

Antimo Negri

IL LAVORO DEI GIORNI FERIALI E IL SABATO

1. Sulla figura del sabato, così come emerge dai testi biblici¹, c'è una letteratura immensa². frutto, si capisce, di una interpretazione aperta, cresciuta in secoli di lettura, e non cospirante in una assunzione unitaria del senso del discorso vario e molteplice che quei testi stessi sul sabato istituiscono. Comunque, su un punto ci si può mettere d'accordo: «sabato» significa «giorno di riposo», «giorno in cui cessano (da *šabbāt*, radice *šābat* = cessare?) i lavori feriali o dei primi sei giorni della settimana». Giorno, si sa anche, giudaicamente istituzionalizzato, con riferimento al grandioso evento della Creazione (*Es.*, 31, 16-17) o all'esodo liberante dall'Egitto (*Es.*, 20, 11; *Deut.*, 5, 12-15). E l'istituzionalizzazione trova la forza perentoria della legge, la positività (*Gesetz*) dell'imperativo più che la dolcezza dell'esortativo nel quarto comandamento:

Ricordati del giorno di riposo, per santificarlo. Per sei giorni lavorerai e attenderai alle opere tue, ma il giorno settimo è giorno di riposo per il Signore Iddio tuo: non fare in quello alcun lavoro, né tuo figlio né tua figlia; né il tuo servo né la tua serva, o il tuo bestiame, o il forestiero che è dentro alle tue porte, poiché in sei giorni il Signore fece il cielo e la terra e il mare e tutto quello che essi contengono, ma il settimo giorno si riposò; per questo, il Signore benedì il giorno del sabato e lo santificò (*Es.*, 20, 8-11).

Dove, si ripete presso che alla lettera *Deut.*, 5, 12-15, sotto forma di un comandamento attraverso il quale si stabilisce un rapporto tra tempo di lavoro (giorni feriali) e tempo di riposo (sabato), tra due tempi che

¹ I passi della Bibbia relativi al sabato sono numerosi (basta consultare un indice analitico, sotto la voce, per costruire una piccola antologia); qui, ci si limita a rinviare alla voce «Sabato» del *Dizionario biblico* (a cura di G. Miegge, ed. riveduta e aggiornata a cura di B. Corsani, J. Alberto Soggin e G. Tourn, Milano 1968), dal quale si ricava l'etimologia di cui in seguito.

² Cfr., ad es., J. Halpérin, *Le judaïsme*, in AA.VV., *Travail, cultures, religions*, Paris 1983, soprattutto pp. 57 sgg., dove si rinvia a AA.VV., *Le Shabbat dans la conscience juive*, Paris 1980; N. Negretti, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica sulle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico*, Roma 1973; A. Segre, *Il sabato nella storia e nella tradizione biblica*, in AA.VV., *L'uomo nella Bibbia*, Roma 1975, pp. 79-145.

finiscono con l'averne un senso solo se si mettono in relazione tra loro come quelli che si richiamano reciprocamente proprio per avere un senso, il senso che non potrebbero avere ove l'uno o l'altro si arroccasse in una rigida assolutezza o anche in una semplice preminenza di valore: qualsiasi gioco interpretativo che tendesse a fare del sabato la misura dei giorni feriali³ o dei giorni feriali la misura del sabato⁴, sarebbe destinato, nello stesso momento in cui istituisce un rapporto di subordinazione del valore di un tempo a quello dell'altro, a rompere, per dir così, la relazione dialettica tra i due tempi, soprattutto se è vero che «il lavoro è inseparabile dalla festa. così come la festa non ha senso senza il lavoro»⁵ o se «il lavoro umano, ritmato dalla scansione del sabato, ritrova il senso ultimo, perché è inserito nella grande opera di Dio»⁶. Una cosa, comunque, è certa: non si può assumere il sabato come il giorno di un riposo definitivo dal quale non si possa e non si debba più tornare ai giorni feriali di lavoro.

Del resto, è proprio il Cristo che viene ad integrare (*plerosai*) e non a distruggere (*dialusai*) la legge (Mt., 5, 17). a compiere un gesto rivoluzionario: rompere con l'istituzionalizzazione giudaica del sabato e «lavorare» di fatto, per la salvezza dell'uomo, anche in un giorno formalisticamente dedicato al riposo. E' Giovanni (5, 17) a mettere in bocca a Cristo, non immemore del sublime episodio della Creazione queste parole: *Pater meus usque modo operatur et ego operor* ed è Marco (2, 27) a fargli dire: *Sabbatum propter hominem factum est, et non homo propter Sabbatum*, quasi inducendolo a ripetere Meck'ltz, 31. 13: «Il sabato è stato dato agli uomini e non gli uomini al sabato». E si tratta, evidentemente, di un Cristo che non conosce vacanza da quel peculiarissimo lavoro che è guarire gli infermi o far miracoli e non distingue, quindi, tra i giorni feriali ed il sabato, gli uni e gli altri fatti *propter hominem*.

³ J. Halpérin, *Le judaïsme*, in *Travail, cultures, religions* cit., p. 62, dove si chiama in causa il *Zohar*, il libro sacro dei cabalisti attribuito a Shim' ōn Yōhay (II sec. d.C.), per il quale il Sabato non è stato creato in vista dei sei giorni della settimana, bensì i sei giorni della settimana sono stati creati in vista del Sabato.

⁴ E danno, o darebbero, un senso al sabato, come al giorno di riposo necessario a che l'uomo possa ritornare, ritemperato, ai giorni feriali di lavoro. Ma, con ciò, si entra, o si entrerebbe, nella logica borghese-capitalistica, che si avrà ancora modo di vedere agire, del *work while you work, play while you play* (cfr. Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Berlin-Frankfurt a. M. 1954; trad. it. di R. Solmi, Torino 1954, pp. 122-124).

⁵ A. Bonora, *Il lavoro nell'Antico Testamento*, in AA.VV., *Il lavoro*, I, *Filosofia, Bibbia e Teologia*. Ricerca su problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro, Brescia 1983, p. 79.

⁶ R. Fabris, *Il lavoro nei testi del Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il lavoro*, I, *Filosofia, Bibbia e Teologia* cit., p. 93.

2. Ma il sabato è anche «giorno di gioia». Avvertito, in particolare, come tale, nel ricordo della liberazione dalla schiavitù egiziana:

Il Signore tuo ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio disteso: perciò, il Signore tuo Iddio ti ordina di osservare il giorno di sabato (*Deut.*, 5, 15).

La gioia del sabato è legata alla memoria entusiasmante della «terra promessa». «Promessa» da Dio, si intende; ed è, esattamente, quella descritta in *Deut.*, 8, 7-10:

Un buon paese: paese di corsi d'acqua e di fonti, di acque zampillanti dalle profondità nelle valli e sui monti, paese di frumento e d'orzo, di vigne, di fichi e di melograni; paese di ulivi e di miele; paese, nel quale non avrai il pane misurato, ma dove non ti mancherà nulla;

o in *Deut.*, II, 9-12:

Terra dove scorre latte e miele [...], territorio di monti e di valli, innaffiato dall'acqua che viene dal cielo.

Non altrimenti, un poeta pagano come Ovidio canterà di un'epoca gioiosa ed innocente in cui *flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant; / flavaque de viridi stillabant ilice mella* (*Met.*, I, 111-112); e non più al passato, si badi bensì al futuro, Virgilio, che soprattutto in questo caso conviene ricordare come il sereno portatore di una coscienza precristiana, celebrerà un *magnus saeculorum ordo*, in cui *nullu cultu* la terra produce mirabili *munuscula* e ad esempio, *durae quercus sudabunt rosida mella* (*Ecl.*, IV, 5, 18, 30). E si vuol dire, con ciò, che il Dio paleotestamentario promette quasi l'avvento di una nuova età dell'oro: la «terra promessa», più che il luogo felice additato all'uomo come quello che deve abitare per la prima volta sembra il luogo beato in cui deve ritornare a vivere: termine di nostalgia (da *nostós*) più che di speranza. Non a caso, così come si è sentito descriverla, somiglia fin troppo al giardino di Eden, al Paradiso terrestre pieno di verde e ricco di acque, nel quale «Dio fece germogliare dal suolo ogni specie di alberi piacevoli e buoni a mangiare» e «nasceva un fiume che irrigava tutto il giardino», di *Gen.*, 2, 8 sgg.

Ma luogo di sabato assoluto o di riposo definitivo, poi, questa «terra promessa»? Luogo di un tale sabato o di un tale riposo non è neppure il Paradiso terrestre, se, come amerà annotare anche Voltaire nell'ultima pagina del suo *Candide* (1759), lui che pure con mentalità moderatamente «lavoristica» riserva un posto preciso al ruolo della domenica intesa in

senso cristiano⁷. l'uomo vi fu collocato da Dio *ut operaretur et custodiret illum* (*Gen.*, 2, 15). Perciò conviene sollecitare a farsi un'idea — o anche una visione — del Paradiso terrestre, o della stessa «terra promessa», attraverso il miltoniano *Paradise Lost* (1667), in cui esso è descritto con l'occhio volto ai giardini inglesi, come un luogo bucolico-georgico in cui Adamo ed Eva «or muovonsi al rurale lor lavoro / matutino di tra rugiade fresche / e fiori». e l'arcangelo Raffaele può trovare Adamo «rifugiato dal caldo a mezzodì / il lavoro a interrompere col pasto / o col riposo»⁸. E, naturalmente, se le cose stanno così, si deve e si può anche convenire che «certo non dobbiamo pensare che Israele immaginasse che in quella terra non si sarebbe arato, seminato, piantato», ma che «ciò che la descrizione paradisiaca della terra vuole insinuare è che quelle opere dell'uomo dovranno cessare di essere faticose di essere *labor et dolor* (*Sal.*, 90, 10)»⁹. E' vero però, che, convenendo su questo punto più che tra sabato e giorni feria'i o tra tempo di riposo e tempo di lavoro (laicamente aggiornando: tempo libero ed orario di lavoro), bisogna distinguere tra «lavoro postparadisiaco» e «lavoro paradisiaco»¹⁰ o, più espressamente, tra lavoro nella «terra promessa» e lavoro nella «terra egiziana».

3. Ma qual è il lavoro nella «terra egiziana»? E' il lavoro come *pónus* o *poena* — o senz'altro, come *labor et dolor* — che richiede la terra in cui si svolge: il paese «nel quale dopo aver seminato, irrigavi col tuo piede, come si innaffia un orto di verdura» (*Deut.*, 11, 10). Anche qui, l'immagine di un lavoro tanto più penoso quanto più la terra è dura o, se si vuole è meno paradisiaca o più antiparadisiaca. E, *va da sé*, si tratta di una immagine che rievoca immediatamente quella di *Gen.*, 3, 17-19:

⁷ Voltaire, *La dimanche, ou les filles de Minée*. Scrive, in proposito, L. W. Kahn: «Qui le tre figlie di Mineo lavorano anche la domenica, dal momento che *quiconque est honnête et travaille / ne saurait offenser les Dieux*. Una di loro pronuncia la professione di fede: 'Il lavoro è il mio Dio, esso solo regge il mondo'. Per questa eresia le tre Mineidi vengono punite e trasformate in pipistrelli. Anche con la sacralizzazione del lavoro non si deve esagerare» (*Literatur und Glaubenskrise*, Stuttgart 1960: *La letteratura e la crisi della fede*, trad. it. di Maria Perotti Caracciolo, Roma 1978, p. 189).

