

L'ETICITÀ DEL LAVORO IN VIRGILIO<sup>1</sup>

1

Nelle riflessioni, che seguono, «lavoro» va inteso non solo come il fatto fisico e/o meccanico in sé e il suo prodotto, ma anche come coinvolgimento del soggetto, che lo produce. In questo senso il termine italiano si avvicina al latino *labor* per l'insistenza sul costo operativo (fino alla fatica, fisica o morale). Però la parola antica ha un'accezione anche più vasta, perché designa pure la costituzione dell'oggetto, cui reagisce (come, per fare un esempio, *ratio* è insieme la complessità del reale e la capacità dell'intelligenza di farne la sintesi). Tale è il senso di espressioni come *frumentis labor additus* di *Georg.* 1,150: il *labor* è organico al concetto di frumento, riuscendo inimmaginabile in epoca storica il frumento spontaneo. Nei singoli contesti *labor* accentuerà l'uno o l'altro di tali aspetti, l'atto e il prodotto, il suo costo soggettivo e la natura dell'oggetto, ma, per l'area concettuale implicata, difficilmente potrà essere poco significativa. Infine un discorso sul lavoro non può prescindere dalla tecnica, che del lavoro è il prolungamento e l'organizzazione: per la tecnica il latino ha un termine proprio, *artes*, che non per niente si trova spesso nei medesimi contesti di *labor*.

In Virgilio, la parola *labor* compare 113 volte: è un'occorrenza molto alta, superata solo da pochissime altre parole-chiave: *amor*, *animus*, *vis*, *fatum*<sup>2</sup>. Nonostante tale frequenza, il luogo fondamentale, su cui si è appuntata l'attenzione dei critici, rimane la clausola famosissima di *Georg.* 1,145 - 146 *labor omnia vicit / improbus*. L'importanza di questa deriva dal contesto teoretico, in cui si trova collocata<sup>3</sup>. Vi si tocca infatti la dottrina dell'origine della tecnica dal bisogno in un certo stadio della storia del mondo. Il tema coinvolge i problemi assai gravi della colpa e del riscatto, della decadenza e del progresso, della degenerazione fisica e del male morale. Queste implicazioni non sono espone dettagliatamente, perché il discorso è rivolto a un pubblico, con cui esiste comunanza di cultura. Per tale pubblico i cenni a Giove, al fuoco, alle arti bastano ad evocare nella mente teorie o credenze ben note, anche in prospettiva polemica. Per i moderni, che devono ricostruire tutto un ambiente, la situazione è diversa e la comprensione non è immediata. Complica l'interpretazione l'aggettivo *improbus*, anche perché rilevato (o staccato?) a principio di verso.

Così la critica si è divisa in due campi, sia pure con sfumature diverse al loro interno. Da una parte sta chi legge il passo come una dichiarazione pessimistica. La degenerazione fisica e morale del mondo è ineluttabile e irreversibile. La conclusione deriva anche dal presupposto costituito dalla dottrina dell'età aurea, la quale comporta il concetto di sviluppo storico in una sola direzione, dal

<sup>1</sup> Commentari dell'Ateneo di Brescia, 1981, pp- 201-224.

<sup>2</sup> Il dato si riferisce al Virgilio sicuramente autentico; sono da aggiungere i pochi casi dell'*Appendix*, con cui si sale a 125, il totale indicato dall'*Index* del Wetmore (rist. Olms, Hildesheim 1961). Il confronto, che segue, si fonda appunto sui numeri forniti da tale indice (suscettibili di variazione per qualche unità), ossia comprensivi dell'*Appendix*. Poche le parole veramente significative, che registrino un'occorrenza maggiore: *amor* 137, *animus* 196, *fatum* 149, *vis* 140. Negli altri casi si tratta di verbi (*ago* 179, *dico* 343, *do* 384, *duco* 131, *eo* 183, *facio* 171, *fero* 311, *nascor* 157, *possum* 179, *sequor* 157, *tego* 165, *teneo* 163, *venio* 196, *video* 303, *voco* 139), di aggettivi generici (*altus* 278, *dexter* 136, *ingens* 200, *magnus* 400, *medius* 231, *multus* 266, *omnis* 487, *patrius* 134, *prior* 395, *superus* 178, *tantus* 217, *totus* 139), di sostantivi pure generici o polisemici (*caelum* 200, *corpus* 182, *deus* 249, *divus* 126, *equus* 152, *manus* 245, *mater* 124, *nox* 136, *os* 183, *pater* 213, *pectus* 136, *silva* 146, *terra* 250, *unda* 157, *urbs* 232, *vir* 197, *vox* 147), di nomi comuni o propri nel racconto epico (*Aeneas* 238, *arma* 299, *bellum* 202, *ferrum* 131, *rex* 161, *telum* 158, *Teucrus* 130, *Turnus* 152). Il confronto statistico vale come prima indicazione, anche per la grossolana metodologia impiegata: bisognerebbe tener conto delle polisemie da una parte, dei campi semantici dall'altra (v. la famiglia di *sacer* e di *miser*, oppure *mior* 72 + *mors* 91), oltre che delle perifrasi. Ma il risultato non cambierebbe di molto nell'indicare *labor* come una parola altamente indicativa già per la sua ricorrenza.

<sup>3</sup> Attentissima analisi in H. Drexler, *Zu Vergil, Georg.* 1, 118-159, « Rhein. Mus. » 1967, 165-174. Classico è H. Altevogt, *Labor improbus*, *Orbis Antiquus*, Munster 1952, 5-51, che ha riproposto il problema all'attenzione critica recente. La bibliografia sull'argomento è immensa, perché i problemi del passo implicano le concezioni di fondo di Virgilio; le citazioni, che seguono nelle note, sono occasionali e limitate alla letteratura recente.

meglio al peggio<sup>4</sup>. A temperare questa visione regressiva interviene altrove, per esempio nella *Buc.* 4, la teoria dei cicli: ma qui ne manca qualsiasi traccia. Dunque *labor omnia vicit improbus* vuol dire che la legge della fatica e del dolore è inesorabile compagna e signora dell'uomo da quando è finita l'età dell'innocenza e del benessere gratuito. All'interno della concezione si potrà discutere la ragione di questo destino: colpa dell'uomo (il peccato di Prometeo) o volontà perversa del brutto poter che ascoso a comun danno impera (il *Pater* del passo) o semplice legge meccanicistica di una natura ignara delle sofferenze delle creature.

Dall'altra parte sta chi interpreta in positivo quella stessa legge<sup>5</sup>. *Labor omnia vicit improbus* vuol dire che lo sforzo umano supera ogni avversità. Siano stati Giove o la natura o l'uomo ad abbandonare l'età aurea, questa è in ogni modo una *felix culpa*. Alla gratuità del dono si sostituisce il merito della creatività, alla dipendenza l'autonomia, alla immobilità dell'Eden la meravigliosa avventura dell'uomo nella storia, all'inerzia del primitivo l'attivismo dell'uomo moderno, alla staticità della condizione originaria la illimitatezza del progresso. La conquista merita un prezzo, *labor improbus*: ma in qualche interpretazione l'aggettivo si spoglia anche di questo residuo negativo per indicare soltanto l'intensità dello sforzo, ossia ribadire la grandezza dell'uomo teso a costruire il suo destino.

Queste visioni, alternative tra loro, sono adombrate già in Servio. Proprio a proposito di *Georg.* 1,145 *labor improbus* il commento spiega: *nulli probabilis*, e chiosa: *nullus enim est amator laboris*. Subito sotto vuole invece che l'aggettivo si intenda così: *vel indefessus, adsiduus, sine moderatione*: è evidente lo sforzo di togliere peso negativo all'attributo, spostandolo sul versante quantitativo. Si tratta della prima interpretazione, per così dire attivistica, dell'illuminismo moderno.

