



Numero 2 / 2023

Francesco Totaro

Lavoro, ozio, festa: riequilibrare l'umano

Lavoro, ozio, festa: riequilibrare l'umano

Francesco Totaro
Università di Macerata*

***Il presente testo comparirà in G. Mari e F. Ammannati, S. Brogi, A. Fermani, F. Seghezzi, A. Tonarelli (a cura), Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà, Firenze, Firenze U.P., in corso di stampa.*

1. Sofferenza del lavoro attuale e intero dell'umano

Il lavoro è una realtà in continuo processo, nel quale si mescolano aspetti legati a una lunga tradizione e aspetti inediti, tanto che il suo apprezzamento può subire rovesciamenti di senso e determinare cambiamenti nella gerarchia dei valori. Nella vicenda della cultura occidentale si è giunti al primato antropologico del lavoro, al modello dell'*homo faber* o più prosaicamente dell'*homo laborans*, dopo secoli di considerazione negativa o restrittiva.

A partire specialmente dallo sviluppo storico e dalla riflessione di fine Seicento, con John Locke, e soprattutto dalla centralità assunta nell'Ottocento, con Karl Marx e non solo, il lavoro è diventato il nucleo ontologico delle relazioni sociali e dell'autocomprensione degli individui. Su di esso si sono imperniati stima di sé e riconoscimento da parte degli altri, la rivendicazione dei diritti di cittadinanza e la richiesta sempre più diffusa, sostenuta da organizzazioni conflittuali di classe, della partecipazione alla fruizione delle risorse. Dalla posizione nel lavoro sono dipese le possibilità di progettare i piani di vita di ciascuno e gli assetti della convivenza collettiva. Il profilo dello Stato sociale risulta incomprensibile se viene separato dalla centralità strutturale acquisita dal lavoro nella logica della produzione, della distribuzione e del consumo della ricchezza.

L'edificio delle garanzie fondate sulla centralità del lavoro mostra attualmente crepe profonde. Al lavoro delle garanzie è subentrato il lavoro della incertezza e della precarietà, spesso malcelate sotto la formula più blanda di una generica flessibilità (i problemi del lavoro attuale sono affrontati in Honneth-Sennett-Supiot 2020). La copertura delle condizioni di coloro che non hanno ancora lavoro, o sono costretti a uscire dal suo circuito, stenta ad avere una tutela universalistica, la quale potrebbe offrire rimedio ai traumi dell'espulsione e dell'abbandono, grazie a modalità di riqualificazione e di rientro idonei a non mortificare la dignità della persona e delle sue relazioni. A tal fine occorrerebbero politiche del lavoro, e per i lavoratori, le quali, oltre agli ammortizzatori sociali, che consistono in supporti economici di corto raggio in mancanza di un reddito di base universale seriamente progettato e gestito (Van Parijs e Vanderborgt), dovrebbero prevedere sostegni di natura culturale, a partire dall'idea che l'uomo privo di lavoro, o alle prese con difficoltà lavorative, non per questo cessa di essere persona. A molte storie tristi, culminate in gesti estremi anche di imprenditori e dirigenti, non è stata probabilmente estranea la convinzione che, quando viene meno il lavoro, si annulla ogni ragione di esistere.

Tra gli elementi di un contrasto efficace a fenomeni esistenziali gravi e dolorosi rientra allora a pieno titolo la considerazione del *sensu* del lavoro. Questo punto di vista di rilevanza fondamentale è possibile se ci si interroga sul valore del lavoro per l'umano preso nel suo *intero*, a partire cioè dalla premessa che l'umano si realizza certamente nel lavoro, ma non in modo esclusivo. L'umano, o più concretamente la persona – ogni persona – è sempre più del lavoro, quali che siano le sue espressioni. Ciò significa che, se la modernità ha sancito il carattere essenziale del lavoro per la persona, quest'ultima non può rinunciare a rappresentarsi e a realizzarsi anche in altre dimensioni che la costituiscono, come, in modo eminente, l'azione e la contemplazione. Nel rapporto tra lavorare, agire e contemplare si gioca infatti l'equilibrio desiderabile, a livello antropologico, tra avere ed essere. Non si tratta di incasellare l'umano in un ordinamento gerarchico di sfere, ma di proporre e perseguire il loro intreccio dinamico, nell'orientamento a un compimento esistenziale che non è riducibile a una dimensione unilaterale. Il lavoro va allora collocato nell'*intero* dell'apertura antropologica. Il contesto *interale* in cui il lavoro va collocato ci permette di parlare di una sua opportuna *relativizzazione* (nonostante il proposito di allargarne la comprensione, a un'apologetica totalizzante del lavoro non sembra invece sottrarsi Bruni 2014). Una tale relativizzazione, riguardo specialmente alla definizione dell'identità personale, può evitare la percezione di marginalità anche per i soggetti portatori di disabilità operative e, in ogni caso, propiziare l'organizzazione di modalità operative diverse da quelle standardizzate.