⁸ J. Milton, *Paradiso perduto* (trad. it. di D. Pettoello, Torino 1950), V, 288-289 e 317-319; *Paradise Lost*, V, 211-212: *On to their mornig's rural work they haste / among sweet dewes and flowers*; e 231-233: *from the heat of noon retired / to respite his day-labour with repast / or with repose*.

⁹ G. Angelini, *Linee per un'interpretazione del messaggio biblico sul lavoro*, in *Il lavoro*, I, *Filosofia, Bibbia e Teologia* cit., p. 121.

¹⁰ A. Bonora, *Il lavoro nell'Antico Testamento*, in *Il lavoro*, I, *Filosofia, Bibbia e Teologia* cit., p. 79.

La terra sarà maledetta per colpa tua; con lavoro faticoso ricaverai da quella il tuo nutrimento per tutti i giorni di tua vita; essa ti produrrà spine e triboli; ti nutrirai dell'erba dei campi, col sudor di tua fronte mangerai il pane.

E', questa. la terra in cui «cade» o «è gettato» l'uomo. Sul quale, almeno in partenza, si abbatte, secondo il racconto biblico, la maledizione di un lavoro-fatica, mai più paradisiaco eternamente («per tutti i giorni di tua vita») penoso. Ma la maledizione, prima che sull'uomo, si abbatte sulla terra in cui egli «cade» o «è gettato»: già a livello di una civiltà contadina e pastorale in cui si iscrive il racconto biblico, è quella per la quale si instaura un rapporto di assoluta estraneità (o la «terra egiziana» non è straniera?) tra l'uomo ed il luogo in cui egli «cade» o «è gettato». Guardando al Paradiso terrestre che deve lasciare, l'Adamo miltoniano avverte:

Ogni altro luogo appare
 inospitale, tutto desolato,
 né noi conosce né lo conosciamo¹¹.

¹¹ J. Milton, *Paradiso perduto* (trad. it. cit.), XI, 415-417; *Paradise Lost*, XI, 305-307: *all places else / inhospitable appear, and desolate / Not knowing us, nor known*. La nozione erodotea di *phthónos theōn* si spiega nell'ambito di una filosofia della storia in cui ha posto rilevante il ruolo della divinità nelle umane *res gestae*. Si tratta di una divinità pronta al risentimento (*némesis*) di fronte alla mancanza di misura (*mesotēs*) dell'uomo (cfr. *Storie*, I, 34; VI, 86; VIII, 109). Una «dismisura» è anche l'acquisto di una conoscenza scientifica che appaia l'uomo a Dio. E già nei confronti di una tale «dismisura» scatta l'«invidia» del Dio paleotestamentario che, come cerca di persuadere il Satana miltoniano, pure Dio non potrebbe né dovrebbe avere:

Proibita
 la Scienza? Strano! contro la ragione!
 Perché invidiare ciò dovrebbe loro
 il lor Signore? Può esser peccato
 il conoscer? Potrebbe esser morte?
 Ed ei sussiston sol per ignoranza?

 Invidiosi
 comandi dal disegno escogitati
 di tener bassi quei che conoscenza
 esaltare potrebbe ad esser pari a dèi (*Paradiso perduto* [trad. it. cit.]
 IV, 707-723)
Knowledge forbidden?
Suspicious, reasonless. Why should their Lord
Envy them that? Can it be sin to know?
Can it be death? And do they only stand
by ignorance?

Questo luogo è la «terra egiziana»: terra straniera per un uomo straniero; terra non conosciuta per un uomo non conosciuto. Ma conta, in particolare, che l'uomo sia condannato a vivervi per aver commesso una colpa: per aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Resta, però che proprio per questa colpa, l'uomo si fa simile a Dio. E' lo stesso Dio paleotestamentario ad ammetterlo:

Ecco, l'uomo è divenuto come uno di noi, avendo la conoscenza del bene e del male (*Gen.*, 3, 22).

E sembra correre ai ripari, aggiungendo:

Ora, facciamo sì che egli non possa più stendere la sua mano né cogliere ancora del frutto dell'albero della vita, per mangiare e vivere in eterno (*Gen.*, 3, 22).

Emerge dal racconto biblico quasi l'idea pagana di una «invidia degli dèi»¹². Tuttavia, si tratta di una invidia, o addirittura di una paura¹³, che non può ritogliere all'uomo la conoscenza del bene e del male, la quale lo fa simile a Dio, la conoscenza che ha guadagnato, anzi usurpato, proprio peccando. Un peccato o un gesto satanico, certo, l'aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Il peccato, o il gesto satanico, commesso in forza della libertà concessagli dallo stesso Dio; e, contemporaneamente, il peccato, o il gesto satanico senza il quale l'uomo non avrebbe potuto avere quell'apertura d'occhi essa stessa divina¹⁴ che gli sarebbe stata necessaria per vivere e sopravvivere

*Envious commands, invented with design
to keep them low, whom knowledge might exalt
equal with gods (Paradise Lost, IV, 515-526).*

¹² L'*homo scientificus* moderno e contemporaneo, tuttavia, non spinge alle estreme conseguenze la sua «dismisura» fino a pretendere di guadagnare l'immortalità. Non prevale in lui, pure avendo avuto la possibilità di godere di alcuni dei grandi *naturae magnalia* baconiani (il prolungamento della vita, la parziale restituzione della giovinezza, il ritardo della vecchiaia, la cura di malattie ritenute incurabili ecc.), il superficiale ottimismo che fa cantare a V. Monti: «Che più ti resta? / Infrangere / anche alla morte il t'elo / e della vita il néttare / libar con Giove in cielo» (*Al Signor di Montgolfier*).

¹³ Paura, più che invidia, attribuisce al Dio paleotestamentario M. Peckham che così commenta *Gen.*, 3, 22: «Il motivo che egli [il Signore] fornì a Adamo fu quello di una giusta punizione; il motivo che fornì ai misteriosi "altri" [il noi del testo biblico] fu la paura [...], la paura che l'uomo divenisse anche immortale». (*Oltre la visione tragica. La ricerca dell'identità nel secolo diciannovesimo*, Milano 1965, p. 47).

¹⁴ *Gen.*, 3, 4-5: «Allora il serpente disse alla donna: "No, voi non morrete;

in un mondo maledetto, altro dall'Eden, nella «terra egiziana» — dura, inospitale ed estranea — in cui avrebbe dovuto costruire la sua storia e/o il suo destino. Un paradosso, certo: senza il peccato, l'uomo non sarebbe «caduto» o non sarebbe stato «gettato» in quel mondo; ma, senza il peccato, l'uomo non avrebbe potuto vivere e sopravvivere in quel mondo. Il quale, da ultimo, è quello che l'uomo riempie e soggioga per comandamento di Dio (*Gen.*, I, 28).

4. Come avrebbe potuto, l'uomo, riempire e, soprattutto, soggiogare questo mondo, senza il peccato? Senza farsi, lui stesso, simile a Dio? Ma c'è da chiedersi ancora: in che cosa simile a Dio? Si potrebbe rispondere a Shakespeare: «Nell'intelligenza, come simile a un dio»¹⁵. Proprio come Satana, in cui non mancano i riverberi dell'antico splendore angelico. Il peccato, o il gesto satanico, cui si accennava, dell'uomo, di questi esalta l'intelligenza come potere di conoscenza. Si può e si deve annettere un'enorme importanza a questo motivo. E si può, si deve farlo, almeno se l'albero della conoscenza del bene e del male è concepibile anche come albero della scienza. Come vuole, ad esempio, ancora Milton:

O Sacra, sapiente e di saggezza
 datrice pianta, madre della scienza!
 Or sento il tuo potere in me sì chiaro,
 non sol di scerner cose in loro cause,
 ma di scoprir le vie d'agenti altissimi¹⁶.

anzi, il Signore sa che, qualora ne mangiate, si aprirebbero gli occhi vostri e diventereste come Dio, acquistando la conoscenza del bene e del male"». E Milton:

Ei sa che il giorno in cui di quel mangiate,
 gli occhi vostri che sembrano sì acuti,
 mentre sono sì deboli, saranno
 allora perfettamente aperti e chiari,
 e voi sarete come dèi (*Paradiso perduto* (trad. it. cit.), IX, 979-983).

*He knows that in the day
 ye eat thereof your eyes, that seem so clear
 yet are but dim, shall perfectly be then
 opened and cleared, and ye shall be as Gods* (*Paradise Lost*, IX, 705-708).

¹⁵ Shakespeare, *Hamlet*, II, 2: *In apprehension how like a God!*

¹⁶ J. Milton, *Paradiso perduto* (trad. it. cit.), IX, 942-942; *Paradise Lost*, IX, 679-683.

*O sacred, wise, and wisdom-giving Plant,
 mother of sciences, now I feel the power
 within mecl ear, not only to discern
 things in their causes, but to trace the ways
 of highest agents.*

Sono parole messe in bocca ad Adamo. Né dimenticheremmo, intanto, che, nella coscienza puritana di un Milton che scrive il suo «poema eroico in un'età scientifica»¹⁷, la scienza non può non essere quella che intendono, poniamo, un Galilei (*Il Saggiatore* è del 1623) o un Francesco Bacone (*The Advancement of Learning* è del 1605; *De dignitate et augmentis scientiarum* è del 1623). Particolarmente a Bacone, poi, si può pensare leggendo *Gen.*, 1, 28. Soggiogare la terra? E come, senza conoscerla? Si tratta di una domanda che rinvia a Bacone: «Alla natura non si comanda, se non le si ubbidisce»¹⁸. Che è un aforisma in cui Bacone, filosofo dell'età industriale¹⁹, allude ad una obbedienza gnoseologica alla natura, cioè ad una conoscenza della natura (lo «scerner cose in lor cause» di Milton!), senza la quale non avrebbe potuto signoreggiarla praticamente. Il primo compito di cui si carica l'uomo (soprattutto l'uomo moderno e contemporaneo) è di vincere l'estraneità del mondo in cui egli «cade» o «è gettato»; e vincerne l'estraneità significa conoscerlo, per ovviare al gravissimo inconveniente che si è sentito mettere in evidenza dall'Adamo miltoniano. E' un compito che egli può assolvere perché ha mangiato il frutto dell'albero della scienza, perché ha commesso il peccato, quello stesso che Dio lo ha lasciato libero di compiere, quello senza il quale non avrebbe potuto leggere nel «gran libro della natura» scritto da Dio²⁰, costruire quella scienza della natura che è alle spalle della grande epopea della tecnica moderna e contemporanea.