Cercare una volta di più di comprendere il pensiero di Virgilio non è ozio filologico. Il concetto del lavoro (e della tecnica) coinvolge l'idea stessa di uomo e del suo ruolo: «il modo di intendere un momento così centrale della vita umana, qual è appunto il lavoro, non può non essere direttamente legato al modo di considerare il soggetto di esso (cioè precisamente l'uomo), nonché alle prospettive (naturali innanzitutto, ma poi anche sovranaturali) che gli vengono assegnate<sup>6</sup>». Oggi si assiste indubbiamente a una caduta di tensione nell'etica del lavoro. Questa morale era viva nella tradizione popolare, ma aveva scarsi supporti ideologici. Le culture, che si dividono il campo nel mondo moderno, o proclamano la libertà del lavoro avente per fine la realizzazione di sé attraverso la produzione, o postulano come ideale la libertà dal lavoro, la fine del regno della necessità. Neanche il Cristianesimo è riuscito a far attecchire pienamente l'etica del lavoro, nonostante abbia introdotto alcuni presupposti necessari a una morale della corporeità e del progresso: l'Incarnazione, l'escatologia, la collaborazione all'opera divina, il riscatto dal peccato<sup>7</sup>. Malgrado i precetti pratici, già contenuti nella *Didaché*<sup>8</sup>, malgrado l'esempio dei monaci, i limiti teorici sono evidenti in S. Tommaso e nella nozione di lavoro servile. Si dice che questo limite sia imputabile alla cultura classica, persistente nella coscienza e nella società pur dopo la caduta dell'Impero. E di fatto Roma non solo non era mai giunta a valutare moralmente e socialmente le attività produttive<sup>9</sup> (sintomatico

---

<sup>4</sup> Per l'incompatibilità fra mito dell'età aurea e idea di progresso cfr. anche P. Rossi, *Sulle origini dell'idea di progresso*, in E. Agazzi (ed.), *Il concetto di progresso nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1976, 72 segg. Ma un tentativo di conciliazione fra quella dottrina e il progresso doveva essere già in Varrone, sec. F. della Corte, *L'idea della preistoria in Varrone*, in *Atti Congr. Intern. Studi Varr.*, Rieti 1976, I, 126-133.

<sup>5</sup> Dandola magari per scontata: così V. D'Agostino, *La fantastica descrizione dell'età del ferro negli scrittori antichi*, « Riv. St. Class. » 1969, 16. Caso - limite di interpretazione positiva G. Barra, Le « *Georgiche* » di Virgilio e il mito dell'età dell'oro, in *Atti Conv. virgil. sul Bimill. delle Georg.*, Istit. Univ. Orient., Napoli 1977, 149-165.

<sup>6</sup> V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Ricciardi, Milano - Napoli 1979, *Premessa* p. VII (cfr. anche 3 e 576). Del Tranquilli riecheggia anche, impoverendola, l'analisi storica che segue.

<sup>7</sup> E. BENZ, *I fondamenti cristiani della tecnica occidentale*, in E. Castelli (ed.), *Tecnica e casistica*, Cedam, Padova 1964, 241-263.

<sup>8</sup> L. ALFONSI, *Proprietà, lavoro e famiglia nella Didaché. Premessa alla società dei padri*, « Augustinianum » 1977, 101-105.

<sup>9</sup> Ma proprio Virgilio rappresenta un'eccezione, con la sua esaltazione del lavoro non come economicità, ma come moralità. Cfr. R. Gustin, *Labor improbus (Virgile, Géorgiques I, 121-159)*, « Les ét. class. » 1960, 279-285.

il giudizio di Cicerone, *De off.* 1, 42, 150 - 151), ma neanche a inserire la tecnica nel proprio quadro culturale, nonostante qualche malriuscito tentativo<sup>10</sup>.

Così la vita morale rimaneva separata dalla realtà pratica. Eppure anche l'etica è porsi di fronte alla realtà in modo non passivo, ma con un progetto da realizzare. Anche oggi si dice che «non è possibile avere una vita etica che non sia a livello di operatività»<sup>11</sup>. Quindi il lavoro e la tecnica, che sono modi tipici di porsi di fronte al reale, hanno un momento morale, se non sono pura ripetizione di gesti meccanici. Invece il romano separa *agere* e *facere*. La testimonianza più acuta è nell'*epist.* 90 di quel Seneca, che pure ha contribuito, col suo realismo, ad avvicinare al quotidiano le grandi norme dell'etica<sup>12</sup>. Ma nell'*epist.* 90 Seneca condanna senza appello la tecnica come responsabile della decadenza e proclama la sufficienza della filosofia alla vita morale. Anche altrove ripete che la sapienza non basta a vivere, ma basta a vivere bene (*epist.* 9,13). La nozione si fa anche più confusa in altri autori<sup>13</sup>. Lucrezio separa natura e valore, ossia non identifica il primitivismo con la perfezione umana; ma al progresso tecnico, così riconosciuto, non sa fornire un altro parametro morale, perché gli rifiuta la capacità di cambiare la condizione umana<sup>14</sup>. Plinio il Vecchio identifica difetto morale e debolezza fisica fin dall'origine e nega all'uomo la speranza di rimediare alla deficienza etica; gli riconosce solo la possibilità di rallentare l'inesorabile declino. Così il suo unico imperativo morale è l'attivismo, cioè una moltiplicazione quantitativa; il suo rimpianto del passato è sterile moralismo, anziché moralità<sup>15</sup>.

In questo quadro storico riconoscere la posizione di Virgilio è di importanza proporzionale alla grandezza della sua fama.

## 2

Io non credo si possa togliere al passo sull'origine delle *artes* una impronta nobilmente pessimistica. Lo vietano il giro stesso del pensiero, il lessico prevalente, la normale accezione virgiliana di *labor* e la sua aggettivazione abituale, infine il costante senso negativo di *improbis*. Basti una breve analisi.

Che cosa dice il passo in questione, cioè i vv. 118 - 146? Che il raccolto è continuamente insidiato, nonostante i *labores* degli uomini e degli animali: dunque il male è organico all'esistenza; il *labor* rimedia al male, ma non garantisce la stabilità del successo<sup>16</sup>. L'organicità è ribadita dal rinvio a un *pater* misterioso, che ha voluto che questo rimedio, cioè la tecnica, non fosse facile. Infatti alla condizione di natura non solo è stato tolto il bene (131 - 132), ma aggiunto il male (129 - 130). La deficienza non è appena fisica, ma anche morale (i serpenti sono velenosi, i lupi predatori), quindi il rimedio coinvolge tutto l'uomo (*curis acuens mortalia corda*), compresa la sua dimensione intellettuale (*meditando*). Invece di una natura, che dà tutto a tutti, una atomizzazione di ricerche separate, segno della piccolezza e inferiorità umana: *tum variae venere artes*. Non è un quadro di

<sup>10</sup> I. LANA, *Scienza e tecnica a Roma da Augusto a Nerone*, Atti Acc. Sc. Torino 1971, 19-44 = *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, 385-407; Id., *Scienza e politica in età imperiale romana da Augusto ai Flavi* in *Tecnologia, economia e società nel mondo romano*, Atti Conv. Como 1980, 21-43.

<sup>11</sup> D. Mongillo, *Immagine dell'operare di Dio*, «Coscienza» 4, 1974, 64 (sull'etica come confronto attivo con la realtà e sul rapporto soggetto/oggetto).

<sup>12</sup> Per il *Realismo di Seneca morale* cfr. il mio *Lo Stoico imperfetto*, Soc. Ed. Napol., Napoli 1978, 28-58. L'*epist.* 90, che cita passi del Virgilio qui in discussione, sostiene una tesi diametralmente opposta: elogia la vita primitiva e la natura senza cultura, non fa distinzione nelle tecniche fra bene e male usate. I punti di contatto stanno nel non considerare moralità l'inconsapevolezza e nel sottrarre al filosofo la paternità della tecnica.

<sup>13</sup> La tensione fra valori morali e coscienza dello sviluppo tecnico-scientifico caratterizza la storia dell'idea di progresso nel mondo antico; cfr. A. C. Crombie, *Alcuni atteggiamenti nei confronti del progresso scientifico: Antichità, Medioevo, inizio dell'Era moderna*, in E. Agazzi (ed.), *Il concetto di progresso* cit., 19.

