

L'ideale dell'*otium* e la modernità: "ne travaillez jamais"

Maria Teresa Ricci¹

Riassunto: L'articolo propone una breve storia della nozione di "otium" dall'antichità ai nostri giorni. Mostra come nella Grecia antica la vita oziosa viene considerata onorevole e come invece vengono condannati il "lavoro", inteso nel senso di assenza di libertà, e la ricerca della ricchezza come fine a se stessa. Queste idee riappaiono nel corso della storia, ad esempio, nella trattatistica del comportamento che fiorisce nel Rinascimento, negli ideali cortigiani, così come tra le classi marginali della società.

Parole chiave: Lavoro, Ozio (*otium*), Aristotele, Nobiltà, *Savoir-vivre*.

THE IDEAL OF OTIUM AND MODERNITY: "NEVER WORK"

Abstract: The article proposes a brief history of the notion of "otium" from antiquity to the present day. It shows how, in ancient Greece, idle life is considered honorable and how, on the contrary, work is condemned, understood in the sense of the absence of freedom and the search for wealth as an end in itself. These ideas reappear in a course of history, for instance, in the treatise of behavior that flourishes in the Renaissance, in courtiers ideals as well as among the marginal classes of society.

Keywords: Work, *Otium*, Aristotle, Nobility, *Savoir-vivre*.

¹ Université de Tours.

A differenza delle società capitalistiche moderne, fondate sul lavoro e sulla condanna dell'ozio le società preindustriali, le società antiche (greche e romane) rispettavano l'*otium*, inteso non come inattività ma come attività disinteressata e priva di costrizioni, come libertà di scegliere a cosa dedicarsi. Molti filosofi antichi così come gli umanisti italiani del XV e XVI secolo, ma anche pensatori più recenti, hanno espresso il loro disprezzo per quel lavoro manuale da cui può dipendere la sopravvivenza, così come per il denaro e le attività che lo procurano. È vero che l'ideale dell'ozio è sempre stato un ideale aristocratico, ma non si intende qui fare l'elogio della vita aristocratica, che come ben si sa ha sempre presupposto l'esistenza di classi subalterne dedite all'obbedienza, ma di mostrare semplicemente che il fine dell'uomo e della società può anche non risiedere nella ricchezza, nella produzione e nel lavoro, come accade nella società capitalistica moderna, ma in qualcosa di più "onorevole", come per esempio la vita di godimento o l'ozio e la vita contemplativa, per usare dei concetti aristotelici che oggi potrebbero apparire come delle pure e semplici provocazioni. Ci proponiamo qui di fare una panoramica generale che non ha assolutamente lo scopo di esaurire questa vasta tematica, bensì quello di offrire alcuni spunti di riflessione sulle possibilità di emancipazione dalle soggezioni delle attuali società, portando l'attenzione su alcuni pensatori noti o meno noti che di tal problema hanno trattato dall'antichità fino ai nostri giorni.

Aristotele (384-322 a.C.) aveva elaborato una dottrina sull'"arte di guadagnare" o "crematistica" che si poteva accettare solo se utile alla "famiglia"², ma che l'etica greca ha rifiutato come fine in sé. Nelle società antiche, in effetti, la ricchezza non è il fine della produzione³. Nelle

² La famiglia non è solo l'insieme degli individui legati da parentela. Come spiega Aristotele nella *Politica*, "les éléments premiers et les plus simples de la famille sont le maître et l'esclave, l'époux et l'épouse, le père et les enfants" Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, préface de Jean-Louis Labarrière, Gallimard, 1993, I, 3, p. 11.

³ "Les anciens ne se sont jamais préoccupés de rechercher quelle était la forme de propriété foncière, etc. la plus productive ou la plus fertile en richesses. [...] La richesse n'apparaît pas comme le but de la production. La recherche porte toujours sur le mode de propriété le plus susceptible de former les meilleurs citoyens", K. Marx,

società precapitalistiche, non c'è l'impulso all'accumulazione individuale delle ricchezze in vista del processo di produzione. Lo scopo delle attività produttive era generalmente la conservazione e la riproduzione dello statuto degli individui in una comunità, la riproduzione della comunità stessa.

