spinti dalla ripetizione, dall'abitudine e dalla consuetudine che disciplina la loro esistenza, spesso ordinata e organizzata dal potere, tanto che essi ripetono meccanicamente lo stesso giorno: «la levata, il tram, le quattro ore di ufficio e di officina, la colazione, il tram, le quattro ore di lavoro, la cena, il sonno» (Camus 1980, 16), Sisifo invece è l'eroe tragico che *avverte* l'assurdità di questo tipo di vita ed è capace di *immaginarsi* un'altra vita degna di essere vissuta. Per la maggior parte delle persone il tempo è quello della ripetizione della giornata lavorativa. Lui invece si vorrebbe riappropriare del proprio tempo, riconoscendo, nella forma ripetitiva della sua condanna, il suo peggior nemico. Di qui parte il moto di rivolta. Sisifo è un eroe che nega il lavoro a cui è stato condannato; se potesse, lo abbandonerebbe e sceglierebbe diversamente: «La vita assurda consiste quindi in una ribellione costante contro tutte le sue condizioni e di un rifiuto costante di ogni consolazione» (Arendt 2001, 226). Ma la maggior parte degli uomini non avverte alcuna inquietudine, nessun disagio e si innamora delle proprie abitudini e credenze ritenendole razionali e giuste. Se i lavoratori vengono convinti e organizzati da una certa *intelligenza* ad intraprendere una rivolta per il solo pane, spesso essa fallisce o non si costituisce in un potere alternativo duraturo proprio perché non si acquisisce la consapevolezza dell'importanza del proprio tempo e si continua a vivere la stessa vita a cui ci si era abituati. Cambiano i padroni ma Sisifo è costretto a svolgere lo stesso tipo di lavoro ingrato. Per Camus (come per Arendt) non può esistere una vera rivoluzione se non è accompagnata o addirittura mossa dalla libertà. Si suppone che i lavoratori siano spinti dalla sola necessità dell'esistenza come se lo stesso «lavoratore non sapesse che il suo pane dipende anche dalla sua libertà» (Camus 1998, 67).

5. Separare la giustizia dalla libertà significa cedere e sottomettersi alla logica del potere. Per giustizia Camus intende soprattutto l'uguaglianza economica, la giustizia distributiva, ma anche la riparazione della violenza e dei torti subiti dal sistema; infine l'uguaglianza di possibilità che una società dovrebbe offrire ad ogni cittadino. In questo senso va compresa la frase: «La miseria aumenta in ragione dell'arretramento della libertà nel mondo e viceversa» (Camus 1998, 70). Inoltre, disconoscere il valore della libertà conduce a separare la cultura dal lavoro. Sempre di più i lavoratori vengono 'lobotomizzati': non si permette loro di studiare, di pensare, convincendoli che basti il denaro per essere felici. Il consumo ha sostituito la cultura tanto che anche gli intellettuali di sinistra non hanno più presa sulle masse. Quasi tutti ormai accettano la logica mercantili-

stica secondo cui l'economico è più importante della cultura, separando così il lavoro manuale da quello intellettuale. Camus invece non accetta questa dicotomia paradossale dell'esistenza, come se da un lato vi fossero il pensiero e la cultura e dall'altro l'agire pratico e strumentale. Il pensiero deve guidare ogni azione. Lo spiega bene Cherea, nel *Caligola*, il filosofo di corte dell'imperatore romano: l'azione per l'azione è altrettanto assoluta quanto il pensiero fine a sé stesso; occorre un equilibrio, una misura, un pensiero relativo: chi ha voglia «di vivere e essere felice» non può spingere l'assurdo alle estreme conseguenze: «Le azioni non sono tutte uguali» (Camus 1984, 45). Inoltre, ogni uomo può e deve poter riscattare la propria esistenza. Se c'è una dignità nell'essere poveri, questo non significa accettare la propria condizione; l'emancipazione passa prima di tutto dall'intelligenza e dalla possibilità di studiare, come è accaduto a Camus. Ricordiamo *en passant* che lui proveniva da una famiglia povera trasferita dalla Francia in Algeria. Albert poté continuare a studiare grazie al suo insegnante di filosofia che ne comprese le potenzialità e gli permise di accedere ad una borsa di studio. Un *Pied-Noir* giunto fino al Nobel! Non si tratta di anteporre la conoscenza alla vita, ma comprendere che la conoscenza serve alla vita nella misura in cui si devono prendere decisioni, fare delle scelte. Ma anche colui che si rivolta deve tenere presente che i mezzi, per arrivare ai fini, devono essere moderati, tesi a raggiungere degli obiettivi perseguibili nel presente, altrimenti l'uomo annienta sé stesso per ideologie assolute, per ideali inarrivabili, rinunciando alla propria breve felicità. È facile rincorrere le utopie per coloro i quali appartengono alla classe più abbiente e possiedono la libertà di scegliere con la 'pancia piena'. Alla fine non c'è poi così tanta fretta di cambiare il mondo nell'uomo sazio.

6. Camus in ogni caso è contro ogni forma di storicismo, di stoicismo, di assoluto, di durezza contro sé stessi e gli altri. Odia il fanatismo, il fideismo, la violenza, la purezza della razza o dell'ideologia: «se c'è un solo individuo *puro*, nel bene o nel male, il nostro mondo è in pericolo» (Camus 1984, 21).

Nel pensiero camusiano risuona continuamente questo richiamo nicciano alla conoscenza, all'arte, alla salute, al dionisiaco, alla natura, al corpo, al pensiero mediano e mediterraneo (Cassano 1996) che consente, anche ai più, non fortunati, di godere della bellezza che li circonda. In questo quadro si inserisce la critica di un lavoro alienante, ripetitivo, che non permette di godere della propria creatività e libertà di pensiero: «un lavoro creativo, anche mal pagato, non degrada la vita». La colpa del socialismo industriale (come quella del capitalismo) è che

non ha fatto niente d'essenziale per la condizione operaia perché non ha toccato il principio stesso della produzione e dell'organizzazione del lavoro; al contrario lo ha esaltato (Camus 1981, 237).

Il comunismo non ha compreso che la sofferenza dell'operaio risiedeva non solo nella scarsità della paga ma anche nella perdita di *dignità*. Ha solo provato a proporre al lavoratore «una giustificazione storica» che gli promettesse

una felicità procrastinabile e utopica «dello stesso valore di quella che sta nel promettere gioie celesti a chi muore durante il travaglio» (Camus 1981, 237). Non realizzando immediatamente «la gioia del creatore», più che una scelta politica si è trattato, secondo Camus, di edificare una società basata sulla credenza di una civiltà tecnica: la promessa di Prometeo era quella di ribellarsi a Zeus rubando il fuoco (le tecniche) per donarla all'uomo. Ma in questa promessa di felicità si nascondevano «le illusioni borghesi rispetto alla scienza e al progresso tecnico» che hanno riguardato parimenti sia il capitalismo sia il socialismo. Gli uomini «amano il piacere e la felicità immediata», invece Prometeo si è dapprima presentato ad essi «come un maestro che insegna» e che può liberarli dalle fatiche, ma poi si è trasformato inevitabilmente «in un padrone che comanda» (Camus 1981, 266). Prometeo ha rubato il fuoco agli dèi ribellandosi, per donarlo agli uomini, ma questi, anziché riscaldarsi e nutrirsi, hanno fabbricato armi e tecniche per distruggersi o per produrre sempre di più. Si è misconosciuto la natura umana, si è voluto considerarla come qualcosa di infinitamente plastico: «L'impero presuppone una negazione e una certezza: la certezza dell'infinita plasticità dell'uomo e la negazione della natura umana» (Camus 1981, 259). In questo modo si è potuto adorare, imponendoli come necessari, più i mezzi che i fini. L'uomo si è potuto innamorare del lavoro a scapito del paradiso in terra a cui aspirava. A questo punto «la società industriale non aprirà le vie di una civiltà se non restituendo al lavoratore dignità del creatore» (Camus 1981, 299). Almeno questo Marx lo aveva capito. A lui dobbiamo la consapevolezza «che quando il lavoro è avvilimento, non è vita sebbene occupi tutto il tempo della vita» (Camus 1981, 129).

7. Questo genere di lavoro non creativo ha condotto gli operai verso un'uguaglianza anonima e mediocre entro la quale sono facilmente sostituibili e interscambiabili, privati della propria dignità e originalità. Tale tipo di lavoro è costato milioni di vittime promettendo al lavoratore, prosegue Camus, solo mediocri piaceri, svaghi e divertimenti per obnubilare e stordirlo attraverso facili distrazioni e promesse. La società industriale, a cui appartiene anche il comunismo, ha promesso e promosso la *speranza* nell'avvenire e ha imposto il lavoro solo come un mezzo per arricchirsi e raggiungere un benessere che però è sempre procrastinabile. Di fronte alla carota ideologica dell'emancipazione, della fine della fatica e della necessità, si è imposto il bastone del sacrificio e del lavoro. Con la scusa che i mezzi giustificano i fini, si sono affermati e adorati masochisticamente e feticisticamente i mezzi, ma il fine è sempre là da venire: «L'avvenire è il solo tipo di proprietà che i padroni concedono volentieri agli schiavi» (Camus 1981, 214). Come il cristianesimo, anche il marxismo ha spinto le masse a sperare in un avvenire felice che non si realizzerà se non in un mondo futuro incerto. Occorre rinunciare a edificare una società tecnoinindustriale volta solo alla produzione e al lavoro: «quanto è sordida e miserabile la condizione di un uomo che lavora, e una civiltà fondata su uomini che lavorano» (Camus 1992, 81). Occorre interrompere questa convinzione e questo «imbroglio»: non esiste

dignità del lavoro che nel lavoro liberamente accettato. Soltanto l'ozio è un valore morale perché può servire a giudicare gli uomini. Fatale è solo ai mediocri [...]. Propongo - prosegue Camus - di capovolgere la formula classica e di fare il lavoro un frutto dell'ozio. Dignità del lavoro esiste nei lavoretti che si fanno la domenica. Perché qui il lavoro si confonde con il gioco e il gioco assoggettato alla tecnica sfiora l'arte e la creatività totale (Camus 1992, 88).

Occorre *immediatamente* rinunciare alla onorabilità del lavoro e del guadagno. La vera rivolta passa dal negare radicalmente il sistema economico capitalistico industriale e i luccichii della ricchezza.

Riferimenti bibliografici

- Arendt, Hannah. 2001. "L'esistenzialismo francese." In *Archivio Arendt* 1. 1930-1948, a cura di S. Forti, 222-27. Milano: Feltrinelli.
- Camus Albert. 1994. *Il primo uomo*. Milano: Bompiani.
- Camus, Albert. 1978. *Lo straniero*. Milano: Bompiani.
- Camus, Albert. 1980. *Il mito di Sisifo*. Milano: Bompiani.
- Camus, Albert. 1981. *L'uomo in rivolta*. Milano: Bompiani.
- Camus, Albert. 1984. *Caligola*. Milano: Bompiani.
- Camus, Albert. 1992. *Taccuini, 1935-1942*. Milano: Bompiani.
- Camus, Albert. 1997. *La morte felice*. Milano: Rizzoli.
- Camus, Albert. 1998. "Il pane e la libertà." In *La rivolta libertaria*, a cura di A. Bresolin, prefazione di G. Fofi, 64-72. Milano: elèuthera.
- Cassano, Franco. 1996. *Il pensiero meridiano*. Bari-Roma: Laterza.
- Del Vecchio, Marcello. 1979. *La fenomenologia dell'assurdo in Albert Camus*. Firenze: La Nuova Italia.
- Regni, Raniero. 2012. *Il sole e la storia. Il messaggio educativo di Albert Camus*. Roma: Armando editore.
- Turra, Valeria. 2010. *Albert Camus, figure dell'antico. Il mito di fronte all'assurdo*. Verona: Edizioni Fiorini.

La sociologia francese tra fordismo e società postindustriale: Georges Friedmann, Pierre Naville e Alain Touraine

Pietro Causarano

1. A cavallo della guerra

Georges Friedmann (1902-1977) e Pierre Naville (1904-1993), prima di affermarsi come scienziati sociali, hanno vissuto l'intenso e insieme drammatico clima culturale e politico che ha attraversato l'Europa nella prima parte del '900, intrecciando durature relazioni in diversi ambienti intellettuali non solo marxisti (Grémion, Piotet 2004; Blum 2007). Alain Touraine invece è di una generazione successiva (del 1925). Allievo di Friedmann, ha sviluppato tutta la sua esperienza di ricerca nel secondo dopoguerra (Clark, Diani 1996). Sia Friedmann che Naville fra le due guerre hanno militato nelle avanguardie artistiche e politicamente nel movimento comunista, seppur via via sempre più critici e poi estranei verso il dogmatismo stalinista. Ambedue sono state figure eterodosse e poco accademiche nei loro esordi, mostrando accanto allo studio sensibilità letteraria e poliedricità culturale e espressiva (Nacci 1989; Ribeill 1999; Löwy 2000).

In questo contesto tutti e due si confrontano precocemente da una parte con la diffusione delle innovazioni industriali e dei modelli organizzativi d'oltreoceano e dall'altra con la modernizzazione economica e sociale sovietica. In polemica con il diffuso pessimismo conservatore degli anni '30 verso la società di massa (anti-modernista e anti-tecnico), cominciano ad occuparsi di lavoro e ad analizzarlo nella sua concretezza (Vatin 2004; Guedj 2007). Delle trasformazioni taylor-fordiste e delle sue conseguenze umane in quegli anni fanno proprio il carattere politico e il giudizio ambivalente per il forte impatto sulla vita sociale e sulle relazioni colletti-

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Pietro Causarano, *La sociologia francese tra fordismo e società postindustriale: Georges Friedmann, Pierre Naville e Alain Touraine*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 901-910, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

ve sia nei paesi capitalisti sia in Unione Sovietica (Settis 2016). La vicenda bellica, poi la ricostruzione e il confronto con la razionalizzazione capitalista e i processi di innovazione produttiva, insieme alla progressiva disillusione sul socialismo reale, rappresentano esperienze decisive, che li portano a spostarsi sempre più sul piano prioritario dell'indagine sociale concreta, sul campo (Rot, Vatin 2019).

Friedmann e Naville nel secondo dopoguerra cominciano così ad acquisire un rilevante ruolo culturale, scientifico e accademico nell'ambito delle scienze sociali. Attorno al Centre d'Études Sociologiques del CNRS, promosso da Georges Gurvitch nel 1945, contribuiscono alla rinnovata affermazione della sociologia nell'università francese (Marcel 2005). I due – coadiuvati dal giovane Touraine – costruiscono un rapporto diretto più stretto fra di loro nella seconda metà degli anni '50, attorno al pionieristico *Traité de sociologie du travail*, pubblicato per la prima volta nel 1961 (Friedmann, Naville 1963). A quest'opera collabora una generazione di giovani sociologi francesi del lavoro e dell'organizzazione, alcuni dei quali, nello stesso periodo, promuovono nel 1959 la rivista *Sociologie du travail* (Borzeix, Rot 2010). A molti di loro, seppure in tempi diversi, si schiuderanno così le porte dell'accesso a ruoli istituzionali di primo piano al centro della ricerca sociale francese fra anni '60 e '70 (Grémion, Piotet 2004, 119-29; Blum 2007, 266-87; Lallement 2014).

2. La dimensione storica

Queste tre figure fondative della rinascita sociologica francese del dopoguerra sono accomunate da un elemento che caratterizza trasversalmente il loro percorso intellettuale e che risulta originale rispetto agli approcci odierni: l'attenzione per la dimensione processuale nel tempo e nello spazio dei fenomeni sociali e nello specifico del lavoro. La sensibilità storica in certa misura sostiene i loro primi passi e – nel caso di Touraine – la formazione come allievo di Friedmann, ma li accompagna in ogni caso a lungo nella loro vicenda intellettuale. La loro sociologia del lavoro, nutrita di umanesimo critico, si appoggia alla storia intesa come capacità sia di leggere la «lunga durata» sia di cogliere la convivenza di temporalità diverse nella concreta dinamica del presente. In forma programmatica nel *Traité de sociologie du travail* del 1961 la questione viene affrontata in chiave interdisciplinare per il carattere globale che assume il lavoro nel definire una società, per la centralità cioè che il suo studio acquisisce per la comprensione della società nel suo complesso (G. F. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 92-8). Friedmann, già dal 1950, aveva teorizzato la transizione dall'«ambiente naturale» all'«ambiente tecnico» del lavoro, a causa della meccanizzazione e poi dell'automazione del sistema industriale, in cui la processualità di lunga durata emergeva con chiarezza (Friedmann 1950b)¹. Per parte sua Naville, nel

¹ Temi che faranno di Friedmann una figura importante nella rivista di storia economica e sociale *Annales*, della cui redazione e poi direzione farà parte dal 1939 fino alla morte nel 1977, in stretto rapporto prima con Lucien Febvre (1878-1956) e poi con Fernand Braudel (1902-1985).

1954, aveva affrontato la «vita di lavoro» seguendo una linea prospettica multiforme: il rapporto fra giornata lavorativa e tempo di lavoro e la loro misura, la demografia e le generazioni, la formazione e l'avviamento, la struttura professionale (Naville 1954).

Touraine, a sua volta, ha scritto una storia della civilizzazione industriale quasi in contemporanea alla sua collaborazione al *Traité* (Touraine 1961) e tutto il suo percorso intellettuale è permeato dal carattere storico della socialità (Martucelli 2019). La stessa attenzione alle ricerche in contesti extra-europei e fuori dalle economie capitalistiche avanzate che accomuna tutti e tre questi sociologi (i paesi socialisti con cui fare i conti per Friedmann e Naville, il Terzo mondo colonizzato in Naville, l'America latina per Touraine e Friedmann), conferma questo spessore analitico e interpretativo collegato alla necessità di contestualizzare l'oggetto di studio, non solo il lavoro.