<sup>14</sup> F. MORGANTE, *Il progresso umano in Lucrezio e Seneca*, «Riv. cult. class. medioev.» 1974, 3-41.

<sup>15</sup> P. V. COVA, *Tecnica e progresso nel pensiero di Plinio il Vecchio*, «Astrofisma» 1980, 9-11.

<sup>16</sup> Il concetto è ribadito poco più avanti, quando Virgilio osserva un'altra volta che, nonostante il *labor* impiegato nella selezione dei semi, questi possono degenerare. Il concetto peggiorativo è definito con esattezza dall'immagine che segue, della navigazione controcorrente che subito s'inverte appena si smetta di remare: 199-203 *sic omnia fatis / in peius ruere ac retro sublapsa referri, / non aliter quam qui adverso vix flumine lembum / remigiis subigit, si brachia forte remisit, / atque illum in praeceps pronò rapit alveus amni*.

dominio, ma di oppressione. Alla clausola discussa *labor omnia vicit improbus* si allinea una affermazione impietosa, che la ribadisce con forza: *et duris urgens in rebus egestas*<sup>17</sup>. E non solo nelle nervature del pensiero, qui riassunte (*haud facilem, curis, gravi veterno, malum virus serpentibus atris, labor improbus, duris urgens in rebus egestas*), ma anche nelle immagini descrittive domina una aggettivazione negativa: *improbus* (dell'*anser*), *amaris* (delle fibre della cicoria), *officiunt, nocet, removit, captare e fallere* (morali!), *verberat*.

Nel passo *labor* si trova già due volte. Dei restanti 111 esempi pochissimi sono in accezione positiva. C'è compiacimento per l'opera dell'uomo, che supera e vince l'ostilità della natura, in *Georg.* 2,155 *adde tot egregias urbes operumque laborem, / tot congesta manu praeruptis oppida saxis* (ma nel contesto delle *laudes Italiae*); la gioia del lavoro quando arridono la speranza e l'amore in un rarissimo flash-back su Didone «privata» in *Aen.* 11,73 (*vestes*) ... *quas illi laeta laborum / ipsa suis quondam manibus Sidonia Dido / fecerat*. Il *labor* della riproduzione è *blandus*, cioè attraente, in *Georg.* 3,127, ma bisogna mettersi in condizione di sopportarlo; Enea in *Aen.* 4,233, viene rimproverato di non dedicarsi al suo *labor*, che pur gli darà fama; Turno in *Aen.* 11,47.6 chiama *fortunatusque laborum egregiusque animi* chi muore prima di vedere la rovina della patria. E già in questi ultimi casi è difficile non definire pessimistica o dolorosa la concezione, che li ispira.

La negatività dei contesti in cui la parola si trova, è ancora più evidente altrove. Le messi rigogliose sono frutto del lavoro degli animali, ma la pioggia continua le guasta: *Georg.* 1,325 (*aether*) *pluvia ingenti sata laeta boumque labores diluit*. Il sole, sorgendo, non porta speranza, ma *opera atque labores* «ai miseri mortali» in *Aen.* 11,183. Il lavoro è penoso per il fatto stesso di essere ripetuto, come nella coltivazione della vite: *Georg.* 2,397, 401, 412 *est etiam ille labor curandis vitibus alter, / cui numquam exhausti satis est ... redit agricolis labor actus in orbem ... durus uterque labor*; la parola torna, ossessivamente, tre volte in un contesto, che ben s'intona al concetto generale della precarietà del rimedio tecnico rispetto al male organico della natura. *Labor* è perciò la parola più adatta per indicare la lunga vicenda di Troia e il vagare di Enea di terra in terra, apparentemente senza scopo né meta (proprio un *labor actus in orbem!*); quindi il termine ricorre spessissimo nel poema<sup>18</sup>. *Labor* è infatti anche l'*error* del Labirinto, un emblema di questa condizione (*Aen.* 6,27 dipinto proprio da Dedalo è *labor ille domus et inextricabilis error*). Il contesto è sempre di povertà, malattie, peripezie, morti, rovine, sofferenze. I suicidi dell'inferno vorrebbero *aethere in alto / nunc et pauperiem et duros perferre labores* (*Aen.* 6,437). La concezione esistenziale è sconsolata: per i viventi (è detto dei bovini, ma la sentenza si generalizza) ogni più lieto giorno di nostra età primo s'invola, sottentra il morbo e la vecchiezza e l'ombra della gelida morte: *Georg.* 3,67 - 69 *optima quaeque dies miseris mortalibus aevi / prima fugit: subeunt morbi tristisque senectus / et labor et durae rapit inclementia mortis*. Infine, a suggello teoretico, il *Labor* si allinea con le personificazioni dei mali peggiori dell'uomo tra i mostri del vestibolo infernale accanto alla morte, non lontana dalla *Egestas*<sup>19</sup>: *Aen.* 6,276 - 277 *et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas, terribiles visu formae, Letumque Labosque* (nota il polisindeto).

<sup>17</sup> L'*egestas* viene di solito interpretata come altro dal *labor* (per es.: la povertà o bisogno, che induce alla reazione attiva). Ritengo che si debba attenuare la differenza oggettiva e limitarla a semplice specificazione: *egestas* come caso particolare di *labor*. Se *labor* indica la condizione del reale (e non solo l'azione-reazione dell'uomo ecc.), *egestas* ne specifica la connotazione negativa. Ossia *labor* ed *egestas* formano coppia, il cui secondo termine è specificante del primo. L'uso mi sembra ben virgiliano: basti qualche esempio dalle sole Georgiche: 1, 45-46 *depresso incipiat iam tum mihi taurus aratro* (il tutto) / *ingemere et sulco attritus splendescere vomer* (la parte); 1, 89 *calor ille vias* (generico) *et caeca relaxat / spiramenta* (specifico); 1, 143 *tum ferri rigor* (generico) *et argutae lamina serrae* (specifico); 1, 148-149 *cum iam glandes atque arbuta sacrae / deficerent silvae et victum Dodona* (un caso specifico di *silva sacra*) *negaret*; 2, 511 *domos* (il tutto) *et dulcia limina* (la parte) *mutant*; 3, 558 *humo tegere ac foveis abscondere discunt*; 4,346 *Martisque dolos et dulcia furta* (spiega in che consistano i *doli* di Marte); 4, 394-395 *immania cuius / armenta et turpes pascit sub gurgite phocas* (greggi di foche); 4,516 *nulla Venus, non ulli animum flexere hymenaei*. Il secondo termine è tanto specificante del primo che a volte la coppia si avvicina a un'endiadi.

<sup>18</sup> J. STACHNIW, *Labor as a Key to the Aeneid*, «The class. Bull.» 1971, 49-53.

<sup>19</sup> Nel vestibolo stanno anche le *Curae*, ma in accezione decisamente negativa, come dimostra l'attributo *ultrices*. In *Georg.* 1, 123 *curis* è invece *vox media*, aperta a esiti sia positivi che negativi, come le *artes*, che ne sono la proiezione

L'aggettivazione è coerente: ho contato 5 volte *durus*, 5 volte *tantus*, e poi *insanus*, *gravis*, *infandus*, *ingratus*, del tipo di *durus*, cioè qualitativo; *magnus*, *longus*, *quantus*, del tipo quantitativo di *tantus* (ma la quantità, come la ripetizione, è per sé stessa negativa nella fatica). L'unica eccezione è *verus* di *Aen.* 12,435. su cui bisognerà ritornare.

