

## VERE E DARE

### RIFLESSIONI SULLA SECONDA PARTE DELL'ENCICLICA "LABOREM EXERCENS"

Per come la vedo io, la distinzione tra il significato oggettivo e quello soggettivo del lavoro umano è al centro dell'enciclica *Laborem exercens* di Sua Santità Papa Giovanni Paolo II; la seconda parte dell'enciclica è dedicata alla sua esposizione. Tale distinzione mette in gioco dimensioni essenziali dell'uomo. Il presente studio cerca di evidenziarli.

#### I. AVERE

##### *La definizione di uomo*

L'antropologia si occupa innanzitutto della questione della natura dell'uomo nella misura in cui questa natura è diversa da qualsiasi altra. Indagare una realtà dal punto di vista differenziale è cercare la sua definizione: stabilire le sue caratteristiche in comune con le altre e ciò che le è peculiare. La definizione deve essere precisa e chiara, anche se la complicazione della materia la rende complessa. Dobbiamo anche avvertire che la definizione dell'uomo non è una divisione netta che lo determina come un essere completamente separato dal resto della realtà; in effetti, è diverso, offre alcune caratteristiche che non si trovano in altri esseri, ma questo non lo isola, non lo rende un essere solitario, così diverso da non poter trovare ispirazione o risposta nella sfera generale dell'esistente. L'affinamento della distinzione può essere visto nell'antropologia moderna. L'uomo che non trova nulla di accogliente, nulla di simile a se stesso nel mondo, è l'uomo solitario. La solitudine dell'essere umano non è un problema classico. L'uomo è effettivamente diverso, ma allo stesso tempo è strettamente connesso ad altre entità. Questa sfumatura è un punto importante e un correttivo alle conseguenze dell'eccessiva enfaticizzazione della separazione delle determinazioni dell'uomo. Tali conseguenze sono molto negative e comportano un carico problematico ingiustificato.

Certamente, l'antropologia ha un valore orientativo per la vita, perché il modo in cui l'uomo comprende se stesso determina i suoi atteggiamenti e lo sviluppo della sua attività. Non è la stessa cosa abitare un mondo dal quale ci si distingue o ci si distingue, mantenendo allo stesso tempo grandi analogie con esso, che essere inseriti in un mondo assolutamente alieno, nel quale non c'è la minima

traccia di caratteristiche umane<sup>1</sup>. In breve: l'antropologia dimostra che l'uomo è un essere diverso dagli altri. Ma questa differenza non è una caratteristica dialetticamente opposta a quelle della natura fisica, che separa l'uomo e lo rende un essere alienato, o alienato, nel mondo<sup>2</sup>.

La definizione di uomo si trova in Aristotele, il pensatore socratico più maturo. Si dice spesso che, per Aristotele, l'uomo è l'animale razionale. Quindi, la comunanza sarebbe il carattere animale vivente, e la specificità sarebbe la differenza su cui ci si deve concentrare per determinare rigorosamente ciò che è l'uomo: la razionalità.

Questo è il modo abituale di presentare la definizione di uomo. A mio parere, tuttavia, impoverisce l'approccio aristotelico. Certo, l'uomo è l'animale razionale, ma lo è in modo molto preciso (anche linguistico). È necessario sottolineare questo modo per capire esattamente cosa significa dire che l'uomo è l'animale razionale. Ebbene: la razionalità, o qualsiasi altra caratteristica dell'uomo, è legata all'uomo stesso, al soggetto umano, sotto forma di avere. Aristotele non dice che l'uomo è un animale razionale; dice che è l'animale che ha *logos*, o ragione ("avere" traduce il verbo greco *ekhein*). Dai testi di Aristotele si può dimostrare che ciò che distingue l'uomo da tutto il resto è l'avere (sia la ragione che altro). L'uomo è un essere che, a differenza degli altri, ha una relazione di possesso con le proprie caratteristiche, e anche con il resto del mondo<sup>3</sup>: *con tutto* (essere un animale razionale è poter possedere tutto nella forma di conoscerlo).

In breve: ciò che è rigorosamente caratteristico dell'uomo (e questo è degno di una lunga meditazione oggi) è avere<sup>4</sup>.

Questa è la sua differenza dalla pietra, che, esattamente parlando, non ha, non è possessore, e la sua differenza dal cane o dal cavallo, che non sono nemmeno possessori. Dio non è nemmeno un possessore, ma l'Essere puro; è al

<sup>1</sup> L'economicismo e il materialismo sono risposte a questo senso di solitudine, che porta l'uomo a subordinarsi alle proprie opere come unica cosa in cui può riconoscersi. Tale subordinazione inverte l'importanza relativa del lavoro in senso soggettivo e oggettivo. Vedi il n. 13 del documento pontificio che stiamo commentando.

<sup>2</sup> Interpretare il mondo come alienazione porta a comprendere il lavoro umano come un attacco violento. Questa non è la prospettiva biblica. Cfr. n. 4 e 25 della *Laborem exercens*. Il lavoro è una partecipazione all'opera del Creatore.

<sup>3</sup> L'avere esclude la solitudine ontologica e la conseguente opposizione dialettica.

<sup>4</sup> Chi ha è superiore a chi ha. Ma questa superiorità non è assoluta. Formalmente, l'avere corrisponde al senso soggettivo del lavoro: ciò che si ha è un lavoro oggettivo. Avere è indice di una certa indigenza che si manifesta nella possibilità di perdere ciò che si ha.

di là dell'avere. L'avere è una relazione, per così dire, più debole di quella che corrisponde all'Essere assolutamente perfetto, che è identico a se stesso in termini di essere. L'uomo, invece, non è del tutto perfetto e, in quanto essere relazionale, è capace di appropriazione: ed è questo che segna la sua differenza sia da ciò che gli è superiore che da ciò che gli è inferiore. Il fenomeno dell'avere appare nell'uomo. Insisto sul fatto che l'approccio all'antropologia da questo punto di vista è importante.

Ebbene, se caratterizziamo l'uomo in questo modo, cioè se diciamo che ciò che distingue l'uomo non è che è razionale ma qualcosa di più primario, cioè che è capace di avere e che è razionale nella misura in cui ha ragione; se questo è davvero il nucleo dell'antropologia classica, dobbiamo ora aggiungere che il rapporto di avere nell'uomo è più o meno intenso secondo le dimensioni della sua natura. L'uomo è capace di mantenere una relazione di appropriazione a diversi livelli. Secondo i livelli di questa appropriazione, si avvicina a ciò che in Dio è identità stretta: l'Essere.

Ci sono tre livelli di appartenenza umana: 1) l'uomo può avere secondo il suo fare e secondo il suo corpo: questo è un primo livello; 2) l'uomo può avere secondo il suo spirito, e questo è proprio ciò che è razionale nell'uomo; 3) infine, l'uomo può avere (intrinsecamente) nella sua stessa natura una perfezione acquisita. Questo è ciò che i greci chiamano virtù o abitudine. In sintesi: la capacità di avere è precisamente ciò che differenzia l'uomo; questa differenza umana si stabilisce su tre livelli.

Il livello inferiore è il livello corporeo-pratico; il livello intermedio è quello che di solito si chiama l'operazione immanente. La nozione di immanenza indica l'intensità del possesso rispetto al corporeo-pratico (che non è immanente). Infine, c'è la capacità della natura umana di avere intrinsecamente una perfezione: la virtù. La virtù è ciò che è intrinsecamente posseduto dalla natura umana. Ora possiamo dare un po' di più. Nella misura in cui un livello è più perfetto di un altro, c'è una relazione di subordinazione tale che l'inferiore è un mezzo per il superiore e il superiore è un fine per l'inferiore. Non fa differenza, dunque, dire che l'uomo è l'essere capace di avere, e poi aggiungere che questa capacità di avere è più o meno intensa, che trarre dalla definizione la seguente conclusione: l'uomo è l'essere in cui esiste la relazione mezzi-fini. Nella misura in cui la capacità di avere è esercitata a un livello inferiore, è ordinata a una fine. Questo ordinamento è costitutivo di ciò che si chiama mezzo. L'uomo scopre i mezzi

perché ha dei fini. Insisto. Ogni volta che c'è un'intensificazione nel modo di avere, il modo inferiore è subordinato come strumento. Per questo l'uomo stabilisce la relazione mezzi-fini, e questo definisce anche l'uomo. Mettere in relazione i mezzi con la parte più profonda dell'uomo equivale a dirigere la vita verso i fini<sup>5</sup>.

Come si può vedere, una definizione che potrebbe sembrare a prima vista astratta mostra una ricchezza di implicazioni. Appropriarsi più o meno delle cose, appropriarsi più o meno di se stessi, implica relazioni mezzo-fine; è evidente che l'uomo è capace di vivere questa relazione<sup>6</sup>. Nessun essere inferiore all'uomo può farlo e, propriamente parlando, nemmeno Dio, perché Dio non *ha bisogno di mezzi*.