Il loro modo di approcciare il tema, la crucialità e l'urgenza delle questioni che erano emerse nelle trasformazioni della società industriale della prima metà del '900, le domande che si ponevano su uomo, lavoro e tecnica, la problematicità delle risposte che cercavano di dare a partire dal secondo dopoguerra, fanno sì che certe loro intuizioni – seppur rimaste strettamente legate al macchinismo industriale e alla automazione meccanica del secolo scorso – in realtà possano ancora parlare all'oggi e alle diverse forme dell'automazione digitale del lavoro. Non a caso il necrologio di Friedmann, apparso sulle *Annales* all'indomani della sua morte nel 1977 – quindi ben prima della grande trasformazione di fine '900 –, lo definì «storico del futuro» (Ferro 1978).

3. I principali filoni della loro sociologia del lavoro

Queste tre figure sono strettamente legate dunque al *Traité de sociologie du travail* del 1961, opera dalla genesi travagliata e complessa che racchiude sia ambizioni di legittimazione scientifica sia ambizioni fondative di un approccio allo studio sociologico capace di tenere insieme i molti volti con cui il lavoro e quindi la vita sociale si presentano ma evitando al contempo di farne una semplice specializzazione (Garcia López 2009). Il *Traité* infatti fu anche l'occasione per chiarire che per loro la sociologia del lavoro – comunque intesa in un senso ampio che oggi diremmo transdisciplinare – era d'importanza capitale per la sociologia in sé, quasi che dovesse «comanda[rne]» le altre branche in quanto il lavoro è «elemento ordinatore essenziale» per qualsiasi società (P. N. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 44, 58).

I loro percorsi di avvicinamento sono stati, come accennato, variegati e diversificati ma comunque prioritariamente tutti interni alla modernizzazione industriale novecentesca. Pierre Naville, più eterodosso, deriva dalle fascinazioni surrealiste per la «scrittura automatica» – che lo accompagneranno per tutta la vita (Naville 1977) – il suo interesse per la dimensione psicologica e quindi per la posizione del soggetto nel processo produttivo industriale e in generale di fronte alla tecnica e all'automazione (Garcia López 2001), fino all'«automatismo sociale» (Naville 1957-1958; 1961; 1963).

Un tema questo – le conseguenze sul soggetto delle nuove forme di organizzazione industriale, del macchinismo, poi dell'automazione – che cattura l'attenzione anche di Friedmann già fra le due guerre, quando incrocia il fordismo e il produttivismo sovietico e poi la psicotecnica e l'ergonomia con le teorie d'oltreoceano sull'umanizzazione del lavoro industriale, di cui si trova una sintesi formidabile nel suo libro forse più famoso, *Problèmes humains du machinisme industriel* del 1946 (Friedmann 1971). Sia per Naville che per Friedmann il tema della tecnica e della tecnologia in rapporto all'organizzazione del lavoro e alle relazioni sociali sul lavoro costituisce da allora in poi il perno della riflessione, in particolare riguardo alla posizione del lavoratore nella moderna società industriale, pur nelle differenze e ambivalenze di giudizio che poi emergeranno fra loro (Rot, Vatin 2004).

Alain Touraine, fin dai suoi esordi con la famosa e seminale ricerca sulla Renault del dopoguerra (Touraine 1955), è invece lo studioso per eccellenza del lavoro operaio nella sua declinazione legata alla produzione di massa e di serie, dal pieno dispiegamento del taylor-fordismo fino ai primi segni evidenti di una incipiente trasformazione (il passaggio dal sistema professionale al sistema tecnico). La fortunata locuzione «società postindustriale» non a caso è stata coniata proprio da lui nel 1969, a segnare la discontinuità con l'esperienza del lavoro novecentesco che stava emergendo alla fine di quel decennio di fronte alla crescente terziarizzazione (Touraine 1970) e alle successive trasformazioni del lavoro salariato che avrebbero in seguito interessato anche Naville (Naville 1984). Da lì in poi, il suo interesse specifico per il lavoro – e per la soggettività sociale che si esprime attraverso la coscienza operaia (Touraine 1969) – tenderà ad attenuarsi o comunque a inserirsi in analisi e interpretazioni più vaste della modernità e della globalizzazione, prima con l'attore sociale e la teoria dell'azione sociale, poi con il soggetto (Di Nunzio 2012; Dubet 2019). Nel 1984 il suo *Le mouvement ouvrier* suonerà quasi come un epitaffio per una storia più che secolare (Touraine 1988).

Il soggetto al lavoro, in forme e modalità diverse, è quindi al centro dell'attenzione di questi tre studiosi. In Friedmann e Naville il confronto critico, a cavallo della guerra, con le teorie e le strategie di umanizzazione del lavoro davanti alla produzione di massa standardizzata (e alla sua traduzione sovietica) rappresenta il nocciolo duro di partenza da cui poi passeranno ad affrontare le questioni connesse alle relazioni e all'organizzazione di lavoro e all'automazione. Friedmann, nel lungo dopoguerra, dopo una fase aperta e possibilista acquisirà un atteggiamento sempre più critico verso l'innovazione tecnica rispetto all'impatto sui lavoratori, spostando la sua attenzione sui momenti di realizzazione della personalità umana fuori del lavoro, nel tempo libero e nel *loisir*, pur con tutte le preoccupazioni sulla «degradazione del tempo liberato» e su quanto effettivamente potesse costituire davvero uno spazio di libertà (Friedmann 1960, e 1968, 87-109). Naville tenderà invece a proseguire lo studio sul campo, cercando di affrontare l'ambivalenza dell'automazione sulla vita di lavoro e su quella sociale in generale (Naville 1961 e 1963). Touraine, attento all'identità professionale e quindi alla variabilità delle determinanti della co-

scienza operaia (di classe e non) in quanto espressione del rapporto fra l'uomo e la sua opera, si concentrerà soprattutto sulla dimensione organizzativa e delle relazioni di lavoro, sulle forme evolutive delle rappresentazioni sociali e professionali e dell'azione individuale e collettiva, tematiche queste ultime che costituiranno successivamente sempre più il suo approccio generale alla sociologia (Touraine 1965).

4. Il lavoratore al centro e le relazioni di lavoro

Le relazioni di lavoro costituiscono dunque il fulcro in cui si colloca la condizione e l'azione dei lavoratori e dei movimenti sociali che ne sono espressione. Come sintetizzato all'inizio del *Traité* del 1961,

[la sociologia del lavoro] può essere definita come lo studio delle collettività, assai diverse per dimensioni e per funzioni, che si costituiscono in occasione del lavoro; delle reazioni esercitate su di loro a diversi livelli, da parte delle attività di lavoro che sono continuamente rimodellate dal progresso tecnico; delle relazioni esterne, tra di loro, e di quelle interne, tra gli individui che le compongono. [Si tratta cioè di una] sociologia delle relazioni umane [...] relativa alle correlazioni d'ordine psicologico e sociale che si determinano nel corso d'una attività (in particolare d'una attività di lavoro) perseguita in comune (G. F. e P. N. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, XIII, 25-32, 37-9).

In questo senso lo studio sociologico del lavoro come espressione del lavoratore/soggetto e delle relazioni in cui è immerso e di cui è attore, si può realizzare solo in una chiave che sia insieme diacronica e transdisciplinare (geografica, economica, etnologica, demografica, psicologica, tecnologica) e che veda un pluralismo dei campi di applicazione (tecnica-tecnologia, divisione e organizzazione del lavoro, orientamento e formazione professionali, gruppi professionali e dimensioni extra-professionali, identità etno-culturali, classi di età, famiglia e struttura demografica, sistemi di valori e di valorizzazione, rappresentazioni, lavoro e non lavoro, conflitti, movimenti e rapporti collettivi, ecc.), elementi che si ritrovano ampiamente nei loro studi ma che sono già sintetizzati nei contributi ai due volumi del *Traité* del 1961 e nella sua struttura.

Che cos'è dunque il lavoro in relazione al lavoratore? Il passaggio storico dall'«ambiente naturale» a quello «tecnico» modifica questa relazione nel momento in cui mette in crisi i tradizionali «ritmi naturali» sostituiti, in una sorta di ottimizzazione, con ritmi scelti o imposti ma comunque diversamente condizionati dal macchinismo (Friedmann 1971, 157-63). Friedmann parla di un «fondo» rurale e artigianale tradizionale la cui concezione circolare del tempo di lavoro, senza velocità, e il cui carattere «fluttuante» nell'alternanza fra lavoro e non lavoro (concetto ereditato da Lucien Febvre), vengono piano piano sostituiti dalla specializzazione dell'«ambiente tecnico» e dalla regolazione irrigidita dei tempi di vita e di lavoro e dei loro ritmi, malgrado la lunga convivenza delle due sfere, quasi che il lavoratore del dopoguerra si trovasse ancora fra «due mondi» (Friedmann 1950b, 19-105).

La centralità mediatrice in rapporto alla trasformazione della natura svolta storicamente in forma diretta dall'utensile per mano dell'uomo al lavoro, viene sostituita dalla mediazione complessa e sempre più indiretta della macchina intesa come «utensile composto». La macchina non si contrappone all'utensile, ne ristrutturava uso e funzioni coordinandole in nuovi livelli di integrazione e frapponendo un diaframma 'sociale' fra l'uomo e la sua prestazione d'opera attraverso l'organizzazione del lavoro e i nuovi rapporti che la sottendono nella divisione del lavoro (P. N. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 515-20, 543-67). Il lavoratore, quanto più la macchina automatica diventa «indipendente» dall'uomo – dopo la fase primitiva delle macchine «dipendenti» e poi quella evoluta delle «semiautomatiche» (Friedmann 1971, 180-84) –, tanto più fronteggia la sua attività come un qualcosa di monotono, frammentato, svuotato, spersonalizzato, privo di significato intrinseco, sostanzialmente di estraneo (P. N. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 521).

L'alienazione allora non è soltanto un problema collegato all'espropriazione e mercificazione del lavoro, ma assume anche una valenza propriamente psicologica (oggi diremmo psico-sociale), investe la personalità del lavoratore, mediata dalla percezione dello sfruttamento, dal carattere eteronomo e costrittivo imposto dall'organizzazione 'scientifica' del lavoro taylor-fordista e quindi dalla qualità delle relazioni di lavoro che circoscrivono questa condizione (G. F. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 9-25).

5. Organizzazione del lavoro, tecnologia, tecnica

Da questo punto di vista si capisce l'importanza attribuita al binomio tecnologia-tecnica, tale a volte da far pensare – soprattutto negli epigoni – a una sorta di determinismo rispetto alle conseguenze sull'uomo. È ricorrente nei nostri autori il tema della sfasatura economica e sociale fra la concreta individuazione delle possibili innovazioni tecnologiche e tecniche e l'effettivo loro concretizzarsi storico nell'azione produttiva e quindi la compresenza temporale di fasi tecnologiche e strutture tecniche di diversa intensità e qualità nel lavoro (Touraine 1955, 173-75). E d'altro canto tutti e tre sono ben consapevoli che tutte le innovazioni tecnologiche che abbiano conseguenze sulle tecniche produttive, nella società industriale seguono una logica eminentemente produttivistica e incrementale, vettoriale: «le combinazioni tecniche che si affermano poco a poco sulle altre sono quelle che permettono un aumento progressivo della produttività» (P. N. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 524).

Touraine, prima nel suo famoso lavoro sulla Renault e poi anche nei suoi contributi al *Traité*, affronta la questione della transizione da un sistema all'altro, mostrandone concretamente gli effetti e le dinamiche (A. T. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 568-96). La crisi del mestiere operaio e il declino dell'apprendistato – cui anche Friedmann e Naville dedicano dense pagine a proposito della formazione, e dell'orientamento e della qualificazione (Friedmann 1950a; Naville 1945; 1946; 1948; 1956)² – sono il segnale della crisi del tra-

² Su questi aspetti: Dadoy 1987; Guedj 2007, 40-9.

dizionale sistema professionale di identificazione nel lavoro industriale al momento in cui sopravviene, dominante, il sistema tecnico. Ne conseguono la marginalizzazione dell'operaio professionale di produzione, la scomposizione del lavoro («il lavoro in frantumi» di Friedmann del 1960) e l'emergere delle figure di operai comuni addetti a macchine specializzate e alla produzione seriale: dalla fase A della macchina universale polivalente alla fase B della macchina specializzata (Touraine 1955, 21-9, 57-112).

L'automatismo e la sua estensione – la fase C (Touraine 1955, 29-35, 112-22) – però non sono solo una nuova tappa della meccanizzazione produttiva, ma qualcosa di ulteriore e di trasversale che, in quanto sistema, può prescindere parzialmente o in prospettiva totalmente dall'uomo. Questo fatto implica una dilatazione del concetto di macchina e del senso che attribuiamo ad essa. La generalizzazione e estensione dei sistemi automatizzati non solo alla produzione ma anche ai servizi, «comporta profonde modificazioni nell'occupazione differenziale» tali da sostenere la crescente complessiva terziarizzazione della società e delle forme del lavoro. Dopo la «svalutazione del braccio umano» legata al macchinismo si assiste ad una crescente potenziale «svalutazione del cervello umano» legata all'automazione (P. N. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 532-34).

Le riflessioni sull'automazione di questi tre autori – pur fatte all'interno del pieno dispiegamento del modello taylor-fordista che poi entrerà in crisi nei decenni successivi e di cui il solo Touraine vedrà gli esiti – vertono anche sulle possibilità di autocontrollo e di potenziale adattamento dell'automatismo fra programmazione, pianificazione, produzione e gestione delle informazioni, argomenti che possono aprire ai nostri occhi retrospettivi scenari di intuizione sulla società postfordista. La cibernetica come governo dell'informazione non a caso sollecita presto l'interesse di Naville (P. N. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 535-36). Se in Friedmann poi prevarrà sempre più una visione pessimistica, in Touraine e ancor più in Naville l'automazione (con l'operaio che si fa tecnico) aprirà prospettive nuove, spostando l'attenzione dalla mansione e dall'identità professionale alla funzione e al ruolo sociale nell'organizzazione d'impresa e recuperando una dimensione cooperativa collettiva nelle équipes di lavoro in una sorta di ricomposizione del lavoro (Naville 1963, 75-80). Se le macchine in quanto automatiche sono autonome dall'intervento diretto dell'uomo che diventa non più operatore ma regolatore del processo produttivo, allora forse si possono creare anche le condizioni per un possibile recupero di autonomia dell'uomo rispetto alle macchine (Rot, Vatin 2019, 362-64). Si dovrà attendere però la futura rivoluzione digitale, quando produttività, flessibilità e polivalenza potranno adattarsi reciprocamente nei modelli postfordisti. Allora davvero prenderà corpo l'intuizione di Touraine sul fatto che nel sistema tecnico l'antica autonomia professionale del lavoratore di mestiere non sarà più e si realizzerà invece un'autonomia funzionale tutta dentro l'integrazione «nell'organizzazione tecnica dell'impresa» (A. T. in Friedmann, Naville 1963, vol. I, 591).

Se ci spostiamo [...] all'ultima fase dell'evoluzione [fase C dell'automazione], constatiamo che l'operaio non interviene più nella fabbricazione. Sorveglia, registra, controlla. Il suo compito non è più definito dalla relazione fra l'uomo e la materia, dagli utensili o dalle macchine, ma dal ruolo nell'insieme della produzione. Nel *sistema tecnico*, *l'aspetto professionale è riassorbito nella sua realtà sociale*. I ritmi e i caratteri del lavoro non sono più definiti dalla natura dei prodotti fabbricati, dalle macchine utilizzate o dal motore umano, ma dalle forme dell'organizzazione del lavoro. La qualità dell'operaio di fabbricazione non è ormai altro che la sua capacità di integrarsi nel gruppo sociale e si definisce come responsabilità. [...] L'operaio supervisore può essere rinchiuso nelle sue mansioni semplici, che non presuppongono alcuna comprensione dei problemi tecnici della produzione; al contrario può essere associato ai tecnici, istruito, guidato da essi; può adempiere meccanicamente al suo compito o inversamente dar prova di iniziativa e anticipare addirittura i tecnici nella via dell'innovazione. Queste diverse possibilità sono legate alla psicologia delle diverse categorie professionali, vale a dire allo stato delle relazioni umane e delle relazioni industriali, dunque a fattori sociali. Senza paradosso, si può dire che *il nuovo sistema di lavoro, poiché è tecnico, è interamente sociale*. Il lavoro possiede, per i lavoratori, un senso, un valore che dipendono interamente dalle sue condizioni sociali, situazione che è opposta a quella del sistema professionale di lavoro. [Lo studio delle officine Renault mostra] che *l'affermazione dell'ambiente tecnico, lungi dal rappresentare il dominio dei fatti tecnici e la loro autonomia, almeno parziale, rispetto alle condizioni sociali del lavoro, sopprime questa autonomia, che caratterizzava al contrario il sistema professionale del lavoro, e sottomette completamente il significato del lavoro alle sue condizioni sociali* (Touraine 1955, 176-77, 181; corsivi nel testo originale).

Riferimenti bibliografici

- Blum, Françoise, dir. par. 2007. *Les vies de Pierre Naville*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.56594>
- Borzeix, Anni, et Gwenaële Rot. 2010. *Genèse d'une discipline, naissance d'une revue: Sociologie du travail*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest.
- Clark, Jon, and Marco Diani, edited by. 1996. *Alain Touraine*. London-New York: Routledge.
- Dadoy, Mireille. 1987. "La notion de qualification chez Georges Friedmann." *Sociologie du travail* 29, 1: 15-34.
- Di Nunzio, Daniele. 2012. "Lavoro e soggetto." In *Sociologia in movimento. Teoria e ricerca sociale in Alain Touraine*, a cura di Antimo Luigi Farro, 35-53. Milano: Guerini & Associati.
- Dubet, François. 2019. "Touraine: le sujet contre le système." *Lua Nova* 106: 15-35. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-015035/106>
- Ferro, Marc. 1978. "Georges Friedmann, historien de l'avenir." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33, 2: 205-6. <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293919>
- Friedmann Georges, e Pierre Naville, a cura di. 1963. G. F., *L'oggetto della sociologia del lavoro*, vol. I, 5-39; P. N., "Il metodo nella sociologia del lavoro", vol. I, 41-82; G. F.