Satanica, questa epopea? Satanico l'acquisto della scienza e della scienza applicata o della tecnica che ne deriva? Ci si pone la domanda anche ricordando come, ad esempio, lo «stupido Ottocento», così preso dal mito delle «magnifiche sorti e progressive» cui irride Leopardi²¹, abbia fatto

¹⁷ B. Willey, *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, trad. it. di A. Dal Farra, Bologna 1975, pp. 199-255.

¹⁸ F. Bacone, *Aforismi sull'interpretazione della natura e sul regno dell'uomo*. I, 3. E, ricordando il miltoniano *to discern things/in their causes*, si può comprendere anche l'inizio dell'aforisma: «La scienza e la potenza coincidono perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto».

¹⁹ Cfr. B. Farrington, *F. Bacone, Filosofo dell'età industriale*, trad. it. di S. Cotta, Torino 1952. *L'Industrial science* è quella senza la quale il lavoro umano sarebbe rimasto per sempre puramente manuale e, proprio per questo, tanto più *labor et dolor*.

²⁰ Galileo, *Il Saggiatore*, in *Opere*, I, Torino 1964, p. 63, dove si parla del «grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi». Ed è, questo un libro scritto da Dio. Viene in mente *Sap.*, II, 21; *Sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*. In questo libro, intanto, l'uomo impara a leggere con l'intelligenza che lo assimila a Dio.

²¹ E' il Leopardi de *La Ginestra*, ferocemente ironico verso il «secol superbo e sciocco», contro la «presente età» che «in conoscenza / ed in civil costume / sembra tutte avvanzar».

coincidere, con non poca enfasi anticlericale, satanico e progresso scientifico e tecnico (penso, perché no, anche al carducciano *Inno a Satana*)²². Ma nella risposta, tutto sommato positiva che a questa domanda si può dare, deve agire la persuasione che l'uomo non avrebbe potuto essere il protagonista di quel progresso senza il peccato che lo ha reso, sì, satanico, ma, proprio per questo, simile a Dio.

5. Si è visto un Dio, il Dio paleotestamentario, se non proprio invidioso, certo preoccupato del fatto che l'uomo si è fatto simile a lui sul piano della conoscenza. Si è visto anche che lo punisce di questo peccato o di questo gesto satanico. Ma bisogna dire che questo Dio è provvidente anche nella sua estrema collera. Fa «cadere» o «getta» l'uomo nella «terra egiziana», ma quando ormai egli è provveduto, per il peccato commesso, della capacità di vincere, sul piano della conoscenza, l'estraneità del mondo, di dominarlo, anzi tutto, scientificamente. Conviene commisurare, per un momento, questo Dio con il *Pater* virgiliano che estromette l'uomo dal Paradiso terrestre dell'età dell'oro, lo fa «cadere» o lo «getta», lui stesso in una «terra egiziana», cattiva, dura, maligna — *ut varias usus extunderet artis*²³. Dice anche Virgilio: *Pater ipse colendi / haut facilem esse viam voluit*²⁴; e vuole questo perché l'uomo escogitasse, con l'intelligenza, sollecitata dall'ostilità della natura, le arti o le tecniche. E si sa che il contadino virgiliano è, a suo modo, con l'esperienza continua che acquisisce e con un'attitudine razionale a trattare le cose della natura, un uomo di scienza²⁵. A trattare in questo modo le cose, perché il *labor* diventi sempre meno *dolor*, il Dio paleotestamentario sembra disporre l'uomo per il quale pure «ha voluto», proprio come il *Pater* virgiliano, che «la via dell'agricoltura non fosse facile». Verso l'uomo, questo Dio, avrà anche nutrito l'invidia che merita chi si è voluto rendere simile a lui; gli avrà anche per paura impedito di diventare immortale, ma la sua invi-

²² «Chitarrata volgare», ma nel contempo «birbonata utile», ritenne, più tardi, il Carducci, questa sua poesia giovanile, nella quale, ad ogni modo, il «Vapore» è appunto, antiasceticamente, come «simbolo della vita moderna, dell'industria e del lavoro» (B. Croce, *Lo svolgimento della poesia carducciana*, in *La letteratura della nuova Italia*, II, Bari 1943⁴, p. 67).

²³ Virgilio, *Georgiche*, I, 133. E le «arti» sono il segno dell'intelligenza umana più impegnata a trasformare il mondo avvertito nella sua ostilità primitiva e compreso, proprio perché sia vinto nella sua originaria estrema inimicizia verso l'uomo, nelle sue ragioni: anche il contadino virgiliano sa che «alla natura non si comanda, se non le si ubbidisce».

²⁴ Virgilio, *Georgiche*, I, 121-122. Ma il Dio che vuole ciò non è assolutamente punitivo nei confronti dell'uomo.

²⁵ Cfr. A. Negri, voce «Labor» dell'*Enciclopedia Virgiliana* (Istituto Treccani, Roma).

dia e la sua paura non si spingono a tal punto da abbandonarlo ad un destino di morte in un mondo che, restando perennemente «terra egiziana», per sempre non restituibile ad amicizia verso l'uomo, per ciò stesso lo obbliga ad un lavoro eternamente postparadisiaco ed antiparadisiaco.

E' già un Dio, questo, che non si limita ad «atterrare» e ad «affannare» l'uomo²⁶. Un Dio già neotestamentario, diremmo anche, pietosamente incline a farlo godere di ciò che pure non gli ha donato ma che gli è stato usurpato: di una conoscenza scientifica della terra in cui è condannato a vivere. Un Dio che non frustra il lavoro dell'uomo, gli dà un senso, lo benedice, come quello che potrà farlo degno della «terra promessa», come quello che, via via, potrà riacquistare tutti i tratti del lavoro paradisiaco, perdere le tracce della servitù e del dolore. Dal punto di vista poetico, la figura miltoniana del Cristo forse non è molto felice; tuttavia, è quella di un Figlio che intercede presso il Padre perché la vita postparadisiaca dell'uomo non sia così terribile da impedirgli di «riveder le stelle». Ne deriva a quella vita il guadagno di un senso che è quello stesso che può avere quando matura nell'uomo la certezza che Dio non l'ha definitivamente abbandonato ed è lui stesso ad accompagnarlo nel mondo della condanna, lungo le vie di un lavoro non destinato all'inermità o al fallimento non solo in vista della sopravvivenza, ma anche nella prospettiva della salvezza. E non è che in quest'uomo, quando matura quella certezza, manchi la consapevolezza che, in vista della sopravvivenza o nella prospettiva della salvezza, il suo lavoro, anche il lavoro che più si evolve, con l'aiuto della scienza e della tecnica, in senso paradisiaco, sarebbe inane e fallimentare ove non lo sostenesse il favore di Dio.

6. L'idea di questo favore è, si sa, fondamentale nella filosofia protestantica del lavoro. Il concetto di *Beruf* o di *Calling* o di *vocatio* o di *chiamata* è questa stessa idea operante in una riflessione in cui non c'è posto, da ultimo, per una superbia antropolatrica dell'uomo. Anche quando compie i suoi gesti più audacemente «satanici», attraverso le scoperte scientifiche e l'applicazione di queste scoperte, l'uomo messo al centro di quella filosofia non si insuperbisce a tal punto da immaginare che il suo lavoro lo rende assolutamente autarchico. Per quest'uomo vale il *Deus est nobiscum*, il *Gott mit uns*: egli sa che può riuscire nel suo lavoro, quale che sia, che è costretto a svolgere nella «terra egiziana» dei suoi giorni storici, solo se lo vuole Dio, solo se Dio è con lui. Può accadergli ciò che accade al «diletto» di *Is.*, 5, 1-2:

²⁶ E', si sa, il Dio di Manzoni (*Il cinque maggio*), decisamente indisponibile ad assolutizzare l'immagine del Dio paleotestamentario, per altro non riducibile, esso stesso, ad un Dio vendicatore e giustiziere.

Il mio diletto possedeva una vigna / in cima ad un fertile colle. / La zappò, ne tolse le pietre, / vi piantò scelti vitigni; / fabbricò una torre in mezzo ad essa / e vi scavò pure un tino; / si aspettava che producesse dell'uva, / ma fece solo delle lambrusche.

Non ci si può aspettare uva contro la volontà di Dio; non ci si può attendere dal proprio lavoro dei risultati che non siano quelli voluti da Dio. Il lavoro in sé e per sé non ha senso. E il Dio paleotestamentario, infatti, è pronto a ricordarlo all'uomo che dovesse assegnare al lavoro un ruolo autonomo, antropologicamente orgoglioso, in vista della sopravvivenza o nella prospettiva della salvezza:

Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori. / Se il Signore non custodisce la città, invano veglia il custode. / Invano vi alzate il mattino e tardi andate a riposare e mangiate pane di sudore; il Signore ne darà ai suoi amici nel sonno (*Sal.*, 127, 1-2).

Ma si può per questo, dal punto di vista cristiano, togliere ogni senso al lavoro umano in vista della sopravvivenza nella prospettiva della salvezza? Non si può stendere, in verità, il velo nichilistico del *vanitas vanitatum* su tutta la storia del lavoro umano o sul destino dell'uomo nel mondo della «caduta». E' ancora la coscienza puritana di Milton ad essere molto persuasiva in proposito:

Allor la terra
un paradiso sarà tutta, un luogo
felice molto più che questo d'Eden, —
e in giorni di gran lunga più felici²⁷.

Sono le parole confortevoli che l'arcangelo Michele rivolge ad Adamo ed Eva cacciati dal Paradiso terrestre. E Adamo ed Eva, rincuorati, si mettono in cammino:

²⁷ J. Milton, *Paradiso perduto* (trad. it. cit.), XII, 609-612; *Paradise Lost*, XII, 463-465:

*for then the Earth
shall all be Paradise, far happier place
than this of Eden, and far happier days.*

Ed è l'arcangelo Michele, non Satana, a dirlo ad Adamo.

Tutto il mondo stava
 dinnanzi a lor per scegliere dov'essi
 volessero posare, e Provvidenza
 a lor guida. Allor, per man tenendosi,
 vagando a passi lenti via per l'Eden
 per solingo cammin si dipartirono²⁸.

Non è inopportuno ricordare che questo Milton è letto anche dal Weber atteso a trovare nell'etica protestante le radici dello spirito del capitalismo, non alieno dal trovare in questi versi una «potentissima espressione del profondo indirizzo puritano nelle cose di questo mondo», la «valorizzazione della vita nel mondo come compito»²⁹. Ma importa soprattutto che l'immaginazione di questo poeta puritano così immerso nel dibattito teologico della sua epoca³⁰ restituisce al Dio paleotestamentario una fisionomia che non può non riuscir cara a chi non sa rinunciare alla speranza, o alla certezza, che questo Dio è anche Colui che «suscita» e «consola»³¹.