Ebbene: nella misura in cui l'uomo esercita la relazione mezzo-fine, è padrone della sua condotta pratica dalle sue operazioni immanenti, e padrone di queste ultime dalle virtù. Essere padroni della pratica e delle proprie operazioni, cosa possibile proprio perché l'uomo vive secondo la relazione mezzo-fine, è il primo significato della libertà. Essere libero, cioè essere padrone delle proprie azioni, è impossibile per l'uomo se non stabilisce relazioni mezzo-fine, se non subordina alcuni livelli ad altri. La capacità di avere, vista sinteticamente, in definitiva significa libertà. Questa è la nozione di libertà che Aristotele espone in diversi luoghi.

### *Avere la pratica*

Detto questo, ciò che segue ora è la descrizione di ciascuno dei livelli menzionati, cominciando da quello inferiore: la capacità corporeo-pratica. È proprio qui che si trova l'economia; per questo l'economia è semplicemente mediale. L'economico è la condotta pratica e l'iscrizione corporea (proprietà che si riferiscono al corpo). Ma abbiamo convenuto che, se un livello di appropriazione è meno intimo o meno intenso di un altro, ha il carattere di un mezzo rispetto a

<sup>5</sup> La superiorità del lavoro in senso soggettivo sul lavoro oggettivo è di natura teleologica, il che implica che l'atto di lavoro è composto da operazioni e virtù immanenti, alle quali deve la sua efficacia produttiva. Più precisamente, l'atto del lavoro è il canale delle forme superiori di possesso verso il possesso e la padronanza del mondo materiale. Ecco perché il lavoro non è un semplice processo meccanico.

<sup>6</sup> La relazione mezzo-fine è, in un certo senso, circolare. Questo perché nell'ordine dell'avere, la superiorità non è assoluta (vedi nota 4). Poiché i mezzi sono impossibili senza i fini, separarli dai fini colpisce entrambi allo stesso tempo. E siccome il senso soggettivo del lavoro è il canale della relazione, il suo mancato rispetto la rompe.

quell'altro. Quindi, il livello dell'economia è il livello dei mezzi: in essa ci sono solo mezzi; i fini sono più alti<sup>7</sup>.

Le virtù e le operazioni immanenti sono fini delle azioni corporeo-pratiche. L'economia è un'attività pratica mediale. Questo ha conseguenze estremamente importanti per lo studio dei rapporti di lavoro. Nella misura in cui l'antropologia dell'avere è corretta (secondo me, non completa, ma corretta), bisogna ammettere che l'uomo non può esercitare esclusivamente le operazioni del livello inferiore. I livelli superiori sono fini, ma anche condizioni di possibilità. Pertanto, anche se le attività economiche appartengono esclusivamente al livello dei mezzi, sono suscettibili di libero esercizio. Di conseguenza, le leggi economiche non sono assolute.

Sarebbe disumanizzante considerare la medialità economica come governata da leggi inesorabili e indipendenti dai fini, perché allora nessuna libertà è possibile. L'ordine economico non è un ordine necessario, perché la necessità è alla fine. La necessità della fine è compatibile con la dignità umana e con l'intensità crescente della sua capacità di possesso. La necessità dei mezzi è presa in prestito<sup>8</sup>. Certo, i mezzi sono quelli che sono e, quindi, suscettibili di legalità; ma non sono autonomi, perché non costituiscono un orbe chiuso. Forzare il modo d'essere dei mezzi è sterilizzarli; ma, allo stesso tempo, il modo d'essere dei mezzi è inseparabile dalla loro condizione di mezzi: altrimenti sarebbero mezzi per qualsiasi fine (in questo senso si dice che il fine non giustifica i mezzi; il fine non è arbitrario). Non c'è nulla nel termine della condotta pragmatica che non sia un mezzo, e quindi l'uomo deve essere in grado di dirigere la sua condotta verso i livelli superiori.

L'attività imprenditoriale consiste formalmente nell'organizzazione di attività pratiche. Può essere dissociata dal suo carattere di mezzo in relazione a livelli umani superiori? È ammissibile la neutralità teleologica dell'attività economica? L'antropologia classica dice di no, perché questo influenza la definizione di uomo.

<sup>7</sup> Come già detto, il legame tra i due livelli è l'atto di lavorare.

<sup>8</sup> Chiamo "bisogno preso in prestito" quello che è commisurato al bisogno umano. I bisogni umani sono particolarmente evidenti nella loro corporeità. Inoltre, il possesso corporeo-pratico è inseparabile dal problema della vitalità biologica dell'uomo. Sembra chiaro che solo un corpo incompiuto come tale può essere aperto a una relazione possessiva delle cose. Le esigenze morali espone nella *Laborem exercens* (specialmente i nn. 20-23) presuppongono questo fatto.

Se l'uomo insiste a non tenerne conto, si comporta peggio di un animale, perché costringe la propria natura.

La capacità umana di avere con il suo corpo e di agire in un modo che modella le cose del mondo è ciò che si chiama tecnica. L'uomo è un essere tecnico perché, a differenza dell'animale, possiede con il suo corpo. Vediamo alcuni esempi. Vestirsi non è solo mettere un pezzo di stoffa. Il vestito è di proprietà del corpo; il corpo è la misura del vestito. Tommaso d'Aquino lo sottolinea esplicitamente: un animale non *ha* vestiti perché la pelle (di lana, pelo, ecc.) con cui l'animale si copre e si ripara non è l'*ascrizione* al suo corpo di qualcosa di diverso dal corpo: non è un possesso, ma una parte del corpo stesso dell'animale. Il corpo umano si definisce stabilendo relazioni di appartenenza con le cose; per esempio, dice Aristotele, l'anello è di proprietà; forse un anello può essere messo su un animale, ma ciò che vi è messo non è realmente di proprietà del corpo dell'animale. A questo livello ci sono molti aspetti dell'avere, che si riassumono nella parola *dimora*. L'uomo è l'essere che abita il mondo. Abitare viene da haber (avere) e haber è equivalente a tener (avere). L'abitante del mondo è colui che ha il mondo. Con questa osservazione molto lucida sulla peculiarità del corpo umano, che lo distingue dagli altri corpi viventi, l'antropologia arriva a una conclusione simile a quella rivelata nella Genesi. Nella Genesi, l'uomo è il dominatore del mondo; è creato per lavorare e dominare il mondo.

L'uomo abita il mondo. Abitare è avere praticità. Stando in questa casa, praticamente mi attribuisco questa casa. Dall'avere che è costitutivo dell'abitare derivano gli strumenti produttivi e il loro uso. È manuale avere. Tommaso d'Aquino glissa: l'unico animale con le mani è l'uomo. Sarebbe sbagliato assimilare lo zoccolo o l'artiglio alla mano. Lo zoccolo e l'artiglio possono fare tutto tranne che avere. Con lo zoccolo si può calpestare, colpire; con l'artiglio si può strappare; ma avere e, con l'avere, modulare ciò che si ha, fare con esso, esercitare qualche progetto, che emana dal soggetto che ha, è possibile solo con la mano. Avere in mano uno strumento chiamato martello con cui si pianta un chiodo, o un violino con cui si suona una melodia, è un avere corporeo che è possibile perché l'uomo è un essere con le mani. La mano non finisce in se stessa, ma comunica la sua dinamica a ciò che gestisce. La mano è lo strumento degli strumenti. L'uomo è anche capace di parlare. Parlare è depositare un significato in un suono e disporlo in modo tale che possa essere ascoltato e compreso, cioè fatto proprio da un altro. L'essere capace di avere è un animale

con le mani e allo stesso tempo, solidale, un animale parlante. Chi ha è in grado di riferirsi con ciò che ha a qualcos'altro; questa relazione di riferimento da una cosa all'altra è il segno: l'animale parlante. Questa è una prima esplorazione dell'immensa ricchezza sistematica dell'avere corporeo: tenere in mano, abitare, fare, usare, parlare.

