

AMORE E GIUSTIZIA NEL LAVORO: UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DA ARISTOTELE

GIORGIO FARO*

SOMMARIO: 1. *Premessa: il rapporto tra l'etica e i vari tipi di attività umane.* 2. *Aristotele commenta una frase di Cristo.* 3. *Altri paralleli tra amore e lavoro.* 4. *Perché il lavoro implica anche la dimensione etica e non solo quella tecnica.* 5. *Contemplazione e prassi: un rapporto non conflittuale ma biunivoco in Aristotele.* 6. *Conclusioni.*

1. PREMESSA: IL RAPPORTO TRA L'ETICA E I VARI TIPI DI ATTIVITÀ UMANE

PROVIAMO a ripensare in modo nuovo la distinzione aristotelica tra attività speculativa (*theoria*), pratica (*praxis*) e produttiva (*poiesis*). Propongo quattro modi in cui l'uomo, che è solito attivarsi in vista di risultati e fini (non sono sinonimi), interviene nel mondo:

a) *il pensare speculativo*, in cui la ricerca della verità su cose, fenomeni e principi, non trasforma la realtà, né si esprime in un moto esterno, ma ci arricchisce e orienta interiormente grazie alla sola conoscenza, considerata un bene e un fine in sé; raggiungere una nuova verità è un risultato, laddove conoscere, possedere, contemplare la verità sulle cose è un fine, un bene in sé. La conclusione di un sillogismo speculativo è una verità, oggetto di contemplazione, benché la verità non sia propriamente un bene in sé, in senso ultimo. Il fine di chi cerca la verità è possederla e contemplarla, per condividerla, come ben mostrano il mito platonico della caverna e la certezza aristotelica: il sapiente più eccelso resta infelice, senza amici con cui spartire verità e virtù. Fine dell'uomo, essere relazionale, è la condivisione del bene: un bene al quadrato. La verità è un bene e quindi oggetto di valutazione etica e condivisione: non a caso, le scuole filosofiche nascono come comunità amicali e implicano un'etica della ricerca, assente nella sofistica.

b) *L'agire strategico*, con cui l'uomo, per entrare in comunione con alcuni beni/fini relativi, già esistenti e accessibili, utili o dilettevoli, dà origine ad azioni motivate a conseguirli (ivi un agire ludico, sportivo o ricreativo: ogni gioco o sport ha obiettivi, regole, finalità). In tal senso, Aristotele ricorda che *scopo* dell'arciere è centrare il bersaglio, mentre – come distinguono gli stoici – il

* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Via dei Farnesi 83, 00186 Roma. E-mail: faro@pusc.it

fine è riuscirvi; ¹ è attività transitiva che cessa, una volta ottenuto l'obiettivo nel tempo previsto; la vera conclusione del sillogismo strategico non è tanto l'azione, il mezzo, ma – attraverso l'azione – l'acquisizione del bene (utile o dilettevole): il fine è conseguire il risultato, con il mezzo più adatto, rispettando le regole. Ora, realizzare il fine, acquisire il bene, è il tipo di attività in cui culmina – e al contempo termina – ogni agire strategico.

c) *L'agire poetico* (produttivo), con il quale l'uomo stesso – nell'interesse proprio e altrui – produce dei beni/fini relativi da scambiare con altri, trasformando una materia prima in nuovo prodotto: utile (funzionale) o dilettevole (arte, spettacolo, gioco). Nell'agire strategico il bene/fine relativo è dato; qui, invece, lo si deve produrre per lo scambio.

d) Infine, *l'agire etico*, riflesso e immanente, presente sul dorso di ogni attività umana intenzionale, indifferente al risultato immediato, ma fondato sul *come* ci sforziamo di raggiungerlo in vista di un fine ultimo: implica *ciò che facciamo di noi stessi*, quando facciamo qualcosa. Esiste infatti un'etica della ricerca – anche speculativa –, un'etica dell'agire strategico (e perfino ludico – sportivo) ed un'etica del lavoro (ivi, della produzione artistica). Ciò che conta è se, con le varie attività, ci arricchiamo o deprezziamo dal punto di vista etico, influenzando – comunque e sempre – anche sugli altri.

Delle dimensioni operative elencate, la prima (teoretica) è solo immanente: la verità su cose o principi, captati dall'esperienza sensibile, da intuito o da argomentazioni, si produce e resta in noi senza alterare la realtà stessa; mentre le successive due sono specificamente transitive: l'agire strategico (in vista di un bene relativo già esistente, da ottenere) o produttivo (in vista di un bene relativo, che ancora non esiste, da produrre) cessano quando è raggiunto l'obiettivo, il risultato immediato. Anche se non escludono finalità secondarie immanenti: il gioire, nel mettere a frutto abilità intellettuali e psicofisiche, seppur finalizzate al risultato.

A tali tre articolazioni dell'attività umana se ne deve quindi aggiungere una quarta, che denominerei riflessiva (e solo immanente): *l'agire etico, che nasce dal desiderare tutto ciò che appare un bene non in sé stesso, ma in relazione ad un bene ultimo, e quindi ad un fine ultimo, presente sul retro di ogni tipo di attività*. L'agire etico, come la speculazione, è immanente e accompagna ogni tipo di attività umana finalizzata (intenzionale), ma solo sul retro delle stesse ed ha il suo motore nel desiderio di una vita riuscita. Nasce come un desiderare che riguarda noi e le persone amate, ed al contempo ricerca la verità sul bene – da cui non può andar disgiunto –, per evitare di eleggere un "bene apparente" (infine, deludente e falso) come fine ultimo esistenziale.

L'agire etico rappresenta e misura dunque l'auto-referenzialità tipica di ogni iniziativa personale, in ordine al fine/bene assoluto della vita riuscita, che fun-

¹ Cfr. J. ANNAS, *La morale della felicità*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 57-58.

ge da unità di misura nella scelta tra fini/beni relativi ed azioni atte a conseguirli, che la nostra ragion pratica deve mettere a fuoco nel vivere stesso. Poco importa se i beni relativi siano da intendere/contemplare (la verità), conseguire o produrre. Rilevante è il loro nesso con la vita riuscita (nostra e di chi amiamo): ci avvicinano o allontanano da essa?

Tale relazione con il fine ultimo è indiretta perché, in questa vita, nessuno può pensare di ottenere direttamente la felicità, da intendersi come orizzonte esistenziale della nostra vita; ossia, della vita considerata complessivamente come un tutto. All'etica interessa che tipo di persona diventiamo, in base al nostro libero agire, fare, pensare e desiderare. Quindi, tutte le azioni intenzionali della vita e tutti i ruoli – scelti o imposti – in cui ci troviamo a recitare la nostra parte, sono occasioni per rivelare la dimensione dell'attività etica, che si trova però sempre sul retro del nostro agire, fare, desiderare e pensare.

Secondo Aristotele, perché l'uomo diventi buono, non basta conoscere l'etica o le virtù in teoria, ma occorre esercitarsi nelle virtù: nella vita vissuta. Se però è logico rispondere che domani siamo occupati, perché – dalle 14 alle 15 – prendiamo lezioni di tennis e ci esercitiamo sul dritto e sul rovescio, non sentiremo nessuno risponderci che domani è occupato perché – tra le 14 e le 15 – deve esercitarsi nelle virtù. Le virtù non si ricercano come pratiche a sé stanti, ma possono sempre essere messe in gioco al momento di agire, lavorare, pensare e perfino desiderare. Un retto amor di sé, *auto-filia*, è virtù del desiderio che spinge a ricercare azioni belle e nobili; mentre l'egoismo è desiderio vizioso che spinge a sottostare all'arbitrio e all'istinto prevalente, da soddisfare subito. Ogni fine intenzionale è occasione di virtù o vizio.