7. «Suscita» e «consola». questo Dio, l'uomo «caduto» o «gettato» nel mondo, almeno all'inizio «terra egiziana». Tale terra, il mondo, ma, anch'essa, come la «terra promessa», terra di Dio. Proprio come vuole il miltoniano arcangelo Michele:

Adamo,
 tu sai che il cielo è suo nonché la terra
 tutta e non già soltanto questo monte:
 l'onnipresenza Sua tutta riempie
 la terra e il mare e l'aria ed ogni specie
 che vive fomentata nel calore

²⁸ J. Milton, *Paradiso perduto* (trad. it. cit.), XII, 850-855; *Paradise Lost*, XII, 646-649:

*The world was all before hem, where to choose
 their place of rest, and Providence their guide;
 they, hand in hand, with wandering steps and slow,
 through Eden took their solitary way.*

²⁹ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burrelli, intr. di E. Sestan, Firenze 1955, p. 159.

³⁰ Cfr. B. Willey, *op. cit.*, pp. 199 sgg.

³¹ La teodicea cattolica non può non essere, manzonianamente, anche teodicea cristiana: la giustizia di Dio non può essere disgiunta dalla pietà. E alla coscienza cristiana, in particolare, non dovrebbe dispiacere l'immagine di un Dio che, sempre manzonianamente, non esita a «del creator suo genio / più vasta orma stampar» in un uomo che in forza di quell'orma, si fa *homo scientificus* e *homo technologicus*, per restituire, via via, nel suo cammino storico sulla terra, alla sua fatica i tratti del lavoro paradisiaco.

di Sua potenza virtuale. Tutta
la terra Egli ti diè da possedere
e governare-non spregevol dono! ³²

«Non spregevole dono», di Dio all'uomo, la terra, anche la terra maledetta, la terra che, almeno all'inizio, esige un lavoro tutt'altro che paradisiaco. Come un dono di Dio l'accetta l'uomo; e l'Adamo miltoniano non ha dubbi in proposito, quando mostra di accettare più virilmente la condanna:

E la maledizion su me discese
ripiegandosi al suol: cioè a fatica
debbo il mio pane guadagnarli. Ebbene,
che male c'è? Stato sarebbe l'ozio
ben peggio. Il mio lavor mi sosterrà ³³.

Ma lo sosterrà un *labor* che sarà sempre *dolor*? O resta, nell'uomo, la persuasione che la sua terra sarà sempre altra dalla «terra promessa», sempre altra dal Paradiso terrestre, sempre pronta a richiedere un lavoro altro da quello paradisiaco? Chi, leggendo i testi biblici, non ha difficoltà a credere alla profezia consolatrice del miltoniano arcangelo Michele, secondo la quale, guidandolo la stessa divina Provvidenza, l'uomo può trasformare la terra in un luogo molto più felice del Paradiso terrestre, innanzi tutto riguadagnerà l'immagine di un Dio più misericordioso, tanto più misericordioso quanto più permette all'uomo di trasformare la terra in un *Regnum hominis*, senza la presunzione che, a trasformarla in

³² J. Milton, *Paradiso perduto* (trad. it. cit.), XI, 452-459; *Paradise Lost*, XI, 335-340.

*Adam thou know'st Heaven his, and all the Earth,
not this rock only; his omnipresence fills
land, sea, and air, and every kind that lives,
fomented by his virtual power and warmed.
All the Earth he gave thee to possess and rule,
no despicable gift.*

La terra è un dono di Dio, non disprezzabile neppure quando la si fa dimora della fatica più dura dell'uomo. Questo Dio donatore non può essere unicamente punitore e giustiziere; e dà un senso al lavoro dell'uomo sulla terra che, nonostante il peccato, gli ha donato.

³³ J. Milton, *Paradiso perduto* (trad. it. cit.), X, 1415-1419; *Paradise Lost*, X, 1053-1056:

*On me the curse aslope
glanced on the ground: with labour I must earn
my bread-what harm? Idleness had been worse;
my labour will sustain.*

questo regno, sia un lavoro in cui non brili la scintilla dell'intelligenza divina e manchi la presenza di un senso irriducibile a quello che ne faccia un'attività inessenziale rispetto alla vera destinazione della creatura umana (da *humus*). E, va da sé, da tutto ciò deriva un'immagine nuova dello stesso uomo. Quella allestita, ad esempio, dall'umanesimo rinascimentale che maggiormente insiste sulla presenza attiva di un uomo sulla terra, su un suo impegno mondano in cui persiste l'idea di Dio³⁴. Su questo punto, basta, forse, chiamare in causa Marsilio Ficino:

Quam mirabilis per omnem orbem terrae cultura! Quam stupenda aedificiorum structura et urbium! Irrigatio aquarum quam artificiosa! Vicem gerit Dei, qui omnia elementa habitat colitque omnia et terrae praesens non abest ab aetere. Atqui non modo elementis, verum etiam elementorum animalibus utitur omnibus, terrenis, aquatilibus, volatilibus ad escam, commoditatem et coluptatem; supernis caelestibusque ad doctrinam magiaequae miracula. Nec utitur brutis solum, sed et imperat³⁵;

o il Giannozzo Manetti di *De dignitate et excellentia hominis* (1452), per il quale l'uomo *cunctis quae creata sunt sua voluntate uti propriaque dominari et imperare potest* e, ciò, si badi, «per grazia di Dio».

E non è detto che questo Ficino e questo Manetti non possano leggersi alla luce di *Gen.*, I, 26, almeno se l'uomo che costruisce il suo regno qui, sulla terra, *vicem gerit Dei*, ma perché Dio lo destinò, nonostante la condanna, a questo, perché coltivasse e custodisse la terra, allo stesso modo in cui aveva assegnato ad Adamo il compito di coltivare e custodire il Paradiso terrestre.

8. Ma dall'umanesimo rinascimentale³⁶ viene un'altra immagine, non meno di Dio che dell'uomo, che conviene prendere in considerazione. Quella proposta, ad esempio, da Giordano Bruno:

Gli dèi aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operare 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'inge-

³⁴ Resta sempre valida l'indicazione interpretativa di G. Gentile, per il quale, secondo i grandi pensatori del Rinascimento italiano, la «posizione privilegiata dell'uomo è ancora un regno per grazia di Dio, il quale conferisce all'uomo immediatamente così l'uso delle forze naturali come quello delle soprannaturali» (*Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1968⁴, p. 112).

³⁵ Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, XIII, 3.

³⁶ Cfr. A. Negri, *Il lavoro nella letteratura umanistica e nella cultura rinascimentale*, in *Filosofia del lavoro*, II, *Dal medioevo al Settecento preilluministico*, Milano 1980, pp. 179-214.

gno, con quella libertade, senza la quale non arebbe detta similitudine, venesse a serbarsi dio de la terra³⁷.

L'uomo viene a «serbarsi dio de la terra» in forza dell'intelletto donatogli da Dio. E' con questo intelletto, senza il quale non avrebbe potuto guadagnare la sua «similitudine» con Dio, infatti, che l'uomo si fa signore de'la terra secondo il comandamento del Dio paleotestamentario. Si tratta, peraltro, di un intelletto che si fa stretto alleato delle mani. Ed è in forza dell'alleanza dell'intelletto e delle mani, intanto, che il lavoro dell'uomo cessa. lungo i giorni della «caduta», di essere puramente manuale: lavoro penoso o, se si vuole, lavoro «egiziano», postparadisiaco o antiparadisiaco. Ritorna in primo piano il motivo della scienza e della tecnica, dovute all'esercizio dell'intelletto umano. E si può anche ritornare a pensare al *Pater* virgiliano che ha costretto alla *meditatio* l'uomo perché escogitasse le arti o le tecniche: l'uso del cuneo, ad esempio, per spaccare con minore sofferenza la legna o l'uso dei lacci e delle reti per cacciare gli animali o prendere i pesci³⁸; o, da ultimo, allo stesso Dio paleotestamentario che finisce con l'accettare la «similitudine», sul piano della conoscenza e della scienza, che l'uomo peccando ha ottenuto con lui. Resta, comunque, che, con questa «similitudine» con la sua intelligenza divina, l'uomo può fare sempre più paradisiaco il suo lavoro, almeno se per questo lavoro bisogna intendere quello meno connotato dalle stimmate del dolore. Giacché, bisogna ammetterlo, è l'intelligenza fabrile che consente all'uomo di attingere possibilità insperate di istituire un rapporto non puramente banausico con il mondo in cui è «mandato» a vivere. E' vero, intanto, che, anche quando istituisce un tale rapporto, l'uomo può dire: Dio è con me. Cioè: Dio è con l'uomo nella stupenda vicenda che l'ha visto e lo vede costruttore e protagonista dell'«era della tecnica»³⁹.

9. E' necessario richiamare, su questo punto in particolare l'attenzione di quei teologi più ossessionati dal bisogno di assumere un atteggiamento «antivaloristico» e più presi da «un ideale di vita in cui l'attività cerca sempre da capo la propria autorizzazione e il proprio senso nell'obbedire alla parola, e quindi nella fede»⁴⁰. Questi teologi amano in proposito, chiamare in causa il celebre episodio di Marta e Maria (*Lc.*,

³⁷ G. Bruno, *Lo spaccio della bestia trionfante*, a cura di A. Negri, Milano 1970, p. 132.

³⁸ Immagini ricavabili da Virgilio, *Georgiche*, I, 135 sgg.

³⁹ *Technisches Zeitalter*, nel senso di A. Gehlen, sul quale in seguito.

⁴⁰ G. Angelini, *La teologia cattolica e il lavoro. Un tentativo di bilancio*, in *Il lavoro*, I, *Filosofia, Bibbia e Teologia* cit., p. 151.

10, 38-42), per privilegiare, come quello che esprime il più profondo senso cristiano della vita, il momento del «riposo» o dell'«ascolto» di Maria rispetto al momento del «lavoro» e del «rumore» di Marta. Alla loro attenzione, qui, non disdice sottoporre un'audace e suggestiva interpretazione che di quell'episodio evangelico propone Ortega y Gasset⁴¹: Maria è, per Gesù, la *verdadera técnica*, senza la quale l'uomo non può procedere all'*adaptación del medio*, indispensabile a *estar en el mundo* e, anzi, a *bienestar en el mundo*. Va subito aggiunto che Ortega usa il *técnica* come sostantivo, per dire che Maria rappresenta il modello dell'«uomo tecnico», da distinguere dall'«animale atecnico» come colui che provvede non semplicemente a «stare nel mondo», bensì a «star bene nel mondo». Si sa intanto, che, nel testo di Luca, il raccoglimento di Maria nell'ascolto della parola di Gesù è dato come «la parte buona (*tèn agathèn merída*)» o «la parte migliore (*optimam partem*)». Ed il superlativo latino fa, certo, meglio comprendere come tra Marta e Maria venga istituito un rapporto di paragone dal quale risulta privilegiata la seconda rispetto alla prima ma appunto perché Maria è la «vera tecnica» e Marta la «non vera tecnica», provvedendo Maria a compiere «atti tecnici» propri di chi intende «star bene» nel mondo, e limitandosi Marta a compiere «atti atecnici» o «atti naturali», propri di chi si preoccupa unicamente di «stare nel mondo».