La sistematica dell'avere pratico consiste nella comunicazione dell'avere alla pluralità di avere. Così nascono le relazioni di co-appartenenza inerenti agli artefatti. L'abitante ha la stanza; la stanza è precisamente la correlazione tra tutte le cose che sono in essa. Ognuna di queste cose si riferisce alle altre; c'è un insieme di rimandi tra le cose perché si tengono tutte. Ho il martello in mano; con il martello mi riferisco al chiodo. Il martello stesso mantiene l'ordine al chiodo. Il chiodo è da infilare; il chiodo è per fare il tavolo; il tavolo è anche *per*: si costituisce così un plesso di riferimenti mediali. Questo è il modo di essere del medium. Il mondo abitabile è il plesso dei riferimenti mediali. I greci chiamavano le cose mediali articolate *khremata*, un sostantivo che deriva da un verbo che significa "tenere in mano". Heidegger ripete questa osservazione, che deriva da Protagora ed è ripresa da Aristotele. Noi articoliamo il mondo perché gli comunichiamo il nostro avere. Le cose si coappartengono l'una all'altra come mezzi. C'è una relazione tra questo tavolo e questo vassoio, tra questo vassoio e questo bicchiere, tra la brocca e l'acqua; tutto ciò costituisce un plesso di riferimenti significativi che sono il mondo abitabile. L'acqua è nel bicchiere da bere, il bicchiere è sul vassoio per non macchiare il tavolo, il tavolo serve per appoggiare il vassoio, il tavolo è stato fatto con chiodi e martello e legno sbizzato e tagliato.

L'uomo comunica il suo carattere di scopritore nel possesso pratico degli strumenti agli strumenti stessi, e con questo costruisce un mondo. La strada è per camminare o per guidare la macchina, il semaforo è per il traffico, la casa è orientata secondo la posizione del sole.

Pertanto, la nostra dimora dà origine a un mondo con un significato che può essere espresso attraverso il linguaggio<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Questo mondo è inserito in un processo di accumulazione chiamato *tradizione*. Questo processo è inerente al significato oggettivo del lavoro e soprattutto al capitale produttivo. Cfr. *Laborem exercens* n. 12.

Questo è il fatto dell'organizzazione pratica. L'uomo è un organizzatore perché nella misura in cui possiede dei mezzi organizza dei plessi mediali, cioè l'uomo organizza sempre perché non fa mai da solo: fa con qualcos'altro e per qualcos'altro. Le cose con cui fa quello che fa sono collegate; così l'uomo aggiunge la propria organizzazione al mondo. La teoria della società, la teoria della tecnologia, si basano sulla nozione di possesso corporeo-pratico, che è il primo livello di possesso.

L'animale corre, ma non abita il mondo: il mondo non è suo; ma come il mondo è dell'uomo, così l'uomo comunica il suo possesso al mondo, e così le cose del mondo umano si riferiscono le une alle altre.

Secondo questo, è evidente che il mondo costruito dall'uomo (l'insieme delle relazioni, il plesso referenziale), quel mondo è comune. Non esiste solo per se stessi, ma per una comunità, perché come plesso è costruito e comprensibile da molti. La coesistenza umana non è un evento fortuito. L'uomo forma società mentre articola il suo comportamento pratico. Tale articolazione è inerente alla loro natura.

La società si basa sulla comunicazione. Il linguaggio umano, dice Aristotele, riguarda ciò che è utile, ciò che non è utile, ciò che è conveniente, ciò che è buono, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. La giustizia è inserita nelle relazioni umane proprio perché l'uomo è un essere che possiede, e questa condizione gli dà un titolo da rivendicare come proprio. La distribuzione del plesso obbedisce a certi criteri funzionali e d'uso, ma è possibile *a priori* a causa della definizione di natura umana che abbiamo proposto. La discussione sui criteri di condivisione presuppone un titolo da rivendicare come proprio; ma questo titolo non è affatto esclusivo: non può esserlo perché il plesso è una totalità. Ad ogni uomo o ad ogni gruppo vengono attribuite alcune cose. Ma non bisogna dimenticare che queste cose appartengono al plesso: sono in esso, non sono *khremata* ma in esso.

L'idea della proprietà privata assoluta è una contraddizione. L'uomo è proprietario proprio perché possiede per natura. Ma poiché la sua forma di possesso al suo livello più primario, che è quello pratico costruttivo corporeo, costituisce un plesso, la proprietà privata, che è l'ascrizione di una parte del plesso, non può essere fatta spezzando le connessioni totali, perché allora perderebbe il suo significato. La proprietà è giustificata dalla natura umana, che è capace di possedere, ma questa stessa pone il suo limite al diritto di proprietà.

Il titolo di qualcuno di possedere ad esclusione di altri una parte del plesso è corretto in principio, ma la proprietà non è assoluta. Se l'iscrizione dei mezzi implica la loro completa separazione dall'ordine totale dei mezzi, li mina o li degrada. Questa degradazione è reciproca<sup>10</sup>.

L'approccio classico rende conto delle interpretazioni strutturaliste o sistematiche della società che sono state in voga negli ultimi decenni. La sociologia corrispondente è più primaria della sociologia sistematica, perché il concetto di sistema totale è sostituito con vantaggio da quello di plesso totale, che è più flessibile. A sua volta, il concetto di sottosistema è sostituito da criteri preferenziali di affinità o intensità, ma sempre senza rompere il plesso totale e senza interpretarlo secondo criteri validi solo per i sottosistemi. Il plesso, insomma, è allo stesso tempo privato e comune; la comunità richiede la comprensione da parte di tutti e, pertanto, le persone devono essere educate: altrimenti, vengono emarginate dal plesso. L'educazione non è quindi un semplice sottosistema dell'organizzazione sociale.

Il cittadino è colui che agisce nel plesso secondo la sua comprensione<sup>11</sup>. Questo plesso esiste sempre, anche se a volte l'attenzione non è focalizzata su di esso o lo è in modo inadeguato, esterno o parziale. Quando si sente parlare di rottura di strutture, bisogna chiedersi con cosa si sostituisce il plesso. Questo introduce l'enorme problema della modifica dell'ordine strumentale, della storia della tecnologia e di quasi tutte le materie della sociologia, sia strutturale che dinamica. Almeno una cosa è chiara: l'ordine pratico non può essere aumentato per capriccio. Non è ideologico, ma governato dalla natura umana. Ecco perché le riforme sociali, spesso auspicabili, se intraprese incautamente, portano a un vuoto di organizzazione sociale e a un'anemia funzionale.

L'ordine dei mezzi, o pragmatico, è il più importante e degno o peculiare dell'uomo. Al di fuori dell'uomo, questo ordine non esiste. La connessione tra i mezzi permette di vedere le conseguenze condizionate. Se uno agisce, ne deriva qualcosa. È qui che si trova l'idea di responsabilità. Un plesso di possibili azioni esercitabili implica la libertà di scelta: posso colpire con il martello, o no; posso

<sup>10</sup> Cfr. *Laborem exercens* n. 14.

<sup>11</sup> La comprensione dell'ordine pratico è un prerequisito per il corretto esercizio del lavoro soggettivo; non capirlo è un segno di emarginazione. I diritti che ne derivano sono chiaramente indicati nel *Laborem exercens* IV. Le nozioni di datore di lavoro "diretto" e "indiretto", formulate nel n. 17 della stessa enciclica, sono anche rilevanti a questo riguardo.

bere l'acqua, o non berla; posso usare o non usare. Il plesso offre più possibilità di quelle che si attualizzano in ogni momento. Le connessioni mediali sono come dei fili con cui si trasmettono le conseguenze. Ciò che viene fatto in un luogo del plesso si riflette in altri luoghi.

Il possesso corporeo-pratico rende impossibile l'irresponsabilità. L'irresponsabile lancia una pietra e nasconde la mano, finge di ignorare le conseguenze; ma si illude. Qualcuno ne subisce sempre le conseguenze, perché tutto è intrecciato, interconnesso. Proprio perché la convivenza si basa su una struttura relazionale, c'è un'influenza reciproca tra gli attori. Tuttavia, le azioni sono spesso intraprese in vista di oggetti particolari: ciò che viene tentato è solo una parte di ciò che risulta. Questa particolare decurtazione è una forma di irresponsabilità. Quando si fa qualcosa, è necessario prendere in considerazione non solo ciò che gli agenti considerano utile per se stessi, ma anche tutto ciò che le loro azioni hanno messo in moto<sup>12</sup>. Per esempio, se una fabbrica si installa vicino a un fiume e i rifiuti inquinano il corso d'acqua, concentrarsi solo sul prodotto della fabbrica è chiudere troppo presto la portata delle conseguenze, poiché quel fiume fa parte del plesso, e la fabbrica installata colpisce altri (per esempio i pescatori).

### *Possesso immanente*

Al di sopra del possesso pratico-corporeo ci sono le cosiddette operazioni immanenti, che invece sono la condizione della condotta e della comprensione dei plessi pratici. Per operazione immanente si intende quell'attività secondo la quale l'uomo non possiede una cosa che rimane esterna, ma che si possiede nell'operazione stessa. Quando penso, possiedo ciò che penso, come lo possiedo? Nel funzionamento stesso del pensiero. Non possiedo ciò che penso, come le cose pratiche, attraverso la mia corporeità o la mia abilità manuale. L'operazione immanente non ricade su ciò che possiede come qualcosa di diverso ed esterno a sé, ma lo tiene in sé.