Sono i casi della vita, i ruoli che vi svolgiamo, liberamente scelti o imposti dalle situazioni, a darci ogni giorno la possibilità di esercitarci nelle virtù o cadere nei vizi. Perciò l'agire etico, agire immanente, a differenza di quello strategico (transitivo quanto quello produttivo: si muove nella linea immediata dell'avere e non dell'essere), si trova sempre sul retro dello stesso pensare speculativo. Quando Aristotele parla di etica, la intende come scienza del fine/bene ultimo (supremo) e della condotta atta a conseguirlo nel muoversi verso fini/beni relativi: cioè la condotta virtuosa. Così, l'etica ha due versanti: teorica (in quanto scienza dei fini/beni e teoria dei mezzi: le virtù) e pratica (in quanto esercizio di virtù, non in teoria, ma qui ed ora). In Aristotele corrisponde a due diversi modelli: il filosofo Socrate, esempio di speculazione e di teorico dell'etica, capace di dar la vita per essa; e lo statista Pericle, esempio di saggezza politica vissuta, che costituisce la massima espressione umana della morale per chi scrive l'*Etica a Nicomaco* come introduzione alla *Politica*.

Ne segue che, dal punto di vista etico, sia perfino irrilevante il raggiungimento effettivo degli obiettivi speculativi, pratici o produttivi (i beni/fini relativi che di volta in volta ci proponiamo e che la vita ci presenta come possibili). A tal proposito, R. Spaemann scrive: «la riuscita della vita non è semplicemen-

te una funzione del raggiungimento dei risultati dell'azione. Essa, piuttosto, conferisce alle azioni stesse un significato che da parte loro – nell'atteggiamento immediato dell'agente, nella sua intenzione diretta – non possiedono affatto». ²

La meta prioritaria dell'uomo non è conseguire obiettivi prestabiliti, risultati, fini/beni relativi (dai quali non possiamo comunque prescindere), ma badare se sto migliorando complessivamente – come persona – *nel cercare di conseguirli*. La prima meta è valutare se stiamo pensando (speculando o desiderando), agendo o producendo *bene*: il far bene e l'agire bene, come fini in sé, esigono lo sforzo di pensare bene e desiderare bene, che reclama il ricorso operativo alle virtù. Da ciò dipende il nostro divenire migliori o peggiori.

Poi, arriveranno – non sempre, ma per lo più – i risultati: non è infatti pensabile una vita riuscita che contempra il sistematico fallimento di tutti i nostri obiettivi relativi diretti. Perciò Aristotele tende a legare l'etica, come agire virtuoso (in ordine alla felicità), a quanto ho definito agire strategico (in vista del bene relativo, che qui e ora ci motiva ad agire) e alle sue conseguenze (che implicano l'osservanza della "legge aurea", di un diritto naturale).

A differenza di lui, intendiamo qui legare l'etica ad ogni agire intenzionale (quindi, anche speculativo e produttivo). Se i ruoli che ricopriamo nella vita sembrano poterci perfezionare dal punto di vista del risultato, cioè *secundum quid*, solo l'etica però ci fa perfezionare *in quantum homo*: complessivamente, dal punto di vista del fine ultimo, relativamente alla formazione della persona. Se ogni realtà consta di aspetti sostanziali e accidentali, possiamo distinguere un agire sostanziale (*in quantum homo*) da uno accidentale (*secundum quid*), inseparabili per chi vuol riuscire nella vita. Scopo principale non è esser buoni solo *secundum quid*, ma esserlo complessivamente. D'altra parte, potrei essere felice se sono apprezzato sul lavoro, ma trascuro la famiglia; se sono buon cittadino ma cattivo ingegnere; se passo per buon professionista, ma pessimo amico; se cerco solo la verità "mia" o quella del cliente, e non anche "la verità"; se mi accontento di desiderare cose futili e facili, invece che nobili e ardue; se apprezzo le virtù, ma non mi do da fare per viverle?

Vorrei far notare che, nella vita, le virtù sono dapprima utili e necessarie a conseguire l'autarchia: in particolare la temperanza, che libera dagli influssi della natura passionale, emotiva e istintiva, quando pretendono di svincolarsi dalla guida della ragione; poi, l'autosufficienza economica della nostra famiglia, che ci libera dai condizionamenti della natura non umana (la lotta per vivere). Per Aristotele le virtù – e quindi l'etica – si formano innanzitutto per arginare tali condizionamenti (sono prima finalizzate ad altro). Tuttavia, le virtù diventano veramente tali quando, ottenuta l'autarchia interna ed esterna, siano esercitate – disinteressatamente – nell'amicizia (è virtù etica o qual-

² R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 36.

cosa di simile), a livello privato; e nella politica (attività *no profit*, per Aristotele), a livello pubblico.

L'uomo è l'essere che, decidendo delle cose da farsi – anche nella professione –, decide di sé stesso. L'uomo si realizza assumendo vari ruoli nella società. Ed a volte accade che, chi esercita bene un determinato ruolo si trascuri però in altri; e quindi, non cresca come persona. Di solito, avviene quando la persona si identifica in un ruolo, riducendosi ad esso, talvolta su pressione della stessa società in cui vive. Bada al risultato, ma trascura i fini (e quindi il fine ultimo: il senso della vita), rischiando di farsi strumentalizzare e strumentalizzare gli altri. Come già detto, non esiste una dimensione etica pura della vita, ma l'etica emerge sempre in modo occasionale: dai problemi di ruolo che dobbiamo di volta in volta affrontare, che riguardano noi e gli altri. È la vita, che consente di far crescere o deprezzare la nostra dignità, promuovere o ostacolare quella altrui. Ogni conseguenza del nostro pensare, desiderare, agire e produrre, si riflette – nel bene o nel male – sul soggetto agente, e da un punto di vista complessivo. Questo ci spinge a valutare se, con le nostre attività, ci stiamo avvicinando all'obiettivo esistenziale della vita riuscita, o meno; se stiamo compromettendolo, forse in modo irreparabile; se stiamo aiutando o ostacolando gli altri, nella loro realizzazione complessiva.

Infine, vorrei rilevare che sia l'agire strategico che poietico (e ludico), si basano su quella capacità che Aristotele definisce una «abilità [*deinotès*], per cui si è in grado di compiere azioni che mirano allo scopo che ci si è preposti e di raggiungerlo. Quindi, se lo scopo è buono, è da lodare; se cattivo, si tratta di furberia: perciò chiamiamo abili tanto i prudenti, quanto i furbi. La prudenza non è questa capacità, ma non esiste senza di essa».³

Dunque, se la capacità di calcolo pratico – di logica strategica – è volta a conseguire un fine buono, allora corrisponde alla virtù *dia-noetica* (perfeziona la ragion pratica) ed al contempo etica (perfeziona il carattere, stabilendo il giusto mezzo – qui ed ora – per ogni virtù etica), che Aristotele chiama *phronesis* e i latini *prudentia*, o *recta ratio agibilium*. Se invece detta abilità si pone al servizio di un fine cattivo, non dà luogo a virtù, ma ad astuzia o scaltrezza. La *phronesis* – e la *tekne* – sono virtù dia-noetiche che guidano la pratica, perché si servono della ragione in modo da calcolare esattamente i mezzi, per ottenere o produrre un fine buono: «comunemente si ritiene che ogni arte esercitata con metodo e ogni azione compiuta in base ad una scelta, mirino ad un bene».⁴ Ma il bene è oggetto dell'etica. Dunque, la *tekne dianoetica*, benché talvolta Aristotele paia indicare il contrario, implica l'etica.