Ortega ritorna più volte su questo rapporto. E ritorna su di esso soprattutto per eliminare un dualismo tradizionale, quello tra *vita contemplativa* e *vita activa* o tra *bíos theōrētikós* e *bíos praktikós*, mostrando di cogliere in Marta il simbolo di una *técnica desmedrada y torpe* e in Maria quello di una *ciencia pura* che, quand'anche non si voglia intendere come immediatamente applicabile, non si può disconoscere che è la scienza che prepara il *major dominio material, práctico, sobre el cosmos*. Questo è, da ultimo, il dominio che ha consentito all'uomo di «star bene nel mondo» o di starvi sempre meglio ubbidendo al principio che «il benessere e non l'essere è, per l'uomo, la necessità fondamentale, la necessità delle necessità». Né è da dubitare che benessere c'è anche e soprattutto là dove l'uomo riesce a soddisfare i suoi bisogni, non solo quelli elementari o vitali, col minore dispendio possibile di energie fisiche, con il minore affanno e turbamento⁴² possibile, ricorrendo sempre meno

⁴¹ Cfr. A. Negri, *Ortega y Gasset: «Ragion fisica» e «vera tecnica»*, di prossima pubblicazione in «Nuova Civiltà delle macchine», in cui si seguono tutte le argomentazioni orteghiane suggerite dall'episodio evangelico di Marta e Maria, con riferimento al rapporto scienza-tecnica nella civiltà moderna e contemporanea.

⁴² *Lc.*, 28, 41: *Mártha, Mártha, merimnâs kai thorubázēi perì pollù; Martha Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima*. L'affanno ed il turbamento sono tratti caratteristici di un lavoro puramente manuale, anche semplicemente domestico, non

alle mani e sempre più all'intelletto, a quell'intelletto che lo fa sempre più *homo faber* in senso bergsoniano⁴³ o *tools-making-Man* in senso frankliniano⁴⁴, cioè inventore di arti o di tecniche, in cui respira l'intelligenza che lo fa simile a Dio, nello stesso momento in cui si esalta il suo genio di *homo scientificus*⁴⁵, fa sua «la parte migliore» scelta da Maria.

10. Seguendo questa interpretazione di Ortega dell'episodio evangelico di Marta e Maria, ritorna all'a mente un'affermazione già fatta: nella «terra promessa» non già che cessi il lavoro, solo diventa meno pesante o più leggero. Ma è vero che diventa tale perché l'uomo si fa «vero tecnico» come Maria. Inventando arti o tecniche, quelle stesse che lo induce ad escogitare il *Pater* virgiliano o che può inventare perché si è fatto intellettualmente simile a Dio; quelle stesse che gli permettono non solo di «stare nel mondo», ma di «stare bene nel mondo». Tra queste tecniche, quelle che A. Gehlen espressamente richiamandosi a Ortega definisce di «agevolazione», perché «vo'te ad alleggerire la fatica dell'organo a disimpegnarlo e quindi in generale a consentire un risparmio di lavoro, come un veicolo su ruote rende superfluo trascinare a mano oggetti pesanti»⁴⁶. Comincia ad agire una nozione fondamentale dell'antropologia gehleniana quella di *Entlastung*: da *ent-lasten* che, letteralmente, vale *exonerare* latino, traducibile in italiano, con l'espressione «liberare da un peso», nel caso specifico dal *pónos* come *onus*. E come se non con gli «atti tecnici» di cui si è sentito parlare Ortega? E come, se non con gli strumenti o con le «tecniche di agevolazione» di cui si è sentito parlare Gehlen? Si può assumere qualsiasi atteggiamento di antipatia o di astio verso questi fatti o verso queste tecniche⁴⁷; ma un fatto

sollevato, fatto più lieve, da una «vera tecnica» (e si intenda, stavolta, il termine «tecnica» come sostantivo astratto).

⁴³ Sull'*homo faber* in senso bergsoniano, cfr. A. Negri, *Filosofia del lavoro* cit., VI, pp. 728-732.

⁴⁴ Sul *tools-making-Man* in senso frankliniano, cfr. A. Negri, *Filosofia del lavoro* cit., II, pp. 366-369.

⁴⁵ Si usa l'espressione nel senso di Maritain. Cfr. A. Negri, *Maritain: recupero e/o rifiuto della filosofia contemporanea*, in «I. Maritain oggi», Atti del Convegno intern. di studio promosso dall'Università Cattolica nel centenario della nascita. Milano, 20-30 ottobre 1982, Intr. a cura di V. Possenti, Milano 1983, pp. 273-296.

⁴⁶ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Berlin 1957; *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. di Alba Burger Cori, pref. di A. Negri, Milano 1983², p. 11.

⁴⁷ Ma può, il pensiero cristiano, assumere questo atteggiamento? Cfr. E. Benz, *I fondamenti cristiani della tecnica occidentale*, in AA.VV., *Tecnica e Casistica*, Quaderni di «Archivio di Filosofia», Padova 1964, pp. 241-263.

è certo: l'uomo si è procurato, via via sempre più, lungo i giorni dell'«era della tecnica», *Entlastungen*, «esoneri» tali che non solo lo alleggeriscono dal *pónos* o dall'*onus* della fatica, ma addirittura lo sollevano da esso, quasi autorizzando a pensare che si vive, ormai, nella pienezza dei tempi previsti, ad esempio, da Hegel:

L'astrazione del produrre rende il lavoro sempre più *meccanico* e, quindi, alla fine, atto a che l'uomo ne sia rimosso e possa essere introdotta, al suo posto, la macchina ⁴⁸.

Non bisogna trascurare. si capisce, che la pienezza dei tempi tecnologica può far pensare ad una delle massime espressioni del satanismo dal quale si ottiene addirittura il rovescio di ciò che da esso ci si aspettava, e cioè una più radicale alienazione dell'uomo e, soprattutto, la perdita della stessa terra per rovina ecologica o per catastrofe atomica; ma è pur vero che essa ha prodotto e produce la più grande liberazione dell'uomo dal lavoro sudato e maledetto. Che se nel tempo di siffatta liberazione non è azzardato scorgere i segni di un sabato come di un giorno di cessazione anche temporanea di un lavoro postparadisiaco o antiparadisiaco, gli si può assegnare il senso che ne fa un momento di recupero dell'uomo ad un ruolo che, soprattutto se è vero che «il lavoro è 'per l'uomo' e non l'uomo 'per il lavoro'» ⁴⁹, a lui sembra più proprio, quello non tanto di riposare quanto piuttosto di attendere ad attività, soprattutto spirituali, più umane soprattutto perché più libere dall'assillo della soddisfazione dei bisogni vitali o valide a soddisfare questi stessi bisogni con un lavoro che stanca di meno o non stanca più.

11. Anche la filosofia cristiana del lavoro deve tener conto — e di fatto tiene conto — della potenza «esoneratrice» della tecnica:

Oggi nell'industria e nell'agricoltura l'attività dell'uomo ha cessato in molti casi di essere un lavoro prevalentemente manuale, poiché la fatica delle mani e dei muscoli è aiutata dall'opera di *macchine e di meccanismi sempre più perfezionati*. Non soltanto nell'industria, ma anche nell'agricoltura, siamo testimoni delle trasformazioni rese possibili dal graduale sviluppo della scienza e della tecnica ⁵⁰.

Senza temere di umiliare il discorso, anche il discorso cristiano, sul lavoro, piegandolo all'ascolto del tempo minore della storia. bisogna scen-

⁴⁸ Hegel, *Rechtsphilosophie*, 198.

⁴⁹ *Laborem exercens*, II, 6.

⁵⁰ *Laborem exercens*, II, 5.

dere sulla pianura bassa de' economico per comprendere più da vicino e senza arrampicarsi lungo la verticale del sublime teoretico, gli effetti della potenza «esoneratrice» della tecnica. Certo, essa ha prodotto e produce, come si avvertiva, anche il sabato quel sabato che, come istituzione giudaica, induce un sociologo come G. Friedmann, così pensoso della destinazione del lavoro umano⁵¹, a ritenere che si tratti di un'anticipazione profetica del più laico avvertimento moderno e contemporaneo del bisogno di opporsi agli aspetti più disumanizzanti della civiltà tecnologica⁵². Non c'è dubbio che questa civiltà, presenti, come già si è sottolineato, questi aspetti⁵³. Aspetti che richiedono il sabato come il giorno più umano ed umanizzante. Non c'è neppure dubbio che, quando si guardino più da vicino, i suoi effetti «esoneranti», essa riveli anche una sua carica di liberazione ed esorti a considerare se per caso non si debba decentralizzare, nella vita dell'uomo, il posto che una volta, nel «mondo di ieri» della civiltà contadina e della stessa civiltà industriale, occupava il lavoro. Ne deriva anche un modo nuovo di assumere concettualmente il sabato; e, certamente, un modo che non ne fa un *Fest-tag* fornito di senso unicamente in un programma oculato pur sempre ispirato alla logica della santificazione più ideologica del lavoro⁵⁴.

12. Sì, la civiltà del lavoro sta per morire se non è già morta. Ne devono prendere atto gli ideologi del lavoro, gli impenitenti monaci del lavoro, i teorici del lavorismo, gli enfattizzatori professionali e prezolati del lavoro. Può aiutarli a far questo la serie, ormai nutrita di interventi de' neoliberale Ralph Dahrendorf, già direttore della prestigiosa *London School of Economics*, volti a provare che, oggi, nel «ventre della società», c'è una «ferita aperta», rappresentata da quella «sottoclasse» che, via via sempre di più, viene ingrossata dai disoccupati creati dalla riduzione, via via sempre più massiccia, dei posti di lavoro nel mondo della produzione⁵⁵. Una ferita visibile, e molto dolorosa, soprattutto nei

⁵¹ Cfr. G. Friedmann, *Où va le travail humain?*, Paris 1951.

⁵² Cfr. J. Halpérin, *Le judaïsme* cit., in *Travail, cultures, religions* cit., p. 62, dove si chiama in causa *Le Shabbat dans la conscience juive* cit., p. 85-86 e 91.

⁵³ Ad esempio, quelli dovuti all'impiego della divisa fordiana «un uomo, un'operazione», messa alla berlina dal grande Chaplin dei *Tempi moderni* (1933).

⁵⁴ Festa, sì, ma *stabilita* come un'eccezione, consentita da un calendario che resta pur sempre quello della civiltà del lavoro. Non si può universalizzare il sabato come non si può universalizzare alcuna festa, soprattutto il carnevale.