L'ideale etico e politico dei greci condanna generalmente l'accumulazione della ricchezza come fine in sé. Le attività commerciali, che pur godendo di un certo disprezzo, erano tuttavia esercitate, potevano rappresentare un pericolo per la città quando comportavano l'arricchimento degli uni e l'impoverimento degli altri. Spesso la ricchezza delle classi dominanti non era investita in attività mercantili o industriali, ma piuttosto "sperperata", e spesso per semplice ostentazione. Aristotele condanna allora la "crematistica", la ricerca della ricchezza per la ricchezza, perché rappresentava una minaccia per l'ordine morale e sociale della città.

Come scrive Marcel Mauss: "Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un "animal économique". "Dans les morales anciennes les plus épicuriennes, c'est le bien et le plaisir qu'on recherche, et non pas la matérielle utilité. Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme pour que soient mises en vigueur, et élevées à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu"⁴.

Nelle società antiche l'ideale ultimo di vita non è dunque il lavoro o l'arricchimento, bensì il piacere, l'ozio, il bene della polis. La vita del *banausos*, la vita dell'artigiano o del mercante, è disprezzata perché manca di ogni forma di libertà, e perché sottomessa alla necessità. Colui che deve lavorare per vivere è oggetto di disprezzo, mentre l'ozio è sempre onorevole.

Fondements de la critique de l'économie politique, Éditions Anthropos, 1967, p. 449. Marx precisa: "La richesse n'apparaît comme fin en soi que chez les rares peuples marchands qui monopolisent le métier des transports et vivent dans les pores du monde antique, tels les Juifs dans la société médiévale".

⁴ M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, 1950-1989, p. 271.

L'attività che in passato veniva ritenuta degna di un uomo, e di un gentiluomo, era il lavoro della terra, che garantisce entro certi limiti libertà e indipendenza, mentre in attività come l'artigianato o il commercio, la sopravvivenza dipende dagli altri, dal capriccio della clientela o dal mercato.

Stabilendo una relazione fondamentale tra la cultura e l'agricoltura, il greco Senofonte (430 circa-355 circa a.C.) sosteneva che l'agricoltura insegna il coraggio e l'arte di comandare. Essa viene associata all'attività guerriera, che come l'agricoltura è un'attività degna del nobile. Il "bravo agricoltore, che fa il suo mestiere con intelligenza piena e con gioia ed è un galantuomo", è l'incarnazione della *kalokagathia*⁵ (termine con cui si intende l'equilibrio fra corpo e spirito, la coesistenza della bellezza fisica e del valore morale). Nella sua opera *L'Economico*, Senofonte fa dunque l'elogio dell'agricoltura dicendo che questa occupazione è una fonte di piacere, un mezzo utile allo stesso tempo per la casa e per il corpo (V, 1). Verso gli altri mestieri egli mostra disprezzo. L'attività artigianale è denigrata, perché rovina i corpi degli operai che la esercitano e di quelli che li dirigono costringendoli a passare la vita rinchiusi nelle proprie botteghe, e a trascorrere talvolta l'intera giornata accanto al fuoco. I corpi così si infiacchiscono e le anime diventano vili. Simili mestieri non lasciano il tempo per dedicarsi agli amici e alle città. E così, egli spiega che in alcune città, soprattutto in quelle dedite alla guerra, si arriva perfino a vietare ai cittadini di praticare i mestieri di artigiani (IV, 2-3).

Qualche secolo dopo, Cicerone (106-43 a. C.) non si esprimerà diversamente nel suo *De Officiis*, dove fa l'elogio dell'agricoltura come la cosa più degna di un uomo libero. Egli ritiene che siano indegni di un uomo libero i guadagni dei salariati, ai quali non viene pagata la bravura o l'abilità, ma la pena. Per lui il salario non è altro che la ricompensa della servitù. Egli considera vili anche tutti coloro che comprano per rivendere, in effetti costoro non potrebbero guadagnare nulla se non ingannassero, e per Cicerone non c'è nulla di più vergognoso della frode. L'unica attività da cui si può trarre qualche beneficio sembra essere, anche per lui, l'agricoltura: nessuna cosa è più piacevole, produttiva e più degna di un uomo libero (I, 150-151).

⁵ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, 1943, III, p. 302.

Nella Grecia antica non si conosce un termine corrispondente a "lavoro" come oggi viene inteso. Vernant scrive che "una parola come *ponos* (fatica, lavoro) si applica a tutte le attività che esigono uno sforzo penoso, e non solo ai lavori che producono valori socialmente utili"⁶. In verità, nella Grecia antica sembra che non esista l'idea del lavoro come funzione sociale, come un'attività umana specifica. Il lavoro è contro ogni forma di vita libera, secondo Aristotele, che nella *Politica* scrive:

è chiaro di conseguenza che nello stato retto nel modo migliore e formato da uomini giusti assolutamente e non sotto un certo rapporto, i cittadini non devono vivere la vita del meccanico o del mercante (un tal genere di vita è ignobile e contrario a virtù) e neppure essere contadini quelli che vogliono diventare cittadini (in realtà c'è bisogno di ozio e per far sviluppare la virtù e per le attività politiche)⁷.