2. Oltre il lavoro: l'azione e la contemplazione

In un contesto *interale*, come considerare il lavoro? Si tratta di dare evidenza all'intenzione con la quale la persona che lavora si mette al lavoro. Quale *parte* della persona viene investita nel lavoro? Si lavora per rendere disponibile ciò che immediatamente non lo è. Il lavoro è il mezzo per ottenere, con uno sforzo del corpo e della mente, qualcosa che ci *manca*; in positivo, è applicarsi a *dare un oggetto* al nostro bisogno o al nostro desiderio. Con le oggettivazioni di cui è capace, il lavoro ci porta ad *avere* qualcosa. Il lavoro, insomma, è protesico ad avere, da soli o con altri, un risultato fuori di noi. Un lavoro che non termina in un risultato oggettivabile, anche quando è immateriale o ci impegna in una relazione di servizio ad altri, ci sembra fatto a vuoto.

Cosa intendere per azione? Anzitutto, la domanda è possibile se non si identifica semplicemente l'azione con il lavoro. Questa identificazione, per molti scontata, non rende giustizia infatti all'intenzione peculiare che ci porta ad agire: l'orientamento all'*essere* piuttosto che all'*avere*. Ci mettiamo in azione non tanto per avere qualcosa, ma principalmente per essere qualcuna/o e per manifestare *chi* siamo (In proposito rimane indispensabile la lettura di Arendt 1989; vedi pure Arendt 1997). Nell'azione non siamo mossi principalmente dall'intenzione di avere un più di qualcosa, ma di pervenire a un più di essere, per noi e per gli altri. L'azione o prassi ha come obiettivo non tanto il produrre cose, ma piuttosto il realizzare un incremento di essere anche quando ci si applica alla produzione delle cose. Come diceva Aristotele, costruendo navi chi le costruisce diventa più bravo nel suo *essere* costruttore. In quanto poi aspira a relazioni stabili con altri soggetti, l'agire si fa capacità di formulare valori e norme, codificandole nelle istituzioni politiche volte al bene della convivenza.

Se compito proprio dell'agire è l'incremento di essere, come dar conto di ciò che l'*essere* può significare? Con quale intenzione ci volgiamo all'essere? L'essere come significato incondizionato, che è alla base dei significati legati a condizioni particolari, non si lascia limitare alla sfera della nostra potenza produttiva. L'essere è ciò che si offre, o si dona, anzitutto a un'attitudine disinteressata, non sequestrata dalla pressione dell'utile immediato. La meraviglia che l'essere suscita in noi è più originaria di ogni manipolazione e trova corrispondenza in un atto di contemplazione (ne dà una lettura sorprendente Ingraio 2017). L'attitudine contemplativa non va però declassata a evasione dal reale e alla rinuncia alla trasformazione dell'esistente. Lo sguardo del *cum-templare*, che iscrive in un luogo particolare – *templum* da *temno* = tagliare o delimitare – la vastità del cielo (Olivetti 2013, 7-177), è il punto di vista che trascende il limite delle prospettive particolari e, quindi, non si ferma alla constatazione del reale, ma schiude anche l'orizzonte del possibile. In sintesi, la dimensione contemplativa è esercizio di discernimento spregiudicato e di affrancamento dalla catena delle determinazioni causali, e premessa della libera decisione per il cambiamento possibile; ci permette non solo di ponderare ciò che già esiste, ma di progettare anche il possibile che spetta a noi far accadere con l'impegno che riversiamo nell'agire e nel lavorare. L'apertura all'essere che non cade sotto il nostro possesso è fondativa del trascendimento dei limiti storici. Dalla contemplazione dell'essere che *si dà* da sé, e non è prodotto da noi, scaturisce pure l'atteggiamento del *dono* gratuito e della unità solidale con gli altri da noi.

3. Tornare al lavoro nella relazione con l'intero dell'umano

In una visione antropologica più ricca di quella ristretta al lavoro, qual è il ruolo peculiare di quest'ultimo? Se non scomponiamo l'umano nelle sue dimensioni costitutive, che pure vanno distinte come sopra abbiamo proposto, possiamo dire che, nel concreto dell'esistenza personale, anche il lavoro porta a manifestazione l'*essere* di ciò a cui ci applichiamo, ma nella sfera del lavoro noi ci procuriamo l'essere sotto le specie dell'avere o del *disporre* di oggetti. Perciò il senso del lavoro va agganciato all'essere e all'agire in una visione *riequilibrata* dell'umano; in questo aggancio esso assume la dignità che gli compete oltre ogni riduzione meramente funzionale e oltre ogni appiattimento strumentale, accettando al tempo stesso una misura che possa circoscriverlo.