⁵⁵ R. Dahrendorf, *The Underclass. On Open Wound on Society's Nelly*, in «Internationale Herald Tribune», 17-18 aprile 1984. Il Dahrendorf è più volte intervenuto sul tema: ad es., nell'intervista rilasciata al «Corriere della Sera» del 7 febbraio 1983, su cui cfr. A. Negri, *E adesso, povero proletario?*, in «Politica ed

paesi più tecnologicamente avanzati in cui si registra un fenomeno fino a ieri inconcepibile: una crescita della disoccupazione contemporanea ad una crescita della produzione. Il Dahrendorf è un sociologo di parte quanto si vuole, ma che si sforza di vedere le cose come stanno. E come le cose stanno può vederlo anche l'uomo della strada di un paese come l'Italia, in cui non passa giorno in cui non ti si scarichi addosso la notizia di cronaca sulla fabbrica che, senza chiudere, anzi proprio per non chiudere sbatte in cassa-integrazione migliaia di operai o ricorre agli espedienti della riduzione degli orari di lavoro settimanale, alla mobilità della manodopera, al prepensionamento ecc. Quello della disoccupazione crescente è un fenomeno troppo oggettivo e troppo mondialmente macroscopico perché si possa pensare che il metterlo in evidenza significhi compiere un gesto semplicemente ideologico. E non è senza significato che proprio questo Dahrendorf possa essere chiamato in causa da André Gorz, già teorico più o meno sessantottesco del «rifiuto del lavoro» come strumento di lotta contro l'organizzazione borghese e capitalistica dei processi produttivi. Da uno degli interventi accennati di Dahrendorf, infatti il Gorz trae uno dei motti messi in testa al suo ultimo libro: *Les chemins du Paradis*⁵⁶:

La disoccupazione non è che la manifestazione visibile di una riduzione molto più fondamentale del lavoro nella società moderna. Questa tendenza è irreversibile⁵⁷.

E a Dahrendorf fa eco il Gorz, sostenendo appunto che, ormai, si assiste alla «fine della società del lavoro», che «la rivoluzione microelettronica inaugura l'era dell'abolizione del lavoro» e che solo «l'inerzia delle nostre categorie mentali» può indurre a credere o a sperare che «l'automazione procuri più lavoro di quanto ne sopprime»⁵⁸. Il neoliberale ed il neomarxista vanno perfettamente d'accordo nel constatare un fenomeno che si impone prepotentemente all'attenzione: quello della «riduzione molto più fondamentale del lavoro» che, interrogato con categorie mentali tanto meno inerti quanto meno indifferenti al tempo, e soprattutto cercando di far tacere la logica sia del capitalismo che del socialismo, non consente più di assumere il lavoro come valore di fondo, anche

Economia», 1983, IV, pp. 70-72; e in *Die Chancen der Krise. Über die Zukunft des Liberalismus*, Stuttgart 1983 (*Al di là della crisi*, trad. it. di M. Sampaolo Bari 1984, p. 66).

⁵⁶ A. Gorz, *Les chemins du Paradis. L'agonie du capital*, Paris 1983; *La strada del Paradiso*, trad. it. di L. Del Grosso Destrieri, Roma 1984.

⁵⁷ *La fine della società del lavoro*, in «Die Zeit» del 26 nov. 1982, cit. in A. Gorz, *La strada del Paradiso* cit., p. 7.

⁵⁸ A. Gorz, *La strada del Paradiso* cit., pp. 47 sgg. e 10.

da parte di una coscienza di classe come coscienza del proletariato, quello stesso cui il Gorz non esita a dare l'addio⁵⁹.

13. Tuttavia, il Gorz, rispetto al Dahrendorf sposta più energicamente, ed immediatamente, il discorso sulla causa principale della fine della «società del lavoro». Questa causa è la «rivoluzione microelettronica» che caratterizza il mondo della produzione in maniera sempre più determinante. Causa, contemporaneamente, questa di quella che, con John A. Garraty, si può chiamare «disoccupazione tecnologica» o «disoccupazione strutturale»⁶⁰: tecnologica, infatti, la disoccupazione perché è la tecnologia a generarla; strutturale, perché intimamente connessa alla struttura stessa del mondo della produzione che necessariamente, per ubbidire al genio economico della competitività, si aggiorna in senso tecnologico. E se è così, sembra destinata ad essere frustrata qualsiasi politica dell'occupazione, ed anzi della piena occupazione, che non tenga conto delle indicazioni, anche semplicemente sociologiche ed economiche, relative ad un fenomeno che si può esprimere in termini più asciutti, come questi: la distruzione dei posti di lavoro è correlata alla diffusione di nuove tecnologie⁶¹. Ne consegue una stagione di indilazionabile ridimensionamento del senso dell'affermazione del diritto al lavoro difeso ad oltranza nelle battaglie sindacali per la riduzione dell'orario settimanale di lavoro (penso alle giornate di lotta in tal senso del giugno 1984 nella Germania Federale), all'insegna della divisa «lavorare meno, lavorare tutti». Il grande problema che si pone, soprattutto ai responsabili della politica e dell'economia è ben formulabile, da ultimo, nei termini del Dahrendorf citato dal Gorz: «Quale alternativa ci resta? A che cosa ci conduce l'abolizione del lavoro?».

Ma si corre subito il rischio di rispondere in maniera per lo meno

⁵⁹ A. Gorz, *Adieu au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris 1980; *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, trad. it. di G. Vitale, Roma 1982, su cui cfr A. Negri, *Dove sei, vecchio proletario?*, in «Tempo presente», 1983, n. 27-28, pp. 45-48.

⁶⁰ J. Garraty, *Unemployment in History*, London 1978; *La disoccupazione nella storia*, trad. it. di F. Bigatti, a cura di F. Voltaggio, Roma, 1979, *passim*.

⁶¹ In un recente convegno a Roma, su «Il mercato del lavoro nella transizione: analisi e strategie», «il prof. Franco Momigliano ha detto che probabilmente gli effetti della distruzione di posti di lavoro saranno in ogni paese correlati alla velocità di diffusione delle nuove tecnologie» (*Un piano decennale per creare due milioni di posti di lavoro*, cronaca di Vittoria Sivo, in «La Repubblica» del 5 giugno 1984). L'idea del piano è dell'allora ministro del lavoro socialista Gianni De Michelis. Bella idea! Ma come realizzarla in concreto se ha ragione il prof. Momigliano, soprattutto se ogni paese industrialmente avanzato non può sottrarsi all'esigenza di utilizzare le nuove tecnologie?

inadeguata a queste domande se non si sta attenti a ben individuare il lavoro di cui si vede la continua riduzione o si prevede addirittura l'abolizione. Per far questo, bisogna rinunciare ad ogni esercizio intellettualistico e teoreticamente sterile che miri a chiudere il lavoro in una categoria amplissima e generica. Anche l'espressione «società del lavoro» è, bisogna ammetterlo categorialmente ampia e generica. A finire, infatti, è, precisamente la «società del lavoro salariato». Una società ben determinata anche storicamente, questa; e soprattutto, ben determinato, sempre storicamente, è il lavoro salariato. Va da sé, intanto, che, quando si ha a che fare con le sue determinazioni storiche, si assottiglia enormemente, o scompare del tutto lo spazio per ogni *généralité* speculativistica sul lavoro, fosse anche avanzata in nome dell'uomo che non si vuole impoverire, non risolvendolo essa tutto in sé, nella dimensione di lavoratore, anche di *homo faber* o di *tools-making-Man*. La società del lavoro salariato è — o per lo meno è stata — una società reale, in cui vi sono — o, per lo meno, vi sono stati — uomini addetti (sì, si può pensare al plautino *addictus*) a fare qualcosa di molto preciso, anche a girare non metaforicamente una macina da mu'ino, un lavoro diviso, un'attività determinata ed esclusiva⁶² in cambio di un po' di sale o, appunto, di un salario necessario per vivere o sopravvivere. Bisogna smetterla con l'ideologia del lavoro, con la religione del lavoro con l'enfatizzazione del lavoro con il lavorismo? Ma si provi a dirlo a chi continua, è costretto a continuare ad identificare lavoro e salario o, se si vuole, *diritto al lavoro e diritto alla vita!* Si vuol dire che, messe così le cose, alle domande poste dal neoliberale Dahrendorf e fatte proprie dal neomarxista Gorz (perché non debba farle proprie anche un cattolico, non si riuscirebbe proprio a capire) bisogna cominciare a rispondere caricandosi dei problemi di fondo provocati dalla fine della società del lavoro salariato. Ed il primo problema è ben questo: può resistere la vecchia identificazione tra lavoro e salario o, se si vuole, tra *diritto al lavoro* e *diritto alla vita*? Ed è chiaro che, a questa domanda, si può e si deve dare una risposta molto precisa: in un'epoca in cui il lavoro salariato tende a ridursi o a scomparire non è assolutamente possibile immaginare che si possa far dipendere la vita di un uomo da un reddito da lavoro. A saltare in aria, è il cristiano-pao'ino «Chi non lavora, non mangi» (II Tess., 3, 10), in

⁶² Sono Marx ed Engels a parlare di una «cerchia determinata ed esclusiva di attività» (*Deutsche Ideologie*, in *MEW*, Bd. III, Berlin 1950, p. 377), quasi nel ricordo della «cerchia uniforme della professione» neoumanisticamente combattuta da Schiller (*Briefe über die ästhetische Erziehung*, VI): naturalmente, in nome dell'«uomo intero (*Ganzmensch*) che riesce non poco compromesso anche in una civiltà tecnologica in cui l'uomo si riduce ad un'operazione nella più razionale organizzazione del lavoro.

una società in cui il lavoro cessa necessariamente di essere il valore preminente, la cifra centrale o l'attività principale della vita dell'uomo, non per una scelta, bensì per una necessità storicamente emergente, propria dell'«era della tecnica», così pregna di capacità di liberare dal lavoro salariato.

14. Tuttavia, proprio per non incorrere in un discorso equivoco e distraente, bisogna guardarsi dall'esaltare una tale capacità con abbandoni, più utopici che scientifici, o più emotivi che razionali, ad una futurologia che abbia come cifra caratterizzante la fine del lavoro salariato per la maggior parte degli uomini, se non per tutti gli uomini. La disoccupazione, certo, è anche liberazione dal lavoro salariato; ma i disoccupati non sono, e forse non saranno mai, gli operai del film di René Clair, *A nous la liberté* (1931), che pescano o ballano nella campagna circostante, mentre il materiale grezzo entra nella fabbrica da una parte e dall'altra parte escono grammofoni, tutti automaticamente costruiti⁶³. Non si tratta e non si tratterà neppure del trionfo del «lavorare meno per vivere meglio», per tutti, se da un lato vi sono e vi saranno i «colletti bianchi» a gestire la rivoluzione microelettronica messa al servizio della nuova produzione industriale e dall'altro uomini che non tanto lavorano meno quanto non lavorano affatto, almeno non lavorano per un salario e sono lì bisognosi di vivere e che possono vivere solo con un «reddito garantito»⁶⁴. Ciò non toglie che quella capacità si è esaltata e si esalta fino a fare dell'«era della tecnica» un'epoca di transizione verso il paradiso o di ritorno ad esso, quasi affidando all'*homo scientificus* e all'*homo technologicus* l'impulso a preparare i «giorni di gran lunga più felici» che il miltoniano arcangelo Michele profetizza a Adamo ed Eva cacciati dal Paradiso terrestre. Le tracce dell'esaltazione alla quale si accenna si trovano, ad esempio, nell'ultimo libro citato del Gorz, non a caso intitolato *Les chemins du Paradis*. Tanto più che, in uno dei motti, il Gorz fa intervenire Wassily Leontief:

Prima di essere cacciati dal Paradiso, Adamo ed Eva godevano, senza lavorare,

⁶³ Cfr. L. Landon Goodman, *Man and Automotion*, London 1961; *L'uomo e l'automazione*, trad. it. di G. De Florentiis, Milano 1961, p. 17.