Perciò, la capacità di predisporre mezzi per ottenere (o produrre) il fine, a prescindere dalla bontà o meno, non è altro che una scienza ausiliare della

³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI,13 - 1144a 23-30, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1998 (d'ora in avanti verrà usata la sigla EN).

⁴ EN, I, 1 - 1094a 1-5.

filosofia e di ogni scienza: *la logica calcolatrice*, che procede per *argomentazioni* scientifiche (sul necessario) o, come nel caso dell'agire pratico/poietico, *dialettiche* (sull'opinabile: ciò che può essere in un modo, ma anche altrimenti, come l'agire strategico o produttivo). Tale facoltà può considerarsi un'abilità *dianoetica* e, se applicata alla produzione di un bene, si integra con la *tekne*; ma – se volta ad un fine cattivo – corrompe sia la *phronesis* che la *tekne*, mutandole in *astuzia*. Proprio ciò consente di superare l'apparente paradosso, per cui «nell'arte è preferibile colui che sbaglia volontariamente, mentre non lo è per quanto riguarda la saggezza, come pure nell'ambito delle virtù». ⁵ Qui Aristotele sembra intendere, per *tekne*, proprio la capacità logica di calcolo per ottenere il fine, e non la *virtù* dia-noetica applicata a produrre un bene. Sembra solo dire: è più capace chi sa ottenere i fini che si propone.

In tal senso, un comandante che voglia far affondare la sua nave per far intascare l'assicurazione all'armatore – previo compenso –, o un medico che voglia sopprimere nell'interesse di qualcuno – dietro compenso – la vita di un paziente (con un veleno che non lasci traccia), di certo applicheranno nozioni tecniche, per ottenere i loro scopi, e in modo mascherato; ma la *tekne*, corrotta al servizio di fini cattivi, non è più virtù del navigare o dell'arte medica, bensì la versione viziosa propria dell'astuzia. Nel Vangelo, si afferma che “i figli delle tenebre” sono più scaltri dei “figli della luce”, nel conseguire i loro malvagi scopi (cfr. *Lc* 16, 1-8). Paradossalmente, i primi usano meglio – per compiere il male – la logica calcolatrice, rispetto a chi la usa per fini buoni. Scaltrezza e astuzia sono sinonimi.

La *tekne* è dunque al servizio del *bene* da produrre, essendo una virtù; il lavoro, che rivela una dimensione più vasta della *tekne*, è invece al servizio della persona; e, come tale, si rivela un bene intrinseco, relazionale, oggetto di valutazioni etiche, nonché occasione per acquisire specifiche virtù professionali. Ed è così che virtù inizialmente utili a raggiungere un buon risultato produttivo, divengono poi utilizzabili in modo disinteressato: etico per eccellenza.

Aristotele riconduce a una *praxis teleia* (agire perfettivo) tre tipi di attività: *il vivere*, perché la vita è un bene e un piacere in sé (lo si nota, se rischiamo di perderla o di vedercela menomata); a maggior ragione, *il vivere secondo la facoltà più nobile*: l'intelligenza, da cui la conoscenza; per cui la *theoria* è la più elevata forma di *praxis teleia*; infine, *il vivere secondo la parte migliore del nostro carattere*, che si forgia su quelle virtù che raggiungono l'apoteosi, ove poste al servizio del bene comune: nella politica.

Ogni *praxis teleia* implica un moto perfettivo (il fine è incluso nell'operare): l'*enérghēia*. Hanno invece a che fare con la *praxis atelēs* e con un moto imperfetto (*kynesīs*) ciò che abbiamo definito *agire strategico* e *poietico* (miranti ad un fine/bene relativo esterno, termine dell'agire). La variante da me proposta è

⁵ *Ibidem*, 1140b 20-25.

ritenere l'agire etico come fine in sé, incapace però di sussistere autonomamente se non si accompagna ad altre attività intenzionali. Non ho fatto altro che separare l'etica come *praxis teleia*, da ogni altra attività. E al contempo, poiché l'etica non può sussistere isolata, ho inteso riunirla non solo all'agire strategico, ma anche a quello teoretico e produttivo, in quanto finalizzati: cioè, intenzionali. Le conseguenze di tale agire finalizzato non possono, infatti, essere estranee al giudizio etico. L'etica si applica ai fini di ogni attività intenzionale e si presuppone relazionale: nell'agire transitivo esterno, misura l'impatto su cose e persone, in situazioni date; come agire immanente, retroagisce invisibilmente ed inesorabilmente sul soggetto agente, in quanto qualsiasi attività (perfino ludica) è occasione di virtù (o vizio). Il contenuto della tecnica non ha a che fare direttamente con l'etica: ma il fatto che – per imperizia o leggerezza – crolli un ponte o fallisca un intervento chirurgico ha conseguenze morali rilevanti: «perché ci sia virtù occorre prestar attenzione a ciò che si fa e a come lo si fa». ⁶ Il dovere di impadronirsi della tecnica e di affinarla nell'esperienza è obbligo morale per chi lavora: rientra nella virtù della giustizia.

2. ARISTOTELE COMMENTA UNA FRASE DI CRISTO

Nel cap. IX, 7 dell'*Etica a Nicomaco*, Aristotele pare quasi commentare il detto extra-evangelico che san Paolo attribuisce – negli *Atti degli Apostoli* (20, 35) – a Cristo in persona: «C'è più gioia nel dare, che nel ricevere». Aristotele già lo pensava: «I benefattori amano coloro che sono stati da essi beneficiati, più dei beneficiati nei loro confronti». ⁷ Ma Aristotele ne indaga anche il perché: «Per il benefattore è moralmente bello ciò che è conforme alla sua azione [fare del bene, amare in modo disinteressato]: di conseguenza gioisce in colui nel quale essa si realizza; invece, per chi riceve il beneficio, non vi è nulla di bello in colui che lo compie, ma tutt'al più qualcosa di utile; e questo è meno piacevole ed amabile». ⁸

Aristotele non nega la possibilità della gratitudine, ma di fatto, ciò che resta nel beneficiato è l'utile. Lo Stagirita sembra concordare con il Pericle del noto "elogio" degli Ateniesi: «noi operiamo in modo contrario a quello in cui opera la persona volgare: non è col ricevere benefici, ma col farli che guadagniamo i nostri amici. Ora, chi resta più saldo nei suoi sentimenti è il benefattore: con la benevolenza con cui ha donato egli vuol far restare intatta la gratitudine verso chi gli è debitore; mentre i sentimenti del debitore sono più deboli: egli sa che – contraccambiando il benefattore – non gli farà un favore, ma pagherà

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet IV*, q. 10 art.1 r., in: *Le questioni disputate*, a cura di R. Coggi, vol. 11, ESD, Bologna 2003, p. 435.

⁷ EN, IX,7 1167b 1-3.