Ho ciò che vedo in quanto vedo; ho ciò che penso in quanto penso. L'uomo è dotato di una capacità di possedere ciò che prende dall'esterno e tiene davanti a sé, nella stessa misura in cui l'operazione si svolge. Aristotele considera queste operazioni più vitali delle azioni con cui si esercita la tecnica, la padronanza del

<sup>12</sup> Questo giustifica anche la distinzione tra datori di lavoro "diretti" e "indiretti".

mondo. Il mondo è più da avere quando lo si conosce che quando lo si agisce. La teoria è superiore alla pratica (propriamente intesa: come modo di possedere).

Il possesso secondo il pensiero è più intenso del possesso pratico, ed è per questo che l'uomo è definito come un animale razionale. Essere razionale è possedere intimamente. La vita è sempre una sfera interiore; ma questa interiorità non impedisce (al contrario) alla vita più perfetta di aprirsi a tutto, in modo che ciò a cui si apre sia posseduto da essa.

Senza il pensiero, la tecnologia sarebbe impossibile<sup>13</sup>. In breve, un mondo pratico è organizzato perché è conosciuto in anticipo. Le persone si riuniscono in società perché sanno parlare (perché sanno parlare, sanno fare). Parlare è una comunicazione esteriore che presuppone il sapere. Da questo si conclude che lo scopo di tutte le attività pratiche è il miglior esercizio delle operazioni immanenti. Conclusione sorprendente, a prima vista, ma inevitabile. L'uomo costruisce un mondo per svolgere meglio le operazioni cognitive<sup>14</sup>. Il fine dell'uomo non è la produzione, ma la contemplazione, e la produzione è valida nella misura in cui è un mezzo per qualcosa di più alto. L'uomo è *homo faber* perché è *homo sapiens*. La contemplazione è più importante della produzione. Tutto ciò che facciamo in questo mondo è finalizzato a capire e ad amare, perché amare è anche un'operazione perfetta. Quest'ultima è una scoperta dell'antropologia cristiana. Il cristianesimo considera l'amore come un'attività strettamente vitale.

L'uomo è libero solo quando stabilisce questa relazione tra mezzi e fine. Certo, la conoscenza può essere applicata; la scienza ha un uso tecnico; ma questo uso, a sua volta, richiede una nuova attitudine intellettuale e un amore migliore. Senza questo, il mondo tecnico, che è già umano perché fatto dall'uomo, diventa disumano.

È molto importante rendersi conto che l'economia è un'attività umana, ma è anche molto importante rendersi conto che è un mezzo, e che la sua densità umana si raggiunge solo in virtù di operazioni immanenti<sup>15</sup>. Oggi abbiamo quello

<sup>13</sup> Se l'uomo produce per soddisfare i bisogni corporali, e se la produzione presuppone la teoria come condizione di possibilità, si deve concludere che senza intelligenza l'uomo non è vitale. Da questo punto di vista, l'importanza del lavoro sta nel suo già menzionato valore di canale della ragione. In altre parole: il lavoro è il luogo di passaggio dalla ragione teorica al suo uso pratico, l'impronta dell'unità psicosomatica dell'uomo.

<sup>14</sup> E viceversa: più conoscenza aumenta la capacità costruttiva.

<sup>15</sup> Certamente, il possesso corporeo-pratico presuppone l'indigenza biologica dell'uomo ed è il suo rimedio. Ma formularlo senza conoscenza è una richiesta di principio. Inoltre, il fine dell'uomo non è solo quello di sopravvivere.

che viene spesso chiamato tempo libero e, con l'avanzare della tecnologia, ne avremo sempre di più. Il tempo libero evidenzia il problema dello scopo pratico. Se questo problema non viene risolto, invece di tempo libero dovremmo parlare di tempo vuoto. Una civiltà che non si rende conto di questo problema costruisce un mondo tecnologico che sfugge alla mano dell'uomo, e così diventa disumano. In senso stretto, la verità non ha un sostituto utile. La vita pratica si basa sulla verità e mira al progresso nell'acquisizione della verità. Se non è controllato dalla verità, le nostre opere sono proprio fuori dalla nostra portata. Questa è la situazione in cui ci troviamo. Dal mondo che abbiamo creato stanno emergendo forze che offrono un volto terribile<sup>16</sup>. Se si inverte il rapporto mezzo-fine, l'*homo faber* diventa "l'apprendista stregone", e appare il carattere tragico della tecnologia che, spogliata del suo significato umano, diventa il nostro avversario.

Oggi controlliamo la tecnologia? No. Perché non lo controlliamo? Perché ci siamo concentrati esclusivamente sui risultati della produzione. Questo non è un cliché né una predica, è la verità. I segni del mondo che abbiamo costruito che ci sfugge di mano, del mondo che abbiamo costruito che diventa inabitabile, hanno a che fare, come è ovvio, con problemi di giustizia, che devono essere analizzati attentamente.

I rischi di disumanizzazione inerenti alla nostra situazione tecnologica sono diffusi. In settori crescenti della tecnologia, la situazione è tale che, invece di essere noi a stabilire la direzione dello strumento, l'artefatto cattura la nostra attività secondo una struttura configurante dell'azione che lo strumento stesso impone. Il nostro comportamento, in queste condizioni, segue la dinamica dell'artefatto.

Uno strumento è un prolungamento attivabile della corporeità umana. McLuhan insiste su questa idea: l'uomo produce, secondo le sue possibilità di configurazione, strumenti che sono come prolungamenti prefigurati in noi (un martello è la replica esterna della mano chiusa). Finché questi prolungamenti sono posseduti dalla nostra azione, siamo padroni dei plessi strumentali. Tuttavia, se lo strumento diventa ribelle, se impone la propria dinamica e ci costringe a seguirla, è improbabile che dal suo funzionamento si possa ottenere un risultato utile per l'uomo. Non possiamo permettere che la tecnologia ci sfugga

<sup>16</sup> Un aspetto di questa dissociazione è il contrasto tra lavoro e capitale. Cfr. *Laborem exercens* n. 13.

di mano. Tuttavia, nella situazione in cui ci troviamo, questo può accadere. L'uomo può essere superato dall'eso-organismo tecnologico, al quale non possiamo adattare la nostra entità corporea e che, quindi, lavora trascinandoci. Se non li dirigiamo, siamo schiavi delle nostre stesse macchine. Questa non è un'eventualità o una storia di fantascienza, ma sta cominciando ad accadere ed è uno dei rischi più forti della situazione attuale. Insisto: è un problema morale se incorporarci alla tecnologia come suoi prodotti o come suoi agenti<sup>17</sup>.

Marx diceva che l'uomo, attraverso il suo lavoro, crea le condizioni di possibilità della sua esistenza fisica. L'antropologia di Marx si muove esclusivamente al livello dei mezzi, che confonde con quello dei fini (per Marx, la teoria è pratica).

Il marxismo è anacronistico sul suo stesso piano di considerazioni, perché la sua confusione tra mezzi e fini lo rende incapace di affrontare la minaccia posta dalla tecnologia di oggi. Ecco perché il marxismo degli ultimi decenni segue una linea tragica, come si vede in Adorno o Bloch. L'idea marxista che producendo l'uomo costruisce la propria esistenza fisica in questo mondo è un'idea abbastanza semplice. Ma se questa è la chiave della storia e della fine dell'uomo, come affrontare la ribellione della tecnologia? Stiamo producendo la nostra esistenza fisica nel mondo, ma stiamo costruendo un mondo umano, e manteniamo il nostro potere sulla tecnologia come mezzo? Il modo per superare il rischio della disumanizzazione della tecnologia autonoma è accettare che la contemplazione sia superiore all'azione e ottenere il controllo sulla tecnologia, il cui soggetto non può essere altro che la società. Tra le responsabilità del business in questo momento storico, la principale, secondo me, è il controllo della tecnologia. Un sistema aziendale sulla scia della tecnologia porta alla distruzione del plesso pratico mediale.

Naturalmente, controllare la tecnologia non significa fermarla, ma applicarla secondo le possibilità dell'uso umano. Non c'è pericolo di fermarlo, perché, in ultima analisi, l'uomo è l'autore della tecnologia. Ma è necessario usarlo

<sup>17</sup> La *Laborem exercens* tiene conto di questo problema: il processo tecnico non è un "soggetto" anonimo che rende l'uomo dipendente dal suo lavoro (cfr. n. 13). Sembra chiaro che per affrontare il problema non basta considerare l'organizzazione del lavoro, e nemmeno la "riproduzione" della struttura di questa organizzazione o i suoi cambiamenti; è necessario affrontare la questione delle mutazioni storiche della tecnologia secondo la quantità di conoscenze scientifiche incorporate in essa. Questa domanda è presente nell'enciclica che stiamo commentando, specialmente nei nn. 25 e seguenti.

correttamente, tenendo conto delle circostanze della situazione e del grado di sviluppo effettivo della capacità umana in ogni caso<sup>18</sup>.