⁶⁴ Anche il Gorz (*La strada del paradiso* cit., pp. 56-57) esige «la garanzia di un reddito indipendente dall'occupazione», in un tempo in cui «il lavoro socialmente utile non potrà più essere un'occupazione a tempo pieno e neppure il polo principale della vita di ognuno». Il problema del reddito garantito o del reddito sociale è iscritto in una «concezione di sinistra» che esclude ogni soluzione di esso attraverso gli espedienti del «salario della disoccupazione» o con «l'aiuto caritatevole» ai marginalizzati della società.

di un tenore di vita elevato. Dopo la cacciata, dovettero vivere miseramente lavorando dalla mattina alla sera. La Storia del progresso tecnico degli ultimi duecento anni è quello dello sforzo tenace di ritrovare la strada del Paradiso⁶⁵.

Una strada nel tempo, questa, costituita appunto da secoli di progresso tecnico, del quale, comunque, e da qualunque punto di vista, non si può disconoscere il merito di aver «esonerato» l'uomo da tanta fatica.

15. La potenza «esoneratrice» della tecnica, però, ha prodotto e produce un «tempo libero» che è, come si è visto, senza i paraocchi di una retorica tecnologica, «disoccupazione strutturale». Né quella del «disoccupato strutturale», comunque «assistito» o forse proprio perché «assistito», può dirsi una condizione paradisiaca: non c'è paradiso dove c'è emarginazione, frustrazione di una «assistenza» ricevuta come un'elemosina, disperazione, di un ozio che depaupera essenzialmente, dissipazione di un «far niente» che non è neppure «dolce», se finisce col comportare anche fughe nei paradisi artificiali della droga ed esili antimetropolitani che valgono errori dello spirito. Né vale, nell'occasione, la pretesa di chi, dal punto di vista industriale (o confindustriale), assicura che una possibilità di occuparsi può venire unicamente dalla possibilità di un giovane, poniamo, ad entrare nell'organizzazione produttiva, facendosi per espresso, già nel momento «scolastico»⁶⁶, civilmente ubbidiente alla domanda di un lavoro ad alto livello tecnologico: è, infatti, l'ubbidienza a questa domanda, per altro non eccessiva, a produrre disoccupazione; e, di conseguenza, a generare quei problemi che la politica occupazionale intende risolvere magari facendo, con l'accorciamento del tempo di lavoro individuale, più lungo il sabato, allargato ai giorni delle vacanze organizzate o a quelli di un necessario avvicendamento nella disoccupazione. E bisogna aggiungere che la politica occupazionale non risolve quei problemi, o li risolve solo parzialmente, creando «nuovi» posti di lavoro, propri di quello che, oggi, si dice il «terziario». Di questi posti di lavoro — o, senz'altro, di questi lavori — che si vogliono eminentemente «creativi», non manca la mappa disegnata quotidianamente anche guardando ai «mestieri del 2000», all'organizzazione del lavoro di un'epoca che si ama dire «postindustriale» o «postmoderna»: psicoanalisti, curatori di *relations men*, operatori nel campo dei *mass-media* ecc. Anche questi «nuovi posti» di lavoro non ri-

⁶⁵ W. Leontief, *La répartition du travail et du revenu*, in «Pour la science», nov. 1952, cit. in A. Gorz, *La strada del Paradiso* cit., p. 7.

⁶⁶ Cfr. A. Negri, *Scuola e mondo del lavoro produttivo*, in «Rinascita della Scuola», 1984, 3, pp. 169-174.

so, vono globalmente il problema della «disoccupazione strutturale», soprattutto se è vero che la rivoluzione microelettronica, anche in questo caso, ne distrugge di più di quanto ne crei.

Resta soltanto che la rivoluzione microelettronica non sia riuscita ad assottigliare la zona dei lavori che un tempo si dicevano *sordidi*: quello dello spazzino, ad esempio, o quello dell'infermiere che deve assistere l'ammalato nella soddisfazione dei bisogni corporali; ed è vero, per altro, che poco ha potuto fare, nonostante l'ausilio degli elettrodomestici per ridurre il lavoro più alienante di Marta.

16. Son tutti motivi, questi, validi a provare quanto lo stesso progresso tecnico stenti a far ritrovare la strada del Paradiso. D'altra parte, non è vero affatto che, come vuole il Leontief citato, «Adamo ed Eva godevano, senza lavorare, di un tenore di vita elevato». Il *Paradise regained* non è, per ciò che si è visto, un luogo di non-lavoro; e lo stesso sabato, almeno che non lo si intenda come un giorno necessario al recupero di energie perdute indispensabile per il ritorno ai giorni feriali più defatiganti, non è il giorno di una disoccupazione integrale, per di più non caratterizzata dal gioioso scorrere di ore libere dal fastidio del « mestiere di vivere ». Quale Paradiso o quale sabato, allora, ha preparato o prepara la potenza « esoneratrice » della tecnica? La domanda non può esimere dalla considerazione di una precisa circostanza discorsiva in cui ci si è trovati: relativa alla differenza fondamentale tra il lavoro dei giorni feriali ed il lavoro del sabato, tra il lavoro postparadisiaco o antiparadisiaco ed il lavoro paradisiaco, tra il lavoro nella « terra egiziana » ed il lavoro nella « terra promessa ». La civiltà tecnologica non abolisce del tutto il lavoro dei giorni feriali ecc.: a farci persuasi di ciò è il piccolo, e diremmo aristocratico, esercito di coloro che inventano e gestiscono le nuove tecnologie; o anche lo spettacolo di una terra che non è stata ridotta per intero e per sempre all'amicizia più schietta verso l'uomo⁶⁷; o l'emergente dato che c'è ancora un lavoro che, nonostante tutta la malizia tecnica dell'uomo, continua a stancare. Ciò non toglie che la stessa civiltà ha enormemente ampliato lo spazio del lavoro del sabato ecc. Diciamo, si badi: lo spazio del lavoro e non del non-lavoro; o, se si vuole, del lavoro paradisiaco. Più esattamente: lo spazio di un lavoro non salariato nel senso più volte sottolineato. Comunque, lo spazio di un *altro* lavoro, non necessario per vivere e, quindi, libero dall'affanno e dal turbamento del lavoro dei giorni feriali. Lavoro non calato più nelle maglie del *Beruf*, bensì liberato nell'espansione più piena della *Bildung*.

⁶⁷ Cfr. A. Negri, *Potenza « esoneratrice » della tecnica e destino dell'« homo faber »*, di prossima pubblicazione nei Quaderni della « Biblioteca della libertà » della Fondazione Einaudi.

17. Lavoro autonomo e non eterno, questo, si è osservato, anche nel ricordo di Kant. Più che «lavoro forzato», «attività libera» o, senz'altro, attività, semplicemente attività, assunta come modello. Il grande passaggio dalla civiltà industriale alla civiltà postindustriale, dalla civiltà moderna alla civiltà postmoderna si è visto, allora, come passaggio da una «società del lavoro» ad una «società dell'attività», con inclinazione all'aggiornamento, non poco ideologico esso stesso, della lezione di Marx più sollecita in senso neoumanistico:

Vuol dire in primo luogo e soprattutto, che deve essere assunto quale modello una vita di attività autonoma, come speranza per molti, possibilità per alcuni, realtà già oggi non per pochissimi. L'educazione non dovrebbe più essere mirata alla professione, bensì allo sviluppo del talento. Essa deve servire non soltanto a preparare meccanici, tecnici dei computer e avvocati, ma insieme anche uomini che sappiano che cosa farsene del tempo libero, che abbiano quindi voglia di pescare al mattino, di cacciare al pomeriggio, di accudire il bestiame la sera e di chiacchiere dopo cena. Per sua stessa natura l'educazione verrebbe così a durare tutta la vita. Essa contiene sempre qualcosa di più al di là di quello che è richiesto dalla professione; ed è esattamente ciò che dovrebbe fare⁶⁸.

Leggendo, non si può non ritornare ad una pagina memorabile della *Deutsche Ideologie*⁶⁹, qui ripetuta quasi alla lettera, in cui Marx ed Engels maggiormente si mostrano attenti ad una indicazione del socialismo utopistico sul *travail attrayant*, altro dal «lavoro diviso» e come poliatività ludica quale si recupera, con la filosofia del «far da sé», in un tempo di crisi dell'offerta del lavoro artigianale⁷⁰; non si può fare neppure a meno di richiamare in mente certa collera di Nietzsche contro la «scuola professionale» che, ubbidendo ai canoni della moderna economia politica, prepara «professori», «funzionari», uomini destinati, fin dall'inizio, a soddisfare le richieste del mercato del lavoro⁷¹; non è possibile, da ultimo, non pensare all'ideale di un'«educazione permanente» fatto valere contro ogni forma di alienazione professionale. Conta, tuttavia, che

⁶⁸ R. Dahrendorf, *Al di là della crisi* cit., pp. 73-74.

⁶⁹ Marx-Engels, *Deutsche Ideologie* cit., p. 377.

⁷⁰ Sullo sviluppo di questa argomentazione, che investe la potenzialità che ha la civiltà tecnologica di riaprire lo spazio ad un lavoro ludico in cui riprendono quota le vecchie figure dell'artigianato, cfr. A. Negri, *La filosofia del «do-it-yourself»*, in «Rinascita della Scuola», 1983, 2, pp. 114-118.

⁷¹ Contro queste richieste si schiera con forza polemica il Nietzsche: cfr. A. Negri, *Nietzsche educatore?*, in *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Napoli 1984, pp. 185-222.

l'«attività» così opposta al «lavoro» rievoca il lavoro paradisiaco opposto al lavoro postparadisiaco o antiparadisiaco: e, del resto, le stesse immagini, prevalentemente bucolico-georgiche tratte da Marx, convalidano non poco questa rievocazione.

18. E se si facesse valere, in ciò confortati proprio dal fatto che è quella che caratterizza il mondo degli uomini propri dell'«era della tecnica» alla quale si riconosce il merito di aver preparato e di preparare la «strada del Paradiso», un'opposizione più drastica e più significativa, quella tra lavoro e disoccupazione? Certo, intanto, che può farsi valere, soprattutto se si interroga opportunamente il lessico utilizzato per indicare «disoccupaizone». Tra i termini per indicarla, il francese *chômage*, sul quale interviene così J. A. Garraty:

Ma *chômage* deriva dal greco *kauma* (calore ardente) attraverso il latino medioevale *caumare* che significa "mettersi a proprio agio durante la calura del giorno". L'inglese *calm* ha la medesima origine. Ma, per quanto *chômage* si radicesse nell'idea di "piacere", nel francese moderno un *jour chômé* è semplicemente un giorno non lavorativo ⁷².