- (con F. I. Isambert), *Sociologia del lavoro e scienze sociali*, vol. I, 83-130; P. N., "Il metodo nella sociologia del lavoro", vol. I, 41-82; P. N., "L'occupazione, il mestiere, la professione", vol. I, 334-61; P. N. (con P. Rolle), "L'evoluzione tecnica e le sue incidenze sulla vita sociale", vol. I, 505-41; P. N., "Divisione del lavoro e ripartizione dei compiti", vol. I, 545-67; A. T., "L'organizzazione professionale dell'impresa", vol. I, 568-627. P. N., "Il lavoro salariato e il suo valore", vol. II, 162-92; G. F., "Tendenze d'oggi e prospettive di domani", vol. II, 543-87. In *Trattato di sociologia del lavoro*, 2 voll. Milano: Edizioni di Comunità (ed. orig.: 1961).
- Friedmann, Georges. 1950a. *Humanisme du travail et humanités: pour l'unité de l'enseignement*. Paris: Éditeur Scientifique.
- Friedmann, Georges. 1950b. *Où va le travail humain?* Paris: Gallimard.
- Friedmann, Georges. 1960. *Il lavoro in frantumi. Specializzazione e tempo libero*. Milano: Edizioni di Comunità (ed. orig.: 1956).
- Friedmann, Georges. 1968. *L'uomo e la tecnica*. Milano: EtasKompas (ed. orig.: 1966).
- Friedmann, Georges. 1971. *Problemi umani del macchinismo industriale. Il progresso tecnico e l'uomo contemporaneo*. Torino: Einaudi (ed. orig.: 1946).
- García López, Jorge. 2001. "Pierre Naville y la otra sociología del trabajo." *Política y Sociedad* 38: 197-216.
- García López, Jorge. 2009. "¿Explica el trabajo la sociedad? En torno a la sociología del salariado de Pierre Naville." *Laboreal* 5, 2: 10-23.
- Grémion, Pierre, et Françoise Piotet, dir. par. 2004. *Georges Friedmann. Un sociologue dans le siècle (1902-1977)*. Paris: CNRS. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.1637>
- Guedj, François, dir. par. 2007. "Pierre Naville: mesure et logique du social." *Histoire & Sociétés* 6, 24: 4-111.
- Lallement, Michel. 2014. "Georges Friedmann au Cnam (1946-1959)." *Cahiers d'histoire du Cnam*, vol. I, 1: 43-72 (dossier: *Les sciences de l'homme au travail au Cnam à l'aube des Trente Glorieuses*).
- Löwy, Michael. 2000. *L'étoile du matin: surréalisme et marxisme*. Paris: Éditions Syllepse.
- Marcel, Jean-Christophe. 2005. "Le déploiement de la recherche au Centre d'études sociologiques (1945-1960)." *La revue pour l'histoire du CNRS* 13: 1-14. <https://doi.org/10.4000/histoire-cnrs.1656>
- Martuccelli, Danilo. 2019. "Alain Touraine y la historia." *Lua Nova* 106: 36-64. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-036064/106>
- Nacci, Michela. 1989. *L'équilibre difficile. Georges Friedmann avant la sociologie du travail*. EUI Working Papers 89/398, San Domenico (FI): EUI.
- Naville, Pierre. 1945. *Théorie de l'orientation professionnelle*. Paris: Gallimard.
- Naville, Pierre. 1946. *Psychologie, marxisme, matérialisme: essais critiques*. Paris: Librairie Marcel Rivière.
- Naville, Pierre. 1948. *La formation professionnelle et l'école*. Paris: PUF.
- Naville, Pierre. 1954. *La vie de travail et ses problèmes*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Naville, Pierre. 1956. *Essai sur la qualification du travail*. Paris: Librairie Marcel Rivière.
- Naville, Pierre. 1957-8, dir. par. *Cahiers d'étude sur l'automation*. 2 voll. Paris: Librairie Marcel Rivière.
- Naville, Pierre. 1961, dir. par. *L'automation et le travail humain. Rapport d'enquête (France 1957-1959)*. Paris: CNRS.
- Naville, Pierre. 1963. *Vers l'automatisme social? Problèmes du travail et de l'automation*. Paris: Gallimard.
- Naville, Pierre. 1977. *Le temps du surréel*. Paris: Éditions Galilée.

- Naville, Pierre. 1984. *La maîtrise du salariat*. Paris: Éditions Anthropos.
- Ribeill, Georges. 1999. "Approches critiques du travail industriel entre les deux guerres: la place de Georges Friedmann." *Sociologie du travail* 41, 1: 23-39. <https://doi.org/10.4000/sdt.37360>
- Rot Gwenaële, et François Vatin. 2004. "Les avatars du 'travail à la chaîne' dans l'œuvre de Georges Friedmann (1931-1966)." *Genèses* 57: 23-40.
- Rot, Gwenaële, e François Vatin. 2019. "La sociologie française et le travail ouvrier: pourquoi l'enquête, sur quoi l'enquête?" In *Les enquêtes ouvrières dans l'Europe contemporaine*, dir. par Éric Gerkeens, Nicolas Hatzfeld, Isabelle Lespinet-Moret, et Xavier Vigna, 349-67. Paris: La Découverte.
- Settis, Bruno. 2016. *Fordismi. Storia politica della produzione di massa*. Bologna: il Mulino.
- Touraine, Alain. 1955. *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*. Paris: CNRS.
- Touraine, Alain. 1961. *Histoire générale du travail. La civilisation industrielle*. Paris: Nouvelle Librairie de France.
- Touraine, Alain. 1965. *La sociologie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil.
- Touraine, Alain. 1969. *La coscienza operaia*. Milano: FrancoAngeli (ed. orig.: 1966).
- Touraine, Alain. 1970. *La società postindustriale*. Bologna: il Mulino (ed. orig.: 1969).
- Touraine, Alain. 1988. *Il movimento operaio*. Milano: FrancoAngeli (ed. orig.: 1984).
- Vatin, François. 2004. "Machinisme, marxisme, humanisme: Georges Friedmann avant et après-guerre." *Sociologie du travail* 46, 2: 205-23.

Hannah Arendt: l'impossibile redenzione del lavoro

Ferruccio Andolfi

1. Introduzione

Per illustrare la concezione del lavoro di Hannah Arendt farò riferimento soprattutto a due suoi scritti: le lezioni tenute all'università di Princeton *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (1953) e *Vita activa* (1958). Prenderò in esame brevemente anche il saggio *On Revolution* (1963), in cui compare, accanto al tema del lavoro quello della felicità, che la filosofa introduce per esplicitare le conseguenze politiche a suo giudizio nefaste derivanti dalla centralità assegnata dalle società del lavoro alla ricerca della felicità. Per una più ampia ricostruzione della concezione arendtiana rinvio al mio *Il lavoro e la libertà* (Andolfi 2004, 171-99), e al saggio *Hannah Arendt e la critica dell'utopia sociale* (Andolfi 2006),

2. Marx e la glorificazione del lavoro

La posizione di Hannah Arendt si definisce sullo sfondo di quella di Marx e in contrasto con essa, ritenuta ambivalente. Da un lato, sostiene nel paper sopra ricordato, egli appartiene alla «tradizione», nel senso che recupera l'ideale proprio di Aristotele, e già prima della *polis*, dell'uomo libero come uomo «sgravato dal lavoro». Nello stesso tempo però, nel confrontarsi con i fenomeni del mondo moderno, egli si è spinto sulla strada *antitradizionale* della «glorificazione del lavoro». Il riscatto della classe lavoratrice viene cercato attribuendo a tutti gli uomini il destino di diventare lavoratori (KM 40).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Ferruccio Andolfi, *Hannah Arendt: l'impossibile redenzione del lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 911-916, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

La strategia di Marx segna un relativo progresso rispetto a quella seguita dal socialismo utopistico, che invoca ideali di giustizia sociale prossimi alla carità cristiana. La classe operaia non può essere riscattata attraverso atteggiamenti moralizzatori. L'apprezzamento da parte di Arendt di questa svolta fa parte di una sua più generale riserva verso l'uso improprio di atteggiamenti compassionevoli nell'arena pubblica (KM 41).

Di questo nuovo assetto di cose l'autrice non è però affatto soddisfatta: in esso gli uomini, ridotti a lavoratori, assumono come fine la conservazione della vita individuale anziché una meta comune; e in secondo luogo sono portati a giudicare parassitaria l'esistenza di coloro che non lavorano. Né sembra maggiormente convinta della speranza utopistica, che affiora a tratti nell'opera di Marx, che possa venir meno il dominio assoluto della necessità, e sia possibile una emancipazione dell'uomo dal lavoro (KM 96 s.).

3. La condizione umana ovvero le forme dell'agire

In *Vita activa* Arendt intraprende una ricognizione sistematica delle forme dell'agire che tradisce un impianto aristotelico. Il lavoro (*labour*) al suo livello più basso è una attività penosa, ripetitiva, tesa all'autoconservazione e alla soddisfazione di bisogni biologici elementari, in qualche modo non riscattabile. L'inferiorità della sfera del *labour* non ha a che fare tanto con la sua durezza, a cui potrebbe esserci rimedio, ma con il fatto di essere «un'attività necessaria per rimanere in vita». Di nuovo Arendt introduce l'idea moderno-capitalistica che essa serva alla produzione di ricchezza, metta in moto cioè un processo senza soggetto – il ciclo della produzione e del consumo – a cui gli individui soggiacciono, o in cui si alienano. Il consumo fa parte di questo sistema e quindi l'edonismo, che si collega al consumo, non fa che confermarlo. Al di sopra si colloca l'opera (*work*), l'esperienza della propria forza nella manipolazione anche violenta della natura, che conduce alla produzione di opere (*l'ergon* aristotelico a cui si sovrappone l'immagine dello spirito oggettivo hegeliano). Qui il soggetto attinge un grado più alto della propria identità, mettendo in atto le proprie capacità, e nel dar vita a opere durevoli trae un senso di sicurezza e di soddisfazione, candidandosi all'immortalità. Non raggiunge però ancora il nucleo unico del proprio sé (*il chi*), che si rivela solo nell'azione (*action*), una prassi che ha in se stessa la propria finalità. È nel lontano contesto culturale dell'Atene del secolo V a. C. che Arendt rintraccia l'idea che la libertà si costituisca grazie all'esonazione dal lavoro e che la vera umanità consista nel *politeuein*, ovvero in un'attiva partecipazione alle decisioni e al governo della cosa pubblica. Qui si dà inizio a qualcosa di completamente nuovo e ci si lascia interamente dietro le spalle le attività lavorative di riproduzione: un regno della libertà al di là del lavoro, e anche della ricerca della felicità, a cui l'eroe dell'azione è capace di rinunciare. (VA, capp. 3-5).

La distinzione tra «lavoro» (*labor*) e «opera» (*work*) le permette ora di comprendere l'ambivalenza di Marx, diviso tra la denuncia della miseria del lavoro e la sua glorificazione. Marx ha preso atto dello scadimento avvenuto con la ridu-

zione del lavoro a semplice «metabolismo dell'uomo con la natura» e dell'uomo ad *animal laborans*, ma ha finito per proiettare sul lavoro le caratteristiche dell'opera e per intendere la produttività come «produzione di un mondo oggettivo di cose» (VA 73).

Impressionato dalla produttività del mondo occidentale egli l'ha scambiata con la produttività dell'operare, illudendosi che prima o poi si potessero eliminare dalla vita umana i momenti della costrizione e del bisogno, legati alla faticosità di lavorare. Illusione favorita dal rilievo assunto dalle attività intellettuali e dal conseguente alleggerimento della fatica. Ma una simile credenza ostacola un effettivo processo di liberazione, perché, spiega Arendt, la libertà si guadagna sempre nei tentativi di liberarsi di una necessità (VA 86).

4. Il mito dell'abbondanza

L'ispirazione della teoria marxiana sarebbe da rintracciare nell'intuizione ebraica e classica che lega il lavoro alla fecondità e alla procreazione. Di qui deriva la tesi caratteristica di una *forza lavoro* capace di creare al pari della natura, un surplus, un circuito di abbondanza e di oggetti di consumo. L'ideologia della produzione si lega a quella, solo apparentemente opposta, del consumo (VA 77).

La glorificazione del lavoro ha potuto prestarsi a utilizzazioni da parte del totalitarismo, che per Arendt intrattiene un rapporto speciale con l'ideologia del lavoro. Le richieste di prestazioni stacanovistiche in Unione sovietica radicalizzano la tendenza propria della società moderna a diventare una società di lavoratori. Da fatto privato il lavoro diventa principio regolatore della vita pubblica. Si assiste al capovolgimento dell'immagine tradizionale della politica, che supponeva una sua incompatibilità con il lavoro (KM 48 s.).

Nella società greca la vita pubblica iniziava infatti con la liberazione dal lavoro, resa possibile dalla schiavitù. Prototipi dell'uomo libero erano l'eroe, il filosofo o il cittadino dedito all'attività pubblica proprio perché sgravato dalla fatica. L'approccio marxiano comporta viceversa una definizione antropologica dell'uomo sotto il segno della coercizione. Di fronte all'immagine di un *animal rationale* Marx fa valere come elemento distintivo degli uomini il fatto che producono i mezzi di sussistenza necessari alla continuazione della vita biologica (KM 55). Arendt sa che l'enfasi marxiana sul lavoro richiama un'analoga valorizzazione di esso da parte di Hegel, che ne aveva messo in luce le implicazioni 'spirituali', per cui l'uomo nell'atto di produrre la propria vita genera se stesso, tuttavia persiste in una caratterizzazione del lavoro come livello basso dell'esistenza perché attinente il corpo, i bisogni, la semplice conservazione della vita individuale (KM 95).

Come ha osservato Mildred Bakan, l'autrice «non presta attenzione all'origine hegeliana del pensiero marxista», e smarrisce così l'idea della mutua dipendenza di lavoro, opera e azione. Separati dai loro presupposti naturali l'azione e il discorso assumono un aspetto essenzialmente «teatrale» (Bakan M., 1979, 51 e 56). Il lavoro, come sottolinea un altro critico, Bikku Parekh, è un'attività razionalmente pianificata, e poco convincente riesce quindi il contrasto che

Arendt stabilisce tra l'*animal laborans* di Marx e l'*animal rationale* della tradizione. La rigida separazione arendtiana tra regno della necessità (o del lavoro) e regno della libertà rigetta il lavoro in un destino di ripetitività e monotonia che lo sottrae a qualsiasi possibilità di divenire significativo (Parehk 1979, 85-6).

5. La questione della felicità

L'umano troppo umano, che Arendt scorge al fondo della società del lavoro e del marxismo, che ne è la giustificazione, si traduce in un'attenzione marcata per la felicità, in cui riappare l'idea di una «benedizione» della vita, intesa come un tutto in cui si alternano pena e sollievo. Nelle teorie utilitaristiche ed evoluzionistiche, in cui la filosofia del lavoro si prolunga, e più tardi nella filosofia della vita, la benedizione biblica riveste la forma di una «felicità concomitante il processo stesso» o della «felicità del maggior numero» che compensa un'«umanità laboriosa». L'edonismo implicato in questa posizione è avversato da Arendt come una forma di concentrazione su se stessi e sulla propria vita corporea, che allontana da ogni interesse per il mondo (VA 76).

Nella prospettiva vitalistica del processo è la vita della società nel suo insieme, e non la vita limitata degli individui, a fungere da macrosoggetto di accumulazione della ricchezza. E l'accrescimento si compie anzi a condizione che l'uomo non agisca come individuo preoccupato della propria sopravvivenza ma come «essere generico». Ogni individuo diventa intercambiabile. La distruzione della sfera pubblica che segue allo sfrenato sviluppo delle forze produttive della società non prelude ad alcun esercizio di attività superiori, ma rinserra anzi gli individui in attività strettamente private e futili (*hobbies*). L'ideale dell'*animal laborans* che si afferma è quello dell'abbondanza, la quale trasforma gli oggetti d'uso in beni di consumo rapidamente sostituibili. La permanenza e stabilità delle opere è sacrificata al mito dell'abbondanza e del lavoro che la produce. L'utopia dell'emancipazione dell'uomo dal lavoro si compie, con l'automazione, solo nel senso di uno spostamento della forza lavoro umana verso il consumo. Una richiesta universale di felicità si fa valere in corrispondenza all'infelicità reale che pervade la società, che è contraddittoriamente dominata dai valori dell'*animal laborans* senza avere a disposizione quantità sufficienti di lavoro per soddisfarlo. Nello spirito di una tradizione eroica rinverdata da Nietzsche, Arendt ricorda che solo il lavoratore, diversamente dall'artigiano e dall'uomo d'azione, chiede di essere felice, illudendosi che gli uomini mortali possano esserlo (VA 95).

6. La ricerca della felicità e le rivoluzioni

Il pudore con cui Arendt espunge dalla morale qualsiasi motivazione eudemonistica non deriva solo dalla sua visione antropologica centrata sul valore dell'azione ma si connette a giudizi storici sul ruolo che la ricerca della felicità ha giocato nelle rivoluzioni, a partire da quella francese (R, cap. 3 "La ricerca della felicità", 124-53). Questa rivoluzione, divenuta esemplare, è nata, nelle teorie degli ideologi a cui si è ispirata come nella pratica dei suoi protagonisti, da moti

di compassione per il popolo sofferente (*le peuple malheureux*), e non, come quella americana, da un interesse per la libertà e la felicità pubblica. Questo vizio d'origine, destinato a ripetersi ogniqualvolta una rivoluzione scoppia in condizioni di povertà di massa, doveva produrre esiti violenti e terroristici, e in ogni caso sistemi di governo basati su una supposta volontà generale anziché sul consenso.