### *La virtù*

Passiamo ora all'esposizione del terzo livello possessivo dell'uomo, che è la virtù. Il concetto di virtù può essere compreso a partire dall'interpretazione cibernetica dell'operazione immanente. L'esercizio delle operazioni immanenti spirituali ha come risultato il feedback del suo principio, cioè modifica la struttura della facoltà, perfezionandola o peggiorandola. Il perfezionamento della facoltà come conseguenza dell'esercizio dei suoi atti è la virtù; l'imperfezione che segue un esercizio difettoso è il vizio. Le virtù sono chiamate intellettuali se perfezionano l'intelligenza, e morali se perfezionano le tendenze. Le virtù morali, il perfezionamento della dotazione tendenziale umana, è un rafforzamento di essa che intensifica anche la libertà dalle nostre tendenze. Quindi, dal livello immanente al livello delle abitudini si passa sempre, e così l'operazione è un mezzo per la virtù: se l'operazione viene esercitata, la struttura della facoltà viene modificata e l'atto seguente è migliore o peggiore<sup>19</sup>.

L'approccio cibernetico aiuta a capire il concetto di virtù. Lo esprimerò così: dal punto di vista funzionale e in termini formali, l'uomo è considerato come un insieme di variabili in funzione; qualsiasi attività umana si spiega in questo modo. Il livello pragmatico è il risultato del funzionamento dell'insieme delle variabili. Lo chiamerò R. Ora: dobbiamo tener conto che l'insieme delle variabili ha funzionato: quell'insieme è stato modificato. Se lo chiamiamo C, in stretta complicazione con R, l'insieme va da C a C'.

In una valutazione degli obiettivi, R e C' devono essere presi in considerazione. In una fabbrica di scarpe, R sono le scarpe e C' è quello che è successo a chi fa le scarpe proprio facendole. Se l'insieme delle variabili è peggiorato, C' è negativo; se è migliorato, C' è positivo. È molto importante decidere se il cambiamento di C è subordinato a R, o il contrario. In quest'ultimo caso, C' è la fine. È una forma molto grave di irresponsabilità ridurre la stima degli obiettivi a R.

<sup>18</sup> Secondo la conoscenza incarnata, c'è una gerarchia di tecniche. La questione di adattare i diversi tipi di tecnica alle diverse capacità umane è della massima importanza. *La Laborem exercens* si occupa di questo in diversi punti, ad esempio nei nn. 21 e seguenti.

<sup>19</sup> Lavorando, l'uomo o si nobilita o si svilisce. Da ciò deriva anche il primato del lavoro nel suo senso soggettivo sul suo senso oggettivo. La virtù è un valore superiore all'utilità.

Questa interpretazione cibernetica è valida per ogni individuo e anche per il funzionamento di un'azienda, o di qualsiasi istituzione umana.

R deve essere al servizio del dispiegamento ottimale di C. Inesorabilmente, allo stesso tempo, la modifica positiva o negativa di C deriva dalla condotta e dalle operazioni immanenti. E da questa modifica deriva una nuova forma di attività. C'è una performance operativa della virtù: gli atti generano virtù e le virtù rendono possibili nuovi atti.

Per migliorare l'esercizio pratico, di solito si prende in considerazione solo ciò che si chiama apprendimento, spesso interpretato in senso comportamentista o in termini di riflessi condizionati. L'apprendimento assomiglia alle abitudini virtuose, ma non è strettamente una virtù e non va oltre il livello dei mezzi. È quindi legato al concetto di manodopera, alla formazione di uomini specializzati o esperti in tecniche di ingegneria. Più che un obiettivo dell'organizzazione, ne è un'esigenza, poiché segna l'attitudine a certi compiti. D'altra parte, l'aspetto funzionale delle virtù nel plesso segnala il suo valore umano. Per esempio, le relazioni di lavoro fondate sull'amicizia sono completamente diverse da quelle fondate sull'inimicizia (l'amicizia è una virtù; l'inimicizia è un vizio). La coerenza di R e C per rinforzo reciproco è scarsa nell'apprendimento e netta nella virtù.

In ogni caso, l'accettazione dello sforzo come proprio, senza scaricarlo sugli altri (pur mirando a una condivisione equa), è una virtù. Un'industria funziona molto meglio in questo modo che quando i suoi componenti evitano la questione.

### *Recap*

Segnaliamo ancora una volta la superiorità del secondo livello dell'avere umano. Questo secondo livello è il possesso immanente, caratteristico delle operazioni cognitive. A differenza del fare, le operazioni cognitive non sono attività che finiscono fuori o che si esercitano rispetto a un substrato preesistente che modellano o plasmano; le operazioni immanenti non vanno fuori, ma, al contrario, espongono, espandono, ciò che si possiede possedendolo. La comprensione ha il capito; questo è il modo di avere oggetti. La parola "oggetto" è talvolta scambiata con la parola "cosa"; qui è usata come contraddizione a cosa. Oggetto è precisamente ciò che è posseduto dall'operazione immanente.

Allora: l'operazione immanente è superiore a quella pratica. Avere oggetti è più che avere cose, dal punto di vista dell'avere. Questo non significa che l'oggetto sia più importante della cosa; ma il possesso immanente delle cose è impossibile.

L'operazione immanente corrisponde agli oggetti; il possesso di cui è capace il corpo umano nel suo spiegamento poetico o pragmatico è più debole e corrisponde alle "cose della vita": affari e utensili in generale. Queste cose, definite dal loro possesso umano non immanente, sono indispensabili per la vita, ma non sono, in senso stretto, entità fisiche. D'altra parte, l'indispensabile non va confuso con il più nobile; l'indispensabile è quello senza il quale l'uomo non potrebbe sopravvivere o sarebbe impotente nell'universo. L'uomo si rifugia nel suo mondo nella stessa misura in cui costruisce questo insieme di cose ordinate da relazioni di carattere mediale, l'una rispetto all'altra.

Proprio perché gli artefatti sono interconnessi (ordine dei media) non sono cose in senso assoluto. La realtà non può essere tenuta praticamente come assoluta. D'altra parte, l'operazione immanente è possibile solo in ordine all'assolutezza del reale. È per questo che la conoscenza umana, anche se non possiede il reale in modo assoluto, possiede una sua dimensione assoluta, che si chiama verità. Questo spiega perché il plesso ordinato dalle relazioni medialità è subordinato alla conoscenza, che, nella sua forma più alta, si suole chiamare contemplazione.

Galileo diceva che la teoria è il capitano e la pratica è il soldato. Al superiore corrisponde un valore egemonico, una funzione direttiva che è ben espressa nella frase di Galileo. Questa convinzione, che dobbiamo in gran parte ai greci, è stata interamente ripresa dalla civiltà cristiana, a tal punto che l'ha persino istituzionalizzata. In senso stretto, l'unica civiltà che coltiva istituzionalmente la conoscenza, per cui la conoscenza è uno dei fattori della propria traiettoria storica, è proprio quella occidentale. Le università sono l'istituzionalizzazione di questa idea classica, il fermento dell'unica cultura in cui vale il motto: dobbiamo aumentare la ricchezza del nostro sapere sotto forma di compito collettivo, come uno dei fattori più importanti della dinamica sociale.

L'alta stima delle idee ha dato origine alla scienza; da essa è sorto e si è alimentato quel grande compito di ricerca senza il quale l'Occidente è incomprendibile. E come la teoria arricchisce la pratica, così l'Occidente è una grande civiltà pragmatica. Tuttavia, le due linee di progresso sono spesso dissociate nella coscienza degli individui e dei gruppi sociali. Ecco perché gli uomini che si concentrano sulla pratica sono sorpresi di vedere che le persone sono mosse dalle idee e che queste idee influenzano i loro affari. Cosa hanno a che fare le idee con il mondo degli affari? È chiaro che hanno a che fare con essa

e che la favoriscono o la disturbano. È una caratteristica della società occidentale.

Nell'uomo c'è ancora un'altra forma di possesso, che deriva dalle operazioni immanenti, il cui principio è immateriale. Questa derivazione indica che l'operazione immanente è, a suo modo, un mezzo, non la cosa più alta in assoluto nell'uomo. L'immanenza non è né la più intima né la più radicale. Ma ne consegue sempre un miglioramento o un peggioramento. E questo legame con una conseguenza che lo supera segna anche la sua dignità. L'operazione immanente è aperta verso l'alto e verso il basso, sufficientemente radicata per dirigere la pratica e dare spazio all'arricchimento interiore.