⁸ *Ibidem*, 1168 9-14.

un debito». ⁹ Sia pure un debito di riconoscenza. Di conseguenza, «per chi fa del bene, la sua opera perdura – infatti ciò che è moralmente bello dura molto tempo –, mentre per chi lo riceve, l'utile passa in fretta». ¹⁰

In sintesi: *il bello morale è più amabile dell'utile*. L'aspetto paradossale, però, è che l'amare – come il lavoro – è produzione di ciò che è utile o dilettevole all'amico (che soddisfa la sua domanda di beni necessari o dilettevoli, materiali o spirituali). Così si può evidenziare che la produzione/creazione dell'utile, accosta l'amare al lavorare. Entrambi sono operativi. Il lavoro implica però un interesse (un utile) reciproco, del soggetto che lavora e del cliente; laddove l'amare (se virtuoso), implica l'interesse (l'utile) solo a favore del beneficiario. Ciò non impedisce la relazionalità: infatti – se con il beneficio – l'amato *ha* di più, l'amante però *è* di più.

Lo Stagirita nota che noi cerchiamo ciò che è utile (in questo caso, agli altri), in funzione di ciò che è moralmente bello (in relazione a noi e a chi desidera imitarci). Fa intravedere che, se non avessimo alcuno da beneficiare o per il quale essere utili, la nostra vita non avrebbe senso: neanche se giungessimo al vertice della speculazione filosofica, che per lui sfocia nella contemplazione intellettuale di Dio, per quel poco che ne possiamo intendere. Ne segue che un uomo – senza amici da beneficiare – non può esser felice: «nessuno infatti sceglierebbe di possedere tutti i beni per goderne da solo, giacché l'uomo è un essere sociale e naturalmente portato a vivere in società». ¹¹ Quindi un lavoro che non sia socialmente utile, utile ad altri e non solo a sé stessi, getta il lavoratore nello sconforto: attenta alla relazionalità antropologica che gli è propria.

Aristotele aggiunge una singolare asserzione: «l'amare assomiglia ad un processo di produzione», ¹² dove il termine *poiesis* (*produzione*) – come ben rilevato da Tricot – ¹³ va tradotto qui con il termine attivo di *creazione*. Il lavoro è creativo: di ciò che è utile (funzionale), o dilettevole (arte); ma anche l'amore è creativo: del bene da donare disinteressatamente a coloro che amiamo e che perviene loro come utile o dilettevole. E l'amore si esprime – come il lavoro – in opere (*benefici*). L'amare rientra perciò nella *poiesis*, anche se – a differenza del lavoro – non sorge da un patto previo di giustizia commutativa (*do ut des*), ma implica l'iniziativa unilaterale e gratuita di chi ama. Per Aristotele, ama ed ha sentimenti di amicizia chi agisce, chi è produttivo, creativo, non chi è passivo (come il beneficiario, l'opera artistica o il prodotto). Ma ciò significa proprio – per analogia – sottolineare la supremazia del *lavoro soggettivo* sul *lavoro oggettivo* (ovvero del soggetto che lavora, la persona, sul prodotto del lavoro), come espresso da Giovanni Paolo II nella enciclica *Laborem exercens* (n. 6).

⁹ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 40.

¹¹ *Ibidem*, 1169 b 17-19.

¹³ Lo rileva M. Zanatta, nel suo commento a EN, BUR, Milano 1998, nota 10, p. 1059.

¹⁰ EN, IX, 7 1168, 14-17.

¹² EN, IX, 7 1168 19-20.

Detta constatazione fa subito saltare l'interpretazione riduzionista, in cui spesso Aristotele viene inquadrato, per cui la *poiesis* "il fare produttivo, creativo" avrebbe nella bontà tecnica dell'opera l'unico fine. Il primato della persona – sull'opera prodotta – emerge anche da tale asserzione: «ogni tecnica (o arte), consiste nel far venire all'esistenza, e usare la tecnica (o l'arte) è considerare com'è possibile far venire all'esistenza una di quelle cose che possono sia essere, che non essere, ed il cui principio è in chi produce e non nella cosa prodotta». ¹⁴

Però, ciò riguarda non tanto il manovale (dedito a lavoro servile, meramente esecutivo), ignaro dei principi e del fine della produzione, immerso nella *routine* e nell'esperienza pratica; quanto l'inventore di nuove tecniche, paragonato a chi coltiva le scienze (*homo faber* e *sapiens*), come si evince dal I cap. della *Metafisica Alfa*. Ne segue che la persona, se possiede i principi produttivi, è superiore agli effetti derivati: il risultato del lavoro.

Ora, il benefattore – prosegue Aristotele – agisce più del beneficiato: dunque, ama di più e ha maggiori sentimenti d'amicizia. Amare disinteressatamente è l'attività più nobile – per lui – unita alla ricerca della verità e della virtù. L'amare assomiglia più alla produzione/creazione perché «accade anche tra gli artisti. Ognuno ama la propria opera, più di quanto potrebbe essere amato dall'opera, se questa divenisse animata». ¹⁵ Collodi conferma. Si pensi alla relazione tra Geppetto e la sua opera animata: Pinocchio. Soprattutto i poeti, dice Aristotele, «amano immensamente i loro poemi, volendo loro bene come a dei figli». ¹⁶

Il protagonista delle storie raccolte da Primo Levi in *La chiave a stella*, è Tino Faussonne, operaio altamente specializzato – di fama internazionale – che spesso lavora all'estero. Del traliccio di sostegno alle colonne di un impianto chimico, che sta costruendo, dice: «mi piaceva lo stesso di vederlo crescere, giorno per giorno, e mi sembrava di veder crescere un bambino, voglio dire un bambino ancora da nascere. Si capisce che come bambino era un po' strano, perché pesava sulle sessanta tonnellate solo la carpenteria, ma cresceva non così basta che sia, come cresce la gramigna». ¹⁷

Ciò si spiega – dice lo Stagirita –, perché è naturale a tutti considerare il vivere un bene e un piacere. Ma il vivere si esplica nell'agire: «noi esistiamo per la nostra attività e, in certo senso, è per la sua attività che esiste chi crea l'opera. Pertanto egli ama l'opera, perché ama anche l'esistere. Questo è naturale: infatti ciò che uno è in potenza, questo l'opera rende manifesto nell'atto». ¹⁸ Tommaso d'Aquino sottolinea ed arricchisce tale intuizione: «il nostro essere è un certo atto. Il nostro essere è vivere e, di conseguenza operare, poiché

¹⁴ *Ibidem*, VI, 4 1140a 10-14.

¹⁵ *Ibidem*, IX, 7 1167b, 30-35.

¹⁶ *Ibidem*, 1168 1-7.

¹⁷ P. LEVI, *La chiave a stella*, Einaudi, Torino 2009, p. 11.