Nel nostro passo *labor* è accompagnato da *improbis*, un attributo a sua volta sempre negativo. E' detto di Turno come un masso, di Enea da parte di Didone o da parte di Turno o come invasore, di Arrunte, di Darete provocatore, della fortuna da parte di Sinone, in *Aen.* 12,687; 4,386; 11,512; 12,261; 11,767; 5,397; 2,80; come dell'oca, della cornacchia, del serpente, del lupo e della sua rabbia, dell'aquila, del leone (tutti animali feroci o nocivi) in *Georg.* 1,119; 1,388; 3,431; *Aen.* 9,62 e 2,356; 12,250; 10,727. I contesti sono tutti negativi: danni, violenze, uccisioni o almeno inimicizie e ostilità. Infine *improbis* è detto l'amore in *Buc.* 8,49 e 50 e *Aen.* 4,412. Chi ricordi quale senso doloroso abbia Virgilio dell'amore, percepisce il suono sinistro dell'aggettivo. E quello che l'amore è nelle *Bucoliche* (o in quella ripresa di alessandrinismo, che è il dramma di Didone) è il *labor* nelle *Georgiche*, una legge implacabile, una necessità oppressiva, che l'uomo non può né ignorare né evitare. Non a caso la clausola di *Georg.* 1,146 *labor omnia vicit* richiama la sconsolata morale dell'egloga 10,69 *omnia vincit amor*.

### 3

Per queste ragioni mi sembra inaccettabile una interpretazione non dico trionfalistica, ma anche solo attivistica del passo sul *labor improbis*: sarebbe anche contraria al tono generale della poesia virgiliana. Se non c'è mai tensione attiva, ma stanchezza (anche nel poema, anche in Enea!), è difficile pensare che proprio qui Virgilio abbia celebrato il vantaggio, per l'uomo, dello scambio del *veternus*, che caratterizza l'ozio aureo, con l'attivismo ferreo, che trova in sé stesso la propria gratificazione, o abbia esaltato la forza promozionale dell'*egestas* (benché questo sia un motivo quasi topico)<sup>20</sup>. E siccome non c'è luce di provvidenza nel doloroso quadro dell'uomo, non si può neanche dire che la sofferenza, quale viene descritta, sia finalizzata al bene (nonostante qualche suggestione verbale). Le *Georgiche* sono troppo meccanicistiche nella loro struttura filosofica per lasciare spazio a qualsiasi finalismo<sup>21</sup>.

Non costituisce invece una vera difficoltà la debolezza dell'uomo, che potrebbe essere usata (ma qui non lo è) per ingrandire la sua rivale: la retorica conosce bene questo tipo di argomentazione: la grandezza dell'uomo si misura nella sua capacità di ricuperare con l'intelligenza lo svantaggio fisico iniziale; l'animale, che nasce senza difese e senza capacità autonome, è destinato a soggiogare la terra con la forza della sua mente.

È vero invece che altri passi sembrano giustificare un'interpretazione più ottimistica. Le *laudes Italiae* di 2,136 - 176 sono l'esaltazione di uno stato fiorente non per solo dono gratuito della natura (mari, miniere), ma anche per opera dell'uomo: *tot egregias urbes operumque laborem, / tot congesta manu praerupta oppida saxis*, e poi il porto Lucrino e le dighe che imbrigliano il mare, e persino le vittorie, dunque *res antiquae laudis et artem*. Il finale dello stesso libro descrive la vita fortunata dei contadini, lontani dalle guerre e dagli odii, a contatto con la natura lussureggiante che si rinnova, colti nelle manifestazioni vitalistiche dei giorni festivi. Ma si sa che i libri pari del poemetto sono di intonazione più luminosa: il contrasto tra I e II è dichiarato nel finale dalla ripresa della stessa immagine dei carri<sup>22</sup>.

---

attiva. Si rivela infatti in tale contesto l'interiorizzazione: la *cura* è l'inquietudine, che muove l'uomo ad agire superando il *veternus*.

<sup>20</sup> Una rassegna di precedenti in L. Alfonsi, *Dal teatro greco alla poesia romana*, «Dioniso» 1968, 11-15.

<sup>21</sup> Non una teodicea, ma un senso della vita è quello che Virgilio cerca nelle *Georgiche* e trova nel *labor* come realizzazione dell'uomo: così K. Büchner, *Der Eingang der Georgica*, in *Vergiliana. Recherches sur Virgile* par Bardon-Verdière, Brill, Leiden 1971, 89.

<sup>22</sup> Si aggiunga che presso altri autori *labor* può avere significato positivo: cfr. B. Effe, *Labor improbis. Ein Grundgedanke der Georgica in der Sicht des Manilius*, «Gymnasium» 1971, 393-399 e più in generale D. Lau, *Der lateinische Begriff Labor*, Fink, München 1975 (su *labor improbis* 246-253).

A che cosa è dovuta questa alternativa? Ha solo una finalità estetica? O serve a ricevere influenze diverse senza dover scegliere? Oppure intender metterle in rapporto dialettico aperto<sup>23</sup>? Qualcuno pensa che un simile biformismo copra la biunivocità del rapporto colpa-espiazione, che legittimerebbe insieme la persistenza dei toni negativi (la pena è una sofferenza) e la presenza dei positivi (la soddisfazione del risultato). Ma nel meccanicismo delle *Georgiche* non c'è spazio per questa dialettica: la pena colpisce allo stesso modo i colpevoli e gli innocenti, cioè uomini e animali<sup>24</sup>.

Nel nostro passo c'è solo qualche accenno a elementi del mito di Prometeo, ma collocati di proposito fuori posto. V'è il fuoco, ma non è materia o occasione del peccato, bensì strumento di punizione: il *Pater* lo nasconde (131 *removit*) per chiudere l'età dell'oro. Giove stesso è nominato, ma solo come termine cronologico (anche Servio *ad loc.*: *ante regnum Iovis*), per indicare l'età postsaturnia, non come autore della repressione. Giove del v. 125 e il *Pater* del v. 121 non sono necessariamente identificabili, nonostante la connessione etimologica e la vicinanza concettuale. *Pater* è in *Georg.* 1,328 e 2,325 il mondo fisico, la realtà come si presenta. Questa interpretazione si adatta anche al nostro contesto<sup>25</sup>. Il modo di essere di questo mondo è il *labor*, organico all'esistenza. Qui dunque *labor* designa la costituzione dell'oggetto (con immancabili riflessi sull'atteggiamento del soggetto). *Pater* è il modo mitico di indicare questa stessa legge della realtà. Con un giro di pensiero non dissimile San Paolo sembra dire che la legge è stata fatta per condannare, ossia: non basta conoscere, bisogna operare<sup>26</sup>. Per cui l'osservanza dei gentili vale più della conoscenza dei giudei. La legge viene non tanto enunciata in sé, quanto derivata dalla realtà che ne è la trasgressione: ossia è sintesi e teorizzazione della realtà medesima. Trasportato in Virgilio, questo modo interpretativo gli fa dire che il *pater* è, come la legge, sintesi e teoria del reale, cioè del *labor*, più che il suo autore. Ma io non voglio spiegare Virgilio con San Paolo. A spiegare Virgilio basta lo stoicismo<sup>27</sup>. Tra il poeta e l'apostolo corre infatti una differenza profonda: San Paolo parla di legge, cioè della proiezione sulla terra della volontà divina; Virgilio invece parla di Dio (il *Pater*), che si identifica con la legge, perché è ancora immanentista. Però un chiarimento si ricava da questa analogia: che Virgilio non parla in termini teoretici o conoscitivi ma in termini operativi. Allora la stessa età aurea non va intesa come una dottrina, ma come il mito di una condizione morale<sup>28</sup>. Infatti le età dell'oro, che compaiono nel poeta, sono troppe e discordanti tra loro<sup>29</sup> per rimandare a una precisa impostazione dottrinale (sia pure tutt'altro che univoca, come era già quella sul regno di Saturno)<sup>30</sup>. La visione più ortodossa si trova nell'*ecl.* 4, cioè una vita beata

---

<sup>23</sup> G. BONELLI, *Labor et rus. Il sentimento poetico nei primi due libri delle Georgiche*. «Riv. st. class.» 1978, 519 mette sullo stesso piano negativo e positivo, perché sono entrambi vita e realtà (questa interpretazione nega moralità e valori). E. PASOLI, *A proposito del giudizio di Seneca sulle Georgiche*, in *Atti Convegno virgil.* cit., 461-469 ritiene inconciliabili i due passi. Al contrario F. KLINGNER, *Virgil. Bucolica Georgica Aeneis*, Artemis, Zurich und Stuttgart 1967, 269-270 ritiene che 2, 458 vada combinato con 1, 118 per effetto di una tecnica di contrasto. Ambigua e dialettica è la dottrina del *labor* per E. PARATORE, *Virgilio*, Sansoni, Firenze III ed. 1961, 211-231. Ammette sovrapposizioni e magari contraddizioni A. LA PENNA, *Virgilio e la crisi del mondo antico*, in *Virgilio, Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1966, XXX-XXXIII e *Esiode nella cultura e nella poesia di Virgilio*, in *Hésiode et son influence*, Fond. Hardt, Genève 1960, 215-252. Da qui prende lo spunto L. P. WILKINSON, *Virgil's Theodicy* «The class. Quarterly» 1963, 75-84 (studia anche i precedenti; dello stesso autore v. *The Georgics of Virgil, A critical Survey*, University Press, Cambridge 1969, spec. 132-152).