Inquadrare il lavoro in un'antropologia multilaterale (Totaro 1998) comporta il cautelarsi dalla caduta nell'alienazione *da* lavoro¹, cioè dalla sua espansione ipertrofica a scapito della capacità di essere e di agire. Quando il lavoro diventa un assoluto, occupa la scena intera della vita, con la conseguenza che tutta la persona rischia di ridursi a un dispositivo per lo sfruttamento di sé stessa. Occorre stare in guardia allora dall'eccesso di attività lavorativa che impedisce le nostre istanze pratiche (acquisizione di capacità complessive, di comunicazione interpersonale, di legami associativi, di partecipazione civile, di costruzione politica ecc.) e soffoca le istanze

¹ La contestualizzazione antropologica del lavoro, oltre a superare la sua declinazione unilaterale nella vita delle persone, può aiutare efficacemente a superare le pesanti lacerazioni che ne hanno mortificato la vicenda storica. Esse si riassumono nella divaricazione tra il mezzo e il fine, e tra il soggetto e l'oggetto dell'operare lavorativo. Le analisi più critiche del lavoro nel sistema capitalistico di produzione – prima fra tutte quella marxiana – ne hanno messo a nudo le componenti negative che possiamo catalogare sotto l'etichetta di alienazione *nel* lavoro. Tra le ricognizioni storiche del lavoro De Masi 2018 e Suzman 2020; un approccio storico in chiave di denuncia critica in van der Linden 2018).

connesse al nostro essere (sviluppo della personalità a tutto campo, recezione e ricerca di contenuti non specialistici, coltivazione delle abilità di discernimento attraverso l'educazione al vero, al bene e al bello, che erano anche le «guide ideali» che, secondo Pohlenz 1967, 9, illuminavano il cammino dell'uomo greco).

L'alienazione da lavoro è in agguato proprio nelle forme più avanzate e potenzialmente emancipatrici del lavoro. Certamente, il lavoro immateriale o della conoscenza non è soltanto caratterizzato da un soggetto che ha competenze cognitive sempre più elevate, ma anche dall'uso della conoscenza come risorsa per ottenere prodotti nei quali essa viene incorporata strutturalmente: la conoscenza è diventata il principale *asset* produttivo. Quali le conseguenze antropologiche di questo mutamento del codice genetico del lavoro, di un lavoro la cui capacità produttiva è affidata alla mente molto più che alla mano? Si offrono le possibilità effettive di sanare le fratture antropologiche da cui l'esperienza secolare del lavoro è stata segnata. Ciò nonostante, cosa può ostacolare, nelle dinamiche più avanzate del lavoro, una piena realizzazione antropologica? L'insidia si nasconde proprio nel rovescio della medaglia presente nelle nuove forme del lavoro. Proprio perché il lavoro immateriale sembra implicare la fusione tendenziale tra mezzo e fine del lavoro e tra la sua componente soggettiva e quella oggettiva, esso espone l'umano all'assorbimento totale ed esclusivo nell'attività lavorativa, rendendo la persona docile non più all'asservimento o allo sfruttamento imposto da altri, ma allo sfruttamento spontaneo da parte di sé stessa, con esiti di autosfruttamento e di autoalienazione nella unilateralità della funzione produttiva (è il caso di ricordare *L'uomo unilaterale* di Herbert Marcuse).

All'assorbimento nella funzione produttiva si può aggiungere, come estensione talora più cospicua dello stesso lavoro, quello nella sfera del consumo. Quale il risultato? L'umano ridotto a soggetto produttore-consumatore, blindato rispetto alle altre dimensioni che trascendono l'orizzonte del produrre-consumare e che parlano il linguaggio della gratuità, del dono, della relazione di ascolto e di aiuto, dell'impegno per gli altri motivato da valori piuttosto che da interessi, dello stile contemplativo che rispetta e arricchisce l'essere degli umani, dei viventi non umani e delle cose.

Si deve sottolineare – dal momento che oggi è forte l'insistenza sugli affetti, i sentimenti e le emozioni – che queste dimensioni non sono affatto zona franca rispetto al coinvolgimento della persona nel lavoro immateriale, il quale esige una corrispondenza di sensibilità oltre che una dotazione di conoscenza. Si dice infatti che in esso tutta la vita è chiamata al lavoro. Ma come? Qui scatta un dispositivo di cattura: si possono convogliare, come avviene largamente nel linguaggio della pubblicità, affetti, sentimenti ed emozioni, quelle proprie e quelle altrui, in una logica di totale strumentalizzazione che ormai viene respirata come l'aria e quindi non viene più percepita. Si impone allora la domanda: quali affetti, quali sentimenti e quali emozioni per uno stile di vita e un gusto per la vita in cui non siano declassati a semplici ingredienti per la produzione e il consumo?

In definitiva, il lavoro immateriale a carattere prevalentemente cognitivo (è stato chiamato anche *esplorativo* da Rullani, 2004 a e 2004 b con accenti di innovazione positiva; una critica invece in Gorz 2003), associato alle componenti emozionali e affettive, potrebbe costituire finalmente, in un contesto antropologico allargato, l'antidoto alla separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale e contribuire alla ricomposizione delle divisioni sofferte a causa

della polarizzazione tradizionale delle attività umane. Questa direzione di marcia 'virtuosa' va però salvaguardata dal rischio di incagliarsi nell'ingranaggio della produzione e del consumo come scopi esclusivi. Siamo allora di fronte a un'alternativa storica: o l'ampliamento dell'umano verso la sua piena espressione, grazie a un lavoro qualitativamente trasformato e al tempo stesso correlato con l'insieme delle componenti umane, oppure l'ingabbiamento nell'*autosfruttamento funzionale* asservito al domino del produttivismo (sul tema è interessante Lordon 2015). Il riequilibrio antropologico dipende dalla buona combinazione dei fattori in gioco (una visione non lavorista è stata divulgata di recente da A. Colamedici e M. Gancitano 2023).