La compassione, che si giustifica come passione naturale finché è rivolta al singolo e rimane nella zona d'ombra dei rapporti interpersonali, si perverte nel sentimento della «pietà» quando pretende di guidare l'azione pubblica dando voce alla volontà di riscatto e al risentimento degli «infelici». Essa si traduce allora in una sorta di culto della sofferenza, in cui l'attenzione cade piuttosto sul proprio cuore sofferente che non sulle sofferenze da alleviare. Robespierre viene ricordato come esempio di capo politico che, nel farsi carico di un «oceano di sofferenza», si è sentito autorizzato a violare ogni regola di giustizia.

La rivoluzione americana non ha sofferto di questo limite, essendo mossa dall'avversione verso gli oppressori piuttosto che dalla miseria. E se nella Costituzione americana è inserita la «ricerca della felicità», essa è da intendere, almeno così congettura Arendt, come libertà pubblica e non come restrizione in uno spazio privato di godimento.

7. L'operare e l'agire politico

Se l'introduzione della felicità perverte l'azione pubblica, il carattere non finalizzato del vivere insieme politico non è compatibile neppure con gli schemi abituali dell'operare. La divisione di un sapere che comanda e di un fare che esegue il comando appartiene appunto all'ordine della fabbricazione. Il re-filosofo di Platone applica l'idea (del bene) come l'artigiano applica le sue regole. Con questa interferenza del principio dell'operare emerge un sistema politico utopistico costruito secondo un modello. In questa interpretazione degli affari umani come ambito del fare è latente un elemento di violenza (Arendt richiama l'immagine marxiana della violenza «levatrice» della nuova società), o, che è lo stesso, di giustificazione di ogni mezzo efficace per raggiungere presunti fini superiori (VA 146-53).

8. Considerazioni finali

Un pregio della teorizzazione del lavoro di Hannah Arendt risiede nel tentativo di collocare la sua espressione moderna capitalistica all'interno della costituzione di una «società di lavoratori», che intralcia la possibilità di esercitare le attività liberali superiori della tradizione classica. Anche la denuncia delle insidie proprie della glorificazione specificamente 'socialista' del lavoro presenta un forte motivo d'interesse. Meno convincente appare la separazione rigida tra le diverse forme dell'agire, che priva il lavoro di ogni possibilità di evoluzione in senso 'attraente'.

Il collegamento creato poi tra l'enfasi sul lavoro, la ricerca della felicità e gli eccessi rivoluzionari nasce da un'analisi storica parziale, che non coglie la radi-

ce comunque appassionata di qualsivoglia movimento sociale e neppure il potenziale eversivo dell'edonismo (su cui si era soffermato ad esempio Marcuse), non riducibile alla sua versione consumistica.

Riferimenti bibliografici

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition* (Abbr. VA). Chicago: University of Chicago Press (trad. it. *Vita activa*. Milano: Studi Bompiani, 1991).
- Arendt, H. 1963. *On Revolution* (Abbr. R). New York: Viking Press (trad. it. *Sulla rivoluzione*. Torino: Edizioni di Comunità, 1989; rist. Torino: Einaudi, 2006).
- Arendt, H. 2016. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (Abbr. KM). Library of Congress, Washington, Manuscripts Division, "The papers of Hannah Arendt", Box 64, (trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti. Milano: Cortina, [aaaa](#)).

Bibliografia secondaria

- Andolfi, F. 2004. *Il lavoro e la libertà. Marx, Marcuse, Arendt*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Andolfi, F. 2006. "Hannah Arendt e la critica dell'utopia sociale." In *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, a cura di M. Durst, e A. Meccariello, 33-44. Firenze: Giuntina.
- Bakan, M. 1979. "Hannah Arendt's Concept of Labor and Work." In *Hannah Arendt. The Recovery of Public World*, edited by M. A. Hill, 49-65. New York: St. Martin Press.
- Bernstein, R. J. 2018. *Why Read Hannah Arendt Now*. Cambridge UK: Politi Press.
- Leccardi, C. 2019. *Percorsi di lettura sul lavoro 12 – Vita activa di Hannah Arendt*. ADAPT, 7 ottobre.
- Parekh, B. 1979. "Hannah Arendt's Critique of Marx." In *Hannah Arendt. The Recovery of Public World*, edited by M. A. Hill, 67-100. New York: St. Martin Press.
- Villa, D., a cura di. 2000. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young-Bruhel, E. 2009. *Hannah Arendt: perché ci riguarda*. Torino: Einaudi (ed. or. 2006).

Georgescu-Roegen, entropia, lavoro, miti¹

Renato Cecchi

1. Nicholas Georgescu-Roegen, nato nel 1906 a Costanza (Romania) morì nel 1994 negli S.U. Studiò matematica e statistica alle Università di Bucarest, Parigi e Londra, poi si trasferì negli Stati Uniti dove collaborò con Schumpeter. Dopo il 1945 partecipò, come membro del Partito Agrario, alle vicende politiche e di governo in Romania. Nel 1948 la lasciò e nel 1949, espatriato, divenne professore di Economia in Università di Nashville, Tennessee. Vi restò professore emerito dal 1976 fino alla morte. Nel 1971 pubblicò *The entropy law and the economic process*, presso la Harvard University Press, tradotto in italiano solo parte (Georgescu-Roegen 1973).

2. Nel 1975 uscì *Energy and economic myths* (Georgescu-Roegen 1982) in cui Georgescu-Roegen sosteneva che la natura deve entrare nel calcolo economico, dato che l'uso di energia «libera» la trasforma in energia «legata» (Georgescu-Roegen 1998, 30-2), ossia materia ed energia entrano nel processo economico e produttivo in uno stato di «bassa entropia» e ne escono in uno stato di «alta entropia» (Georgescu-Roegen 1982, 27). Così vincolava il processo economico alla base materiale: né isolato (chiuso), né circolare (autoalimentato). Se l'entropia (Georgescu-Roegen 1982 o 1998, cap. 4, nota 30) è in aumento irreversibile, nessuna risorsa naturale, neanche l'energia solare libera, può essere considerata

¹ Renato Cecchi è stato dirigente sindacale in CGIL Toscana dal 1973 al 2006.

un «fondo»². Solo la materia-energia rappresenta un fondo nel senso stretto del termine³, in una relazione relativistica per la quale la materia può trasformarsi in energia⁴ e viceversa. La definizione del processo economico⁵ come entropico⁶, significa che esso preleva «materia ordinata» e la restituisce sotto forma di «materia disordinata», come rifiuti non riutilizzabili se non a costo di altri prelievi molto elevati di materia ed energia (Bresso 1992, 122). Per queste stesse ragioni Georgescu-Roegen fu uno dei maggiori critici de «i limiti dello sviluppo» (Meadows et al. 1972) e dell'idea di sviluppo sostenibile (Bresso 1992, 122).

3. Georgescu-Roegen non si occupò direttamente di lavoro, ma affermava che solo il lavoro crea valore, e che «colui che ha lavorato si è ingegnato» (Georgescu-Roegen 1998, 222-37 e 247), cioè ha impegnato il proprio intelletto, non solo muscoli ed energia. È nel cap. 5 di *Energia e miti economici* (Georgescu-Roegen 1982, 222) dedicato agli aspetti istituzionali delle comunità contadine (il villaggio tradizionale) che egli sviluppò il ragionamento sulla importanza del lavoro «come criterio primordiale per la suddivisione del reddito della comunità». Da qui l'idea che

la fisiologia economica della comunità del villaggio tradizionale è in generale governata da alcuni principi estremamente semplici. [...] Il primo è che solo il lavoro crea valore, e quindi il lavoro deve costituire il criterio primordiale per la suddivisione del reddito della comunità. [...] il secondo [...] *opportunità* uguali per tutti, [ma] non – bisogna insistere [su] – *reddito* uguale per tutti [altrimenti] significherebbe che i meriti e l'impegno personale verrebbero per ultimi (Georgescu-Roegen 1982, 222).

² Si veda, a proposito della distinzione tra fondi e flussi (da non confondere con gli stock, p. 169) di materia-energia, le pagine 34, 148-49, in merito a energia *accessibile* (Georgescu-Roegen 1982), così come è importante la distinzione tra sistema fisico o economico isolato e sistema chiuso. (Georgescu-Roegen 1998, 168 e nota 5.

³ Vedi in Georgescu-Roegen 1982, 178, la distinzione tra fondo e flusso: «le coordinate *fondo* rappresentano la base materiale del processo, quelle di *flusso* descrivono il cambiamento (trasformazione) ottenuto tramite questa base. Una struttura che tiene conto sia dell'Essere che del Divenire deve necessariamente comprendere una categoria analitica per entrambi, con gli elementi fondo che rappresentano gli *agenti immutabili* e gli elementi flusso l'*oggetto modificato dagli agenti*».

⁴ Georgescu-Roegen 1998a, 93-107, cap. 3 *Lo stato stazionario e la salvezza ecologica: un'analisi termodinamica*; e pp. 179-80 dello stesso testo.

⁵ A questo proposito sosteneva: «come lo *steady state* non poteva essere separato dallo *stato stazionario* (inteso come *stationary state*), così lo «sviluppo sostenibile» non poteva essere separato dalla «crescita economica» (Georgescu-Roegen 2003, 222-23) contenendo questi tre concetti un elevato grado di genericità e ambiguità. Infatti, qualche economista si spinse a definirlo, nientemeno, che come «crescita sostenibile».

⁶ «Non c'è dubbio che il processo economico sia entropico in ogni sua fibra materiale, e che la legge dell'entropia (la quale copre sia l'energia che la materia, come spiegato nel par. 3, sia la radice principale della scarsità (Georgescu-Roegen 1966; 1971a; 1976e)» Georgescu-Roegen 1998a, 191.

Al contrario questi stavano al primo posto, anche nella creazione di ricchezza equilibrata tra agricoltura, industria e consumo. Questo vuol dire che «*dovrebbero essere aperte a tutti uguali opportunità di impegno, ma i frutti vanno [maggiormente, n.d.r.] a colui che ha lavorato e si è ingegnato*»; «una partenza nella vita equa» per tutti, [...] con la libertà per tutti di progredire secondo i propri sforzi». Per questo la critica a Marx che «riduce la partecipazione del lavoratore in un processo produttivo a “una quantità definita di muscoli, nervi, cervello, ecc. che viene sprecata” durante il lavoro». Georgescu-Roegen riteneva che il miglioramento del cervello umano sia dovuto evolutivamente al parallelo sviluppo di abilità tecnica e di «curiosità oziosa» (Georgescu-Roegen 2003, 116). Allo stesso tempo era necessario liberarsi dal mito che l'incremento evolutivo, «esosomatico»⁷, dell'industrializzazione fosse capace di curare tutti i mali del pianeta. Ciò rendeva più acuto il conflitto sociale legato alla disuguaglianza nella dislocazione e distribuzione delle risorse. Contro la visione ottimistica corrente, diffusa tra gli economisti, denunciava che la «terra promessa», supportata da tecnologie alternative, ancora là da venire, e non sarebbe stata in grado di realizzare una nuova «tecnologia vitale» (come la scoperta del fuoco e della macchina a vapore, che chiamava *prometeiche*), capace di autosostenersi. Tale non è, tutt'ora, ad esempio, la tecnologia per estrarre energia dalla radiazione solare, che nonostante gli enormi progressi e l'abbassamento dei costi nella forma di energia elettrica, non è in grado di produrre impianti per autoriprodursi (Georgescu-Roegen 2003, 223-24).

Nello svolgere la propria attività l'uomo non può creare né distruggere materia o energia e va tenuto presente che le risorse naturali non sono costituite da sola materia o sola energia, ma più precisamente da «*materia organizzata in strutture ben precise e da energia disponibile*» (Georgescu-Roegen 1982, 190). Il punto importante è che «il vero prodotto di tale processo non è materiale, ma un puro flusso⁸: il godimento della vita da parte dell'entità biologica corrispondente» (Georgescu-Roegen 1982, 252). Questo concetto fondamentale derivava dalla negazione della meccanicità delle conoscenze scientifiche⁹, in particolare di quelle della fisica, tanto è vero che lo scopo delle attività umane non era quello di produrre scarti e lavoratori stanchi, esauriti, ma il godimento della vita. Così

⁷ Se il lavoro costituisce il criterio primordiale per la suddivisione del reddito della comunità del villaggio «la sua tradizione risale al margine dell'evoluzione economica (esosomatica è il termine corretto) dell'umanità, perché solo a quel margine il lavoro aveva importanza esclusiva [...]» (Georgescu-Roegen 1982, 222).

⁸ Georgescu-Roegen 1998a, 100, così come in *Bioeconomia* ritiene irreversibile il processo evolutivo esosomatico umano. (p. 197). Si veda anche tutto l'ultimo capoverso in Georgescu-Roegen 2003, 78. Si veda anche Domingos 2018: «L'IA – in particolare l'apprendimento automatico – è davvero solo il proseguimento dell'evoluzione umana. [...] La tecnologia è il fenotipo esteso degli esseri umani, e ciò che stiamo costruendo adesso è un altro strato del nostro esoscheletro tecnologico».

⁹ La visione meccanicistica dell'economia moderna produce «la concezione del processo economico come un flusso circolare all'interno di un sistema completamente chiuso e autosufficiente» (Georgescu-Roegen 2003, 68).

il prodotto effettivo del processo economico non è un flusso materiale¹⁰, ma psicologico (o vitale), il puro godimento della vita [...]. Il reddito reale e il lavoro o, in alternativa, il reddito reale e il tempo libero costituiscono solo una “misura” materiale di tale flusso (Georgescu-Roegen 1982, 197, nota 29).

Questa affermazione trovava conferma nel fatto che l'individuo si realizza effettivamente solo nell'identità dei suoi interessi con il «tutto».¹¹

Per il suo filo logico

Il dogma ultrarazionalistico secondo cui ogni campo fenomenico [compreso il lavoro] può essere totalmente descritto da un modello simile [strettamente quantitativo] sta ricevendo da tempo un colpo dopo l'altro nientemeno che da parte della fisica (Georgescu-Roegen 1982, 245).

Infatti la comunità del villaggio tradizionale non si è mai preoccupata di distribuire titoli relativi ai *fondi economici*, interessandosi, invece, dettagliatamente alla distribuzione del *flusso del reddito totale*, «cioè nella distribuzione tanto dei frutti del lavoro quanto dei suoi oneri» (Georgescu-Roegen 1982, 245). Poiché il villaggio costituisce l'organizzazione sociale dalla storia più lunga nella evoluzione umana, la conclusione è che

in sostanza, il conflitto economico riguarda la distribuzione del *flusso del reddito*, non quello dei *fondi*. Ugualmente significativa è la stupefacente diversità delle istituzioni con cui il villaggio ha cercato di controllare il flusso del reddito nel corso della sua lunga storia, e tutto ciò sta a dimostrare che l'istituzione della proprietà privata non è né il primo né l'ultimo strumento¹² che l'uomo ha messo o metterà a punto per razionalizzare questo o quel modello di distribuzione del flusso del reddito (Georgescu-Roegen 1982, 231).

In questo modo Georgescu-Roegen rilevava il contrasto tra l'economia del villaggio tradizionale e la distribuzione delle risorse della società industriale,

società urbana [che] sono regolate dal principio della produttività marginale, che ci appare come il criterio normale perché “è il fondamento della politica dell'imprenditore per l'acquisto di capacità produttiva”» (Knight 1933, 1°4; Schumpeter 1912, 77).

«Questa “acqua gelata di calcolo egoistico (...) ha ridotto il valore personale a un semplice valore di scambio”» (Georgescu-Roegen 1982, 238). L'aspetto negativo di tutto questo, il più grave difetto di questo risultato, è che

¹⁰ «il prodotto reale dell'intera attività [umana, n.d.r.] dev'essere ricercato nel misterioso flusso immateriale della gioia di vivere» così come «è nella bassa entropia e nello sforzo del lavoro (altro flusso immateriale) che consistono le radici del valore economico» (Georgescu-Roegen 1998a, 104).

¹¹ Georgescu-Roegen 1982, 244: «[...] sono le dimensioni ridotte della comunità di villaggio a imporre e a mantenere un clima etico che Hegel avrebbe considerato l'unico genuino: l'individuo si realizza effettivamente solo nell'identità dei suoi interessi con il tutto».

¹² Colorni, Rossi e Spinelli 1991, 28-34 e in particolare pp. 35-6 punti a-b.

il calcolo marginale è incompatibile con opportunità di lavoro uguali per tutti, perché si risolve in una utilizzazione del lavoro minore che qualunque altra formula escogitata nella storia del villaggio (Georgescu-Roegen 1982, 238).

Il villaggio tradizionale, invece, permette a quanti più abitanti possibile di guadagnarsi da vivere «lavorando nell'ambito della propria nicchia ecologica», senza considerazioni primarie di merito individuale: «il merito non determina chi può lavorare, ma solo quali debbano essere i suoi guadagni».

4. Georgescu-Roegen riteneva che il processo economico si attuasse attraverso una fitta rete di «categorie antropomorfe», costituite soprattutto da «utilità e di lavoro». Da qui la convinzione, rivoluzionaria in teoria economica, che il vero prodotto del processo economico e produttivo non sia un flusso (Georgescu-Roegen 1982, 137, nota 28) fisico di «materia ed energia dissipate» (Georgescu-Roegen 1982, 108), ma il godimento della vita, tenendo nel dovuto conto la fatica del lavoro, come sosteneva in altra parte di *Energia e miti economici* che nessuno si metterebbe in testa di produrre per ottenere lavoratori stanchi e materia ed energia non riutilizzabili. E, infatti, riteneva che non esistesse una legge quantitativa capace di collegare il piacere al consumo di bassa entropia, «così come non c'è n'è alcuna che colleghi la "disutilità" del lavoro a tale consumo» (Georgescu-Roegen 1982, 109).