Il possesso pratico è finito e, a causa della sua debolezza, soggetto a perdita e cambiamento. Mettiamo o togliamo un vestito, entriamo o usciamo dalla casa. Questo implica mode e stili, forme temporanee o particolari che sfumano le configurazioni pratiche e la loro storicità. Il possesso immanente, perché è più intenso, non è una questione di togliere e mettere e, anche se non è sempre esercitato, lascia una traccia nella soggettività, qualcosa di più di una moda o di uno stile.

Quindi, le operazioni sono per le virtù, che, in questo senso, sono ciò che perfeziona veramente l'uomo. La virtù è il punto in cui l'avere entra in contatto con l'essere dell'uomo, la congiunzione del dinamico con il costituzionale. L'uomo non teorizza sempre; d'altra parte, la virtù è permanente, rimane stabilmente incorporata, supera la condizione di esercizio o di non esercizio in cui si trovano ancora le operazioni immanenti. L'intelletto divino è eterno. L'intelletto umano non è eterno, ma sporadico. L'antropologia sbaglia se intende il razionale nell'uomo come assoluto. Questa interpretazione oscura la considerazione della virtù e, allo stesso modo, non mette a fuoco l'articolazione del costituzionale e del dinamico.

La virtù è una disposizione stabile. Ecco perché si dice che sia una seconda natura. Visto dal punto di vista della virtù, l'uomo è il beneficiario della propria attività. E anche la vittima, se la sua attività è sbagliata. Il tragico nell'uomo consiste nel volersi limitare impunemente a fare del male agli altri o a non dire la verità: cosa impossibile perché impedita da quel peculiare *feed-back* con cui le nostre azioni ci determinano. Socrate diceva che è peggio commettere un'ingiustizia che subirla, perché nel primo caso si diventa ingiusti e nel secondo

no. Chi subisce un'ingiustizia "passa un brutto momento"; chi commette un'ingiustizia "diventa cattivo". Trascurare C' e preoccuparsi solo di R, del risultato esterno, è pura superficialità.

Il soggetto umano è beneficiato da questo tipo di rimbalzo attraverso il quale il suo operare è incorporato in lui sotto forma di virtù. Pertanto, gli obiettivi egoistici sono in fondo contraddittori. L'uomo raggiunge il proprio beneficio, quello veramente intrinseco, non proponendolo a se stesso come un obiettivo lontano e distinto o esterno (perché non lo è), ma come una crescita dovuta alla natura stessa della sua natura possessiva.

Il fine più alto nell'uomo stesso è la virtù, ma non può essere raggiunta direttamente, poiché non è né un oggetto né una cosa, ma sta nell'intimità dell'uomo: è lì che si acquisisce come un beneficio aggiunto al giusto esercizio della propria dotazione attiva. Secondo questo, l'egoismo è una pretesa superflua e sbagliata.

Senza ignorare la rottura della condizione umana, bisogna ammettere che l'uomo è capace di un'azione giusta che si misura in termini di verità e di contributo benefico al suo prossimo. Ma allo stesso modo, l'uomo è anche capace di migliorare. I due punti sono inseparabili: così il sociale e la virtù, perché il fine della convivenza è la bontà del vivere. L'esercizio attivo della nostra natura non mira a obiettivi isolati e lineari, ma a un obiettivo complesso e comune. Anche in questo l'uomo differisce dall'animale. Un animale non può ricevere dalla propria natura quella ricompensa che si chiama virtù. La natura umana, in termini di perfezione, è anche un fine in sé. Proprio per questo, l'uomo non può essere inteso come un anello della serie evolutiva delle forme di vita. Ed è anche per questo che ha poco senso puntare alla "realizzazione di sé" come se l'uomo fosse un artefatto. È necessario fare del bene, ma è miope prendere se stessi come obiettivo senza rendersi conto che la natura stessa è responsabile dell'auto-realizzazione, il che esclude completamente che il fine della natura umana sia una questione tecnica.

Così, un'antropologia che dispensa la nozione di virtù è carente e pessimista. Lo studio della capacità umana di possedere è troncato se si riduce a un solo livello. La virtù non è l'ultima parola, ma, in larga misura, qui si decide l'antropologia: accettiamo la tesi che la natura umana è capace di auto-migliorarsi come conseguenza delle sue azioni, o guardiamo esclusivamente ai

risultati sperimentalmente verificabili, il duro e il rapido, come si dice? Possiamo possedere il duro e veloce, ma solo con la mano. Avere il bene solo con la mano: per quanto grande sia il bene, ne siamo soddisfatti?

Il riferimento al plesso pratico è soggetto ad ogni sorta di contingenze. Da questo punto di vista, la vita umana è estremamente movimentata: c'è successo nella vita, ma anche fallimento nella vita. Ora la virtù è un possesso così stabile, insisto, che in essa la natura umana e il suo svolgimento coincidono. La chiarezza su questo punto è estremamente importante quando si tratta di orientamenti, di atteggiamenti verso la vita. Se l'orizzonte dei beni si riduce ai beni manuali, l'impoverimento umano è molto grave. La felicità, insomma, è stata rinunciata.

La felicità consiste nel possesso di ciò che è più adatto senza paura di perderlo. Possedere e perdere: perché è possibile perdere qualcosa? Per due motivi: o perché ciò che si possiede è corruttibile, o perché non si ha sufficiente forza di adesione. Ebbene: la capacità di aderire interamente è anche caratteristica della virtù; quindi, chi non ha virtù non può essere felice. Non fallirà forse in ciò che lo rende felice, ma lui stesso non vi sarà fedele. Il possesso perfetto di ciò che rende felici richiede la forza dell'adesione umana, la solidità, la costanza della nostra natura. Senza virtù siamo incoerenti e incostanti.

Anche la Virtù si prepara per una nuova performance. Si può dire che la virtù è il fattore dell'iperformalizzazione umana. Il perfezionamento della facoltà è anche il suo rafforzamento. Di conseguenza, l'iperformalizzazione allarga la sfera del possibile: rende possibile ciò che non era possibile nella fase precedente. Per questo la vita umana non è un processo seriale, come lo intendono, per esempio, i positivisti: se A è dato, B è dato; se B è dato, C è dato; cioè, da A, B e C si susseguono. Nel caso dell'uomo come sistema funzionale iperformale, non è così, ma A rende possibile B e B rende possibile C, ma non si può dire che A rende possibile C perché solo l'incremento formale ottenuto da B apre la possibilità di C. Esiste una situazione C impossibile da una situazione A e, tuttavia, non del tutto impossibile. Questa osservazione è importante nel calcolo degli obiettivi di una data situazione. Ciò che si prevede come ottenibile da una situazione non è molto, perché l'orizzonte delle possibilità è ristretto finché non si raggiunge un nuovo punto di partenza. Questo rinnovamento dell'iniziativa - dell'iniziale - è la peculiarità dell'iper-formalizzazione. Tenendo conto delle risorse disponibili, il calcolo presenta alcuni progetti come possibili. Il calcolo dice anche che

l'aumento delle risorse permetterebbe di intraprendere altri progetti più ambiziosi. Ma il calcolo conta sul dato. L'iperformalizzazione è un'altra cosa: non un aumento delle risorse, ma l'innovazione del principio degli atti. L'iperformalizzazione come virtù è l'anti-meccanico nell'uomo, il superamento delle condizioni iniziali.

## II. DARE

### *La persona*

È possibile raggiungere le mete che l'uomo si prefigge? La risposta negativa non deve essere l'ultima parola: oggi non ci stiamo arrivando, ma non è giusto escludere l'iper-formalizzazione stessa e quella dei suoi collaboratori, con cui si sta aprendo una situazione imprevedibile ora perché è una novazione del modo di essere, un perfezionamento della natura. Questo è importante per qualsiasi stima degli obiettivi. La virtù ha un carattere perfettivo anche dal punto di vista degli obiettivi realizzabili, cioè a livello pratico: quelli di un uomo d'affari, per esempio. Questi obiettivi non sono mai del tutto prevedibili, quindi non devono nemmeno essere dati per scontati.

Il concetto di virtù segna il legame tra l'antropologia greca e quella cristiana. È il vertice del primo e, per così dire, il canale del secondo. La virtù in cui si manifesta meglio la canalizzazione della vita cristiana è la speranza. La speranza è legata all'amore, scaturisce da esso ed è diretta verso di esso. Queste considerazioni inquadrano i temi centrali dell'esistenza e della persona umana. L'antropologia greca è molto corretta nelle sue linee fondamentali, ma non è completa. Ci sono grandi temi che non sono indagati da esso. Se un'idea elevata della natura umana deriva dall'antropologia greca, la scoperta rigorosa della dignità dell'uomo è cristiana. I grandi socratici sono, tra i filosofi pagani, i più umanisti; ma accanto a quello che si può chiamare teandrisimo cristiano, restano indietro. Propriamente parlando, il cristianesimo non è solo umanista: è, dalla centralità del dogma trinitario, teandrista, divino-umano. Anche senza esporre questo concetto in profondità, deve essere chiaro che il significato del cristianesimo è completamente distorto se il rapporto uomo-Dio è stabilito come punto centrale.