<sup>24</sup> M. RUCH, *Virgile et le monde des animaux*, in *Vergiliana* cit., 327.

<sup>25</sup> Cfr. K. Biihner, *art. cit.*, 87-90; contra F. Klingner, op cit. 199 e *passim*.

<sup>26</sup> *Rom.* 4, 15: «la legge infatti produce l'ira, ma dove non c'è legge non c'è neppure trasgressione». La traduzione è de *La Bibbia concordata*, Mondadori, Milano rist. 1969. Per l'interpretazione mi riferisco liberamente a F. Montagnini, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1980, 93-98, 108-110, 119 ecc. (benché a prop. di cc. prec.).

<sup>27</sup> Non posso approfondire. Basti intanto M. Pohlenz, *La Stoa*, ed. it., La Nuova Italia, Firenze 1967, 127.

<sup>28</sup> Cfr. G. Bonelli, *art. cit.*, 100; sec. J. Perret, *Virgile*, Hatier, Paris 1965, 82 Virgilio elabora una dottrina dell'età aurea, in cui è integrato il lavoro. Una lunga analisi anche in K. Biihner, *art. cit.*, spec. 86-87.

<sup>29</sup> I. Scott Ryberg, *Vergil's Golden Age*, «Trans. Proc. Americ. Philol. Ass.» 1958, 112-131.

<sup>30</sup> Cfr. per es. N. Sacerdoti, *È pitagorica la concezione dell'età dell'oro?*, *Antidoron Paoli*, Ist. Filol. Class. Univ. Genova, 1956, 265-273; H. C. Baldry, *Who invented the golden Age?*, «The class. Quart.» 1952, 83-92.

senza lavoro né proprietà né leggi né storia. Ma già nel finale di *Georg. 2*, dove pure compaiono la pace, la giustizia, la fiducia, la *secura quies*, i *latis otia fundis* e persino *molles sub arbore somni*, il quadro è tutto diverso: ci sono la storia (i Sabini, Remo, l'Etruria, Roma), la famiglia (*dulces pendent circa oscula nati*), ma soprattutto il lavoro (*agricola incurvo terram dimovit aratro: / hinc anni labor*). Eppure *aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat*. La società delle api è comunistica, come quella saturnia, ma conosce la divisione del lavoro, rigide leggi, l'eroismo della fatica e appartiene all'età di Giove. Quella regressione nell'Arcadia, che è il regno di Evandro nel 1. 8 dell'*Eneide*, prefigura Roma: non solo ha leggi e lavoro, ma conosce anche la tecnica; Saturno è il saggio posidoniano, che insegna agricoltura e civiltà<sup>31</sup>.

Questo vuol dire che l'età aurea rappresenta non un'epoca determinata, ma una condizione morale; ora una condizione morale si può recuperare in situazioni storiche diverse e con strutture e istituzioni diverse. Le conseguenze di tale osservazione sono molteplici:

- Intanto Virgilio si libera dallo sterile rimpianto del primitivo e soprattutto dall'obbligo di consentire con la contraddittoria propaganda augustea di ritorno al passato; non lega più la possibilità di rinnovamento morale al ripristino di vecchie strutture, rinunciando cioè al progresso tecnico e a un'organizzazione sociale più evoluta. Non pone legame di necessità fra strutture del reale e forme istituzionali. La proposta di alta produttività, conseguenza di una tecnica avanzata, non contraddice a un progetto morale. Anzi, siccome si parla dell'Italia, la produttività agricola della penisola significherà autosufficienza alimentare e quindi rifiuto dell'imperialismo (le importazioni si pagavano con i tributi delle province sottomesse)<sup>32</sup>. Questo intento sembra assai più virgiliano e verosimile che quello di insegnare l'agricoltura con versi raffinati a veterani analfabeti.

- Se *labor* indica la natura del reale e il reale ha una dimensione morale, *improbis* si può leggere pianamente anche nel suo valore morale immediato, cioè *non probus*. Il collegamento tra fisico e morale non è nuovo, ma è nuova la fiducia di incidere attraverso la tecnica sul morale per quella aderenza immediata del soggetto all'oggetto, che si esprime persino nella identità della parola *labor*. Quindi il rimedio alla carenza (fisica e morale) della realtà è interno allo stesso reale, cioè la *via colendi*, voluta dal *Pater*, non contraddice alla natura. L'agricoltura è la più adatta fra tutte le *artes* a rappresentare questa possibilità offerta all'uomo, anche perché già moralizzata attraverso la connessione col *mos maiorum*. Però l'agricoltura rappresenta anche le altre arti: in 1,118 - 159 compaiono anche caccia, pesca, navigazione, inoltre il ferro e il fuoco (tecniche metallurgiche, cioè).

- La possibilità morale delle *artes* spiega la compresenza nello stesso finale del 1.2 di esiti buoni e cattivi dello stesso progresso tecnico, economica e sociale: anzi, tutto il passo è giocato sulla contrapposizione di forme diverse di avanzamento storico: passioni politiche contro serenità, ansia, violenze e sovversioni contro un ordinato ritmo di lavoro e un corretto funzionamento delle istituzioni familiari e sociali. La nuova età dell'oro non è segnata dall'ozio o dalla spontaneità di natura, ma dal lavoro secondo ritmi e istituzioni precise (la tecnica). Le due concezioni di vita, che vengono messe a confronto, non rappresentano il conflitto città-campagna, politico-privato, vecchio-nuovo, progredito-primitivo, ma il risultato diverso di due usi divergenti delle stesse possibilità offerte dalla tecnica e dal progresso sociale. La tecnica non è buona in assoluto, solo perché tecnica, né cattiva in assoluto, solo perché altro dalla natura vergine, ma uno strumento, che si può usare bene o male<sup>33</sup>. In questo senso la diversità, o la contraddizione, fra 1,118 - 159 e 2,458 - fine s'attenua o scompare<sup>34</sup>. Scoperta la legge organica del reale, il *labor* (fisico e morale insieme),

<sup>31</sup> H, Altevogt, *op. cit.*, 40.

<sup>32</sup> Contra R. Martin, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Les Belles Lettres, Paris 1971, 135, sec. cui Virgilio, pacifista nei primi due libri, accetta col terzo la guerra (ma come simbolo di attività o come strumento di conquista?).

<sup>33</sup> Chiarissima la diversità da Seneca cit., che condanna la tecnica come tale, senza distinguerne gli usi, e presenta come esemplare e perfetto l'uomo primitivo; altrettanto grande la distanza da Lucrezio, che tende all'atarassia e soggiace alla necessità. Il mondo di Virgilio è il regno della libertà e dell'impegno: eticità del *labor*.

<sup>34</sup> La scomparsa della contraddizione fra 1, 118 e 2, 458 significa anche coordinamento fra le due accennate interpretazioni del *labor improbus*, che è pur sempre un gravoso impegno dell'uomo, aperto a esiti positivi di progresso

e individuata al suo interno la via omonima da seguire (etico-tecnica), emerge però una grande novità, cioè il rischio di sbagliare. Eticità del lavoro e della tecnica vuol dire doverosità e bontà intrinseca di questa via, non vuol dire né garanzia dei risultati né univocità delle procedure: rimane all'uomo la scelta dei modi concreti, con cui operare. L'imperativo categorico è operare, i modi sono opinabili.