4. L'intero dell'umano nella qualità del lavoro

Quale lavoro allora nella cornice che abbiamo introdotto? In una logica non di giustapposizione ma di circolarità tra gli ambiti, unificati nella persona, la correlazione con l'essere e con l'agire si può riversare nella stessa *qualità* del lavoro. Si tratta infatti di far emergere all'interno del lavoro componenti consapevoli e *autogovernate* di azione e di essere, quindi elementi di sapere, di partecipazione, di responsabilità, di visione progettuale e di decisione, ossia quei profili di valore che vengono oscurati e sacrificati in un vissuto lavorativo catturato da prestazioni di natura puramente quantitativa o impoverito in mera funzionalità. E' vero infatti che il lavoro, nella sua evoluzione, ha manifestato la capacità non soltanto di afferrare, avvicinare, trasformare e curare il mondo, ma anche di esplorarlo e conoscerlo con gli artifici che escogita e di cui si serve operativamente (Popitz, 1995). Questa potenza manifestativa o di disvelamento creativo delle forme del mondo sarà però valorizzata quanto più la sfera del lavoro sarà coltivata da un soggetto umano che abbia come orizzonte di senso, oltre gli scopi strumentali, anche l'azione e la contemplazione. L'*homo laborans* è chiamato a entrare in sintesi con l'*homo agens* e l'*homo contemplativus* (concetto ripreso da Bodei 2019, 384).

In chiave storica potremmo dire che, se la modernità ha sancito il carattere essenziale del lavoro per la persona, oltre l'ostracismo del lavoro come *ponos* incompatibile con la libertà dell'agire e l'autosufficienza della *theoria*, secondo lo stigma che nella visione antica ha trovato la sua formulazione in Aristotele (1973, 3-29; si può precisare però che tale stigma è in contraddizione con l'impianto complessivo dell'antropologia aristotelica, da cui chi scrive attinge a piene mani), e anche oltre certe riserve che si sono insinuate nella visione cristiana del lavoro in particolare con la discriminazione dei mestieri in epoca medievale (Le Goff 1977; una breve disamina generale in Baggio 1988; per l'insegnamento sociale cattolico a partire dalla fine dell'Ottocento rinvio a Totaro 2016, 751-778), nella fase attuale sono mature le condizioni affinché la persona che lavora sia la stessa che agisce e contempla (Totaro 1998, 43-68).

5. Un corollario etico

In un'attività lavorativa connessa con l'agire e il contemplare può trovare alimento anche la declinazione etica del lavorare secondo una triplice modulazione: a) etica *del* lavoro, come ricerca di un lavoro in grado di dare soddisfazione; b) etica *nel* lavoro, come padronanza delle

abilità idonee a prestazioni ben compiute; c) etica *per* il lavoro, come disponibilità a condividerlo con altri in quanto bene comune. Anche in questo caso, le *virtù* specifiche del lavoro sono propiziate dal suo riferimento all'*intero* della persona e delle sue capacità relazionali. In questo contesto il lavoro assume il profilo della cura, che si estende dall'ambito dell'umano alla "casa comune" in cui esso ha dimora (si ricordi che, come ricordava Martin Heidegger, oltre che a *ethos* come costume "etica" rinvia a *ēthos*, con il significato appunto di dimora, che è la sede di un 'abitare' complessivo). Il lavoro umano diventa custode del mondo altro dall'umano, in un atteggiamento che non è di dominio bensì di tutela e di valorizzazione.

6. Chiamare in causa l'economia e la politica

La revisione del paradigma lavorativo chiama in causa anche la necessaria revisione dei paradigmi dell'economia e della politica. Il riequilibrio antropologico ha come condizione indispensabile il passaggio dall'economia della crescita illimitata delle quantità (Latouche, da ultimo 2022) all'economia orientata alla *qualità* del vivere e del convivere, la quale potrebbe incidere sullo stesso ordine delle quantità, sulla giusta distribuzione e sulla eguale partecipazione alle risorse. La produzione dei beni che si sottrae a una *misura* riferibile alla completezza dell'umano degenera invece in *produttivismo* (una critica radicale in Harpagès 2017), che è l'ipertrofia abnorme del produrre, nociva alla stessa dimensione produttiva allorché si inceppa nei suoi meccanismi incontrollabili, in un processo involutivo da cui si cerca di uscire o con l'accrescimento iperbolico dei consumi (cfr. il turbocapitalismo di Lipovetski 2007 e Magatti 2009; un esempio eclatante il fenomeno recentissimo della *fastfashion* o moda "usa e getta") o negli sbocchi della competizione militare distruttiva.

La confluenza delle rispettive patologie, l'economicismo e il lavorismo, concorre a chiuderci nelle strettoie dell'uomo unilaterale, l'uomo, per dirla con Nietzsche (1964, 169) che ha sviluppato «troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola»). Dal superamento dello sviluppo unilaterale dipendono invece le sorti di una buona riuscita dell'umano nel compimento armonico delle sue capacità.