L'ozio, diversamente dal lavoro, ha fine in se stesso. Ma ciò non significa esaltare l'inattività e la pigrizia, poiché la virtù per i greci è sempre pratica. Infatti, dice sempre Aristotele: "esaltare l'inazione più che l'azione non risponde a verità perché la felicità è attività"⁸.

In Grecia, la classe dominante e i filosofi a lei legati consideravano generalmente la vita oziosa, ovvero la libertà di scegliere l'attività cui dedicarsi, come il solo bene in grado di rendere la vita degna di essere vissuta. Aristotele nell'*Etica Nicomachea* parla di tre tipi di vita fondamentali: la vita di godimento, il cui fine è il piacere; la vita politica che aspira alla bella azione e all'onore; e la vita contemplativa, quella del filosofo che contempla le cose eterne. Della vita che ha per fine la ricchezza, la vita dell'uomo d'affari, non parla, e ciò per due motivi: perché la vita consacrata alla ricchezza è una vita fatta di costrizioni, e perché la ricchezza non può essere un fine in sé, ma rinvia ad altro (*Etica Nicomachea*, I, 5).

Nel pensiero greco, la vita degli uomini liberi è dunque incompatibile con il lavoro, poiché per dedicarsi alla cosa pubblica bisogna avere tutto il tempo disponibile. Ma la vita libera e oziosa dedicata alla filosofia, alla

⁶ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, 1970-1982, p. 285.

⁷ Aristotele, *Politica*, Laterza, VII, 9, 1328b37-1329a2.

⁸ *Ibidem*, VII, 1325a31-31.

politica o alle feste era in verità un privilegio di un'élite che viveva, come si sa, del lavoro degli schiavi, che costituivano la maggior parte della popolazione.

La *Politica* di Aristotele si apre con l'apologia della schiavitù, ma curiosamente Aristotele stesso propone subito dopo un argomento stravagante per la sua epoca:

Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo (e), come dicono che fanno le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali, a sentire il poeta "entran di proprio impulso nel consesso divino" (Omero, II, XVIII 376), così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi⁹.

Questa idea di Aristotele che ai suoi tempi poteva apparire strana, oggi è una realtà e dimostra che il lavoro non è una necessità naturale e inevitabile.

Se consideriamo il concetto stesso di lavoro nella sua origine etimologica, esso indica in verità in gran parte delle lingue europee l'attività dei servi o degli schiavi. In latino "*laborare*" significa affaticarsi, penare. E così il francese *travail*, o lo spagnolo *trabajo* sembra che derivino dal latino *tripalium*, che era uno strumento di tortura. *Arbeit* in tedesco indica il lavoro che svolge l'orfano che non ha nessuno che si occupa di lui. Per la sua origine etimologica il lavoro indica dunque un destino sociale infelice, un'attività con cui si perde la libertà, con cui in qualche modo si diventa "schiavi" di qualcun altro. La generalizzazione del lavoro a tutti i membri della società non è dunque nient'altro che la generalizzazione della dipendenza servile¹⁰.

A tutto ciò ha sicuramente contribuito il protestantesimo con la sua etica del lavoro, della professione, con la sua austerità, come dimostra Weber nella sua celebre opera, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05). Il puritanesimo ha voluto distruggere ogni impulso al godimento della vita, perché la gioia di vivere distrae dal lavoro

⁹ Aristotele, *Politica*, I, 4, 1253b33-1254a1.