Vorrei sottolineare come il rischio di sbagliare sia condizione di moralità, perché presuppone la libertà, quindi la responsabilità. L'innocenza inconsapevole non è meritoria; Seneca, ancora nella lettera 90,44, lo dice per la vita morale come è da lui intesa (*ars est bonum fieri*) e Virgilio lo riconosce nel campo tecnologico. È già stato osservato da altri<sup>35</sup> il rischio della sofisticazione in *Georg.* 1,193 a proposito dell'intervento sui semi, *grandior ut fetus siliquis fallacibus esset*. Una tecnica consolidata e importante come la medicina può addirittura sortire effetti negativi in determinate situazioni (*Georg.* 3,549 *quaesitae nocent artes*). In altre parole, Virgilio attribuisce alla tecnica caratteristiche proprie dell'etica. Una conquista può sempre andare perduta<sup>36</sup>. Le acquisizioni del *labor* non sono mai definitive. Lo si è già visto nell'attacco di 1,118 *nec tamen, haec cum sint hominumque boumque labores... nihil improbus anser... officiunt... nocet*; ossia il male è organico all'essere, il bene non è definitivo. Le sementi, scelte e analizzate con grande fatica, possono tuttavia degenerare (1,197, e il poeta se ne fa testimone: *vidi*). Il lavoro attorno alle viti non è mai finito (2,397 *numquam exhausti satis est*): la pena della ripetitività viene espressa anche attraverso il notato triplice ritorno di *labor* in pochi versi.

Insomma questo *labor*, che è già morale perché non è astratto, possiede della moralità altri aspetti: l'assunzione di responsabilità, il rischio delle scelte, la continuità dell'impegno.

#### 4

Nonostante il prezzo che si dispone a pagare, nonostante la rinuncia a ogni ottimismo sulle magnifiche sorti e progressive, sulla irreversibilità del progresso e sulla assolutezza della tecnica, questa concezione è più positiva di quella degli altri scrittori, con cui ho prima confrontato Virgilio. Contro Lucrezio ricongiunge tecnica e morale, non come necessità, ma come possibilità; contro Plinio e contro il moralismo sterile del rimpianto riconferma fiducia nella moralità della tecnica in condizioni sempre diverse (e dunque di rischio). Ma la distanza si aggrava rispetto a Seneca, soprattutto perché non solo riconosce valenza morale alla tecnica, ma sembra negarla alla filosofia. Anche per Virgilio la tecnica non nasce dalla filosofia ma dal bisogno<sup>37</sup>: cfr. *Georg.* 1,132 *ut varias usus meditando extunderet artes*. Con questa affermazione il poeta esprime la realtà prevalente nel mondo antico, dove la tecnica non è figlia della scienza, ma risposta ai bisogni emergenti. La scienza al contrario è teoresi come la filosofia, conoscenza disinteressata.

Questo mi sembra il significato della dichiarazione di poetica inserita tra i vv. 475 e 499 del 1.2, proprio all'interno del passo finale: la collocazione è certo significativa. La polemica rimanda a Lucrezio, il poeta che meglio rappresenta l'unità di filosofia e scienza in funzione morale<sup>38</sup>. Virgilio, con una sorta di *recusatio*, opta agli stessi fini per la poesia agreste. Quindi alla verità filosofica e scientifica contrappone il mito dell'agricoltura, cioè il poeta si fa mediatore tra l'uomo e la tecnica<sup>39</sup>. Anche di Socrate all'inizio del *Fedone* (61 b) si apprende che ha composto poesie: è un annuncio che giustifica e prepara il mito finale. Può essere che questo mito abbia un valore in qualche modo

---

e negativi di male: buono il fine (anche se immanente), precaria ogni acquisizione. Nuova età dell'oro è ogni forma di vita tecnicamente progredita, che sia anche moralmente buona.

<sup>35</sup> K. Buchner, *Virgilio*, Paideia, Brescia 1963, 317.

<sup>36</sup> Rappresentando la sua nuova età dell'oro in *Georg.* 2, 458, Virgilio approda al giorno festivo, non perché sia senza lavoro (di cui anzi è frutto), ma perché simbolo della precarietà di questa condizione felice.

<sup>37</sup> Motivo anche epicureo: cfr. G. Castelli, *Echi lucreziani nel brano delle età (Verg. Georg. I, 118-59) e nella concezione virgiliana del destino umano e del lavoro*, « Riv. st. class. » 1969, 25.

<sup>38</sup> *Contra*, G. Beltrani, *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, « Ann. Fac. Lett. Univ. Napoli » 1972 - 3, 55-61.

<sup>39</sup> Analisi strutturale del passo in J. Strauss Clay, *The Argument of the end of Vergil's second Georgic*. « Philologus » 1976, 243.



religioso, ossia rimandi il vero oltre la pura razionalità<sup>40</sup>. Ma non voglia spiegare Virgilio neanche con Platone. Mi basta notare che questa analogia spiega da sola la presenza del mito di Orfeo Aristeo alla fine delle *Georgiche*. Il complesso episodio, che per la sua struttura alessandrina sembra un fuor d'opera nel poema e quindi genera la leggenda della sua tardiva sostituzione a un primitivo elogio di Gallo<sup>41</sup>, in questa prospettiva appare invece il naturale coronamento di un discorso morale, condotto per tutte le *Georgiche* non in nome della filosofia, ma del valore del *labor*, che è il valore delle *artes*. Di questo discorso il poeta si fa interprete come poeta, smessi gli abiti non suoi della scienza e della filosofia.

Il mito di Orfeo-Aristeo sia dunque il contraltare del mito dell'età aurea, introdotto dal semimito delle api (o realtà miticamente interpretata).

## 5

La critica moderna ha fatto molti passi innanzi nella analisi delle ragioni profonde della struttura interna del grande idillio e della connessione ultima col tema del lavoro<sup>42</sup>. Orfeo è un contemplativo (canta), Aristeo attivo (lavora); quindi l'uno è simbolo dell'*otium*, l'altro delle *artes*<sup>43</sup>. Si noti però che Aristeo non esercita una tecnica avanzata a fini economicistici o produttivistici, ma per la propria realizzazione (*Georg.* 4,326 *vitae mortalis honorem*). Inoltre è disposto a pagare un prezzo: per la riproduzione delle api sacrifica un toro. La moria stessa è conseguenza di un peccato: il quadro è morale. Aristeo riesce nel suo intento, mentre Orfeo fallisce: l'opzione virgiliana per l'eticità del lavoro sembra anche qui chiara.

Tuttavia qualche particolare va precisato. Orfeo aspira all'immortalità individuale di Euridice, Aristeo si accontenta della riproduzione, cioè della sola continuità delle api (diciamo: l'immortalità di gruppo). Dunque l'attenzione si sposta sullo sciame. Se ne deve dedurre che il modello proposto è l'alveare? E la modalità di vita è ancora la forma comunistica dell'età aurea di *Georg.* 1,118? Se così fosse, il pensiero virgiliano non farebbe alcun progresso, si limiterebbe a ripensare con sterile nostalgia un mondo favoloso, di cui conosce bene l'irripetibilità storica. Il pessimismo non sarebbe attivo, ma totale: nessuna moralità. E poi anche le api contraddicono all'Arcadia, perché schiacciate dalla fatica: nello sciame di lavoro si muore (204). Il *labor* qui domina come l'amor in Arcadia.