Peraltro, solo grazie all'orientamento a un'antropologia più ricca il contenimento dell'economia incline all'accrescimento illimitato, da portare invece nei limiti della giusta acquisizione delle risorse e dell'abbondanza ragionevole, non sarà subito come *mancanza*, bensì apprezzato come il cammino positivo e progressivo verso il riequilibrio dei valori esistenziali e dei modi di vita (Totaro 2008, 17-55). La "mancanza" sta infatti nella condizione umana squilibrata a causa della dipendenza unilaterale dall'economia e dalla sua pervasività. Si tratta allora, in sostanza, di fare posto allo spazio extraeconomico dell'esistenza. Amartya Sen e altri hanno delineato lo scenario dell'economia finalizzata alla libertà di scelta o alla ricchezza delle relazioni. Senza però l'incremento di spazi di vita extraeconomici, un tale scenario rischierebbe di diventare fittizio o, per meglio dire, verrebbe risucchiato nella coazione a moltiplicare i beni di un consumo insieme standardizzato e individualistico. Parafrasando Hannah Arendt, resterebbe soltanto da dire: non potrebbe esserci niente di peggio di una società in cui l'ampliamento potenziale della libertà di scelta non riesce ad avere obiettivi che non siano quelli predeterminati dalla produzione e dal consumo.

Queste aspettative cozzano contro l'insufficienza di una *governance* che, invece di assumere un respiro mondiale, si logora nell'esercizio dei rapporti di forza, il quale impedisce di porre rimedio sia alle diseguaglianze tra le regioni del pianeta sia alle minacce incombenti del deterioramento ambientale su scala planetaria. L'esigenza politica di volgere la "potenza" del nostro produrre al bene del nostro agire e del nostro essere si fa allora tanto più impellente quanto più disattesa.

7. Lavoro e tecnologie

Il nesso auspicabile del lavoro ri-qualificato con le sfere dell'economia e della politica, a loro volta messe in asse con la loro finalizzazione antropologica, può consentire pure di dare un orientamento positivo alla questione spinosa della sostituzione del lavoro umano con le tecnologie. L'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco contiene un'esortazione preoccupata: «Non si deve cercare di sostituire sempre più il lavoro umano con il progresso tecnologico: così facendo l'umanità danneggerebbe se stessa» (n. 128). Scaturisce per noi la domanda seguente: le tecnologie sono necessariamente in opposizione al lavoro? La posta in gioco è cruciale: la sostituzione del lavoro umano con le tecnologie, che potrebbe essere una benedizione per l'umano, rischia di rovesciarsi in maledizione. Le proiezioni degli studiosi di statistica ci dicono infatti che l'assetto consolidato del lavoro umano va incontro a un processo di rarefazione, in quanto sostituito o sostituibile, sia nelle mansioni inferiori sia nelle mansioni superiori, da tecnologie sempre più "esperte". L'impiego in prospettiva sempre più capillare della Intelligenza artificiale e della robotica aggrava la preoccupazione (Staglianò 2016). Siamo in grado di districarci positivamente da questa stretta a tutta prima angosciante?

Da questo fenomeno del nostro tempo, inedito e dirompente, possono derivare due sbocchi antitetici. Il primo porterebbe a sacche spaventose di disoccupazione di massa: questo avverrebbe se mantenessimo l'attuale organizzazione del lavoro e dei processi produttivi, contrassegnata da moduli intensivi di tempi e orari per ciascun soggetto lavoratore. Lo sbocco alternativo è quello di spalmare il lavoro umano, quantitativamente assottigliato *pro capite* grazie all'uso intelligente e virtuoso di tecnologie sostitutive ma non distruttive dell'umano e della natura, su una platea il più possibile allargata di soggetti. Su questa via si eviterebbe che i processi di sostituzione del lavoro si tramutino in processi incontrollabili e iniqui di esclusione.

La seconda pista apre così una prospettiva positiva di *democrazia del lavoro* ad elevata tecnologia, con una subordinazione della tecnica a finalità non tecniche ma umane e sociali, ed esige, congiuntamente a una riorganizzazione dei processi produttivi, una decisa *governance* politica ispirata a principi e a pratiche di giustizia e di equità, se si vuole sfuggire, per un verso, all'ipertrofia tecnocratica al servizio dei grandi soggetti economici e, per altro verso, al lamento sterile sulla liquidazione inarrestabile di ogni forma del lavoro umano.

Infine, nello scenario dell'auspicabile riorganizzazione del lavoro, con la sua auspicabile partecipazione universalistica e il suo prevedibile contenimento quantitativo, l'incremento del tempo di non lavoro porta allo scoperto una questione di senso che non può essere rimossa. Vale a dire: per che cosa vivere in una nuova condizione umana non più coperta massicciamente dal lavoro? Con quali tempi e in quali spazi ognuno potrà scandire l'esistenza propria e la relazione con gli altri, con la natura e con il mondo delle cose? Quali bisogni potrà

soddisfare e quali desideri potrà coltivare? Insomma, per quali scopi si potranno tessere i fili dell'esistenza individuale e collettiva? È più che giustificato attendersi che un'idea dell'umano che faccia perno sul solo lavoro sarebbe inadeguata ad affrontare le sfide del futuro che incalza. Occorre fare posto a *input* esistenziali idonei a una realtà nuova. Ci sono tutte le motivazioni per dare spazio anche alle dimensioni non lavorative della persona, affrancata dalle angustie della “società della prestazione” conforme al “paradigma neo-liberista” (Chicchi e Simone 2017).