¹⁰ Cf. Gruppe Krisis, *Manifest gegen die Arbeit*, cit., cap. 8.

professionale e dalla religiosità. L'etica puritana che si caratterizza per la speciale tendenza al razionalismo economico venne abbracciata nei paesi più ricchi dalla classe della borghesia che all'inizio dell'epoca moderna dovette scontrarsi con la mentalità pre o anticapitalistica dell'antica nobiltà feudale e guerriera che opponeva – almeno idealmente – una dura resistenza a queste trasformazioni sociali, all'imporsi della nuova mentalità che esaltava la laboriosità e da cui sorgeranno per esempio le sanguinarie leggi contro il vagabondaggio in tutta l'Europa occidentale. Persino il noto umanista Erasmo scriverà nel suo libro *L'educazione del principe cristiano*: "la sentina di tutti i mali per gli stati è per lo più l'ozio, che tutti ricercano come più possono, e se manca di che alimentarlo si ricorre a cattivi espedienti. La vigilanza del principe sarà volta a far sì che fra i suoi ci sia il meno possibile di oziosi: egli dovrà o costringere la gente al lavoro o espellerla dallo stato"¹¹.

Le due mentalità, quella della borghesia in ascesa che vuole spodestare l'antica nobiltà, e quella della nobiltà in decadenza, che nel processo di costituzione degli Stati moderni, si vede in gran parte integrata nelle corti, si scontrano soprattutto nelle corti europee, a partire dal Cinque-Seicento. La società di corte mostra in un certo senso che le categorie del lavoro, della produzione e dell'accumulazione non sono degli a-priori da cui non si può prescindere.

In Europa, molti sono i trattati consacrati in quest'epoca all'"arte di vivere", alla creazione di modelli sociali di comportamento che influenzeranno la civiltà europea fino ai nostri giorni. Si tratta di modelli di comportamento che presuppongono tempo, pazienza e disponibilità verso se stessi e gli altri. B. Castiglione, ad esempio, nel suo *Libro del cortegiano* (1528) presenta, sotto forma di un gioco, l'ideale del perfetto uomo di corte caratterizzato dall'assenza di un "mestiere" e di una specializzazione, dotato per le armi, la musica, la scrittura, la pittura e la cui vita si svolge sotto il segno della *grazia* e della *sprezzatura*, categorie etiche ed estetiche, e il cui rapporto al "tempo" si definisce attraverso

¹¹ Erasmo, *L'educazione del principe cristiano*, Morano, 1977, p. 135.

l'arte di usarlo con raffinatezza. Saper percepire, grazie alla "discrezione" e al "buon giudizio" il momento giusto per l'azione e la parola, saper fare o agire e saper non-fare: ecco un'arte del vivere sempre più rara oggi¹².

Nella società di corte, l'estetismo, il saper vivere trovano il terreno più adatto al loro sviluppo. L'antica nobiltà feudale, costretta, come dice Saint-Simon, a una "mortelle et ruineuse oisiveté"¹³, dà il "tono", crea uno stile di vita fondato sulle "buone maniere", sulla *politesse*, sulla *civilité* che presuppone appunto come condizione essenziale l'*otium*. L'esistenza in quell'epoca non è ancora totalmente sottomessa agli imperativi del "lavoro", che nelle società preindustriali dell'Antico Regime non godeva ancora della considerazione di cui gode attualmente. Allo spazio del lavoro la corte oppone lo spazio del gioco, come ci mostrano molti trattati dedicati alla vita di corte. La società che consacra del tempo al gioco è una società che non sente il dovere di produrre dei beni e che generalmente disprezza il lavoro. Il "tempo" della nobiltà non è dunque il tempo della produttività, ma quello dell'ozio e del piacere. La *politesse*, le "buone maniere" indicano un' "arte" di giocare con il tempo, un'arte della pazienza e della disponibilità. Quest'arte sparirà dunque necessariamente nella vita moderna, in cui si impone all'individuo un "tempo" che gli è estraneo, di cui non è più padrone.

Tra la nobiltà di corte domina un *éthos* sociale estraneo alla classe borghese, tutta dedita al calcolo e all'accumulazione: quello del *consumo di prestigio*, come mostra N. Elias nei suoi celebri studi¹⁴. Il nobile deve mostrare negligenza nei confronti del denaro e una grande capacità di sperperare per mantenere il rispetto del gruppo cui appartiene. Il denaro rappresenta una distinzione sociale solo per quanto riguarda l'uso che se ne può fare. La nobiltà deve spendere il denaro nel lusso, nel superfluo,

¹² Cf. M. T. Ricci, Graça e *Sprezzatura* em Baldassar Castiglione. *Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graca-e-Sprezzatura-em-Baldassar-Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

¹³ Saint-Simon, *Mémoires*, Gallimard, 1990, p. 256.