Sull'alveare come modello occorre fare alcune riserve<sup>44</sup>. Non mi riferisco solo ai limiti, ovvii, di trasferibilità di ogni allegoria (come interpretare il suggerimento del v. 106 di tagliare le ali al re?) Né al tono ironico e leggero, che qualcuno<sup>45</sup> scorge in tratti del 1.4. Quest'ultima caratteristica deriva dalla coscienza, che il poeta ha viva, delle dimensioni del suo oggetto, anche se cerca nel piccolo il riflesso speculare del grande e nell'immagine l'espressione di un concetto. Il vero limite al valore esemplare delle api è introdotto dall'episodio del vecchio di Corico, perché questo viene inserito a forza in un punto qualsiasi della trattazione delle api e ne spezza la continuità. La sutura è scopertamente superficiale: l'apicoltore circonda di fiori e di piante le arnie (109 - 115); di questo tipo di culture sarebbe caro parlare, se la tirannia dello spazio non l'impedisce, e un bell'esempio sarebbe l'orto-giardino del vecchio di Corico (116 - 148). Poi al v. 149 si riprende con un semplice *nunc age*.

<sup>40</sup> È l'interpretazione di R. Guardini, *La morte di Socrate nei dialoghi di Platone*, Morcelliana, Brescia rist. 1981, 314-338.

<sup>41</sup> Anche per la bibliografia rimando al mio art. *Arte allusiva in Georg.* IV, 471-484, «Boll. St. Lat.» 1973, 281-303.

<sup>42</sup> V. per es. E. M. Stehle, *Virgil's Georgics: the threat of sloth*. «Trans. Proc. Amer. Philol. Ass.» 1974, 347-369, proprio sull'itinerario, che dal passo sul *labor* conduce a Orfeo.

<sup>43</sup> A. Bradley, *Augustan Culture and a radical alternative: Vergil's Georgics*, «Arion» 1969, 347-358 lo intende come conflitto fra play e work, il primo non violento e funzionale (= Italia), il secondo produttivo, simile a guerra, repressivo delle forze riluttanti, ma entrambe forme di lavoro in eterno conflitto fra loro. Ma sui rapporti Orfeo-Aristeo v. anche Ch. Segal, *Orpheus and the fourth Georgic: Vergil on nature and civilization*, «Am. Journ. Philol.» 1966, 307-325; C. G. Perrell, *A reading of Virgil's fourth Georgic*, «Phoenix» 1978, 211-221.

<sup>44</sup> Qualche significato magico-simbolico sembra accettabile, anche rinunciando alla puntuale significazione politica; cfr. D. E. W. Wormell, *Apibus quanta experientia parcis. Virgil Georgics* 4,1-227 in *Vergiliana* cit. 429-435.

<sup>45</sup> B. Otis, *Virgil. A Study in civilized Poetry*, Clarendon Press, Oxford 1963, 181.

Non sarà un caso se l'episodio del vecchio di Corico, così poco giustificato nel contesto e in quel punto del contesto, abbia nel 1.4 la stessa collocazione, che ha nel 1.1 il brano del *labor improbus*, da cui ho preso le mosse (116 - 148 contro 118 - 146)<sup>46</sup>. Il suo protagonista realizza tutte le condizioni là annunciate. Il suo lavoro è faticoso, perché la natura che ha davanti, è aspra (*labor improbus*); egli dissoda pochi iugeri *relictis soli*<sup>47</sup> e trapianta alberi adulti. Ma questo significa che possiede una tecnica avanzata; difatti, nonostante l'età, le stagioni e il terreno ingrato, produce primizie ed è autosufficiente. Appare come un essere libero e felice, un Titiro attivo: questa è la nuova età aurea. Il vecchio coricio è il simbolo dell'uomo che accetta e vince la sfida del reale, ossia che realizza il progetto esistenziale senza sterili rimpianti, ma nelle condizioni storiche, in cui si trova ad operare. Se poi fosse vera l'interpretazione, che vede nel vecchio originario da paesi lontani un ex pirata, non solo si avrebbe una maggiore storicizzazione di questo personaggio<sup>48</sup> ideale, ma un nuovo tratto di moralità: anche lui, come Aristeo, è un convertito, cambia tenore di vita. Anzi la sua conversione è più realistica del peccato d'amore di Aristeo: il vecchio ha lasciato una vita di rapina per l'autarchia produttiva. Ho già avanzato il sospetto che, su scala nazionale, questo sia il messaggio politico delle *Georgiche*: no all'imperialismo, che si sostiene sullo sfruttamento delle province, sì alla autosufficienza alimentare dell'Italia, che presuppone tecnica e lavoro.

I tratti troppo marcatamente individualistici del personaggio sono da leggere non come valori assoluti, ma come correttivi di alcuni punti del modello politico delle api<sup>49</sup>. Quel modello per es. è caratterizzato dal collettivismo, che Virgilio non può nascondere, se vuol rimanere fedele, come autore didascalico, alla verità scientifica, ma che giudica un modo arcaico, rispondente a una forma di esistenza non più attuale. Si noti il richiamo di 4,157 *in medium quaesita reponunt* a 1,127 *in medium quaerebant*. L'allusione è contrastiva: la collettivizzazione è adeguata allo stadio preagricolo, in cui si vive dei frutti spontanei di ogni stagione (la condizione dell'età aurea), non più allo stadio agricolo, che ha ritmi e alternanze stagionali (per cui anche le api *reponunt!*), i quali esigono un intervento anche programmatico del soggetto, una organizzazione del lavoro (la tecnica). Occorrono quindi forme moderne di strutturazione sociale, che si sostituiscano al collettivismo primitivo. Lo stesso dicasi sul piano istituzionale, che vedrà il superamento della monarchia originaria.

Del modello delle api rimane però ferma, dopo le correzioni, la dimensione politica. Non si può minimizzare il fatto che nei vv. 219 - 227 è riconosciuta alle api una intelligenza, che le fa partecipi della mente divina universale, con parole che richiamano da vicino l'origine celeste delle anime in *Aen.* 6,724 - 747. L'origine celeste è la ragione prima della destinazione celeste, che è il premio dei benvisuti, ossia la prova della moralità dell'esistenza. Nel passo delle *Georgiche* origine e destinazione celeste sono dedotte dall'osservazione della mirabile organizzazione statale<sup>50</sup>, anzi del « patriottismo » delle api, che è dunque un comportamento morale. Cioè la dimensione politica diventa il quadro di riferimento del momento operativo, quando non addirittura il termine di misura: l'ape regina è *operum custos*, 215.

La conquista di questa dimensione rimane in Virgilio virtualmente definitiva, come dimostra l'*Eneide*, anche se ulteriormente corretta nella sua costituzione. I difetti del modello politico delle api (oltre gli aspetti istituzionali, monarchia e collettivismo) sono la sua involontarietà e la sua staticità, quindi la sua inadeguatezza storica e morale. Qui lo stato è ancora un dato a priori,

<sup>46</sup> Cfr. A. La Penna, *Senex Coricius*, in *Atti Conv. virgil. cit.*, 38; G. E. Duckworth, *Vergil's Georgics and the laudes Galli*, «Amer. Journ. Philol.» 1959, 231.

<sup>47</sup> Nell'interpretazione di A. Ronconi, *Interpretatiunculae*, «Atene e Roma» 1961, 167 *relictis soli* è polemico contro l'espansione edilizia (=lusso) a danno dell'agricoltura.

<sup>48</sup> Del resto possibile anche attraverso il richiamo al precedente varroniano ricordato da Arm. Salvatore, *Georgiche di Virgilio e De re rustica di Varrone*, in *Atti Conv. virgil. cit.*, 104.

<sup>49</sup> Cfr. A. La Penna, *Senex Coricius cit.*, 66 (da ricollegare agli altri saggi dello stesso a.).

<sup>50</sup> Vedi il lessico politico: 154 *urbs* per alveare, 155 *penates* per dimora, 185 *portae* della città, 193 *moenia* c. s., 201 *parvos Quirites* i piccoli, cioè i nuovi cittadini.

immutabile, prodotto di natura: non è un fatto tecnico e neanche morale<sup>51</sup>. E' piuttosto un concetto di società, settecentescamente inteso, che di politica, la quale è un prodotto storico<sup>52</sup>. Il superamento è agevolato in Virgilio dalla cultura romana: anche Cicerone nel *De Rep.* 2,1,1 - 3 esalta lo stato romano come evoluzione, rinvenendone polemicamente proprio in questa caratteristica la peculiarità e la superiorità rispetto alle costituzioni straniere.