¹⁸ EN, IX, 1168 6-8.

non esiste vita che non si esprima in operazioni. D'altro canto, chi realizza attualmente qualcosa è in certa misura l'opera che porta a compimento, dal momento che l'atto di chi muove e l'atto di chi opera si riscontrano in ciò che è mosso e in ciò che è realizzato. Ed è per questo che artigiani, poeti e benefattori amano l'opera propria, perché amano il proprio essere. Ed è naturale che ognuno ami sé stesso».¹⁹

Notevole il fatto che Tommaso, ai poeti e ai benefattori citati da Aristotele, premetta proprio gli artigiani. Se chi conosce si identifica – grazie al possesso intenzionale della forma – con la cosa conosciuta, così chi produce si identifica con la cosa prodotta, tramite la nuova forma che introduce in un materiale previo da elaborare. Il ragionamento aristotelico sembra un sillogismo con due premesse minori:

premessa maggiore: *tutti amano la propria esistenza;*

prima premessa minore: *ciò che per cui viviamo è l'attività;*

seconda premessa minore: *ogni attività si esplica in un'opera;*

conclusione: *ognuno ama l'opera sua, con cui manifesta sé stesso, cioè il proprio esistere.*

Il lavoro è un *bene umano*, perché consente di esprimere la dignità che è in noi: la nostra intelligenza e la nostra capacità di giustizia, di amore, di servizio agli altri e a sé stessi. È un fine umano che esige un risultato, ma lo trascende. Sia l'amare che il lavorare sono infatti modi operativi di sentirsi vivi, di attualizzare il valore che è potenzialmente in noi in relazione ad altri. Ora, il lavoro ben fatto implica tale dimensione di gratuità – direi quasi estetica, artistica –, che si aggiunge a quella strettamente di giustizia: ottemperare alla qualità (regola d'arte) e alle modalità della prestazione richiesta. Mostriamo così all'utente il nostro valore, nella speranza che ricorrerà ancora a noi: come il beneficiato al benefattore.

La maestria con cui è stata scolpita la Pietà, rivela Michelangelo e la sua interiorità creatrice. In un certo senso, Michelangelo continua a vivere nella Pietà. Ciò vale non solo per il lavoro artistico, ma anche per chi ha costruito un ponte, per chi ha redatto un trattato internazionale che soddisfa le parti in gioco, per chi non solo ha istruito una pratica che risulta un "buon lavoro"; ma ha aggiunto qualcosa di suo, di gratuito, per cui è anche "un bel lavoro": si presenta bene, completa in ogni dettaglio.

Occorre poi rimuovere il pregiudizio che, per Aristotele, il lavoro sia degno solo di schiavi. E perfino che il lavoro manuale lo sia: «molti compiti, che sembrerebbero servili, possono essere eseguiti in modo conveniente anche da giovani liberi, perché un'azione è bella o non bella, non in sé stessa, ma per il risultato e per il fine».²⁰ Ora, il lavorare non si esprime solo nell'immediato (il

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *In Ethic.*, IX, 7, 1846.

²⁰ ARISTOTELE, *Politica*, VII, 14 1333 a.

risultato e il profitto). Il lavoro non si limita a produrre a regola d'arte un bene o servizio. Ma il fine ultimo del lavoro, analogamente all'etica (che concerne il diventare buoni), è proprio il *servizio volontario alla persona*: la propria e l'altrui, in vista della rispettiva felicità.

Ma da dove si può dedurre in Aristotele che occorra non fermarsi al risultato immediato del lavoro, ma mirare ad un fine ulteriore? Dal cap. VI, in cui lo Stagirita afferma: «la riflessione [*theoria*] di per sé non pone nulla in movimento, bensì la riflessione orientata ad un fine e pratica [pratico-poietica], poiché chiunque fa una cosa, la fa mirando ad altro, e la cosa realizzata non è un fine se parliamo in senso assoluto [caso mai un fine relativo e di qualcuno], ma è l'azione stessa, perché è il far bene le cose [*eupraxia*] ciò che è fine, e questo è l'oggetto del desiderio [retto]». ²¹ A sua volta, il far bene le cose, costituisce il miglior servizio a noi stessi e al prossimo, perché implica il fine nell'azione stessa: è *praxis teleia* (perfeziona non solo l'opera, ma innanzitutto il soggetto).

Chi ha saputo meglio rilevare finora quest'implicazione – nel pensiero dello Stagirita – è stato R. Bodéüs, che non esita a dire che – per Aristotele – il lavoro «può oggettivamente e soggettivamente migliorare, più o meno, colui che lavora». ²² Ciò significa rilevare un aspetto immanente proprio del lavoro, che può emergere solo se andiamo ad indagarne i fini ulteriori: oltre il risultato immediato. In tal senso, il lavoro è un bene degno e perciò rientra nell'etica e nel suo misurare i beni finiti, in relazione al fine ultimo. Un bene che, dopo il peccato originale, è diventato *bonum arduum*, come ricorda Giovanni Paolo II (*Laborem exercens*, n. 9). Infatti, all'aspetto bello e creativo si aggiunge la fatica e – spesso – l'ingiustizia e la discriminazione; e anche il rischio per la salute (malattie professionali).

Aristotele, che pure esclude la possibilità di amicizia e quindi di un amor di Dio nei nostri confronti e di una beatitudine in Dio, ammette che il desiderio di amore, di vita eterna e felice, è presente in tutto il mondo vivente che tende ad imitare Dio. Nella natura vivente non umana, il desiderio di eternità si esprime nella generazione; nell'uomo, nella generazione dei figli e nell'opera del proprio lavoro, purché nascano dalla giustizia e si realizzino nell'amore. Non ci si perpetua in un lavoro “fatto in qualche modo”. Non ci si perpetua in un lavoro in cui non mettiamo in gioco noi stessi. Infine, il desiderio di eternità si esprime nell'agire etico stesso, come già detto: «ciò che è moralmente bello perdura molto tempo». Aristotele aggiunge: «tutti amano maggiormente ciò che hanno ottenuto con fatica: ad esempio, quanti si sono guadagnati le proprie ricchezze le amano più di chi le ha ricevute in eredità». Infine, «fare del bene richiede sforzo; riceverlo no». ²³

²¹ EN, VI, 2 1139 a 31-1139 b 6.

²² R. BODÉÜS, *La filosofia politica di Aristotele*, Edusc, Roma 2010, p. 41.

²³ EN, IX, 7 1168 20-24.

Anche lavorare costa fatica, per produrre un bene o servizio: acquistarlo, no. Amiamo di più l'opera riuscita che ci è costata più sforzo: «perciò le madri amano i figli più di quanto li amino i padri: giacché il metterli al mondo comporta un travaglio più grande, ed esse sanno maggiormente che sono loro creature». ²⁴ Ciò vale anche per il nesso tra l'artefice e l'opera. La misura dell'amore è data dalla capacità di sacrificarci, con opere, per gli esseri amati, per gli altri e per sé stessi. Altrimenti l'amore è parola, velleità, sogno vano, affettività volubile.

Se Socrate – in base alla tradizione esiodea ²⁵ – afferma che «proprio dell'uomo giusto è subire ingiustizia, piuttosto che commetterla», ²⁶ Aristotele può concludere che «proprio degli amici è fare del bene, piuttosto che riceverlo». ²⁷ Fare il bene si avvalora perché implica sacrificio. In queste due affermazioni (giustizia e amore), l'una socratica e l'altra aristotelica, si vede la comune origine transculturale di ogni etica che si rispetti nella "legge aurea", cuore del diritto naturale.

3. ALTRI PARALLELI TRA AMORE E LAVORO

Non solo in Aristotele, amore e lavoro finiscono per co-implicarsi.

Viktor Frankl, noto psichiatra, ha vissuto il dramma dei *lager* nazisti (vi perse i genitori e la moglie). In *Uno psicologo nei lager*, pone una domanda professionale: ma tra i detenuti, chi resisteva meglio al lager?