¹⁴ Ci riferiamo in particolare a: *La società di corte*, Il Mulino, 1980; *La civiltà delle buone maniere. Il processo di civilizzazione 1*, Il Mulino, 1981; *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione 2*, Il Mulino, 1983.

e naturalmente dovrebbe astenersi da attività lavorative o di lucro. Per la borghesia il denaro è l'unico vero mezzo che le consente di elevarsi oltre la sua posizione. Il denaro, che proviene soprattutto dall'attività commerciale, che per eccellenza permette l'accumulazione di capitali, unito alle terre e ai titoli, dà alla borghesia la possibilità di accedere ai ranghi della nobiltà. Diversamente dal nobile, il borghese arrivista non ostenta dunque disprezzo per l'attività commerciale, al contrario, riconosce la sua utilità, e pensa generalmente che non c'è niente di più nobile del lavoro.

Ne *La società di corte*, Norbert Elias, concentrandosi in particolare sulla corte di Louis XIV, e sulla sua "etiquette", spiega che la borghesia professionale rispetta delle norme che la obbligano a subordinare le spese alle entrate, ovvero a mantenere le spese sotto il livello delle entrate, in modo da reinvestire la parte risparmiata, e accrescere così le proprie ricchezze¹⁵. Queste permetteranno ai borghesi di entrare a far parte della nobiltà della *robe*, e col tempo forse anche della nobiltà di spada, ma quando ciò avviene saranno costretti a fare i conti con il principio del *consumo di prestigio*. Per un aristocratico di corte, il termine di "economia", nel suo senso di subordinazione delle spese al guadagno, di pianificazione del consumo e di risparmio ha un sapore spregiativo. L'economia simboleggiava una virtù della piccola gente e affermazioni simili alla celebre massima di B. Franklin (1706-1790): "il tempo è denaro" sarebbero state proscritte in questo contesto in quanto espressioni della più squallida avarizia, e di una mancanza di dignità¹⁶.

La corte, una delle ultime strutture non borghesi dell'Occidente, si fonda sul fasto e sul lusso, sul consumo di prestigio, in cui si può persino arrivare a distruggere beni e ricchezze accumulate per anni. Il nobile autentico disprezza in effetti tutto ciò che si può comprare e vendere, egli appare come un uomo del "dono". La larghezza e la magnificenza sono per lui degli obblighi, poiché egli deve difendere il suo onore e non il suo interesse¹⁷.

¹⁵ N. Elias, *La società di corte*, cit., p. 70.

¹⁶ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, 1977, pp. 108-109.

¹⁷ Cf. a questo proposito il nostro articolo "Liberalitas" et "Magnificentia" chez Giovanni Pontano. *Le Verger*, juillet 2012. Disponible em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

Il mondo nobiliare si contrappone così – non solo nella Francia di Louis XIV ma anche ad esempio nell'Italia del XVI secolo – al mondo produttivo-mercantile, perché, come ci spiega Giovan Battista Nicolucci, detto "il Pigna" (1530-1575), nel suo scritto *Il Principe*:

i gentiluomini tendono principalmente all'onore, e i popolari al profitto, e come questi si curano poco degli onori ogni volta che a mantenerli si spenda senza evidente guadagno, così quelli non si contentano d'avanzare le loro entrate se non in quanto sono loro profittevoli a conservar la loro grandezza¹⁸.

Il comportamento nobiliare è caratterizzato idealmente dalla generosità, dalla liberalità, che servono ad affermare la propria immagine sociale. Il nobile vive nel dispendio gratuito e talvolta imprudente. Ciò che più gli interessa non è la salvaguardia dei beni materiali, ma la salvaguardia della sua posizione e del prestigio sociale. Il vero nobile non solo non risparmia i suoi averi, ma neanche la sua vita che rischia ostentatamente nei duelli o nelle guerre.

Negli obiettivi della nobiltà stanno dunque ai primi posti il ben apparire e l'onore. E' a tal fine che devono essere impiegati i beni, il denaro e il tempo. Come scriveva un altro trattatista italiano, Giovan Battista Assandri, "l'onore non si dà al ricco perché possiede il danaro, ma perché liberamente e magnificamente lo spende e lo dispensa"¹⁹. E similmente si esprime un altro scrittore dell'epoca, Odoardo Baviera:

E io non t'ho detto che tu cerchi acquistare e che tu conservi, perché sempre sia bisognoso e misero, come sono alcuni, che per cupidità propria beono il vino acerbo, perché vendano il buono, e dimorano in certe case che paiono mulattieri, perché pigionino gli alberghi di pregio, mancando del tutto, potendo aver ogni cosa". I beni servono "per la commodità e per l'adornamento della famiglia tua"²⁰.