6

Lo stesso Cicerone ancora nel *De Rep.* 1,13,19; 19,32 contrappone la politica alla scienza come la vita attiva alla contemplativa. In quanto organizzazione dell'operatività reale anche la politica ha una sua tecnologia. La mentalità moderna tende a privilegiare la tecnologia fisica come tecnologia tout court e a mettere in ombra le altre<sup>53</sup>. I romani privilegiavano la tecnologia sociale: Virgilio ne ha coscienza, come appare dall'apostrofe famosa (e così facile a mistificarsi in senso imperialistico) di *Aen.* 6,851 - 853 *tu regere imperio populos...* Nessuna meraviglia allora se la ricerca dei modi tecnici, con cui l'uomo moralmente si realizza, si inquadra nelle forme politiche, su cui si sposta ora la ricerca delle migliori strutture operative.

Il superamento del modello delle api è evidente nell'Eneide, Enea non è un capo carismatico, *operum custos*, ma dubbioso. La ricerca è emblematica della narrazione, non senza il rischio di sbagliare. Raffina la moralità della vicenda l'interiorizzazione della legge regolativa ( il Pater). C'è un episodio illuminante a questo proposito. La sosta alle Strofadi (3,209 - 269) richiama da vicino l'illecito abbattimento del bestiame sacro nell'Odissea 12,260 - 402: lo stesso incidente con conseguenti premi e punizioni. Ma c'è una differenza fondamentale: Omero ha preventivamente illustrato a Ulisse per bocca di Circe (12,127 - 141) ciò che può e ciò che non può fare ; Enea deve scoprire da solo il lecito e l'illecito, il bene e il male. I valori difatti si presentano sotto forme diverse per il mutare delle circostanze, e qualche volta entrano in conflitto tra loro, almeno nelle oggettivazioni fisiche. Questo è difatti il dramma di Enea, che non sempre riesce a stabilire un rapporto sicuro e costante tra cose e valori. Però egli è *pious* nel senso che ha rispetto dei valori, un rispetto non solo conoscitivo bensì operativo. La complessità del mondo dei valori, la loro difficile traducibilità pratica, la mancanza di una corrispondenza oggettiva chiedono un alto prezzo all'uomo morale. Questo è ancora *labor*, anzi è il vero *labor*, perché esalta l'aspetto morale dell'operare umano, il significato dell'azione, il coinvolgimento della persona.

Poco prima della soluzione del conflitto, Enea viene ferito e miracolosamente risanato. Rivestendo le armi, egli rivolge un breve discorso al figlio: *disce, puer, virtutem ex me verumque laborem, / fortunam ex aliis* (12,435 - 436). I traduttori spesso si limitano alla versione letterale o eliminano l'attributo, come già fece Annibal Caro. I commentatori rinviano a Sofocle, *Aiace* 550.

Nella analogia del discorso dell'eroe sfortunato al figlio, la differenza è significativa: Aiace fa quasi solo questione di fortuna, non di morale; Virgilio ricalca *labor* con *virtus*, a formare la solita coppia con secondo termine particolareggiante: *virtutem verumque laborem*. *Labor* è dunque un modo specifico di *virtus*. *Virtus* è qualità che dipende dal soggetto<sup>54</sup>, dunque anche *labor* qui significa la reazione del soggetto all'evento. Vero *labor* è dunque quello che costa; è vero non se produce molto, ma se realizza l'uomo (*virtus*). La moralità, come l'eroismo, non è né facile né gratuita. Neanche come guerriero Enea ha la sovrana leggerezza degli eroi omerici: soffre anche di

<sup>51</sup> Alle api manca ogni merito, perché manca ogni possibilità di scelta, anche se Virgilio ha occultato quest'aspetto, continuando il vocabolario politico: 158 *foedere pacto*, 197 *placuisse*, 213 *rupere fidem*.

<sup>52</sup> Sulle api come natura (cioè statiche), non come cultura (ossia possibilità di intervento e progresso) bene J. Pigeaud, *Nature, culture et poésie dans les Géorgiques de Virgile, Commentationes Philol. Campos* = «Helmantica» 1977, 458-464 (ma cfr. tutto l'art. 431-473, spesso consonante con l'impostazione delle pagine presenti, benché accentui il versante tecnico a scapito di quello morale).

<sup>53</sup> Sulle diverse nozioni di tecnica, cfr. E. Castelli, *Considerazioni preliminari in Tecnica e casistica cit.*, 13; un tentativo di schematizzazione in Lampe-Cirigliano, *Scienza, tecnologia e valori umani nel «modello industriale» di sviluppo*, «I problemi della pedagogia» 1980. 449-458.

<sup>54</sup> Servio difatti spiega *verus labor* come quello che l'*imperator* esercita di persona, non come quello altrui, del quale si attribuisca il merito.

dover vincere, è *pius*<sup>55</sup>. In questo specifico contesto va notato che egli è stato ferito di frodo, mentre si adoperava per il rispetto dei patti: una situazione che mette a dura prova una coscienza. Risanato per volontà divina, non si esalta per il miracolo, non ringrazia per il privilegio. Al figlio non insegna la facile morale, che garantisce presto o tardi la ricompensa ai buoni, come la circostanza poteva suggerire, ma la vera morale, che consiste nell'agire bene per il bene in sé. L'etica non cambia, anzi si manifesta meglio in presenza di una realtà amara che comporta pena; il *verus labor* corrisponde dalla parte del soggetto al *labor improbus* dell'oggetto.

L'eticità non si misura dal successo, si misura dalla osservanza di una legge. Ma la legge non è facile da identificare, nelle mutevoli apparenze della vita e nelle diverse situazioni della storia. Oscura è la sua logica. La sua incomprendibilità riporta al passo delle *Georgiche*, da cui ho preso le mosse. Mancando un riferimento certo (la disciplina dell'alveare), la novità dell'Eneide sta nella ricerca. A una risposta risolutiva, che non si accontenti della certezza dello stato, non basta più un'etica, occorre una fede. Di essa nel poema appare solo qualche traccia, direi piuttosto l'attesa e il bisogno che non la rivelazione<sup>56</sup>. La fede darebbe certezza e speranza, costituirebbe una forza nell'azione. Stando dentro la sola etica, è naturale che risalti invece il peso dell'osservanza (*labor*), in stretta relazione con la percezione negativa della realtà, ma con sempre maggior attenzione al ruolo del soggetto. Questo mi pare il senso del passaggio dal *labor improbus* al *verus labor*. Rimane il rammarico che Virgilio abbia accentuato questa dimensione generale a scapito di una più articolata considerazione delle singole realtà e che nelle situazioni operative abbia romanamente finito per privilegiare la politica sulla tecnica: così il maggior contributo da lui offerto alla riflessione sulla eticità del lavoro rimane quello delle *Georgiche*<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. *Ideologia e semantica di pietas nell'Eneide*, in *Lo stoico imperfetto* cit., 13-27. Non credo che si possa stabilire una precisa corrispondenza, in poesia, fra i termini e i concetti. Ma con qualche approssimazione si potrebbe dire che *pietas* è la disponibilità a riconoscere e praticare i valori, *artes* le modalità tecnico-operative, *labor* il costo umano di questo comportamento (comprende anche la fatica fisica, quando le *artes* sono dell'ordine materiale).

<sup>56</sup> Riconosciuta la religiosità dell'Eneide, non credo di poter dire lo stesso delle *Georgiche*, che si muovono in un quadro ateistico, di un'etica rigorosamente laica. Cfr. però L. Alfonsi, *Problematica religiosa e morale nelle «Georgiche» virgiliane*, *Studi Biondi*, Giuffrè, Milano 1965, I, 425-454.

<sup>57</sup> Per la situazione reale, non influente, che sottostà alle *Georgiche* cfr. M. R. Caroselli, *Le Georgiche virgiliane e l'agricoltura italica in età romana*, Giuffrè, Milano 1970 e L. Alfonsi, *Ancora sulla laudes Italiae vergiliane*, in *Atti Conv. virg. cit.*, 115-119.