Ecco la risposta: non i più forti fisicamente, ma «coloro che avevano un più forte motivo per amare». ²⁸ Quindi, Frankl individuò due possibili direzioni dell'amore che li tenevano in vita: sopravvivere ad ogni costo, per ritrovare i propri cari; ma anche per l'amore ad un lavoro, considerato come la propria missione nel mondo: parte del proprio destino. E concludeva: «quell'unicità e originalità che contraddistingue ogni singolo individuo e che conferiscono – esse sole – alla vita il suo significato, si fanno dunque valere nei confronti di un'opera o di un lavoro creativo, proprio come il rapporto con un uomo e il suo amore. [...] Un uomo pienamente consapevole di questa responsabilità nei confronti dell'opera che l'attende o della persona che lo ama e che l'aspetta, non potrà mai gettare via la sua esistenza». ²⁹

In Frankl, coesistevano entrambi i motivi: l'amore alla famiglia e l'amore al proprio lavoro di psichiatra. Ed eccolo riappropriarsi di una frase di Nietzsche: «chi ha un perché, per vivere, sopporta ogni come». ³⁰

²⁴ *Ibidem*, 1168 24-27.

²⁵ Esiodo, nelle *Opere ed i giorni* (vv. 265-266), intuisce l'aspetto relazionale dell'etica: «a sé stesso procura un male l'uomo che procura un male ad un altro».

²⁶ PLATONE, *Gorgia* 469-474 b.

²⁷ EN, IX,9 1169 b 11-12.

²⁸ V. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 1982, pp. 72 e 133-134.

²⁹ *Ibidem*, p. 134.

³⁰ La frase di Nietzsche (*Frammenti Postumi*, 1888-1889) è citata in *ibidem*, p. 129.

Anche un altro sopravvissuto ai *lager*, il citato Levi, brillante chimico e scrittore al contempo, rileva la necessità di inserire l'amore e la ricerca della felicità nel proprio lavoro:

«se si escludono istanti prodigiosi e singoli che il destino ci può donare, l'amare il proprio lavoro (che purtroppo è privilegio di pochi) costituisce la miglior approssimazione concreta alla felicità sulla terra: ma questa è una verità che non molti conoscono. Questa sconfinata regione, la regione del rusco, del boulot, del job, insomma del lavoro quotidiano, è meno nota dell'Antartide, e per un triste e misterioso fenomeno avviene che ne parlano di più, e con più clamore, proprio coloro che meno l'hanno percorsa. Per esaltare il lavoro, nelle cerimonie ufficiali viene mobilitata una retorica insidiosa, cinicamente fondata sulla considerazione che un elogio o una medaglia costano molto meno di un aumento di paga e rendono di più; però esiste anche una retorica di segno opposto, non cinica ma profondamente stupida, che tende a denigrarlo, a dipingerlo vile, come se del lavoro, proprio o altrui, si potesse far a meno, non solo in Utopia, ma oggi e qui: come se chi sa lavorare fosse per definizione servo, e come se, per converso, chi lavorare non sa, o sa male, o non vuole, fosse per ciò stesso un uomo libero. È malinconicamente vero che molti lavori non sono amabili, ma è nocivo scendere in campo carichi di odio preconcepito: chi lo fa, si condanna per la vita a odiare non solo il lavoro, ma se stesso e il mondo».³¹

Riappare il tema dell'*auto-filia* aristotelica. Amare gli amici, amare il lavoro, amare la vita (il mondo) è fondamentale. Non farlo, significa odiare sé stessi. È certo impossibile amare gli altri ed il proprio lavoro, se non si accetta come "dono" la propria vita. Dono ed impegno. Così come dono ed impegno sono l'amore alla famiglia (per Aristotele un tipo di amicizia – il più rilevante tra uomo e donna – fondato sul matrimonio e i figli), e l'amore al proprio lavoro; anche quando, *prima facie* – pur onesto –, non si presenti amabile.

Ritorniamo ora a Frankl, che nei motivi d'amore che inducono a ritenere un bene la vita, accosta famiglia e lavoro. Dal punto di vista antropologico, in un orizzonte puramente terreno, se – un tempo – si chiedeva ad un giovane che aveva terminato gli studi: «che ti serve per essere felice?», la risposta era: «una famiglia e un lavoro». La famiglia viene prima, il lavoro dopo. Ma è anche vero che ho bisogno di un lavoro, per metter su famiglia. Entrambi nascono da un patto ed ogni patto implica la giustizia. La famiglia nasce dal patto matrimoniale, che – almeno un tempo – consisteva nell'impegno incondizionato a vivere insieme, legati "nella buona e nella cattiva sorte, finché morte non ci separi", a sua volta tutelato dal diritto matrimoniale. Quindi, l'amore matrimoniale si fonda sulla giustizia e sulla fedeltà: *pacta sunt servanda*. Prima del patto matrimoniale esiste la mera constatazione: "noi due insieme stiamo bene". Poi, quei sentimenti positivi divengono amore quando si fondano su un patto di giustizia, manifestato in pubblico, che implica il donarsi con

³¹ P. LEVI, op. cit., p. 41.

reciprocità di doveri e tutela del diritto, in vista di un progetto di vita stabile e aperto ai figli – da educare – che verranno. L'amore si fonda sulla giustizia. Senza giustizia, non c'è amore, c'è sentimentalismo ondivago; ma la sola giustizia non basta.

Il lavoro nasce, a sua volta, da un patto basato sulla fiducia in reciproche promesse (relative a una prestazione e correlativa contro-prestazione), inseribile nella giustizia commutativa e tutelato dal diritto sotto forma di contratto, come riconosce l'Aquinate: «è evidente che la giustizia, rendendo retta la volontà, inclina chi lavora a farlo in modo coscienzioso». ³² Ma poi è necessario lavorare con amore. La sola giustizia non ci rende soddisfatti del nostro lavoro e, talvolta, nemmeno soddisfa il destinatario. Per Aristotele, cerchiamo ciò che è utile (*agathòn*, buono, nel senso di *buono a...*), in funzione di ciò che è moralmente bello (*kalòn*). Ecco perché il lavoro non implica solo bravura tecnica ma, nascendo da un patto, esige *ethos* professionale (*pacta sunt servanda*). I codici deontologici non si limitano a dettare standard tecnici per fare un buon lavoro, ma si applicano anche ai problemi morali tipici di quella professione, così che si può parlare di *ethos* professionale. Scienza e coscienza, per il buon professionista, vanno insieme. E sui casi di coscienza controversi, il professionista ottiene di solito – dalla politica – la possibilità di elevare obiezione.

4. PERCHÉ IL LAVORO IMPLICA ANCHE LA DIMENSIONE ETICA E NON SOLO QUELLA TECNICA

A. MacIntyre, commentando il *Gorgia* platonico, rileva che mentre per alcuni «la *tekne* è una capacità, o un insieme di capacità, basata sulla generalizzazione mezzi/fine [produrre mezzi utili a conseguire fini, pura logica di calcolo] ricavata dall'esperienza, per Platone non si è maestri di una *tekne* se non si comprende in qual modo il fine di quella tecnica sia un bene particolare e come questo possa rapportarsi al bene generale». ³³ Il lavoro ha dunque a che fare con il fine etico ultimo della felicità, come suggerisce Levi?

Eschilo lo afferma in modo netto: «è impossibile esser felici, senza aver lavorato». ³⁴ A sua volta, Tommaso d'Aquino – commentando Aristotele – precisa che «tutte le scienze e le arti si orientano ad un unico fine, la perfezione dell'uomo, cioè la sua felicità». ³⁵ Da questo punto di vista, il lavoro ben fatto – cioè svolto secondo parametri tecnici ed etici –, migliora la persona non solo *secundum quid*, ma in quanto tale. Ovvero, dal punto di vista complessivo etico, cui resta inscindibilmente legato.