¹⁸ PIGNA, G. B. *Il principe*. Venezia: Sansovino, 1561. p. 36.

¹⁹ G. B. Assandri, *Della economica, ovvero disciplina domestica*, Cremona, Belpiero, 1616, p. 269.

²⁰ O. Baviera, *Vero metodo della cristiana politica ed economica*, s. n. t., p. 5.

Questi erano alcuni dei temi fondamentali dell'"economica" o "arte di governare la casa", che, sviluppandosi sulle basi dell'antica "economica" di Senofonte e di Aristotele, conosce tra il Cinque e Seicento una grande fioritura in tutta Europa, diventando uno dei mezzi fondamentali per l'elaborazione dell'ideologia nobiliare²¹.

Nei trattati di "economica" le "ricchezze naturali", i beni d'uso immediato, sono sempre privilegiate rispetto al denaro, che è ricchezza "artificiale". Le ricchezze, spiega il Piccolomini (1508-1578), consistono "nell'abbondanza delle sostanze, per il vitto e comodo dell'uomo necessarie, e non nella copia d'assai danari"²². La vera ricchezza non è quella ottenuta o mantenuta tramite il lavoro, ma quella ereditata e costituita da beni immobili, come la terra. Ricchi e nobili si è, non si diventa, e tanto di meno lo si può diventare tramite il lavoro. La proprietà terriera è per eccellenza la ricchezza "naturale", perciò il modello che emerge dall'"economica" è la famiglia che vive della produzione agricola, la nobiltà che signoreggia nelle campagne, e che tuttavia si tiene per lo più lontana dalle fatiche che comporta il lavoro nei campi.

Il denaro e i prodotti mercantili nell'"economica" verranno circoscritti "in un ambito di pratiche interdette al nobile padre di famiglia pena il suo disonore"²³. Ma è chiaro che la realtà non sempre corrisponde all'ideale, e che una parte della nobiltà per mantenere il suo potere ha utilizzato mezzi efficaci come le attività speculative e finanziarie. E questo soprattutto a partire dal XVI-XVII secolo, quando la terra comincia a perdere a poco a poco la sua funzione centrale nell'organizzazione economica e sociale, quando si comincia a imporre un tipo di produzione precapitalistico e il concetto di "merce" comincerà a diventare una categoria fondamentale. Il denaro, capace di annientare ogni differenza qualitativa diventerà allora una forza creatrice, in grado di trasformare ogni desiderio e dunque ogni

²¹ Cf M. T. Ricci, *Les traités d'"économie" aux XVIe et XVIIe siècles: une forme d'institutio nobilis*, in *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance, Lyon, 56, juin 2003, pp. 77-91.

²² A. Piccolomini, *Della istituzione morale*, Venezia, Ziletti, 1560, p. 553.

²³ D. Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell' "economica" tra Cinque e Seicento*, Bulzoni, 1985, p. 159.

rappresentazione in realtà e viceversa²⁴. Come già osservava Leon Battista Alberti nel Quattrocento: "Se adunque il danaio supplisce a tutti i bisogni, che fa mestiere occupare l'animo in altra masserizia che in sola questa del danaio?"²⁵. Il denaro diventerà presto il fine dell'esistenza e già il noto Guicciardini scriveva: "el danaro serve a ogni cosa, e che al vivere d'oggi è stimato più uno ricco che uno buono"²⁶.

Sullo sviluppo di questa mentalità ha contribuito il protestantesimo che vedeva nella povertà un crimine. Weber scrive:

il *summum bonum* di quest'etica, il guadagno di denaro e di sempre più denaro, è così spoglio di ogni fine eudemonistico o semplicemente edonistico, è pensato in tanta purezza come scopo a se stesso, che di fronte alla felicità ed all'utilità del singolo individuo appare come qualche cosa di interamente trascendente e perfino di irrazionale²⁷.