L'argomentazione etimologica del Garraty autorizza a pensare che, comunque, il termine *chômage* appartiene al lessico di una civiltà contadina e pastorale. Si è visto l'Adamo miltoniano, creatura calata pienamente in una tale civiltà, rifugiarsi all'ombra a riposare o a pasteggiare. E c'è, ad esempio, il contadino pavesiano di *Lavorare stanca*, i cui lavori «cominciano all'alba», proprio ad evitare la calura più forte del giorno. Il lessico della civiltà contadina, con *chômage*, induce a pensare non tanto ad un riposo quanto piuttosto ad un lavoro non contrassegnato dall'impossibilità di risparmiarsi la pena di un caldo soffocante che, nella civiltà industriale, diventa, ad un certo punto, anche quello di un altoforno; e al *jour chômé* non tanto come ad un giorno non lavorativo o anche ad un sabato in cui cessa il lavoro-dolore dei giorni feriali quanto piuttosto ad un giorno felice in cui lavoro e gioia si accompagnano in perfetto equilibrio come se fosse fatto di ore in cui il lavoro non stanca più e l'ozio non è amministrato più dalla logica «lavoristica». Ed ecco, allora, che alla disoccupazione vien voglia di pensare come ad un *travail attrayant*, anche quando sia contraddistinto dalla massima serietà possibile ⁷³, da una sorta di attività che ben può dirsi «quaternaria», lo svol-

⁷² J. A. Garraty, *La disoccupazione nella storia* cit., p. 15.

⁷³ Lo ricorda puntualmente Marx in un passo da riesplorare criticamente dei *Grundrisse*: «Il che non significa affatto che (il «lavoro attraente», in quanto con-

gimento della quale sembra restituire all'uomo il tempo di una «educazione permanente», irriducibile, come si è letto in Dahrendorf, alla «professione», di una *paideía*, idonea a ridare all'uomo la possibilità di sviluppare per intero la sua umanità⁷⁴: un appunto importante, questo, da riservare, si ritiene, a chi tende ad identificare il discorso sul lavoro ed il discorso su l'uomo, per non imbrigliarlo in una dimensione «lavoristica», da ultimo, si capisce, parziale ed astratta. Il motivo della *paideía*, intanto, si impone in tutta la sua portata «classica»: e, forse, non è inopportuno ricordare come i protagonisti di quella *paideía*, soprattutto i poeti, sappiano che *deserenda sunt coetera officia utque ipsi dicunt in memora et lucos, idest in solitudinem secendum est*⁷⁵. Ed i *nemora* e i *luci* riportano alla memoria il verde e le acque della «terra promessa» e del Paradiso terrestre.

19. Un lavoro non altro dall'ozio, o un ozio non altro dal lavoro, quello che si identifica con lo *chômage*, con una disoccupazione che è tale nello stesso momento in cui non si identifica con una occupazione «professionale», con un «lavoro forzato» o «lavoro diviso», che irretisce nei gangi di una città sempre meno città di Anfione e sempre più città di Prometeo⁷⁶. Una tale disoccupazione si può definire anche, con termine

sente l'«autorealizzazione dell'individuo») sia un puro spasso, un puro divertimento, secondo la concezione ingenua e abbastanza frivola di Fourier. Un lavoro realmente libero, per esempio comporre, è al tempo stesso la cosa maledettamente più seria di questo mondo, lo sforzo più intensivo che ci sia» (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf) 1857-1868*, Berlin 1957; *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Presentazione, trad. e note di E. Grillo, Firenze 1970, II, p. 278).

⁷⁴ Che il tempo di una nuova *paideía* possa essere preparato dalla civiltà tecnologica capace di guadagnare, ad un certo punto, uno spazio sempre più ampio alle «attività quaternarie», è stato il convincimento di fondo di un industriale-umanista di casa nostra come Pietro Ferraro: «La civiltà postindustriale non elimina infatti solo il proletario, ma va tendenzialmente assai oltre. Una delle sue mete è quella di ridurre al minimo l'impiego del lavoro manuale; è l'impegno a rimuovere tutti i limiti che si pongono alla vita dell'uomo. Ecco la scienza, le macchine e la tecnica al posto della fatica; ecco il rapido aumento del tempo libero; ecco lo sviluppo delle attività quaternarie: culturali e politiche, di carattere intellettuale e direttivo. Si deve ridare all'uomo la gioia di vivere». Subito dopo, si parla di «*paideia* 'neoumanistica'» (*La costruzione del futuro come impegno morale*, Roma 1973, p. 154).

⁷⁵ Tacito, *Dialogus de oratoribus*, IX.

⁷⁶ Cfr. R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo*. Idee e poetiche della città, Milano 1984. Ma Assunto non vede «compossibili» le due città ed opta per la città di Anfione (e di Orfeo) contro la città di Prometeo. L'opposizione irresolubile tra le due città è suggerita da Vico: «Con Orfeo fioriscono Lino, Anfione, Museo ed altri poeti eroi; de' quali Anfione da' sassi della città industriale è svolto con forte nostalgia della vecchia città-campagna e, in generale, della civiltà contadina ed artigiana».

classico, *scholé*, rovescio di *ascholia*⁷⁷. *Scholè* vale anche in latino *otia*. Ma fino a che punto, poi, chi ne gode può, con il Titiro virgiliano dire: *Deus mihi haec otia fecit*⁷⁸? Ad un Dio da ultimo dispensatore di *jours chômés*, di giorni beati spesi nelle «attività quaternarie», cioè in attività che non esigono una eteronomizzazione alienante e consentono di non impoverire la *Bildung* nel *Beruf* o l'educazione nella professione, portano fuori di un'organizzazione produttiva che richiede sudore e frammentazione umana, non è impossibile, ancora una volta far ricorso, se è vero che il sabato è effettivamente un giorno inconcepibile senza i giorni feriali che gli sono alle spalle: e, storicamente, questi giorni sono quelli che Dio, anche il Dio paleotestamentario, ha permesso agli uomini di vivere per giungere alla «terra promessa», per ritornare in Paradiso. Ed è lo stesso che dire: non poteva esserci la città di Anfione, se l'uomo non avesse costruito la città di Prometeo. Solo, la città di Prometeo, come *Regnum hominis*, l'uomo ha potuto costruirla per «grazia di Dio» o, se si vuole, per «chiamata di Dio». Si può allora, insistere: senza *Beruf*, nessuna *Bildung*; o: senza lavoro postparadisiaco o antiparadisiaco, nessun lavoro paradisiaco; senza giorni feriali, nessun sabato. E va aggiunto che città di Prometeo e città di Anfione, *Beruf* e *Bildung*, giorni feriali e sabato convivono anche in una civiltà che ha sprigionato da sé il massimo di *Entlastung* o il massimo di attività autonoma.

20. Quest'attività, lo si è sentito dire dal Dahrendorf, è «speranza per molti, possibilità per alcuni, realtà già oggi non per pochissimi». E ci si chiede: si può dire, di questi «pochissimi», che sono i *pauci quos Juppiter amavit*? Può dirsi benissimo, a patto che si faccia adeguato uso del motivo virgiliano secondo il quale è Dio ad indurre l'uomo ad escogitare le arti o le tecniche che aprono lo spazio all'*Entlastung* e allo *chômage*. Più esattamente, può dirsi che, ad aprire questo spazio, sono stati e sono, *adjuvante Deo*, gli *homines scientifici* e gli *homines tecnologici*. Né si deve trascurare che, accanto a questi uomini, vi sono le schiere, ancora immense, di quanti sono addetti a quelli che si sono chiamati mestieri *sordidi*. Gli uni e gli altri, in sostanza, «lavoratori produttivi», anche semplicemente perché producono un reddito, senza i quali i «lavoratori improduttivi»⁷⁹ non potrebbero avere alcuno spazio di

⁷⁷ Sull'opposizione tra *scholè* e *ascholia*, cfr. A. Negri, *Nietzsche. Storia e cultura*, Roma 1978, soprattutto l'ultimo capitolo, *Scuola e lavoro: cultura e banalità*, pp. 143-182.

⁷⁸ Virgilio, *Ecl.*, I, 6. E gli *otia* sono fatti di vita campestre, di giorni bucolici vissuti in un ambiente naturale incorrotto, ricco di verde e di acqua, che richiama in mente la «terra promessa» o il Paradiso terrestre.

⁷⁹ «Lavoratori improduttivi» sono, in particolare, coloro che esercitano quelle

Entlastung e di *chômage*, godere di alcun sabato, svolgere alcun lavoro paradisiaco. Non si esce da un dualismo tutto sommato classico, anche se non poco rovesciato⁸⁰. E, in termini brutalmente economici, si può porre la domanda del Dahrendorf: «E chi paga il tutto?»⁸¹. Una domanda che si può precisare in quest'altra. Chi paga per lo spazio di *Entlastung* e di *chômage* al estito per i *pauci* «uos Juppiter amavit? E si ha una risposta pronta, quella formulata dal neoumanista Schiller:

Noi saremmo stati i servi dell'umanità, avremmo per alcuni millenni compiuto per essa un lavoro da schiavi ed impresso alla nostra natura mutilata le tracce vergognose di quella servitù-perché la generazione futura in beato ozio potesse attendere alla sua salute morale e sviluppare la libera crescita della sua umanità⁸².

Sono parole che si possono mettere in bocca ai protagonisti dolenti del lavoro postparadisiaco o antiparadisiaco, perché più «forzato», più «diviso», più «produttivo», più «salaritato», in un discorso da non svolgere più al condizionale e in una prospettiva tutta aggrappata ad un presente in cui vivono, gli uni accanto agli altri, «servi dell'umanità» ed uomini che «in beato ozio *possono* attendere alla *loro* salute morale e sviluppare la libera crescita della *loro* umanità». Né è detto che nel *seliger Müssiggang*, di cui si parla, non possa cadere anche quel peculiare *Bios theōrētikós* che è l'ascolto della Parola da parte di Maria, strappata all'interpretazione orteguiana che pure tanto ci ha suggestionato; una *vita contemplativa* opposta alla *vita attiva*, in cui maggiormente si sfrena il *divertissement*, in senso pascaliano, che distoglie dal pensiero di Dio. Ma occorre pure che vi siano uomini che continuano a lasciare «*imprimere* alla *loro* natura le tracce vergognose della servitù» perché possa esserci una «generazione felice» libera di attendere alla sua *moralisce Gesundheit*. In una parola, bisogna reinsistere, senza lavoro postparadisiaco o antiparadisiaco, non può esserci sabato giorno di raccoglimento e di preghiera o, anche, domenica nel senso cristiano, giorno di festa e di servizio del Signore.

che una volta si dicevano le *artes liberales*: attività autonome irriducibili a «lavoro salariato».

⁸⁰ Rovesciato, almeno nel senso che a costituire un'aristocrazia sono i quadri tecnologici. Per lo svolgimento di quest'argomentazione, cfr. A. Negri, *Secondo Rinascimento e lavoro*, di prossima pubblicazione in «Spirali».

⁸¹ R. Dahrendorf, *Al di là della crisi* cit., p. 75.

⁸² Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung*, VI.