Ciò che però decide di un uomo non è l'attività speculativa, che si applica a

³² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 57, 3 ad 2.

³³ A. MACINTYRE, *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Piacenza 1995, p. 91.

³⁴ ESCHILO, fr. 461, Cress., Nauck.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *In Met. exp.*, Prologus, tr. it. L.A. Perotto, ESD, Bologna 2004.

cose che restano inalterate (conoscere la verità, non altera le cose conosciute); né l'attività produttiva in quanto tale, che si applica a cose che vengono creativamente trasformate; e neanche l'agire strategico per raggiungere determinati fini/beni relativi, su cui non si opera alcuna trasformazione per il semplice fatto che già esistono; ma è l'attività etica, con cui diventiamo buoni come uomini, e non solo come scienziati, filosofi, professionisti, giocatori o sportivi. Ciò provoca (diversamente dalla *theoria*) una trasformazione del soggetto agente, in quanto tale. Sarebbe però assurdo pensare ad un agire etico che non contempli anche la crescita in vari ruoli, cioè *secundum quid*. Altrimenti, si vuole il bene, ma non si è capaci di farlo, perché non si è imparato a farlo. La pratica della virtù si coniuga all'esercizio della competenza tecnica.

Lavorar bene non significa solo fare un buon prodotto, ma procurarsi da vivere con il proprio mestiere, prendersi cura della famiglia, servire gli altri nelle loro necessità, contribuire alla soluzione di problemi sociali, umanizzare il mondo. Tutto ciò rivela che il lavoro stesso è un bene (e un fine) rilevante e relazionale, degno dell'uomo. Implica perciò un agire morale ed esige virtù morali, dal momento che l'etica è la scienza – *in primis* – dei fini umani. Infatti, il prodotto potrà passare ad altri, ma le capacità e le virtù professionali restano nel soggetto che lavora e lo perfezionano (rivelano un agire immanente perfetto: *praxis teleia*).

Proprio K. Wojtyła ha individuato, già da esponente della scuola etica di Lublino, la *laboriosità* quale virtù etica (perfeziona il carattere) propria del lavoro (*Laborem exercens*, n. 9). Virtù opposta al vizio per difetto (pigrizia, neghittosità) e per eccesso: qualcosa come la "frenesia del fare", l'attivismo, che erode le relazioni umane, a favore di risultati e guadagno a breve termine: quanto più, tanto meglio.

La *laboriosità* è virtù ignota ad Aristotele e Tommaso (anche se mostrano di conoscerne i vizi opposti). Se però l'amore in Tommaso è *forma virtutum*, ecco che proprio la *laboriosità* spiega come mai l'amore, partendo dalla giustizia, abbia direttamente a che fare con il lavoro ben fatto. Non stupisce dunque che, appena pubblicata la *Laborem exercens*, non mancasse chi notava un'apertura di Giovanni Paolo II al pensiero marxista, che rinvia a una dimensione immanente del lavoro, seppur mutuata da Hegel – come Marx riconosce³⁶ – e, probabilmente, debitrice anche verso Hobbes: «il lavoro è un bene, ed invero è il moto della vita».³⁷

Pur tenendo conto di due prospettive con fondamenti assai diversi (in Hegel e Marx, il lavoro diventa *la* dimensione unilaterale, in cui l'uomo diviene

³⁶ Su lavoro in Marx ed Hegel, cfr. K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1982, pp. 396-422.

³⁷ T. HOBBS, *De homine*, in A. NEGRI (a cura di), *Elementi di filosofia*, UTET, Torino 1972, p. 11.

sé stesso, conoscendosi),³⁸ val la pena però ricordare un pensiero del filosofo di Treviri che giunge a conclusioni simili a quelle proposte: «a differenza dell'animale, l'uomo produce [è *faber*] anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente quando è libero da esso», così che «l'uomo costruisce secondo le leggi della bellezza». ³⁹ Ciò avviene, quando dal «lavoro alienato» si passa a quello «liberato». Ma la bellezza non ha a che fare con la prassi, bensì con la teoria: con la contemplazione che nasce dal cogliere, nel particolare, l'universale. Anche in Marx e non solo in Aristotele, la prassi risulta – proprio nel lavoro liberato – al servizio della teoria: di un agire disinteressato, gratuito e libero, perché non necessariamente funzionale o solo funzionale, come acutamente rileva E. Berti.⁴⁰

In un inedito da poco pubblicato, la dimensione contemplativa del lavoro emerge prepotentemente anche in Wojtyła che, citando il poeta Norwid («Poiché la bellezza è per incantare il lavoro, il lavoro per risorgere»⁴¹), subito aggiunge: «se l'uomo risuscita attraverso il lavoro, attraverso i vari lavori che fa, è proprio grazie all'aspirazione alla bellezza»,⁴² che già in Dostojewskij (il principe Miskin, in *L'idiota*) è coinvolta nella salvezza del mondo. Se il lavoro da schiavo – o con mentalità da schiavo – affoga nella *routine*, quello dell'uomo libero – o dallo spirito libero – risorge nella dimensione della bellezza, che fa cogliere e contemplare – nel particolare – l'universale.

Anche Aristotele parla di una virtù umana, propria ed intrinseca al lavoro: la *tekne*, o *recta ratio factibilium*, che si coniuga alla prudenza, *recta ratio agibilium*. Sia essa applicata alla produzione di ciò che è utile, sia tecnica artistica che mira alla produzione di ciò che suscita ammirazione estetica, in Aristotele «è vera virtù intellettuale e dunque specificamente umana». ⁴³ Ciononostante, trattandosi di virtù *dia-noetica*, e non anche etica (come la prudenza), sembrerebbe capace di avere un effetto immanente sul soggetto solo *secundum quid*, restando inabile a perfezionarlo come uomo.

Vorrei far notare come anche le virtù *dia-noetiche* contribuiscano a migliorare la persona, non solo *secundum quid*, ma complessivamente: purché ab-

³⁸ Per Marx, grazie al lavoro, l'uomo può dire con il Coriolano di Shakespeare: «io sono il creatore di me stesso».

³⁹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1965, pp. 78-79.

⁴⁰ Cfr. E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, Laterza, Bari 1997, pp. 17-20; B. GIOVANOLA, *Lavoro, beni relazionali e ricchezza antropologica: una lettura di K. Marx*, in F. TOTARO (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, EUM, Macerata 2009, pp. 365-390.

⁴¹ C.K. NORWID, *Promethidion*, vv. 185-186, citato nell'omelia di Giovanni Paolo II del 13 giugno 1987 (Varsavia), la cui traduzione italiana, sul sito del Vaticano, mi pare più corretta, rispetto a quella riportata nel libro che menziono nella nota 42.

⁴² Cit. in M. LEONARDI, *Come Gesù*, Ares, Milano 2010, p. 300. L'inedito di K. Wojtyła è: *Il dono disinteressato*.

⁴³ R. BODÉÛS, op. cit., p. 42.

biano come forma l'amore, che per Tommaso è virtù etica (porta a donarci agli altri, a sacrificarci per gli altri). Di essa Aristotele afferma: «è una virtù, o quanto meno è unita alla virtù».⁴⁴ Perché lo Stagirita esita a considerarla tale?

Perché più l'amore cresce, più diventa elettivo, più tende all'eccesso: non ha limiti nell'espandersi.⁴⁵ Ciò contrasta con l'aretologia aristotelica, dove ogni virtù è vertice che sfugge parimenti a due vizi opposti: per difetto e per eccesso. Ora, l'eccesso è invece parte della dinamica dell'amore che diviene elettivo (non si può amare tutti, in tale modo). Dunque, nell'amore elettivo (per una persona o per il proprio lavoro, svolto a beneficio proprio e altrui), l'eccesso smette di essere un vizio.