L'imporsi di questo tipo di mentalità nella prima modernità comporta inevitabilmente la crisi dello stile di vita aristocratico fondato sulla generosità e sul disprezzo del lavoro. Una parte della nobiltà abbraccerà questi nuovi valori, e tradendo i principi dell'ozio e del disprezzo del denaro, entrerà nel commercio o in attività speculative. Una parte si irrigidirà a difendere i valori dell'antica nobiltà feudale incarnandosi così, in letteratura, in personaggi all'apparenza ridicoli come Don Quichotte o come i protagonisti di *El Buscón* di Quevedo. Oppure, come altra possibilità, la nobiltà si darà al brigantaggio, come accadde soprattutto nella Germania del Cinquecento o in Spagna, riprendendo così l'attività principale dell'antico signore feudale, ovvero quella delle armi. In genere non era solo la decadenza e la povertà a spingere questi nobili a formare delle bande e a fare scorrerie nelle campagne, ma anche la possibilità di condurre ancora personalmente delle guerre. Questa parte della nobiltà era costituita da quei nobili che non si erano mai veramente occupati di agricoltura, che rifiutavano di essere integrati alla corte, e

²⁴ Cf. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, 1968, p. 151-157.

²⁵ L. B. Alberti, *I Libri della famiglia*, Einaudi, 1969-1994, III, p. 302.

²⁶ F. Guicciardini, *Ricordi*, Feltrinelli, 1983, 204.

²⁷ M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 105.

che pur di sfuggire all'attività lavorativa preferivano vivere nella miseria, incontrandosi o scontrandosi in questo modo con le cosiddette "classi pericolose", criminali, zingari o emarginati di varia specie, il cui stile di vita mostra talvolta delle sorprendenti analogie con lo stile di vita e con gli ideali della nobiltà. Tra gli zingari, ad esempio, la persona più considerata all'interno del suo gruppo è ancora oggi, proprio come il nobile all'interno del suo gruppo sociale, colui che fa più doni e più feste, e che disprezza il lavoro. Sembra dunque che le classi aristocratiche e le classi dei *voyoux* – per usare un termine francese – dei "fuorilegge", possano avere dei punti in comune, e in particolare il principio: "ne travaillez jamais!"²⁸.

"Ne travaillez jamais": principio che potremmo mettere sulla bocca di molti "modelli sociali" che nel corso dei secoli si sono ispirati a quello stile nobile-cortigiano, a quel *savoir-vivre* inteso come un'arte che presuppone l'assenza di lavoro o di specializzazione, a quello che potremmo definire come il primo modello sociale di comportamento, il "*cortegiano*", appunto, di Castiglione, mai esistito nella realtà ma tanto imitato nel corso del tempo. Dopo il *cortegiano*, modello di perfezione, dell'arte di vivere fondata sulla "grazia", sono nati in Europa nuovi modelli sociali che se ne ispirano ma che non sono più legati alla corte ma ad altre forme di socialità, come il *salon* o la città. Il *gentleman* inglese del XVI e XVII secolo, quale si delinea ad esempio nelle *Lettere* di Lord Chesterfiel, vive senza lavoro manuale e ciò che lo caratterizza è un comportamento dolce e l'incapacità di azioni grossolane. Quest'uomo elegante e raffinato diventerà in tutta Europa il modello fondamentale per l'educazione delle classi superiori. Rispetto al cortigiano, è molto più indipendente, non ha bisogno di compiacere principi o potenti. Per essere un perfetto *gentleman* sono richieste una buona educazione e le buone maniere. In Francia appare nel XVII secolo L'*honnête homme*, l'uomo d'onore che si picca di rispettare tutte le regole sociali di civiltà e cortesia. Il campo semantico dell'*honnête homme* rinvia chiaramente a quello dell'uomo d'onore. L'*honnêteté* è una nozione fortemente legata alla morale. La parola deriva dal latino *honestum* e

²⁸ *Slogan* scritto su un muro di Parigi nel 1953, da Guy Debord, e con cui si intendeva rivendicare l'abolizione del lavoro salariato. Rinvio a questo proposito alla recente pubblicazione: Alastair Hemmens, *Ne travaillez jamais. La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord*, Albi, Crise & Critique, 2019, 326 p.