Il cristianesimo non è principalmente un androteismo, ma il contrario: la cosa primaria è la realtà del Dio-Uomo, l'incarnazione della seconda persona della Trinità.

L'idea di una divinizzazione dell'uomo, dell'entrata dell'umano nell'orbita divina, appare nei miti, almeno in una fase dello sviluppo di quella modalità di conoscenza che è il mito.

*Desiderio e amore*

Il cristianesimo è strettamente antimitico. Insisto, il cristianesimo non è un mero umanesimo, né è principalmente la deificazione dell'uomo (questo è consequenziale). La cosa primaria, la notizia rivelata, è, con il mistero trinitario, l'incarnazione di Dio. Qual è dunque la ragion d'essere del teandrisimo, dell'esistenza del Dio fatto uomo? Questa ragion d'essere non può che essere l'amore, ed è qui che il cristianesimo entra in gioco in modo del tutto innovativo, come qualcosa di insospettabile e inaspettato. Questo è ciò che San Giovanni esprime letteralmente: Dio è amore. Di conseguenza, la visione cristiana della volontà differisce da quella greca. Come ho già detto, Aristotele nota l'esistenza di operazioni strettamente possessive, superiori alle azioni costruttive, che sono dirette verso l'esterno e quindi comportano un grado di possesso più debole delle operazioni immanenti. Ma queste operazioni sono cognitive. Né in Aristotele, né in Platone, la volontà è possessiva: è precisamente non possessiva, cioè tendenziale; è persino degno di nota che la parola "volontà", che viene dal latino, non ha un equivalente greco. Ciò che corrisponde a ciò che chiamiamo volontà è la parola *orrexis*, che significa desiderio. Ora: si tende o si desidera ciò che non si possiede; non si tende a ciò che si possiede. Pertanto, l'operazione intellettuale immanente non è affatto una tendenza. La conoscenza non tende verso ciò che è conosciuto, non c'è tensione desiderativa tra il pensiero e ciò che è pensato; entrambi sono in stretta simultaneità.

Oltre a questo, la volontà è l'imperfetto. È proprio nell'essere capace di possedere, che è l'uomo, che la tendenza segna la direzione verso il possesso, ma non significa affatto il possesso. L'essere capace di possedere, considerato nella sua capacità, non è attuale, ma potenziale. E a questo viene assimilato l'artico. Nella misura in cui l'uomo è un essere desiderante nella misura in cui tende, l'uomo è imperfetto. Ciò che è imperfetto nella natura umana è la volontà (e le tendenze inferiori).

Certamente, la volontà è legata all'intelligenza: è ciò che Aristotele chiama *bóulesis* e il medievale *voluntas ut ratio*. È l'intenzione, lo scopo. La volontà è razionale nella misura in cui è influenzata dalla ragione. In questo modo, il

desiderio programma e si collega con i mezzi e li decide. Ma non c'è *boulesis* del fine, e questo significa che la volontà è interamente subordinata alla teoria, alla contemplazione, perché il possesso del fine appartiene esclusivamente all'intelletto.

La volontà è razionalizzata nell'ordine pragmatico mediale. Ma i mezzi indicano l'indigenza umana. Così in nessun caso la volontà cessa di essere imperfetta, e quindi in Dio non può esserci volontà. Per questo Tommaso d'Aquino dice che più o meno tutti i filosofi hanno intravisto che Dio è Logos, ma che Dio è Amore nessuno di loro lo ha intravisto. È chiaro che se la volontà è solo tendenza e desiderio, non può essere collocata in Dio (un dio desiderante è una nozione mitica o un'aberrante illusione gnostica), perché ne consegue che Dio è imperfetto, e un dio imperfetto è una contraddizione. Tuttavia, il cristianesimo sa che Dio è Amore. D'altra parte, il teandrisimo, cioè l'approccio radicale al tema dell'uomo nel cristianesimo, è possibile solo se Dio è Amore. Dio non diventa uomo per un bisogno o un desiderio. Dio non ha bisogno di incarnarsi affatto. Si tratta di pura donazione, di perfetta generosità ontologica, come afferma San Paolo nel secondo capitolo dell'epistola ai Filippesi. Dio ama anche verso l'esterno, e l'Incarnazione non può essere che l'opera dell'Amore. La sua paternità è attribuita allo Spirito Santo. Anche interiormente, Dio è Amore: Amore per se stesso. Ripeto che l'amor proprio, nella stretta filosofia pagana, significa che Dio è desiderio di se stesso, ma Dio è puro atto, essendo identico a se stesso, e quindi esclude quella separazione, quella potenzialità che il desiderio introduce.

Dio può essere desiderato, ma Dio no. Questa è la tesi greca, che Aristotele esprime quando pone il problema di come si muove il motore immobile. L'*eros* platonico ha la stessa connotazione di imperfezione (*Eros* è figlio di *Penia*: povertà). Come è chiaro, l'interpretazione aristotelica della volontà è strettamente legata alla sua definizione di uomo. La nostalgia è un'imperfezione, perché si desidera solo ciò che non si ha. Perché un'antropologia in cui l'uomo è l'essere capace di avere, di non avere ancora, di essere incline a ciò che non si ha, è la dimensione imperfetta dell'uomo. E anche il contrario: se la volontà è semplicemente una tendenza umana, la volontà non possiede mai e il possesso è esclusivamente cognitivo. Questa è una delle ragioni per cui Aristotele insiste sull'importanza della teoria: scopre in essa il possesso attuale e sufficientemente intimo. Da qui è possibile fare il salto all'atto puro dell'essere. Ma, allo stesso modo, la perfezione della volontà è esclusa.

Rispetto a questo approccio, l'antropologia cristiana è una novità insospettata e anche un'enorme apertura di orizzonti, che razionalizza la vita e definisce il senso della storia come un tempo in avanti. La distinzione tra amore puro e desiderio richiede di trascendere l'idea di finalità. Per dirla rapidamente, la comprensione non solo iper-formale ma anche *iper-teleologica* dell'uomo è precisamente il contributo dell'antropologia cristiana che conta ora. È vero che l'uomo desidera (è un fatto di esperienza), è vero che la volontà non è una facoltà desiderante in Dio, ma lo è nell'uomo. Cosa ci può essere oltre la tendenza a possedere e il possesso stesso? Ovviamente, dare. Se l'attività della volontà è dare, trascende ciò che i greci intendevano per *télos*. Questa è iperpeleologia cristiana. Dare è dare senza perdere, l'attività superiore al bilancio del profitto e della perdita, guadagnare senza acquisire o acquisire dando. Naturalmente, il suo punto focale si trova nell'Apocalisse. Dal punto di vista filosofico, colui che l'ha incorporato nell'approccio culturale dell'Occidente, che ha contribuito alla sua ampia espressione letteraria, è Agostino d'Ippona; per questo Agostino è chiamato il padre dell'Europa. Dobbiamo l'apprezzamento della verità, della capacità umana di conoscere, in gran parte ai greci. La dimensione amorosa portata al suo culmine la dobbiamo ovviamente al cristianesimo. Dal suo apice divino, il dono dell'amore è operativo. Tommaso d'Aquino intende la creazione come il dono dell'essere. La creatura non è una parte di Dio (Dio non ha parti), ma una realtà data. La donazione è tanto radicale quanto la realtà. Per questo si dice che la creatura non è presupposta: è creata dal nulla. Si può anche dire che il conferimento dell'amore conferisce un carattere *operativo* all'azione umana.

Il cristianesimo ha aperto prospettive che fino ad allora erano state oscurate o chiuse. L'unica cosa nobile nell'uomo era la sua attività disinteressata, la teoria. Le attività volontarie non erano disinteressate, ma tendenziali, ed erano dirette all'ordine dei beni utili o alla conoscenza. La loro giustificazione era incentrata sull'onestà del bene desiderato o praticato. Un ulteriore passo era la cessione volontaria di ciò che si possedeva, la rinuncia a favore di un altro (fino al sacrificio). Ma in tutti i casi, l'averne ha governato l'atto volontario, come suo termine o come ciò che è stato dato (in questo senso si applica l'adagio "Nessuno dà ciò che non ha"). Ciò che chiamo l'operosità dell'amore è un tipo di generosità che stacca il dare dall'averne come presupposto, perché cadendo sull'azione umana la eleva e le conferisce la sua stessa natura. Questo implica anche che la natura umana è ora definita diversamente: non in contraddizione, non in opposizione, nemmeno in discordanza con l'antropologia greca. Ma ora l'uomo

non si definisce in definitiva, o solo, come un essere capace di avere, poiché è necessario trovare la radice della sua capacità di dare. Il principio del dare deve essere più radicale dell'immanenza, e persino della virtù. È ciò che si chiama *intimità*. Questo determina strettamente la nozione di persona. L'uomo è un essere personale perché è capace di dare. Dal punto di vista della persona, dare significa contribuire. Donare avalla l'avere<sup>20</sup>.