7. Il tempo libero

A superare l'*impasse* dell'economicismo e del lavorismo non basterebbe espandere la sfera del tempo libero, se quest'ultimo rimane una *dependance*, per quanto dilatata, della sfera economica e viene riempito dalla compulsione al consumo di beni marcatori di distinzione o di presunto appannaggio esclusivo, anche quando alimentano, sempre più, l'omologazione degli stili di vita. Siamo rinviati al modello di *otium* dei romani e alla *scholé* dei greci; per quanto però possiamo farcene ispirare e riprenderne i lemmi, sappiamo che non corrispondono del tutto al nostro 'tempo libero', per molti versi ipotecato già da una miriade di opzioni differenti e, per altri versi, ancora da inventare. Nelle considerazioni di Giovanni Mari (2019, 135) l'ozio dipende strettamente o, meglio, non potrebbe prescindere dall'autorealizzazione *nel* lavoro, al punto che si potrebbe dire che la libertà nell'ozio è la libertà liberata dalla libertà nel lavoro. E' insomma la libertà nel lavoro che può rendere la persona libera nell'ozio. D'altro canto, si riconosce pure che l'ozio è una liberazione *dalla* autorealizzazione nel lavoro «in nome di altre forme di autorealizzazione, diverse ma che possono essere di un'qualità all'altezza dell'autorealizzazione nel lavoro e, soprattutto, indispensabili per l'autorealizzazione e l'identità complessiva della persona – affinché questa non divenga *unilateralmente* legata al lavoro».

Mari è pure giustamente preoccupato che la distinzione di lavoro e ozio non sia interpretata come “dicotomia”. Proprio una tale avvertenza richiede un approfondimento dell'impianto concettuale in grado di sostenerla. Se non si vuole la contrapposizione bensì solo la distinzione tra due forme di vita, appunto distinte e insieme correlate, occorre anzitutto attribuire al lavoro uno statuto di parzialità antropologica. Questa ammissione di parzialità, a mio avviso, porta però a uscire dalla denominazione del tempo oltre il lavoro come “tempo libero dal lavoro”. Per quale motivo? Perché in una tale denominazione il tempo libero rischia di gravitare pur sempre intorno al lavoro e di essere classificato come una sua appendice, pur ammettendone l'ampliamento di fatto; oppure si configura come un tempo di pausa tra due tempi successivi di lavoro². La dizione “tempo libero dal lavoro” può implicare in sostanza l'idea di una forma di vita che si definisce non per validità propria, ma per sottrazione al tempo di lavoro, pertanto come un tempo *trasgressivo* perché negativo rispetto alla positività del primo. Il tempo libero sarebbe insomma assimilabile a una sorta di *vacuum* esistenziale che solo il riferimento al tempo

² Si osservi che mentre in italiano l'idea in sé positiva di tempo libero rimane in ombra poiché, paradossalmente, non si dà un termine che lo intenzioni in autonomia e la parola “ozio” è spesso assimilata al significato di ‘pigrizia colpevole’, nei lessici inglese, tedesco, francese e spagnolo si dà, accanto a *free time*, *Freizeit*, *temps libre*, *tiempo libre*, l'uso abituale dei lemmi *leisure time*, *Unterhaltungszeit*, *temps de loisirs*, *tiempo de ocio*, dove il significato del tempo libero sembra non dipendere dalla negazione del tempo di lavoro. In ogni caso, al di là della questione lessicale, l'essenziale sarebbe intendere il tempo libero come tempo libero *per* e non soltanto come tempo libero *da*. Con la domanda *imbarazzante* che ne consegue: a cosa dedicare il tempo libero?

pieno del lavoro riuscirebbe a riscattare. Sarebbe perciò preferibile la dizione “tempo altro dal lavoro”, attribuendo all’altro dal lavoro contenuti e modi di realizzarli che possono avere dignità in se stessi, e insieme al lavoro, non a scapito di esso, dare completezza al profilo della persona.

Sostando in una rapida anamnesi storica, si può rilevare che in epoca classica era il tempo della *occupazione*, del lavoro e dell’affaccendarsi a vario titolo, a definirsi, in quanto *neg-otium*, per sottrazione al tempo dell’*otium*, indubbiamente privilegiato come l’ambito delle attività più elevate (Seneca 2001, 125-153). Nella modernità, per realizzarsi nel lavoro, i soggetti che grazie a esso si sono emancipati dalla condizione di subordinazione sociale e di inferiorità antropologica hanno patito su vasta scala l’esclusione dal tempo altro dal lavoro o la marginalità della sua fruizione, confinata a livello biologico per la riproduzione della stessa forza lavoro, tranne le cadenze delle feste religiose, con le debite differenziazioni nella partecipazione culturale, e le occorrenze più rade delle feste profane, occasione di temporaneo rimescolamento sociale (riguardo al carnevale sono noti gli studi di Michail Bachtin, 1979; più avanti propongo più diffusamente una immagine idealtipica della festa). Nella situazione attuale, uscendo dalla sopravvalutazione unilaterale sia del lavoro sia dell’ozio, gli umani sarebbero forse in grado, per la prima volta almeno nella storia dell’Occidente, di cercare una sintesi felice delle due dimensioni, al di là della duplice alienazione, sempre in agguato, dell’ipertrofia del lavoro e della vacuità di ciò che è altro da esso.