In *L'economia della produzione* e in *Economia e miti economici* (Georgescu-Roegen 1982, 157) sosteneva che i progressi della rivoluzione industriale non fossero dovuti solo a innovazioni tecnologiche, perché queste ultime, insieme con l'aumento di specializzazione del lavoro, non avrebbero potuto verificarsi

se una maggiore domanda non avesse già indotto la maggior parte delle botteghe artigianali a introdurre il sistema in linea. Non ci possono essere molti dubbi: il sistema produttivo di fabbrica è nato nella bottega artigianale, non nella fabbrica¹³.

Quanto al confronto tra l'attività industriale e il mondo agricolo del villaggio tradizionale, consentiva a Georgescu-Roegen di considerare il lavoro dal punto di vista biologico-evolutivo che in tale attività va perduto. Ma il suo obiettivo non era ovviamente di tornare alla tradizione del villaggio, quanto piuttosto riorganizzare il lavoro secondo un punto vista ritenuto fondamentale.

5. Nel merito di quali misure adottare, al fine di determinare un migliore equilibrio nell'uso delle risorse (compreso perciò il lavoro di cui criticava la concezione marginalista), Georgescu-Roegen arriverà a discutere proprio del rapporto tra mercato e politiche pubbliche. Al centro della sua riflessione c'era il fatto che l'inquinamento, colpendo anche la generazione che lo produce, riceverà molta più attenzione del suo "compagno inseparabile", l'esaurimento delle risorse e gli

¹³ Si veda Marx 1969, 51-72, nell'inedito cap. 6 del *Capitale*, par. "Sottomissione formale del lavoro al capitale".

effetti sul clima. Ma in entrambi i casi non si può parlare del costo di un rimedio per un danno irreparabile o della correzione di un esaurimento irreversibile, e non si può attribuire un prezzo appropriato alla prevenzione dell'inconveniente, se le generazioni future non possono fare la loro offerta. Inoltre, sosteneva, si deve esigere che le misure prese

in entrambi questi scopi consistano in una regolamentazione quantitativa, nonostante il consiglio della maggior parte degli economisti di aumentare l'efficienza distributiva del mercato¹⁴ attraverso tasse e sussidi. Il programma degli economisti proteggerà solo i ricchi o chi ha agganci politici.

Ma

si dovrebbe rendere chiara al pubblico anche la difficoltà della scelta: che un esaurimento più lento significa minori comodità esosomatiche e che un maggior controllo dell'inquinamento richiede un consumo proporzionalmente maggiore delle risorse. Altrimenti ci saranno solo confusione e controversie.

E «Una protezione completa e una riduzione assoluta dell'inquinamento sono miti pericolosi che vanno smascherati come tali» (Georgescu-Roegen 1982, 72-3). Infine:

Il meccanismo di mercato non è mai riuscito a far fronte ai problemi bioeconomici; ogni volta che una comunità si è dovuta preoccupare della difesa delle risorse – foreste, pesci o selvaggina – o dell'ambiente salubre, ha dovuto introdurre restrizioni quantitative (Georgescu-Roegen 1982, 174).

E se è vero che

il meccanismo di mercato da solo non è in grado di ovviare alle catastrofi ambientali; non ho però negato la necessità del meccanismo di mercato per la distribuzione delle risorse e dei redditi fra i membri della stessa *generazione* (Georgescu-Roegen 1982, 138, nota 29 con riferimento a Georgescu-Roegen 1976, 62-91).

6. Se nel passato e per molto tempo il modello di distribuzione dei «flussi» e il godimento della vita era il «villaggio tradizionale» (verso il quale non c'è in Georgescu-Roegen alcuna nostalgia ma uno studio comparativo e approfondito per comprenderne evoluzione, istituzioni e regole utili per il presente), dalla rivoluzione industriale in poi, il sistema di fabbrica e industriale organizzati per centri urbani, crea un sistema economico in cui si deve affrontare il nodo della irreversibilità dei processi entropici. Indietro non si torna, sosteneva Georgescu-

¹⁴ Si veda a questo proposito: «La situazione è ancora peggiore ai livelli più avanzati della teoria economica. È qui che osserviamo l'epistemologia meccanicistica in azione. Il fondamento principale della teoria del mercato è l'idea che, comunque cambino le curve di domanda e di offerta, il mercato ritorna *in toto* alla stessa posizione di prima non appena si verificano gli aggiustamenti» Georgescu-Roegen 2003, 68.

Roegen, il processo entropico è unidirezionale e conta molto la velocità di tale processo. Però lo si può rallentare dando maggiori *chances* alla specie umana. Poiché anche il lavoro come ogni attività umana aumenta i processi dissipativi di materia-energia; i flussi di lavoro e di consumo vanno ridotti attraverso un rallentamento e una maggiore qualità che va verso il «godimento della vita» e la «curiosità oziosa». Questo è possibile anche attraverso la riduzione della durata del tempo di lavoro:

In una nazione ricca, è del tutto plausibile far funzionare tutte le fabbriche per un solo turno, anche di sole sei o quattro ore; [...] non c'è nemmeno necessità di turni di notte, se non quando la produzione continua è imposta dalla tecnologia; in breve in una nazione ricca il tempo libero è un bene che le persone possono preferire a un reddito più elevato (Georgescu-Roegen 1982, 159).

Per Georgescu-Roegen, il lavoro, fondamento di ogni valore economico e civile, dovrà sempre più fondarsi, ai fini della produzione di ricchezza, di benessere e *joie de vivre*, sui contenuti di conoscenza (di sistemi, macchine, trasporti, reti, sistemi digitali, *knowledge* cfr. Marx 1970, 403), come nel sistema economico del «villaggio tradizionale». Le nuove forme della proprietà intellettuale, in questo inizio de XXI secolo, riguardano esattamente la stessa materia di cui si occupa il lavoro nella sua forma di valore d'uso, cioè la forma della sua qualità particolare, personale. Con la civiltà capitalistica, il lavoro è entrato a far parte dello stesso sistema di rapporti sociali e di produzione ed è da essi regolato. Rispetto al sistema schiavista o di servitù, dove il lavoro materiale era nettamente separato dall'attività intellettuale ed escluso dai rapporti sociali determinati dalle forme di proprietà, si è arrivati al punto che lavoro materiale e lavoro intellettuale, non siano più distinguibili. Il contenuto del lavoro, la *knowledge*, il valore d'uso del lavoro riprende il sopravvento sul valore di scambio pur nelle ristrettezze di continuare ad essere classificato in base al tempo (quantità) in cui viene impiegato. Questo conflitto costituisce una delle basi delle crisi del nuovo secolo, come quello del governo di risorse ambientali limitate. Georgescu-Roegen riteneva che dovesse e potesse superarsi il contrasto tra lavoro personale e sociale (*knowledge* e capitale) e la proprietà privata, la cui forma attuale è tutt'ora retaggio e ostacolo dal passato.

Riferimenti bibliografici

- Bresso, M. 1992. "Le «ambiguità» di Laura Conti a proposito di Georgescu-Roegen." *CNS* 5, (luglio): pp.
- Colorni, E., Rossi, E., e A. Spinelli. 1991. "Il manifesto di Ventotene 1941." In *Quaderni di Ventotene* 1, pp. Città: Ed. Istituto di studi federalisti Altiero Spinelli.
- Domingos, P. 2018. "Titolo." *Le Scienze* 603 (novembre): pp.
- Georgescu-Roegen, N. 1972. "Energy and economic myths." Intervento alla conferenza alla Yale University, 8 novembre 1972. *Southern Economic Journal* vol.: pp.
- Georgescu-Roegen, N. 1973. *Analisi economica e processo economico*. Firenze: Sansoni (trad. parziale di N. Georgescu-Roegen, *Analytical economics: issues and problems*. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1966).

- Georgescu-Roegen, N. 1976. "Economics and Mankind's Ecological Problem." In *U.S. Economic Growth from 1976 to 1986: Prospects, Problems, and Patterns*, vol. VII, edited by Joint Economic Committee, Congress of the United States, 62-9. Washington: Editore.
- Georgescu-Roegen, N. 1982. "Energia e miti economici." In *Energia e miti economici*, pp. Torino: Bollati Boringhieri. [sono corretti questi due titoli identici con anni diversi?]
- Georgescu-Roegen, N. 1996. "La loi de l'entropie et le problème économique." In *La décroissance*, édité par. . . , pp. Città: Editore.
- Georgescu-Roegen, N. 1998. *Energia e miti economici*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Georgescu-Roegen, N. 2003. *Bioeconomia*, a cura di Mauro Bonaiuti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marx, K. 1969. *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*. Firenze: La Nuova Italia.
- Marx, K. 1970. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II. Firenze: La Nuova Italia.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., and W. W. Behrens III. 1972. *I limiti dello sviluppo*. Milano: EST Mondadori.

Marcuse: il lavoro al di là della fatica

Antonio Del Vecchio, Raffaele Laudani¹

1. Cenni biografici

Nato a Berlino nel 1898, Marcuse partecipò giovanissimo ai tentativi rivoluzionari portati avanti in Germania in seguito alla Prima guerra mondiale. Dopo la formazione filosofica avvenuta a Friburgo con Heidegger, negli anni Trenta si avvicinò all'Institut für Sozialforschung diretto da Horkheimer e fu impegnato insieme a quest'ultimo, ad Adorno, Pollock, Neumann, Kirchheimer e altri all'elaborazione della teoria critica francofortese. Con l'ascesa al potere di Hitler, si trasferì negli Stati Uniti (risalgono a questo periodo lo studio su Hegel intitolato *Ragione e rivoluzione*, ma anche importanti analisi del regime nazista). Diversamente da altri membri della Scuola di Francoforte, restò in America anche dopo la Seconda guerra mondiale, continuando a sviluppare la propria rielaborazione e radicale del marxismo e della psicoanalisi e la propria analisi critica della società tecnologica avanzata (con opere come *Soviet Marxism*, *Eros e civiltà*, *L'uomo a una dimensione*). Dopo il 1968 divenne un fondamentale punto di riferimento per i movimenti di protesta, con i quali si è confrontato fino alla morte avvenuta

¹ Sebbene questo contributo sia stato ideato congiuntamente dai due autori, con responsabilità condivise, la stesura del paragrafo 1 è da attribuire a Raffaele Laudani, i parr. 2 e 3 ad Antonio Del Vecchio.

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Antonio Del Vecchio, Raffaele Laudani, *Marcuse: il lavoro al di là della fatica*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 925-932, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

nel 1979 (parte di questa riflessione più tarda è stata pubblicata in italiano nei volumi di *Scritti e interventi* editi da Manifestolibri).

2. La prassi umana tra libertà e necessità

Il tema del lavoro può essere inquadrato a partire da quelli che sono stati, fin dalle prime sperimentazioni filosofiche, gli assi centrali della parabola intellettuale e politica di Marcuse: da un lato il tentativo di rifondare le radici filosofiche e i principi pratici del marxismo, salvaguardando ed enfatizzando la dimensione della possibilità di un «mutamento qualitativo dello stato di cose presente»; dall'altro l'analisi critica dei meccanismi di dominio e delle forme costituite che, nella realtà esistente, riescono a contenere il movimento storico, impedendo la realizzazione di una autentica liberazione: la condizione del mondo tardo-capitalistico osservato prima nelle sue espressioni totalitarie e poi in quelle apparentemente pacifiche e affluenti della società tecnologica avanzata 'a una dimensione' (Laudani 2006).

I presupposti e le coordinate teoriche dell'elaborazione marcusiana emergono innanzitutto dal confronto con Hegel e con i testi giovanili di Marx avviato tra la fine degli anni Venti e gli anni Trenta. Con la monografia su *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* inizialmente scritta per ottenere la libera docenza a Friburgo, oltre che in altri testi coevi, l'allora giovane allievo di Heidegger aveva enfatizzato le implicazioni antagonistiche e sovversive della filosofia hegeliana, rileggendo il movimento dialettico in una prospettiva bidimensionale più che triadica, a partire cioè dall'opposizione tra ciò che è – l'esistente di volta in volta dato, assunto come tesi – e ciò che potrebbe essere: l'insieme delle potenzialità che la realtà esistente contiene ma che non riesce costitutivamente ad esprimere, e che dunque per realizzarsi hanno bisogno di negare la realtà data e di farla avanzare verso un livello più alto e avanzato. La vita poteva così essere concepita essenzialmente come movimento: essa «può accadere solo *andando oltre* la particolare "determinatezza" del suo esserci in cui di volta in volta si trova» (Marcuse 2019, 224), e la rivoluzione appare in questa prospettiva come «la forma genuina e "normale" del movimento storico, la negazione come carattere positivo – anzi è già essa stessa la "negazione della negazione"». Insieme al desiderio, il lavoro è un fattore essenziale per descrivere questo movimento che cambia e rovescia costantemente il reale, vivificandolo (Marcuse 1969, 309-10). La scoperta dei *Manoscritti economico-filosofici* – studiati con grande interesse non appena erano stati pubblicati nel 1932 – aveva permesso a Marcuse di approfondire questa prospettiva e di rintracciare nello stesso *corpus* marxiano le basi originali sulle quali fondare la critica dell'economia politica e la prassi rivoluzionaria (1975, 64-5).

A partire dalla riflessione di Hegel e dall'originale appropriazione che di essa aveva fatto Marx, Marcuse ha dunque intrapreso una interrogazione radicale sulla funzione che il lavoro svolge rispetto all'«accadere umano» della quale conviene evidenziare alcuni aspetti fondamentali, che emergono con chiarezza in un saggio pubblicato nel 1933 sull'*Archiv für Sozialwissenschaft*

und Sozialpolitik. In primo luogo, il fenomeno del lavoro va considerato nella sua portata ontologico-esistenziale, come *fare* che coinvolge l'intero essere dell'uomo nel mondo. Il suo significato può essere colto soltanto da un punto di vista filosofico che trascende la dimensione semplicemente economica. Secondo e decisivo aspetto è che, intesa in questa prospettiva filosofica e ontologica, la figura del lavoro risulta legata a quello che si può definire come un «compito» costitutivo dell'esistenza, quello della mediazione e dell'appropriazione: a differenza dell'animale, l'uomo non può semplicemente «lasciarsi accadere» in modo immediato, ma deve costantemente produrre e riprodurre la propria sfera di vita (Marcuse 1968, 160-61; 1975, 84). A spingere gli uomini a questo compito non è però il semplice fabbisogno di beni naturali, ma il più radicale e inesauribile bisogno di costruire sé stessi e il proprio mondo. Ciò significa che, più che rimandare a una mancanza, il fare lavorativo risulta legato alla «sovrabbondanza essenziale dell'esistenza umana rispetto a ogni possibile situazione di se stessa e del mondo» (Marcuse 1968, 167), è ontologicamente indice dell'eccedenza delle capacità e dei desideri umani rispetto a ciò che è dato. Lavorare significa entrare in relazione con una realtà plasmata e organizzata prima di noi, dunque incontrare il passato della vita oggettivata e trasformarlo, orientarlo verso il futuro. Solo in questo modo l'essere umano può disporsi nella «situazione concretissima della storia» (Marcuse 1968, 172) e realizzare un ventaglio di possibilità altrimenti indeterminate. Chi lavora tuttavia – e questo è un terzo importante aspetto della riflessione marcusiana – è innanzitutto chiamato ad «affrontare questo passato che accade»; per potersene appropriare e poterlo conformare a sé dovrà rispondere alle regole e ai «fabbisogni immanenti» della realtà oggettiva. Da qui deriva la negatività e il «carattere di peso» inerente a ogni attività lavorativa (Marcuse 1968, 169-70). Nel lavoro, perciò, si rapportano dialetticamente le due dimensioni fondamentali della nostra esperienza, quella della necessità e quella della libertà, ma la divisione del lavoro tra dominanti e dominati ha cristallizzato la prassi della maggior parte degli individui nella prima di queste due dimensioni, spezzando la loro «connessione essenziale». Confinato alla sfera della produzione e riproduzione di ciò che necessario,

il lavoro è ormai privato del suo senso autentico: esso non è più unito essenzialmente all'accadere reale, alla prassi reale dell'esistenza; né può più realizzare la sua possibilità suprema, che è quella di intervenire nell'accadere della totalità dell'esistenza per darle senso e scopo (Marcuse 1968, 186).

Nella prospettiva rivoluzionaria di Marcuse soltanto il «superamento della divisione storico-sociale della totalità dell'esistenza» (Marcuse 1968, 186) può restituire al lavoro il suo carattere di prassi vitale finalizzata allo sviluppo integrale delle più alte capacità umane e rompere l'imbrigliamento che la sua potenziale eccedenza subisce nelle forme di produzione vigenti. Ciò implica in realtà una trasformazione radicale di ciò che l'attività lavorativa è stata nel corso della storia, una lotta contro il peso oppressivo che essa ha acquisito per l'individuo, un «riscatto del mondo per il godimento» (Marcuse 1968, 116), un re-

cupero del rapporto libero, «creativo, formativo, di realizzazione» rispetto agli oggetti (Marcuse 1975, 94).