designa ciò che è degno di stima e considerazione. Nicolas Faret nella sua opera intitolata appunto *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* descrive questo nuovo personaggio riproducendo d'altronde interi passaggi del libro di Castiglione – ma non solo. Si tratta di un modello più facile da imitare perché non mira alla perfezione. L'essenziale per *l'honnête homme* è di rispettare le regole sociali, che deve perfettamente conoscere per non apparire "disonesto" (*malhonnête*). Ancora dall'Inghilterra arriva il *dandy* che sembra incarnare l'apogeo estetico e filofico del saper vivere. Barbey d'Aurevilly ha dedicato un'opera *Du Dandysme et de George Brummel*²⁹ a questo personaggio letterario e reale allo stesso tempo. Il Dandy sembra iscriversi in una continuità con gli altri modelli e tuttavia Baudelaire, rappresentante del dandysmo, nella sua opera *Mon cœur mis à nu* lancia una sorta di sfida alla storia del saper vivere scrivendo: "*Eternelle supériorité du Dandy. Qu'est-ce que le Dandy?*"³⁰. Se si può parlare di superiorità non è certo, ma di una singolarità fondata sull'assenza di un'unità concettuale e regolamentare sicuramente. Il Dandy incarna un individualismo esasperato, di ironico distacco dalla realtà e di rifiuto nei confronti della mediocrità borghese. Quello che caratterizza questo tipo di uomini o personaggi, reali e/o letterari è il possesso del tempo e la ricchezza che permettono la realizzazione di una vita estetica. Come spiega lo stesso Baudelaire in *Le peintre de la vie moderne* "le dandy n'aspire pas à l'argent comme à une chose essentielle; un crédit indéfini pourrait lui suffire"³¹. La passione del denaro è volgare ed è lasciata ai comuni mortali. Come le altre figure, il dandy si caratterizza per l'assenza di brutalità e volgarità, per l'accento dato all'arte di vivere, all'estetica, e per il rifiuto del lavoro manuale. Il dandy rifiuta ostentatamente l'idea dell'utilità e dedica il suo tempo a cose inutili. Il grande Baudelaire scriverà in effetti: "*être un homme utile m'a toujours paru quelque chose de bien hideux*"³². Il che ci riconduce al principio appena esposto: "ne travaillez jamais!".

²⁹ Barbey d'Aurevilly, *Du Dandysme et de George Brummel*, a cura di Marie-Christine Natta, Paris, Gallimard, 2011.

³⁰ Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 1276.

³¹ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 1178.

³² Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, cit., p. 1274.

Bibliografia

ALBERTI, L. B., *I libri della famiglia*, Torino, Einaudi, 1969-1994.

ARISTÓTELES, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, préface de Jean-Louis Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

ARISTÓTELES, *Politica*, Bari-Roma, Laterza, 2019.

ARISTÓTELES, *Etica nicomachea*, Bari-Roma, Laterza, 2019.

ASSANDRI, B., *Della economica, ovvero disciplina domestica* [1616], Cremona, Belpiero.

BARBEY D'AUREVILLY, *Du Dandysme et de Georges Brummel*, a cura di Marie-Christine Natta, Paris, Gallimard, 2011.

BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972.

BAVIERA, O., *Vero metodo della cristiana politica ed economica*, s. n. t.

ELIAS, N., *La società di corte*, Bologna, Il Mulino, 1980.

ELIAS, N., *La civiltà delle buone maniere – Il processo di civilizzazione 2*. Bologna, Il Mulino, 1983.

ERASMO, *L'educazione del principe cristiano*, Napoli, Morano, 1977.

FARET, N., *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, Édition critique par Maurice Magendie, réimpression de l'édition de Paris, 1925, Genève, Slatkine Reprints, 2011.

FRIGO, D., *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento*, 1985.

GUICCIARDINI, F., *Ricordi*, Milano, Feltrinelli, 1983.

HEMMENS, A., *Ne travaillez jamais. La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord*, Albi, in *Crise & critique*, 2019.

JAEGER, W., *Paideia – La formazione dell'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia, 1943.

MARX, K., *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Anthropos, 1967.

MARX, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968.

MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950-1989.

PICCOLOMINI, A., *Della istituzione morale*, Venezia, Zoletti, 1560.

PIGNA, B., *Il principe*, Venezia, Sansovino, 1561.

RICCI, M. T., *Les traités d'économie aux XVIe et XVIIe siècles: une forme d'institutio nobilis*, in *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'humanisme, La Réforme et la Renaissance, Lyon, 56, juin 2003.

RICCI, M. T., *Liberalitas et Magnificientia chez Giovanni Pontano*, in *Le Verger*, juillet 2012. Disponível em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

RICCI, M. T., *Graça e Sprezzatura em Baldassar Castiglione*, *Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graca-e-Sprezzatura-em-Baldassar_Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

SAINT-SIMON, *Mémoires*, Paris, Gallimard, 1990.

VERNANT, J.-P., *Mito e pensiero pressi i Greci*, Torino, Einaudi, 1970-1982.

WEBER, M., *L'ética protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977.

XENOFONTE, *Économique*, texte établi et traduit par Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1949.