Si può sfuggire a una visione residuale del tempo libero se si mette al primo posto l’umano nel suo insieme e, di conseguenza, è possibile chiedersi: come investire l’umano, nella sua ricchezza complessiva, sia nel lavoro sia nel tempo libero? La partita tra le due forme di vita viene giocata allora sul campo della espressione plurale dell’umano. Una tale pluralità non andrebbe peraltro annullata in una presunta estinzione del lavoro nel consumo, in quanto luogo di registrazione dei nostri bisogni e desideri che le “macchine” o “automi” intelligenti sarebbero in grado di leggere e soddisfare senza limitazioni³. La duplicità di lavoro e tempo libero, distinti e insieme correlati, annegherebbe in una poltiglia antropotecnica di *data base*.

8. La festa

Le riflessioni sul tempo libero e sull’ozio investono in modo peculiare l’ambito della festa, che si può considerare la punta di diamante del tempo libero. La festa, in modo eminente rispetto alla dimensione più generale del tempo libero, andrebbe considerata non solo come il tempo vuoto per la ripresa delle energie lavorative, ma come il tempo pieno per vivere i significati e gli atti fondamentali dell’esistenza. Nello spazio, oltre che nel tempo, della festa intrecciata con la libertà dell’azione e il godimento della contemplazione, anche il senso dell’esperienza lavorativa viene investita da una luce più comprensiva. Chi ‘si stacca’ dal lavoro, il quale per sua natura è impresa che non può trovare appagamento ultimo in se stesso, non potrebbe giovare però della ricerca dicotomica del vissuto della festa contrapposta alla *routine* del lavoro. Ciò sarebbe indice di una scissione della persona, non priva di sofferenza, in un tempo di costrizione contrapposto

³ Secondo Maurizio Ferraris 2021, 80 «dormendo, mangiando, fornicando, sto lavorando» e sto lavorando senza *fatica* e *alienazione*. In sostanza, potremmo dire, tutta la vita viene messa alla produzione, tranne che ipotizzare un fantomatico compito residuale per gli umani consistente nell’assegnare «finalità» alle macchine: ma da chi e come? Con una pianificazione decisa dove? Si tratta di una inquietante distopia: si veda più analiticamente Totaro 2022, 133-152.

a un tempo di pura libertà trasgressiva ed evasiva. Il permanere di una tale scissione è difficile che possa dare soddisfazione a una intenzionalità esistenziale protesa a un senso di compimento e di completezza (vedi Heschel 2001, Pieper, 209).

La festa non sopprime il lavoro e gli dà invece respiro. Ciò può avvenire però a patto che la festa non venga appiattita sui riti e sui miti del lavorare e del consumare, e alla condizione che non sia l'occasione 'fatua' per ostentare ed esaltare solo ciò che possiamo *avere*, ma piuttosto per condividere ciò che possiamo *essere*, oltre i ruoli e le gerarchie. Nella festa c'è posto per la comunicazione con gli altri, ma anche per il linguaggio del silenzio che, nelle pratiche dell'ascolto e delle liturgie affidate alla corrispondenza dei corpi, spesso ci consente di comunicare, con noi stessi prima ancora che con gli altri, oltre la comunicazione funzionale, e dà senso persino alla solitudine, per lo più incompatibile con la logica della prestazione lavorativa e degli imperativi dell'efficienza.

Allo spirito della festa appartiene la forma eminente di solidarietà che è l'inclusione. Non si può vivere senza ombre la gioia della festa se ci sono degli esclusi o se da essa ci si sente esclusi (come nei dolenti canti leopardiani *Il passero solitario* e *La sera del dì di festa*). Mentre qualcuno può anche trarre soddisfazione dal fatto che il prodotto del proprio lavoro mette fuori gioco la capacità produttiva di un concorrente, questo congegno di espulsione non può valere per lo spirito autentico della festa, secondo il quale la gioia o è di tutti oppure viene inevitabilmente appannata e offuscata. Le risorse della vera festa sono illimitate, come a suo modo ha compreso il sistema della comunicazione di massa, che dispensa felicità quotidiana a buon mercato e *per* il mercato. La festa può essere animata anche da momenti di confronto ludico, ma quando il gioco del confronto leale tra i partecipanti cade nella trappola della contrapposizione amico-nemico, lo spirito della festa viene corrotto dalle pulsioni offensive.

Nella sua capacità di contagio inclusivo la festa si riverbera anche al di fuori dei suoi tempi e dei suoi spazi. Lo spirito della festa non ci restituisce tali e quali ai tempi e agli spazi del lavoro. C'è una convivialità della festa che si può espandere fino a farsi convivialità del lavoro e nel lavoro, come disposizione mentale e psicologica a considerare anche il lavoro come bene da condividere. La festa può travasarsi così nel vissuto del lavoro e contribuire a dare solidità al *continuum* della persona, sollevandolo dal peso della frammentarietà e dall'assillo della precarietà che lo insidiano. Può essere il godimento gioioso e la speranza anticipatrice di una condizione di vita armoniosa e felice.