Anche la nozione di virtù è ripresa ed entra pienamente nella visione cristiana dell'uomo, ma l'antropologia greca è trascesa da fattori di maggiore profondità e portata. La persona è la più intima, l'intimità stessa dell'uomo. L'apertura dell'intimità implica che ciò che prima non esisteva nel mondo appare nel mondo, perché la sua origine è la persona. Questo significa che la persona è al di là dell'avere. In quanto origine degli atti, li espande nella misura in cui, come uno stretto *plus*, non si limita a iniziarli, ma continua in essi. È questo essere installato negli atti che origina che permette di dire che l'uomo è l'esistente. La persona aggiunge ed è aggiunta, o, in altre parole, dona operativamente. Questo, che è qualcosa di più dell'interesse e che supera anche il disinteresse, può essere designato dall'espressione agostiniana *ordo amoris*.

### *Amare e aspettare*

Per i greci, l'uomo è un essere naturale, vivente, distinto o definito dalla capacità di avere. Da questa nuova prospettiva più profonda, che corrisponde ad una maggiore apertura, si deve dire che l'uomo si differenzia dalle entità fisiche molto più di quanto pensassero i greci: come persona, è fuori dal mondo (sia astrale che sublunare). Come persona, l'uomo è una seconda creatura aggiunta al mondo, perché la persona non è una differenza specifica (non è saggio dire che l'uomo è l'animale personale). Quindi, la definizione greca dell'uomo non viene negata, ma vi si aggiunge qualcosa che non entra nell'ordine della definizione (ma appunto trascende la definizione e la sostiene). La capacità possessiva dell'uomo è, insomma, sancita, ratificata e per di più fondata da un'istanza rigorosamente radicale, che impedisce che si fermi, che il possesso finisca in se stesso, ma piuttosto si proietta, si apre, per così dire, come un vettore di trascendenza. Kant diceva che l'antropologia consiste nella risposta alle seguenti domande: cosa sono capace di sapere, cosa devo fare, cosa ho diritto di aspettarmi? La risposta alle

<sup>20</sup> Il carattere personale dell'uomo è centrale nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Vedi *Laborem exercens*, n. 15.

prime due domande, che viene dalla Grecia, è, insisto, fondamentalemente corretta, e Kant non aggiunge nulla di attento. La terza domanda, che ne è un'estensione, deve essere sostituita da questa: cosa significa la speranza umana come la formula il cristianesimo, cioè cos'è la speranza nell'ordine dell'amore?

Può anche essere espresso in questo modo: Qual è il compito della mia vita? Qual è la mia vita come compito? Il compito è un'espansione della libertà dall'intimità personale. Per i greci, la libertà è la padronanza delle azioni nella misura in cui esse sono in una relazione mezzo-fine. Ma ci deve essere una maggiore libertà nel compito di speranza incorporato nella donazione amorevole.

Stabilito che l'aver è continuato e avallato nella forma della donazione, c'è una nozione ulteriore a quella di fine che chiamerò la *destinazione*. Che il destino sia ulteriore rispetto al fine è manifesto se l'uomo non è semplicemente un essere distinto dalle altre entità per la capacità di possedere il fine, ma una seconda creatura, perché allora il mio fine non è il mondo, né Dio come autore del mondo, ma Dio come mio creatore: creatore della persona che sono. Sperare non significa per il cristiano aspettare. La questione della speranza non riguarda ciò che verrà. La domanda di Kant: cosa ho il diritto di sperare, non significa che sto viaggiando verso un fine di cui devo scoprire l'avvento e il contenuto. Se il senso della mia vita non si esaurisce nella felicità, secondo il significato greco, cioè in un possesso perfetto, ma la mia attività scaturisce nel dono di sé dalla persona, la destinazione non si confonde con il destino. La questione della destinazione risiede nel destinatario. Per così dire, nel fare il bilancio di tutto ciò che è della persona, l'uomo trova che questo non gli basta, ma che deve *trovare* un fine, che non è il fine del desiderio, ma il fine dell'offerta.

Cercherò di esprimere questa difficile domanda in modo più plastico. Non si tratta principalmente di raggiungere orizzonti, ma di dare; chi lo accetterà? La portata della risonanza della mia capacità di dare deve essere anche personale. Altrimenti è assurdo. Il poeta tedesco Rilke si avvicina alla domanda quando dice: "Chi tra gli angeli ascolterà il mio grido?" Cioè, chi risponde alla mia iniziativa di speranza? Il problema fondamentale è la corrispondenza. Tommaso d'Aquino lo dice in modo chiaro: in assoluto, senza corrispondenza l'amore non esiste. A questo punto non c'è spazio per l'unilateralità implicita nel desiderare un paradigma (il desiderio non è assoluto). Senza corrispondenza, la superiorità dell'amore del donatore sul desiderio non avrebbe senso. La speranza si fonda sulla reciprocità amorosa e mira a favorirla al di là della volubilità umana: l'uomo

è autorizzato a sperare in essa. La speranza si basa sull'amore e cerca di ricambiare.

Abbiamo presentato il tema della speranza cristiana in modo completo. La speranza cristiana è la ricerca dell'accettazione e della risposta, cioè la ricerca del simile. Qui, somiglianza non significa copia o reiterazione, ma l'alterità delle iniziative nella replica che le avvicina e le pone sullo stesso piano. Per questo una delle categorie fondamentali della sociologia cristiana è la nozione di prossimo. Questa nozione significa che, se io sono un essere capace di amare, l'altro deve essere tale da non essere inferiore a me, o privo di questa capacità. L'idea che tutti gli uomini sono uguali deriva da questo. L'uguaglianza tra gli uomini non è solo specifica, ma si trova nella loro dignità personale, ma è anche un'esigenza della vita cristiana. Se gli altri non sono uguali a me, cosa significa che io do a loro, a chi do? Queste domande non sono rivolte principalmente alla ricezione e quindi alla capacità ricettiva. Il vicino non è il destinatario del regalo, ma solo il destinatario. Il dono riguarda principalmente la dignità ed esclude la possibilità che altri non possano essere dignitosi. Questo regola anche il contenuto del regalo.

Possiamo vedere che la speranza non è strutturalmente un desiderio, ma un'esigenza forte, a doppia direzione, al di là dell'adattamento o dell'equilibrio. La speranza non è omeostatica, poiché cerca la dignità di tutte le persone e la promuove. Dà luogo a un imperativo che, modificando una frase kantiana, può essere espresso come segue: non accontentarsi dei mezzi. Questa non conformità con ciò che è stato fatto è *insoddisfazione*; non è una tendenza, ma un rifiuto di fermarsi, di dire: basta così. Anche questo è agostiniano.

L'insoddisfazione equivale a non stancarsi di dare. Non è, quindi, un atteggiamento negativo, ma porta con sé un lasciar andare. Questa rinuncia può essere descritta in molti casi (in altri implica una rinuncia) come condivisione e collaborazione, che rompe i limiti dell'avere. Ciò che spesso si chiama comunicazione interpersonale sta nella correlativa flessibilità della distinzione tra ciò che è mio e ciò che è tuo. Se si guarda, questa flessibilità appare nel possesso immanente, ma ancora in modo unilaterale. Comprendere una cosa è già una certa donazione: la cosa non è meno se stessa per il fatto di essere compresa, e poiché è incapace di comprendere se stessa, l'essere compresa le viene conferito. Ma questa adeguatezza è insoddisfacente rispetto alla promozione della dignità umana che la speranza cerca e in risposta alla quale si pone il compito. Per

questo la speranza non rivendica la paternità del dono, né pretende il suo riconoscimento: rinuncia all'attenzione degli altri su di essa, proprio perché non rinuncia a dare e perché l'insoddisfazione equivale a non stancarsi di dare.

Una capacità d'amare completamente solitaria sarebbe una tragedia assoluta. Così si formula la dimensione tragica dell'antropologia cristiana. Se gli altri non possono essere dignitosi, allora io sono un essere senza senso; ho, per così dire, un peso troppo grande che non posso scaricare su niente; ho una capacità che si annulla alla sua fine. Perché il fine della speranza non è l'io, ma l'altro.