3. Il lavoro della repressione e il suo rovesciamento

Dopo la Seconda guerra mondiale, gli argomenti e i problemi affermati già negli anni Trenta sono stati ulteriormente sviluppati da Marcuse attraverso il confronto con un terzo autore decisivo, cioè Freud. Quest'ultimo aveva sostenuto che il cammino della civilizzazione e della cultura abbia comportato un crescente sacrificio della felicità individuale: sia sul piano filogenetico – con il passaggio dall'orda primordiale allo stato civile – sia su quello ontogenetico – con il passaggio dall'età infantile a quella adulta – lo sviluppo e la maturazione dell'uomo implica l'assoggettamento del processo primario, del principio di piacere sotto il cui programma ricadrebbe naturalmente il grosso della nostra esistenza, a un principio di realtà che richiede la modificazione repressiva degli istinti. A imporre la rinuncia alla soddisfazione integrale dei bisogni è innanzitutto la necessità della «lotta per l'esistenza», che, in condizioni di costitutiva scarsità, richiede che gli uomini lavorino il grosso del loro tempo per sopravvivere e per garantire la preservazione dell'ordine civile (Marcuse 2001, 80). Come si è osservato, tuttavia, le attività che hanno costituito la base della civiltà sono sempre state e continuano ad essere «principalmente fatica, lavoro alienato, penoso e miserabile» (Marcuse 2001, 121). L'energia necessaria per sostenere questo peso estraneo ai bisogni e ai desideri più profondi degli individui deve essere ricavata attraverso la deviazione e la sublimazione delle pulsioni primarie e il confinamento della quota limitata di autorealizzazione e godimento che è possibile ottenere in spazi sempre più residuali e compatibili con le esigenze dell'ordine civile.

Questa dinamica, che Freud considerava inevitabile, non lo è però per Marcuse, secondo il quale soltanto una minima parte della repressione imposta dalla civiltà è effettivamente necessaria per garantire la sopravvivenza e la tenuta dell'ordine umano. Il resto è *repressione addizionale* dipendente da fattori «esogeni», vale a dire dalla «distribuzione gerarchica della penuria e del lavoro» (Marcuse 2001, 83). Il principio di realtà al quale l'individuo è chiamato dolorosamente a adattarsi è dunque in ultima analisi figlio di questa determinata civiltà e delle forme di dominio che essa ha organizzato, razionalizzato e imposto ed è reversibile: la storia dell'uomo «è storia della sua repressione» (Marcuse 2001, 59), ma sviluppa al suo interno anche forze e potenzialità che la contraddicono, le resistono e consentono di criticarla. Nella società capitalistica fondata sull'acquisizione e l'antagonismo il principio di realtà prende la forma di un principio di prestazione che tende a dettare la propria legge su tutti gli ambiti della vita: l'intera società «si stratifica secondo le prestazioni economiche (in regime di concorrenza) dei suoi membri» (Marcuse 2001, 87); gli individui devono eseguire funzioni prestabilite e il loro corpo cessare il più possibile di essere soggetto e oggetto di piacere – la stessa sessualità deve essere incanalata nella funzione genitale, riproduttiva e assumere un carattere monogamico-pa-

triarcale – per convertirsi in forza lavoro destinata ad attività socialmente utili; anche il tempo libero e potenzialmente disponibile per il piacere deve essere ir-regimentato e controllato secondo logiche prestazionali analoghe a quelle che regolano il tempo lavorativo. In questo modo, «la repressione scompare nel grande ordine oggettivo delle cose» (Marcuse 2001, 89) e l'individuo è premiato solo nella misura in cui si adatta ad esso e lo riproduce. Eppure, esistono per Marcuse forze e tendenze capaci di «far esplodere la società» (Marcuse 1967, 13): non solo perché ciò che il processo di civilizzazione ha cercato di reprimere torna costantemente indicando i limiti della condizione di dominio che si è realizzata nella storia, ma perché lo stesso aumento della produttività dovrebbe consentire in linea di principio un superamento dell'«ideologia della penuria» e la creazione di un «ordine dell'abbondanza» nel quale si darebbero tempi e spazi sempre più ampi per uno sviluppo individuale «al di là del regno della necessità» (Marcuse 2001, 212).

La società moderna poggia insomma su un immenso accumulo di lavoro non necessario, represso e divenuto fine a se stesso, che continuamente sostiene un'opulenza e dei bisogni falsi, ma ciò per Marcuse non impedisce e non rende illegittimo immaginare un nuovo principio di realtà, un allentamento delle restrizioni imposte che non comporterebbe una sconfitta ma «una vittoria nella lotta per l'esistenza» (Marcuse 2001, 216) e permetterebbe agli individui di esperire un nuovo «sistema di rapporti libidici duraturi e in espansione, che sono essi stessi rapporti di lavoro» (Marcuse 2001, 227). Liberate dalle maglie del principio di prestazione e dal proprio carattere imposto, routinario e meccanico, le attività lavorative diventerebbero simili all'attività estetica o al gioco, inteso – sulla scorta di Schiller – come attività libera, improduttiva, estranea alle logiche della razionalità strumentale; cesserebbero così di essere uno strumento per imbrigliare gli istinti e le forze vitali degli uomini, per divenire veicolo di espressione di una *dynamis* che, in alleanza con l'Eros, la sensibilità e il piacere, lascerebbe il corso al movimento della vita e alla creazione di unità sempre maggiori tra gli uomini.

4. Le contraddizioni e le tendenze della società tecnologica avanzata

La possibilità di liberare il lavoro e di trasformarlo in un vettore di espressione ed espansione invece che di contenimento della libido e delle facoltà individuali non si è mai realizzata fin qui nella storia; tuttavia, a far sì che questa utopia sia in qualche modo realistica sono le stesse conquiste della civilizzazione, che tendono a rendere sempre più obsolete e ingiustificate la repressione addizionale e l'accettazione nevrotica del bisogno di lavorare. In pagine celebri di *L'uomo a una dimensione*, oltre che in *Eros e civiltà* e in molti altri scritti minori, Marcuse valorizza in questo senso proprio le tendenze intrinseche ai processi tecnologici di automazione e meccanizzazione che caratterizzano la società industriale avanzata. Se spinti fino in fondo, questi processi minerebbero le basi stesse di un modo di produzione fondato sullo sfruttamento e l'accumulazione della ricchezza socialmente prodotta (Marcuse 1967, 55). Il valore dei prodotti

non dipenderebbe più infatti dal tempo necessario a produrli ma dalla potenza impiegata nel processo produttivo; i bisogni vitali potrebbero essere facilmente soddisfatti con la minima fatica fisica attraverso un uso pianificato delle risorse (Marcuse 1967, 261), gli uomini potrebbero limitarsi a dirigere la produzione automatizzata dall'esterno, liberando energie per altre attività e altre forme di autorealizzazione umana al di fuori del lavoro e dalla lotta quotidiana per la sopravvivenza. Ciò determinerebbe il collasso di una civiltà fondata sull'«ascetismo intramondano» (Marcuse 2008, 169) e un cambiamento decisivo nell'organizzazione dell'esistenza.

E tuttavia, Marcuse ammette che «nella realtà sembra operare la tendenza contraria» a quella appena descritta (Marcuse 1967, 23): la società capitalistica si rivela incapace di sostenere uno sviluppo integrale delle sue forze produttive, visto che porterebbe a un superamento del modo di produzione vigente, e deve dunque arrestare o sviluppare in modo solo parziale le sue stesse potenzialità in modo da poter continuare a riprodurre un ordine fondato sulla penuria. L'intero apparato tecnologico viene perciò mobilitato in senso opposto, per far sì che gli individui continuino a sentire

il bisogno ossessivo di produrre e consumare lo spreco; il bisogno di lavorare sino all'istupidimento quando ciò non è più una necessità reale; il bisogno di modi di rilassarsi che alleviano e prolungano tale istupidimento» (Marcuse 1967, 27),

per ostacolare ogni via di fuga e di dissociazione (Marcuse 2008, 173). È questo per l'autore di *L'uomo a una dimensione* l'elemento più irrazionale e contraddittorio delle società industriali avanzate, che potrebbe essere superato solo attraverso un rifiuto radicale e una decisione per un uso qualitativamente differente della tecnica e delle sue potenzialità. Ma proprio i benefici relativi e le forme di «desublimazione repressiva» e di conquista della «coscienza infelice» che tali società sono comunque in grado di promettere a chi in esse è incluso finiscono per generare l'integrazione e la neutralizzazione di quel soggetto – la classe operaia – che fino a quel momento aveva espresso sul piano politico gli antagonismi prodotti nel cuore del sistema dalla divisione del lavoro tra dominanti e dominati e l'aspirazione al mutamento, lasciando la protesta dei soggetti esclusi o non disposti ad accettare l'integrazione in una condizione di «futilità» (Marcuse 2005), cioè di incapacità oggettiva di incarnare una negazione determinata, proprio perché sostanzialmente estranei alla dinamica produttiva. Di fronte a questa situazione «la critica è costretta ad arretrare verso un alto livello di astrazione» (Marcuse 1967, 11).

Solo dopo il '68 Marcuse è in parte riuscito a superare questa impasse, ricercando, all'altezza dei mutamenti prodotti dal tardo-capitalismo, un diverso nesso tra l'ambito del lavoro e quella che – sulla scorta di Rudolph Bahro – aveva chiamato, in uno dei suoi ultimissimi scritti, «coscienza eccedente». Marcuse restava convinto che «al culmine della civiltà industriale, nessun'altra ragione impone l'assoggettamento al lavoro, se non la ragione della classe dominante, volta alla conservazione del proprio potere» e dunque «non c'è più bisogno di continuare a vivere come si vive oggi – un'alternativa c'è» (Marcuse 2007, 253).

Diverso è tuttavia il fatto che, pur continuando a sussistere la contraddizione fondamentale tra capitale e lavoro, il filosofo sembra riconoscere che quest'ultimo si era ormai dilatato in modalità che in altri contesti teorici sarebbero state definite biopolitiche; lo sfruttamento contemporaneo si estende all'intera società e all'intero tempo della vita, al di là della distinzione tra attività manuali e intellettuali, tra attività direttamente produttive e improduttive. Quella che Marcuse sembra qui prefigurare è una situazione nella quale il processo di produzione si «intellettualizza» e le stesse esigenze della valorizzazione del capitale fanno leva su «qualità, modalità di immaginazione, facoltà di agire e di godere che nelle società capitalistiche e in quelle repressive non capitalistiche risultano soffocate o pervertite» (Marcuse 2007, 252). Viene in questo senso meno l'idea che soltanto la classe operaia intesa in senso stretto sia in grado, in virtù della sua «posizione ontologica», di determinare un rovesciamento radicale dell'organizzazione storica del lavoro e l'aspirazione a un lavoro non alienato, ma viene meno anche la diagnosi pessimistica di una definitiva integrazione degli unici soggetti capaci di opposizione effettiva. I nuovi movimenti di protesta, come quello pacifista, ecologista, femminista, antiautoritario, quelli degli studenti e delle minoranze oppresse, appaiono non più soltanto come catalizzatori, ma come baricentro possibile della messa in discussione dello stato di cose presenti, proprio in quanto le loro istanze si concentrano su quella vita che nel suo complesso è diventata centrale per la produzione. In questo senso l'estensione del controllo rende molteplici le forme e i soggetti del lavoro e della sua subordinazione, ma può far potenzialmente emergere il bisogno vitale ed esistenziale di una trasformazione radicale tra individui di tutte le classi sociali. Al di là della dicotomia tra società a una dimensione – che contiene le potenzialità tecnologiche per un superamento dell'organizzazione oppressiva della società ma non i soggetti in grado di attivarle – e «Grande rifiuto», l'ultimissimo Marcuse sembra prefigurare una dialettica aperta e sempre precaria che, sul terreno di una produzione e di una realtà del lavoro decisamente più allargata e complessa, oppone costantemente interessi emancipativi di tipo plurale e bisogni compensatori indotti dalla tecnica al servizio del capitale.

Riferimenti bibliografici

- Laudani, Raffaele. 2005. *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*. Bologna: il Mulino.
- Marcuse, Herbert. 1967 (1964). *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Torino: Einaudi.
- Marcuse, Herbert. 1968. (1933). "Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica." In Herbert Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, 147-87. Torino: Einaudi.
- Marcuse, Herbert. 1969 (1932). *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*. Firenze: La Nuova Italia.
- Marcuse, Herbert. 1975 (1932). "Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico." In Herbert Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, 61-117. Torino: Einaudi.

- Marcuse, Herbert. 2001 (1955). *Eros e civiltà*. Torino: Einaudi.
- Marcuse, Herbert. 2005 (1967). "Protesta e futilità." In Herbert Marcuse, *Oltre l'Uomo a una dimensione. Movimenti e controrivoluzione preventiva. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, a cura di Raffaele Laudani, 71-9. Roma: Manifestolibri.
- Marcuse, Herbert. 2007 (1978). "Protosocialismo e tardocapitalismo. Verso una sintesi storica a partire dall'analisi di Bahro." In Herbert Marcuse, *Marxismo e nuova sinistra. Scritti e interventi di Herbert Marcuse II*, a cura di Raffaele Laudani, 249-74. Roma: Manifestolibri.
- Marcuse, Herbert. 2008 (1965). "Il contenimento del mutamento sociale nella società industriale." In Herbert Marcuse, *La società tecnologica avanzata. Scritti e interventi di Herbert Marcuse III*, a cura di Raffaele Laudani, 167-79. Roma: Manifestolibri.
- Marcuse, Herbert. 2019 (1930-31). "Sul problema della dialettica. Parti I e II." In Herbert Marcuse, *Filosofia e politica. Scritti e interventi 5*, a cura di Raffaele Laudani, 195-232. Roma: Manifestolibri.

Edward P. Thompson: lavoro orientato in base al compito e lavoro orientato in base al tempo

Angela Perulli

1. Cenni biografici: uno storico impegnato

Edward P. Thompson (1924-1993) nasce in ambienti impegnati e fortemente caratterizzati dall'impronta protestante, da padre missionario inglese metodista e da madre nata in una famiglia missionaria americana presbiteriana. Cresciuto nell'ammirazione per il fratello maggiore Frank, morto combattendo in Bulgaria a soli 23 anni, ne seguì le orme, dalla militanza comunista all'entrata attiva nell'esercito. Alla fine della guerra, compì diversi viaggi verso gli Stati Uniti, la Bulgaria e la Jugoslavia entrando in contatto con ambienti radicali.

Si stabilì insieme alla moglie a Halifax e iniziò a lavorare come docente esterno di letteratura all'Università di Leeds. Nel 1965 divenne professore al Centro di studi di Storia sociale dell'Università di Warwick. Fino al 1956 fu attivo nel Partito Comunista, divenendo poi una figura di spicco nel movimento della Nuova Sinistra e successivamente un attivo animatore del movimento pacifista (Bess 1993).

2. Il "farsi" della storia. Cenni di metodo

Thompson è riconosciuto come uno dei massimi storici della classe operaia e uno dei principali esponenti della storiografia di stampo marxista, sebbene la sua opera abbia assunto tratti originali grazie all'intreccio con altre tradizioni di pensiero, in particolare con il radicalismo inglese (Palmer 1981).

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Angela Perulli, *Edward P. Thompson: lavoro orientato in base al compito e lavoro orientato in base al tempo*, © Author(s), [CC BY 4.0](#), DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 933-940, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Studio del processo di industrializzazione e del “farsi” di nuovi soggetti sociali (la classe operaia), presenta un approccio che pone l’analisi del lavoro sotto una luce originale e peculiare. Intorno all’esperienza del lavoro – alle sue forme, al modo di organizzarlo e ai soggetti concreti che lo agiscono, alle conflittualità che intorno ad esse si creano, tra persistenze delle consuetudini e spinte al cambiamento – è possibile leggere il processo che segna il mutamento dell’organizzazione della vita sociale, dei suoi modelli etico-culturali, delle sue norme sociali. Terreno privilegiato di ricerca è quella grande trasformazione che va sotto il nome di Rivoluzione industriale, affrontato attraverso saggi che ne investigano i variegati aspetti dell’esperienza. Un approccio processuale che investe fenomeni e temi, attori e soggetti, che lo porta a rileggere in forma originale gli strumenti concettuali del marxismo, come ben visibile nell’idea di classe operaia che, a suo parere, se interpretata rispettando il metodo materialista non dovrebbe essere vista come una entità statica data, o come una proiezione di una istanza deterministica superiore (Thompson 1995, 144-45), bensì come la ricostruzione dell’esito di momenti irrisolti di fluenti antagonismi (Del Valle 2013).

Il suo lavoro è stato oggetto di vivaci dibattiti su diversi piani. Su quello metodologico, sia per il tipo di fonti adottate¹ che per lo sguardo retrospettivo processuale (genealogico, per usare le parole di Procacci 2011, VIII), come pure per l’enfasi posta sul *sense of agency* (Giddens 1987) e sulla nozione di soggettività (Grendi 1994). Sul piano del posizionamento culturale e valoriale, con un confronto che ruota intorno al suo rapporto con il marxismo (Del Valle 2013) e sulla originalità nell’affrontare il tema della formazione della classe operaia, in particolare sul peso assegnato alla dimensione culturale nel dare forma alle trasformazioni economico-produttive e sociali. Una dimensione culturale che, inglobando anche la sfera economica, fa riferimento a una

nozione di cultura non [...] ristretta a un semplice discorso di significati e valori, ma [...] invece collocata entro un particolare equilibrio di relazioni sociali, un attivo ambiente di sfruttamento e resistenza al medesimo, di relazioni di potere che sono mascherate (Grendi 1994, 236-37).

Una cultura che non spieghi i processi di trasformazione ma che sia essa stessa effetto della trasformazione e contemporaneamente se ne faccia tramite (Procacci 2011, IX).

Nell’opera di Thompson si trova una chiara insistenza sulla dimensione relazionale nella analisi dei modelli di stratificazione sociale volta al superamento dei limiti connessi alla lettura in termini esclusivamente di classe e riconduci-

¹ Le tracce documentarie della ‘cultura plebea’ fino ad allora trascurate dagli storici o considerate soltanto come materiali della tradizione folklorica: le testimonianze giudiziarie, i diari e la corrispondenza, le cronache e i resoconti di tumulti e agitazioni, le suppliche, le lettere anonime, i cartelli e i graffiti, le poesie, i racconti, i sermoni, la letteratura, la documentazione amministrativa e parrocchiale, l’iconografia, gli statuti locali e le ordinanze (Raggio 2012, 291).

bili al solo campo economico. L'A. propone di osservare i rapporti tra le diverse sfere della vita, attraverso uno sguardo incentrato sull'esperienza concreta dei soggetti, sull'osservazione delle modalità di vita quotidiana (si veda l'uso del concetto di «cultura plebea» nel quale un posto privilegiato ha il formarsi della coscienza popolare) e sulla considerazione della dimensione emozionale, chiaramente presente nel concetto di «economia morale» (Thompson 2009), con il quale propone anche una visione dei rapporti economici ispirata non al profitto dei singoli ma alla ricerca del benessere collettivo attraverso il rispetto di norme consuetudinarie e sociali condivise².