References

- Arendt, Hannah. 1989. *Vita activa. La condizione umana. Introduzione* di A. Dal Lago. Milano: Bompiani.
- Arendt, Hannah. 1997. *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva. Introduzione e cura* di G.D. Neri. Verona: ombre corte edizioni.
- Aristotele. 1973. *Opere IX. Politica. Trattato sull'economia*. Roma-Bari: Laterza.
- Bachtin, Michael. 1979. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*. Torino: Einaudi.
- Baggio, Antonio Maria.M. 1988. *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Roma: Città Nuova.

- Bodei, Remo. 2019. *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*. Bologna: il Mulino.
- Bruni, Luigino. 2014. *Fondati sul lavoro*. Milano: Vita e Pensiero.
- Chicchi, Federico e Simone, Anna. 2017. *La società delle prestazioni. Dalla società del rischio e dell'insicurezza a quella della performance*. Roma: Futura Editrice Ediesse.
- Colamedici, Andrea e Gancitano, Maura. 2023. *Ma chi me lo fa fare? Come il lavoro ci ha illuso: la fine dell'incantesimo*. Milano: HarperCollins Italia.
- De Masi, Domenico. 2018. *Il lavoro nel XXI secolo*. Torino: Einaudi.
- Ferraris, Maurizio. 2021. *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*. Bari-Roma: Laterza
- Francesco, papa. 2015. *Laudato si'*. Città del vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gorz, André. 2003. *L'immateriale. Conoscenza, valore, capitale*. Torino: Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Harpagès, Didier. 2017. *Mourir au travail? Plutôt crever. Préface de S. Latouche*. Neuvy en Champagne: Éditions le passager clandestin.
- Heschel, Abraham Joshua. 2001. *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*. Milano: Garzanti.
- Honneth, Axel. Sennett, Richard. Supiot, Alain. 2020. *Perché lavoro? Narrative e diritti per lavoratrici e lavoratori del XXI secolo. Introduzione di A. Dordoni*. Milano: Feltrinelli.
- Ingrao, Pietro. 2017. *Il valore della contemplazione. Postfazione e cura di B. Pernigotti*. Roma: Castelvecchi.
- Latouche, Serge. 2022. *L'abbondanza frugale come arte di vivere. Felicità, gastronomia e decrescita*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Le Goff, Jacques. 1977. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*. Torino: Einaudi.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- London, Frédéric . 2015. *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*. Roma: DeriveApprodi.
- Magatti, Mauro. 2007. *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*. Milano: Feltrinelli.
- Mari, Giovanni. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Nietzsche, Friedrich. 1964. *Così parlò Zarathustra*. Milano: Adelphi.
- Olivetti, Marco Maria. 2013. *Il tempio simbolo cosmico*. In *Opere-III*. Pisa – Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Pieper, Joseph. 2009. *Sintonia con il mondo. Una teoria sulla festa*, Siena: Cantagalli 2009.
- Pohlenz, Max. 1967. *L'uomo greco*. Firenze: La Nuova Italia.
- Popitz, Heinrich. 1996. *Verso una società artificiale. Prefazione di F. Ferrarotti*, Roma: Editori Riuniti.
- Rullani, Enzo. 2004 *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*. Roma: Carocci.
- Rullani, Enzo. 2004. *La fabbrica dell'immateriale*. Roma: Carocci.
- Seneca, Lucio Anneo. 2001. *La fermezza del saggio. La vita ritirata [De otio]*. Milano: Rizzoli.
- Staglianò, Riccardo. 2016. *Al posto tuo. Così web e robot ci stanno rubando il lavoro*. Torino: Einaudi.
- Suzman, James. 2020. *Lavoro. Una storia culturale e sociale*. Milano: ilSaggiatore.

- Totaro, Francesco. 1998. *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*. Milano: Vita e Pensiero.
- Totaro, Francesco. 2008. *Per una misura etico-antropologica dell'economia*. In Totaro, Francesco e Giovanola, Benedetta (a cura di). *Etica ed economia: il rapporto possibile*. Padova: Edizioni Messaggero.
- Totaro, Francesco. 2016. *Chiesa e lavoro. Il lavoro nell'insegnamento sociale della Chiesa e i compiti attuali*, in Caltagirone, Calogero e Pasquale, Gianluigi (a cura di). *Ecclesiologia dal Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*. Venezia: Marcianum Press. Tomo II.
- Totaro, Francesco. 2022. *Lo spirito utopico oggi oltre le sue negazioni: la persona*. In Volpe, Alessandro (a cura di). 2022. *Storia, utopia, emancipazione*. Milano-Udine: Mimesis.
- Van der Linden, Marcel. 2018. *Il lavoro come merce. Capitalismo e mercificazione del lavoro*. A cura di L. D'Angelo e Chr. De Vito. Milano – Udine: Mimesis.
- Van Parijs, Philippe e Vanderborght Yannick. 2017. *Il reddito di base. Una proposta radicale*.