Thompson presenta infine un peculiare rapporto con la letteratura, la cui eco si fa sentire anche nello stile di scrittura. Uno stile che è stato definito di

marxismo poeticizzato e storicizzato, che non negava la classe e le sue determinazioni ma tentava in primo luogo di ricostruire le espressioni concrete del processo di costruzione storica ascoltando le voci in silenzio (Herandez Sandoica 2017, 10).

È in questo quadro che si inserisce la sua riflessione sul lavoro, e in particolare sulle forme di disciplinamento che assume nel passaggio dalle forme di società preindustriali a quelle industriali. Lo sguardo è posato sulle esperienze della vita quotidiana e sul modo con cui esse concretamente si intrecciano e si autonomizzano fino a dar vita a due sfere distinte e separate: quella del lavoro e quella del non lavoro.

3. Lavoro, disciplina, tempo

Il saggio “Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale”, uscito sulla rivista *Past&Present* nel 1967³ e sul quale intendiamo concentrarci, affronta l'emergere di una peculiare forma dell'agire lavorativo incentrata sul tempo come principale elemento ordinativo.

Adottando l'approccio processuale retrospettivo, Thompson si interroga su come sia stato possibile che agli albori della rivoluzione industriale si affermasse quel disciplinamento del lavoro produttivo capace di plasmare nuove abitudini nel lavoro e nella vita quotidiana attraverso una nuova e diversa regolazione del tempo. Sorveglianza sulla manodopera, orologi, multe, disciplinamento degli svaghi si sono affermati traducendosi in una regolarità e omogeneità del lavoro con effetti palesi sui corpi e sulle vite dei lavoratori. In particolare, l'A. si interroga su come si sia prodotta quella «scissione del tempo di vita in tempo di lavoro e tempo libero» assente nelle esperienze preindustriali e si chiede

² Analogie si ritrovano con i concetti di economia psichica di Norbert Elias e di economia del potere in Michel Foucault (Shenk 2020, S).

³ In Italia è stato pubblicato nel 1997 nella raccolta *Società patrizia e cultura plebea* edita da Einaudi, con la prefazione di E. Grendi. Nel 2011 è stato ripubblicato per le Edizioni Et al. con la prefazione di G. Procacci.

quanto e in che modo questo mutamento nel senso del tempo incise sulla disciplina del lavoro, in che misura esso influenzò l'intima percezione del tempo da parte dei lavoratori? Se il passaggio a una società industriale matura comportò una rigida ristrutturazione delle abitudini di lavoro – nuove norme, nuovi incentivi e una nuova natura umana su cui questi incentivi potessero effettivamente fare presa – quanto di ciò è collegato al modificarsi della misurazione interiore del tempo? (Thompson 1977, 4).

Nel ricostruire i fenomeni che consentono di rispondere a tali quesiti, egli individua due forme di lavoro, o meglio due diversi tipi di comportamento lavorativo: il «comportamento orientato in base al compito», proprio delle società pre- e proto-industriali e il «comportamento orientato in base al tempo», proprio del capitalismo industriale.

Il primo si caratterizza per una maggiore 'irregolarità' e per la centralità assegnata al prodotto rispetto al tempo: si misura il contenuto, il risultato del proprio lavoro e non quanto si è impiegato a portarlo a compimento in termini di tempo. La durata e la scansione delle attività sono dettate dalla natura del prodotto, da ciò che è necessario alla sua realizzazione e non da una preventiva regolazione del tempo: la giornata o la settimana di lavoro è finita quando il compito è stato svolto e non quando è trascorsa una certa quantità di tempo. Secondo Thompson ciò comporta in primo luogo che la scansione e la durata dell'attività siano equiparate a una necessità con la conseguenza di far apparire questo modo di lavorare «umanamente più soddisfacente del lavoro regolato dall'orologio: il contadino o il manovale sembrano al servizio di quella che è considerata una necessità» (Thompson 1977, 7). Il tempo di lavoro viene esperito come 'naturale': dettato dalle maree per i pescatori; dalla notte per i cacciatori; dall'alba e dal tramonto per i mietitori.

Quando prevale questo orientamento vi è anche una minore separazione tra 'lavoro' e 'vita': relazioni sociali e lavoro sono intrecciati e non si percepisce un grosso conflitto tra il lavoro e il 'passare del giorno'. Ciò rende problematica l'individuazione della lunghezza della giornata lavorativa industriale del XVIII secolo, legata anch'essa al compito, sovente alla quantità di pezzi da produrre (così come il salario veniva corrisposto in base ai prodotti e non alle quantità di ore impiegate). Il giorno di lavoro non è un insieme di ore ma una quota di lavoro (Rule 1981).

L'orientamento in base al compito è tanto più forte quanto più il lavoratore è padrone del proprio tempo, cioè è caratteristico di coloro che non subiscono forme di eterodirezione nella determinazione dei tempi e dei ritmi di lavoro che non siano quelli 'naturali'. Così, sono comunità incentrate sull'orientamento in base al compito le piccole comunità agricole o marinare, dove i compiti e le mansioni vengono svolte in base ai dettati della natura, o il lavoro del piccolo artigiano. Non tutto il lavoro preindustriale può però essere pensato come orientato in base al compito: dove esiste una qualsiasi forma di lavoro dipendente la questione diventa più complessa. Scrive Thompson:

L'intera economia familiare può essere orientata in base alle attività; ma al suo interno può del pari sussistere una divisione del lavoro, una assegnazione dei ruoli, e nel rapporto tra l'agricoltore e i suoi figli si può trovare la "disciplina"

propria di quello padrone-dipendente. Anche in questo caso il tempo inizia a diventare denaro. Il denaro del padrone. [Se poi pensiamo alla circostanza in cui] viene assunta manodopera vera e propria, il passaggio dall'orientamento in base ai compiti al lavoro regolato dal tempo è evidente. [...] I dipendenti sperimentano la differenza tra i tempi del padrone e i "propri" tempi. E il padrone deve *usare* il tempo della sua manodopera e controllare che non vada sprecato: non è più il compito, ma il valore del tempo tradotto in denaro che è prevalente (Thompson 1997, 8).

L'adattamento delle abitudini della classe lavoratrice alla nuova disciplina di fabbrica è una delle trasformazioni più complesse e controverse. La crescente divisione del lavoro richiedeva la sincronizzazione delle mansioni parcellizzate: l'orientamento in base al compito viene sostituito inesorabilmente, seppur in modo lento e contraddittorio, dall'orientamento in base al tempo. Il lavoratore non avrebbe più venduto il prodotto del suo lavoro, ma il lavoro stesso attraverso la misurazione in ore di lavoro, trasformando così il tempo in elemento centrale nell'esperienza lavorativa: unità di misura per il salario, produzione calcolata in quantità di pezzi per unità di tempo, giornata lavorativa calcolata in quantità di ore, fonte di regolarità della prestazione lavorativa e strumento di coordinamento tra attività e soggetti differenti.

Il comportamento orientato in base al tempo sarebbe divenuto storicamente prevalente quando il processo di disciplinamento, portato dei valori della classe borghese e richiesto dal lavoro industriale (massimizzazione del tempo a disposizione attraverso la continua ricerca del suo risparmio, condanna dell'ozio e moralizzazione di tutti gli aspetti della propria vita), si fosse definitivamente compiuto. Il passo successivo era che il modello temporale di pochi diventasse quello di molti e che ciò avvenisse in termini tali da rendere questo passaggio definitivo.

Il problema della disciplina divenne dunque centrale e si mosse su più piani: da quello repressivo a quello degli incentivi; da quello costrittivo a quello della socializzazione, travalicando gli ambiti lavorativi per investire le altre sfere del quotidiano (la famiglia, la religione, la scuola, lo svago). Tutto convergeva verso l'imposizione di una nuova visione della propria vita e dei propri comportamenti attraverso una disciplina temporale prima sconosciuta. Nel processo di disciplinamento si affermava la centralità ordinativa e orientativa di uno strumento capace di registrare e al tempo stesso regolare: l'orologio, che incarnava (e incarna) il potere in base al quale si promuove una specifica etica del lavoro, non solo nei luoghi di lavoro, ma anche in altri ambiti dell'esperienza quotidiana.

Thompson, sulla scia di Weber, ricorda l'attrazione del metodismo esercitato sulle classi lavoratrici, veicolato dalla discussione delle scuole domenicali evangeliche, dal senso di appartenenza comunitaria e dalla via consolatoria offerta dall'aspetto "isterico" dei riti rispetto alle condizioni di vita. A differenza del calvinismo, caratterizzato dal dogma della predestinazione implicante l'«elezione», il metodismo predicava l'universalità della grazia e del peccato. In questo senso esso abbatté ogni barriera ideologica e sociale e spalancava le porte alla classe operaia (Thompson 368) mostrando una significativa corrispondenza tra meto-

dismo e utilitarismo borghese (Thompson 1969, 370). Il disciplinamento interessò anche le attività di svago che si trasformarono progressivamente in *leisure* 'razionale', routinizzato e regolato, sempre più relegato a una specifica e condivisa parte della settimana. Palesando e rafforzando la distinzione esperienziale tra tempo di lavoro e tempo libero.

L'affermazione del nuovo modello temporale imperniato sulla disciplina cambia definitivamente il comportamento nel lavoro e con esso l'esperienza lavorativa rispetto a quelle non lavorative. Il segnale che la nuova disciplina si era definitivamente affermata si ebbe con le rivendicazioni e i movimenti per la riduzione della giornata lavorativa che caratterizzarono l'azione del movimento operaio dal XIX secolo in avanti. Con essi si segnò definitivamente il passaggio dal conflitto «intorno alle regole del gioco» (Hobsbawm 1978, 409), caratterizzato dalla tensione rinnovamento-tradizione del modello temporale, all'accettazione di quelle stesse regole e alla rivendicazione di spazi al loro interno.

4. Osservazioni finali

Sul piano dell'interpretazione storiografica, si è rimproverato a Thompson di non aver adeguatamente tenuto conto delle forme di 'regolarità' temporali già presenti nelle esperienze preindustriali (Thrift 1981 e 1988; Glennie and Thrift 1996, 284; Glennie and Thrift 2009; Hailwood 2020)⁴. Ma per quanto sia possibile riscontrare nelle comunità preindustriali e proto-industriali delle situazioni di disciplina dettata dal tempo (i monasteri, la regolazione delle gilde nelle città), o situazioni di conflitto intorno alla dimensione temporale, il 'tempo' non è ancora divenuto oggetto del contendere in quanto tale, l'asse principale del conflitto. Aspetti di reificazione del tempo accompagnati da componenti normative di esso sono antecedenti la Rivoluzione industriale, e anzi, probabilmente, hanno costituito una delle condizioni culturali favorevoli al suo sviluppo; ma il tempo di lavoro ha ancora legami strettissimi con gli altri tempi, non è identificato in contrapposizione ad essi, non prevale sul suo contenuto, non è ancora l'oggetto diretto di trattative e conflitti. L'attenzione nei confronti del tempo si fa pressante quando forte diventa la necessità di sincronizzare il lavoro, quando cioè necessaria diventa l'individuazione di unità di misura comuni per attività diverse, e a parti di esse, quando la capacità ordinativa del tempo si fa sempre più evidente e centrale. E ciò avviene solo con l'avvento della grande industria: fino a quando l'attività della manifattura era stata gestita su scala familiare o di piccola bottega il grado di sincronizzazione richiesto era basso come ancora ridotta era la divisione del lavoro ed era ancora prevalente l'orientamento in base ai compiti.

⁴ E di non aver adeguatamente considerato la non completa egemonia del tempo dell'orologio sul modo di regolare il lavoro durante la Rivoluzione Industriale (Whipp 1987; Glennie and Thrift 1996, 282-84; Glennie and Thrift 2009; Ogle 2019, 316).

Al di là dello sviluppo storiografico successivo, la strada aperta da Thompson appare ancora una fruttuosa chiave di lettura per le trasformazioni del contenuto e della forma del lavoro attraverso categorie che sono state capaci di restituire il profondo mutamento nelle esperienze di lavoro e di vita e che, con le dovute cautele, possono ancora oggi trovare una qualche applicazione. Non solo perché, come scrive Procacci,

nell'odierna cultura del lavoro, che deve fare i conti con la flessibilità, l'instabilità, la precarietà, il senso del tempo ha ancora un ruolo centrale nella percezione del lavoro e, seppur in modo diverso, è ancora e forse più che tragicamente costruttivo di cultura di quanto non lo sia stato all'epoca del disciplinamento fordista.

Ma anche perché le categorie di Thompson possono rappresentare sul piano metodologico e sociologico dei tipi ideali con i quali andare a leggere le nuove e diverse forme di lavoro orientato in base al compito e lavoro orientato in base al tempo riscontrabili oggi nelle società variamente industrializzate del mondo globalizzato.

Riferimenti bibliografici

- Bess, Michael. D. 1993. "E.P. Thompson: the historian as activist." *American Historical Review* (February): 18-38. <https://doi.org/10.1515/9780822385127-012>
- Birth, Kevin. 2022. "Capital flows, itinerant laborers, and time: A revision of Thompson's thesis of time and work discipline." *Time & Society* 31, 3: 392-414. <https://doi.org/10.1177/0961463X2211083>
- Giddens, Anthony. 1987. "Out of Orrery: E. P. Thompson on Consciousness And History." In *Social Theory and Modern Sociology*, edited by... pp. Oxford: Polity Press.
- Glennie, Paul, and Nigel Thrift. 1996. "Reworking E. P. Thompson's 'time, work-discipline and industrial capitalism'." *Time & Society* 5, 3: 275-99. <https://doi.org/10.1177/0961463X9600500>
- Glennie, Paul, and Nigel Thrift. 2009. *Shaping the Day*. Oxford: Oxford University Press.
- Grendi, Edoardo. 1981. Introduzione a Edward P. Thompson, *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, pp. Torino: Einaudi.
- Grendi, Edoardo. 1994. "E.P. Thompson e la cultura plebea." *Quaderni storici* 29: 235-47.
- Hailwood, Mark. 2020. "Time and Work in Rural England, 1500-1700." *Past & Present* 248: 87-151. doi.org/10.1093/pastj/gtz065
- Hernandez Sandioca, Elena. 2017. "Still Reading Edward P. Thompson." *Culture & History Digital Journal* 6, 1. <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.009>
- Hobsbawm, Eric. 1978. *Studi di storia del movimento operaio*, Torino: Einaudi [ed. orig. 1964]
- Ogle, Vanessa. 2019. "Time, Temporality and the History of Capitalism". *Past & Present* 243: 312-27. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtz014>
- Palmer, Bryan D. 1981. *The making of E.P. Thompson: marxism, humanism, and history*. Toronto: New Hogtown Press
- Procacci, Giovanna. 2011. Introduzione a Edward P. Thompson, *Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale*, pp. Milano: et al./edizioni.

- Raggio, Osvaldo. 2012. "E.P. Thompson." *Studi Classici e Orientali* 58: 285-93.
- Rule, John. 1981. *The Experience of Labour in 18th Century Industry*. London: Croom Helm.
- Shenk, Timothy. 2020. "I am no Longer Answerable for Its Actions: E. P. Thompson After Moral Economy." *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 11, 2: 241-46.
- Thompson, Edward P. 1969 (1963). *Rivoluzione industriale e classe operaia*. Milano: Il Saggiatore.
- Thompson, Edward P. 1977 (1955). *William Morris: romantic to revolutionary*. New York: Pantheon Books.
- Thompson, Edward P. 1981. *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*. Torino: Einaudi.
- Thompson, Edward P. 1989 (1975). *Whigs e cacciatori. Potenti ribelli nell'Inghilterra del XVIII secolo*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Thompson, Edward P. 1995 (1978). *The Poverty of Theory*. London: The Merlin Press.
- Thompson, Edward P. 1996 (1993). *Apocalisse e rivoluzione. William Blake e la legge morale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Thompson, Edward P. 2009. *L'economia morale*. Milano: Hoepli.
- Thrift, Nigel. 1981. "Owners' time and own time: the making of capitalist time consciousness, 1300-1880." In *Space and Time in Geography*, edited by Allan Pred, pp. Lund: CWK Gleerup.
- Thrift, Nigel. 1988. "Vivos voco." In *The Rhythms of Society*, edited by Michael Young, and Tom Schuller, pp. London: Routledge.
- Valle Alcalá, Roberto del. 2013. "A Multitude of Hopes: Humanism and Subjectivity in E.P. Thompson and Antonio Negri." *Culture, Theory and Critique* 54, 1: 74-87. <https://doi.org/10.1080/14735784.2012.742729>
- Whipp, Richard. 1987. "'A time for every purpose': an essay on time and work." In *The Historical Meanings of Work*, edited by Patrick Joyce, pp. Cambridge: Cambridge University Press.

Ágnes Heller. Il lavoro come espressione di libera individualità

Vittoria Franco

1. Cenni biografici

Ágnes Heller (Budapest, 1929-2019) è una filosofa ungherese, formatasi negli anni '50 del '900 alla scuola di Lukács. Fino a tutti gli anni '70 le sue elaborazioni utilizzano categorie marxiane, sia pure in cornici teoriche eccentriche rispetto al marxismo ortodosso, come i bisogni radicali o la vita quotidiana. È in tali contesti che si occupa anche del problema del lavoro. Il suo orizzonte è ancora quello del comunismo, per quanto dissidente. Le sue posizioni non ortodosse le costarono la definitiva espulsione dall'Università e fu costretta all'emigrazione, prima in Australia (1977) e poi negli Usa (1986), alla *New School for Social Research*. Negli anni '80 approda alla svolta esistenzialista da Marx a Kierkegaard e all'abbandono della 'grande narrazione', al rifiuto dell'illusione di occupare un posto privilegiato nella storia. Emblematico di questa nuova fase è il progetto di etica che culmina nell'elaborazione di un'etica della personalità (Franco 2019).

2. I contesti

Ágnes Heller si occupa del problema del lavoro mai in maniera diretta, ma sempre in contesti più ampi, che si possono ridurre a tre: la sociologia della vita quotidiana, la teoria dei bisogni radicali, le *Annotazioni*, per lo più critiche, che gli allievi – che con Heller avevano costituito la “Scuola di Budapest” – scrissero in margine all'ultima grande opera di Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* (Lukács

First name Last name, affiliation, affiliation country, email, ORCID

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Vittoria Franco, *Ágnes Heller. Il lavoro come espressione di libera individualità*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.00, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 941-947, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

1976), uscita postuma. Siamo tra la fine degli anni '60 e la prima metà dei '70, una fase nella quale le sue riflessioni hanno ancora come orizzonte la società comunista come superamento dell'alienazione e possibilità di realizzare quella che lei chiama l'«individualità» umana, espressione piena della personalità, che ha sviluppato la capacità di un rapporto cosciente col genere. Di contro all'individualità esiste invece la «particolarità», che si identifica totalmente col suo proprio mondo e seleziona i suoi scopi in base alla mera autoconservazione. L'*outilage* di categorie che viene utilizzato è quello del giovane Marx: concetti come «genericità», «oggettivazione», che anche il suo maestro aveva reinterpretato sia nell'*Estetica*, insieme a «vita quotidiana», sia in passaggi importanti della stessa *Ontologia*.

3. Il lavoro nella vita quotidiana

Il lavoro come bisogno vitale significa tra l'altro che, affinché avvenga questo dispiegamento delle capacità, una parte della vita umana verrà ad essere occupata da quel tipo di attenzione concentrata, da quella applicazione finalizzata delle energie materiali e intellettuali che caratterizza il lavoro (fisico e intellettuale). [...] Esso presuppone uomini che non possono vivere senza contribuire (in qualche forma) alla produzione dei beni, uomini per i quali è impensabile un atteggiamento puramente "consumistico" verso la società. [...] Anche in tale futuro l'uomo lavorerà, in quanto non potrà vivere senza lavoro; ma non perché altrimenti la particolarità non potrebbe conservarsi, bensì perché senza lavoro non potrà riprodursi la sua libera individualità (Heller 1975, 130).

Nella lunga e complessa analisi della vita quotidiana, che Heller svolge in *Sociologia della vita quotidiana* (1971), il lavoro vi compare con una duplice dimensione. In primo luogo, come una delle 'oggettivazioni primarie' insieme con il linguaggio. «Oggettivazione» è il termine con cui anche Lukács traduce il termine del giovane Marx *Entäusserung*, estrinsecazione, dare forma a un'idea, a un progetto. Oggettivazioni sono considerate attività come la filosofia, l'arte, la scienza, la morale e anche la politica o la religione. Da questo insieme di oggettivazioni non si esclude il lavoro socialmente utile e non alienato. Esse sono il prodotto di talune attività umane, ma costituiscono anche sistemi di riferimento già esistenti. Il singolo deve dunque appropriarsene affinché le possa plasmare e riferirle a sé, e in alcuni momenti poter andare oltre la società data (Heller 1975, 232).

La vita quotidiana, dall'altra parte, è fatta di gesti e di attività tesi a garantire la riproduzione e la sopravvivenza dell'individuo singolo. Gesti che, il più delle volte, sono abitudinari, ma comunque necessari a soddisfare bisogni vitali, come mangiare, dormire, riprodursi, e anche lavorare. Vita quotidiana è un'espressione generale per attività multiformi che mutano nel corso della storia e nei contesti sociali, però è anche una dimensione della vita umana insopprimibile. Può essere limitata, più o meno ricca e soddisfacente, ma non soppressa.

In tale contesto, perciò, il lavoro appare sia come attività quotidiana sia come attività 'generica' e sociale, legata cioè allo sviluppo del genere umano e della

sua socialità. Ciò perché il lavoro ha due facce: è meramente esecutivo oppure si presenta come *oggettivazione*. Secondo la distinzione marxiana, può essere sia *labour* che *work*. Non è facile stabilire un confine preciso tra le due forme, anche perché l'interpretazione helleriana del lavoro in Marx è piuttosto libera, non sempre risulta filologicamente aderente. Le serve più che altro come spunto per le sue riflessioni sociologiche.

Sul piano economico è considerato *work* tutto ciò che è legato alla produzione di valore d'uso, «per cui ogni lavoro è insieme anche lavoro astratto che produce un valore (valore di scambio)» (Heller 1975, 123). Quando Marx definisce in questi termini il lavoro sta parlando del suo concetto fondamentale, «dato che l'attività produttiva è il fondamento di ogni altro lavoro». Sul piano sociologico, invece, esso ha un carattere sociale, è finalizzato alla riproduzione materiale di una determinata società. In ogni caso, del lavoro in generale in quanto, marxianamente, «ricambio organico con la natura», non si può fare a meno, né sul piano individuale (il lavoro dà, banalmente, da vivere) né su quello sociale. Esso è destinato a permanere in quanto «regno della necessità».

Il *labour* è invece il lavoro considerato nella prospettiva della vita quotidiana, cioè nella prospettiva della riproduzione del singolo. Nella società capitalistica per il giovane Marx esso rappresenta il lavoro alienato, il lavoro che «resta esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere»; è il lavoro che non è soddisfazione di un bisogno, bensì soltanto «un mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad esso» (Heller 1975, 127).

Nella forma alienata il lavoro perde ogni forma di autorealizzazione e serve esclusivamente alla conservazione della singola esistenza, cioè alla conservazione della particolarità, nella cui gerarchia di bisogni domina l'*avere*, anche quando, come nelle società industriali, si amplia la quantità di bisogni da soddisfare. Heller ritiene che tale forma alienata sia superabile solo con la trasformazione della struttura sociale complessiva in direzione del comunismo e col superamento della separazione fra lavoro fisico e intellettuale, cioè col formarsi dell'individualità come rapporto cosciente con la genericità, che – in quanto frutto di una scelta – contiene in sé il momento della libertà. Libertà e coscienza sono considerati entrambi elementi costitutivi dell'essenza generica (Heller 1975, 106).

4. Il lavoro in rapporto ai bisogni radicali

In *La teoria dei bisogni radicali in Marx* Heller approfondisce il sistema dei bisogni come molla per il cambiamento sociale. Il quadro che nell'opera precedente si presentava come «rivoluzione della vita quotidiana» si arricchisce illuminando di luce nuova il concetto marxiano di «bisogni radicali» ai quali Heller assegna però il ruolo rivoluzionario che in Marx hanno le forze produttive. Essi sono infatti considerati «di natura tale da non poter essere mai soddisfatti nella società data, né dalla borghesia né dal proletariato» (Heller 1974, 107). Dunque, il capitalismo ha il suo sistema di bisogni, basato per lo più sull'*avere*, e tuttavia, quello stesso sistema produttivo «può creare, e crea, bisogni appartenenti al suo essere ma non al suo sistema dei bisogni». Sono bisogni che, per

essere soddisfatti, richiedono che si realizzi una formazione sociale radicalmente diversa dalla precedente, con un sistema di bisogni radicalmente nuovo. È quella che Marx chiama la «società dei produttori associati». Che ruolo ha il lavoro in questa società? Heller analizza le varie fasi del pensiero marxiano sul tema mostrandone le diversità e, spesso, anche le incongruenze. Il *clou* della sua nuova posizione è la distinzione fra produzione e lavoro, posto che il lavoro resterà sempre il regno della necessità. La prima è finalizzata al ricambio organico con la natura, alla produzione di beni di prima necessità, che richiede l'aumento del capitale fisso, cioè di macchine che consentano di alleggerire il lavoro manuale dell'uomo, e comporta la riduzione del lavoro vivo e l'ampliamento dell'attività di sorveglianza, per cui l'uomo «si colloca accanto al processo di produzione anziché esserne l'agente principale», secondo la celebre espressione marxiana dei *Grundrisse*. Nella società dei produttori associati non sarà più il lavoro la misura della ricchezza, bensì «lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza» (Heller 1974, 113). Per giungere a questo stadio di automazione, deve però crescere il valore e l'intensità del lavoro scientifico, del *general intellect* che consiste nel pianificare, progettare, costruire. Si stabilisce una sorta di egemonia del lavoro intellettuale su quello fisico. Siamo sul piano dell'interpretazione del lavoro come oggettivazione, secondo il linguaggio helleriano.

È importante sottolineare ancora una volta che non è più la produzione in senso stretto la molla della ricchezza, bensì

la vera ricchezza della società si realizza attraverso la libera manifestazione degli individui sociali [...] e il loro sistema di bisogni qualitativamente molteplici. La vera ricchezza dell'uomo e della società si costituisce non nel tempo di lavoro, ma nel tempo libero (Heller 1974, 114).

È questa nuova qualità di bisogni che pone limiti ai bisogni materiali, al bisogno di avere. Al centro della vita degli uomini saranno quelle attività e relazioni umane che sono conformi al genere per sé. Saranno queste a costituire i loro bisogni primari e così si costituirà quella che l'autrice definisce «la personalità profonda e ricca di bisogni» (Heller 1974, 143).

Nel *Capitale* Marx parla del lavoro necessario come un dovere sociale, destinato a restare regno della necessità. Non è più bisogno vitale, come era nei *Grundrisse*. Il regno della libertà, lo sviluppo delle capacità umane, inizia nel tempo oltre il lavoro. Marx, cioè, immagina la società dei produttori associati come quella in cui, per misurare la ricchezza, non viene utilizzata la proporzione tra lavoro necessario e pluslavoro, ma quella tra tempo necessario e *disposable time*. La vera ricchezza dell'uomo si realizza nelle attività libere del *disposable time*, che è il tempo del consumo, non del lavoro, è il tempo del godimento derivante dall'uso di beni materiali; è il tempo dedicato alle attività intellettuali libere (Heller 1974, 127).

Ma si possono distinguere così nettamente i due tempi? Che ne è di attività necessarie come l'insegnamento o anche della ricerca finalizzata alla produzione? Appartengono al tempo necessario o a quello *disposable*? Secondo il *Capitale*

appartiene al *necessary time* solo il lavoro semplice e, dunque, si avrebbe come conseguenza che anche una parte del *disposable time* sarebbe destinata al lavoro socialmente necessario. A proposito di attività elevate, come la ricerca o l'insegnamento, Heller fa osservare, oltre ai limiti dell'analisi marxiana, anche l'impossibilità di realizzare un mondo in cui tutti possono fare tutto, data l'estrema e necessaria specializzazione delle scienze e dei saperi, e ritiene che sia praticamente impossibile il superamento della divisione sociale del lavoro. Insomma, la studiosa ungherese sta avanzando dubbi sulla possibilità di realizzazione del comunismo disegnato da Marx, al di là delle suggestioni sull'umanizzazione delle relazioni fra gli esseri umani contenute in alcuni passaggi dei suoi scritti. Marx ha il merito di aver posto con forza il problema del superamento del lavoro estraniato, ma già sulla misurazione dei bisogni sociali sorgono problemi di impraticabilità. Come si misurano sul piano qualitativo e quantitativo? Si deve assumere che siano per tutti uguali? Ma i bisogni qualitativi non sono individuali? Marx assume che arriverà un momento, con la società dei produttori associati e l'uomo socializzato, in cui «il *genere umano* e l'*individuo* rappresentano un'*unità* realizzata. Ogni individuo rappresenta il genere e il genere traspare in ogni individuo» (Heller 1974, 137). Quella che l'autore del *Capitale* immagina è una società pacificata, che ha cancellato ogni ragione di conflittualità. Nella prospettiva nella quale Heller scriveva in quegli anni in Ungheria – che doveva essere, secondo la periodizzazione marxiana, quella della transizione al socialismo – tali elementi armonici fra individuo e genere non potevano però che apparire alquanto lontani e «utopistici» (Heller 1974, 143).

5. La critica a Lukács

Nella sua ultima opera, dedicata alla costruzione di un'ontologia dell'essere sociale, Lukács poneva il lavoro come «forma originaria» (*Urform*) e «modello» (*Vorbild*) della prassi sociale. Il suo intento era quello di dare valore all'azione e alla prassi sociale e politica degli uomini e ai soggetti storici nelle trasformazioni della società. Posizione di uno scopo, scelta fra alternative possibili e ricerca dei mezzi per realizzarlo; progettazione e realizzazione attraverso un uso adeguato delle causalità oggettive e creazione di nuovi strumenti: questo è il modello del lavoro. Una costruzione teorica complessa al fine di creare una cesura con le interpretazioni storicistiche ed economicistiche del marxismo corrente. Egli intendeva riaffermare il fatto che il socialismo è solo una delle alternative possibili; ad essa deve legarsi l'attività costruttrice degli uomini. Nelle annotazioni che gli allievi scrivevano come base delle discussioni collettive sull'opera, tale impostazione teorica è però fra quelle maggiormente sottoposte a critica (Fehér, Heller, al. 1977). Alla richiesta di chiarire le ragioni di una tale severità di giudizio, in un'intervista Heller rispondeva, riprendendo la sua posizione sui bisogni radicali: «Sostenevo che non bisogna confondere il paradigma del lavoro col paradigma della produzione; si tratta di due paradigmi distinti» (Franco 1995, 555). La distinzione non sarebbe stata sufficientemente e coerentemente sostenuta da Lukács con la conseguenza che sarebbe ricaduto nella filosofia della

storia privilegiando in realtà il paradigma della produzione. Come Heller chiarisce, infatti, quest'ultimo può essere utilizzato più facilmente in una filosofia della storia costituendo il «momento soverchiante», quello che dovrà condurre necessariamente al crollo del capitalismo e alla realizzazione della società senza classi (Fehér, Heller, al. 1977, 106). Inoltre, esso non può funzionare da modello per altre attività, mentre il lavoro sì. Quest'ultima ammissione non porta comunque a una condivisione del punto di vista lukacsiano con l'argomento secondo cui, nel corso dell'elaborazione teorica, il maestro sarebbe arrivato a confondere i due paradigmi portando al fallimento il tentativo di stabilire una relazione fra «due totalità: l'individuo e la specie (il genere umano) oppure l'individuo e il mondo culturale (come totalità), in tutte le sfere dell'interazione della comunicazione» (Heller 1981, 114). Insomma, sarebbe venuto meno quel modello del lavoro che lei considera come oggettivazione, *Entäusserung*. E conclude, infatti, con la proposta di un terzo paradigma, una «struttura di oggettivazione» che definisce «sfera dell'oggettivazione in sé». Una struttura presente in tutte le società ma completamente variabile quanto al contenuto. Individua in essa tre componenti: l'uso degli oggetti fatti dall'uomo; l'osservanza dell'insieme culturalmente definito dei costumi; l'uso del linguaggio comune. Essa «può essere considerata come la base di tutte le azioni sociali e forme di comunicazione in un dato periodo storico e contesto culturale» (Heller 1981, 114), e presenta il grande vantaggio di essere estranea a ogni filosofia della storia. Insomma, il tentativo lukacsiano di rompere definitivamente con la filosofia della storia viene rovesciato nel suo opposto e sostituito con una struttura non compresa nel progetto del maestro.

In conclusione, il tema del lavoro rappresenta per Heller un modo per affrontare questioni legate alla costruzione di una società nella quale possa realizzarsi una individualità ricca di bisogni e di capacità, che abbia superato l'estraneazione del e nel lavoro. Indagine condotta con strumenti teorici che, se pur con richiami alle categorie marxiane, sono calati in contesti originali che approdano a processi di umanizzazione della società, che l'autrice non ha mai rinnegato, neanche dopo la svolta verso l'esistenzialismo, come lei stessa ammette ricostruendo la sua autobiografia intellettuale (Heller 2016). L'elemento di continuità è costituito proprio da quel filo etico-antropologico che la porterà alla costruzione di un'etica della personalità il cui fulcro è la scelta esistenziale di se stessi come persone buone.

Riferimenti bibliografici

- Fehér F., Heller, Á., Markus, G., e M. Vajda. 1977. "Premessa alle «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács» (1975)." *aut-aut* 157-58: 3-20.
- Filosofia e discussione pubblica 16: 544-602.
- Franco, Vittoria. 1995. "Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà. Intervista biografico-filosofica." *Iride* vol.: pp.
- Franco, Vittoria. 2019. "Ágnes Heller, interprete e testimone del '900." *Iride. Filosofia e discussione pubblica* 88: 647-62.

- Heller, Ágnes. 1975. *Sociologia della vita quotidiana*. Roma: Editori Riuniti.
- Heller, Ágnes. 1981. "Paradigma della produzione e paradigma del lavoro." *Critica marxista* 4: 103-14.
- Heller, Ágnes. 2016. *Breve storia della mia filosofia*. Roma: Castelveccchi.
- Heller, Ágnes. 1974. *La teoria dei bisogni radicali in Marx*. Milano: Feltrinelli.
- Lukács, György. 1976. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti.

Bibliografia secondaria

- Heller, Ágnes. 1974. *Per una teoria marxista del valore*. Roma: Editori Riuniti.
- Heller, Ágnes. 1978. *L'ideale del lavoro dal punto di vista della vita quotidiana*. In *La teoria, la prassi e i bisogni*, pp. Roma: Savelli.
- Heller, Ágnes. 2018. *Un'etica della personalità*. Milano: Mimesis.
- Saccardi, S., Franco, V., Comina, F., e S. Zani, a cura di. 2020. "Le passioni di Ágnes." *Testimonianze* 530-31: 30-170.