Così, il far bene il proprio lavoro non si riduce alla *tekne*: all'averlo svolto a regola d'arte. Se infatti portiamo al solo piano speculativo la nostra analisi, analizzando la virtù *dia-noetica* della sapienza, vedremo che filosofi e sofisti apparentemente non si distinguono: entrambi fanno esercizio di riflessioni e argomentazioni teoretiche. Tuttavia, ecco la differenza: chi è mosso dall'amore per la verità (la *filo-sofia*), è pronto a mutare la condotta della sua vita, per esservi coerente, per non alterarla: si sottopone ad un'etica della ricerca. L'etica ha a che fare con la realtà, come la metafisica: se non coesistono insieme, si trasformano in ideologie o semplici convinzioni. È proprio la presenza dell'amore (virtù etica), come "forma" della sapienza, a rendere la sapienza tale (ed etica per partecipazione); chi invece ama il proprio tornaconto o fa gli interessi di qualcuno, è pronto a piegare la verità a suo favore o ai desideri del committente. Il filosofo cerca la verità; il sofista, la "sua" verità. Con ciò, nel sofista potrà esservi erudizione, esperienza sillogistica, retorica e dialettica (l'abilità logica del pensatore speculativo), ma non sapienza. Poiché – nel sofista – non è l'amore a condurci verso la verità e, pertanto, non costituendo la forma comune della virtù *dia-noetica* della sapienza, ne impedisce *tout court* l'esistenza.

Dunque, anche le virtù *dia-noetiche* (ivi la *tekne*) sono virtù, solo se l'amore ne costituisce la forma comune. A sua volta, senza la virtù *dia-noetica* della *tekne*, nelle professioni, l'amore sarebbe velleitario e inefficace. Ciò vale per chi sviluppa con rettitudine argomentazioni teoretiche, ma non padroneggia la logica argomentativa, così da sbagliare e far danno proprio alla verità, quando la fonda su argomenti contraddittori, non dimostrati o inevidenti. Con la cognizione tecnica dell'argomentazione, della sua esposizione e comunicazione, ma senza amore, la sapienza diventa invece erudizione o nozionismo strumentale.

Per amore della sapienza, per la verità, Socrate può anche morire. Un sofista no. Perciò possiamo concludere che le specifiche virtù *dia-noetiche* che

⁴⁴ EN, VIII, 1 1550 a 2-3.

⁴⁵ Cfr. EN, VIII, 6 1158a 10-15 («l'amore è simile ad un eccesso»).

fan capo all'attività teoretica e produttiva, *in quanto hanno per forma l'amore, partecipano della dimensione etica*, affiancandosi alle virtù che più direttamente riguardano la formazione del carattere (etiche); e senza prescindere da queste.⁴⁶ Ma entrambi, agire teoretico e produttivo, esigono – assieme a cognizioni speculative – una padronanza logica di base. Ecco perché il lavoro è affine all'amore (ambedue sono “produttivi, creativi, operativi”) e lo esige assieme alla giustizia: non è attività alternativa all'etica.

5. CONTEMPLAZIONE E PRASSI: UN RAPPORTO NON CONFLITTUALE MA BIUNIVOCO IN ARISTOTELE

In Aristotele, se di solito la prassi è al servizio della teoria, avviene però anche l'inverso: che la teoria (l'etica come scienza teorica, ad esempio) sia – almeno all'inizio – al servizio della prassi, dell'agire morale – qui ed ora –, nella vita concreta. E che le stesse virtù etiche, siano al servizio del lavoro ben fatto: perfino quello degli schiavi. Nella *Politica*, lo Stagirita rileva che «noi lavoriamo per contemplare. E per ottenere questo fine e disporre di un modo gradevole di vivere, le virtù sono utili: tanto le virtù che si attuano nel riposo, quanto quelle che si attuano nel lavoro».⁴⁷

Contrariamente a quanto si crede, Aristotele ritiene che se uno schiavo che lavori con virtù dimostri, oltre alla temperanza e alla forza che il lavoro esige, di saper ben giudicare e di attuare i suoi compiti con efficacia e responsabilità, il padrone *deve* liberarlo.⁴⁸ Le virtù morali servono al lavoro, eccome. Per lo schiavo, che per Aristotele era il barbaro incolto e privo di educazione (o refrattario ad essa), sono il mezzo decisivo per diventare un giorno libero. E per chi lavora alle dipendenze altrui, per lavorare un giorno in proprio; per poi dirigere il lavoro svolto da altri e affidare ad altri la direzione della propria impresa. Così da dedicarsi, infine, alla vita politica e – se dotato – alla vita filosofica, che culmina nella contemplazione razionale – seppur limitata e incerta – di Dio. Senza mai dimenticare l'amore umano: «anche se non possiamo innalzarci alle sublimi realtà divine, la loro conoscenza [imperfetta, senza certezze] è per noi più importante di qualsiasi realtà del nostro mondo terreno; così come ci riesce più dolce intravedere un elemento qualunque del carattere di un essere amato, piuttosto che conoscere con esattezza molte altre cose, magari anche importanti».⁴⁹

E qui l'amore alla verità, che si protende a Dio, e l'amore umano costituiscono gli ingredienti di una vita riuscita. Questa progressione al culmine è però – in Aristotele – appannaggio di pochi, capaci di esaltare a tal punto la

⁴⁶ Un autore che mostra come attività teoretica, etica e poetica vadano considerate in Aristotele un connubio, è D. Guastini: cfr. Prefazione e commento alla *Poetica*, Carocci, Roma 2010, p. 373.

⁴⁷ ARISTOTELE, *Politica*, VII, 15-1334 a.

⁴⁸ IDEM, VII, 10-1330 a 32-33.

⁴⁹ IDEM, *De partibus animalium*, I, 5-644 b e ss.

natura umana; e implica anche un po' di fortuna. In senso esistenziale, lo Stagirita sembra riconoscere che l'uomo comune, la specie più diffusa, è l'essere che «vive di tecnica e ragionamenti»,⁵⁰ la cui vita si divide: in parte, per risolvere le proprie necessità vitali, con il lavoro; in parte, per coltivare la propria natura razionale e solidale (l'amicizia, la famiglia, la politica, la contemplazione estetica e filosofica).

La progressione completa dallo schiavo verso il filosofo potrà avvenire – almeno fino a un certo punto – solo se il padrone virtuoso investe tempo a educare lo schiavo, tramite il lavoro. Cosa che dovrebbe fare, visto che lo schiavo rientra tra i componenti della famiglia, e – per Aristotele – va trattato con umanità e amicizia. Imparare a ben giudicare del proprio lavoro, esercitando le virtù, è il mezzo con cui lo schiavo può sperare di emanciparsi, così che «chi è schiavo per natura, può cessare di esserlo con l'apprendimento».⁵¹ Perciò, Aristotele incita i padroni a promettere la libertà ai loro schiavi: a metterli alla prova. Ovviamente, nessuno schiavo di origine barbarica si metterebbe a fare del suo meglio, se nessuno avesse mai liberato tali schiavi; ma ciò è avvenuto nella storia e lo stesso Aristotele ha liberato i propri. Lo Stagirita ricorre ad un'analogia simbolica: «chi per natura è mancino (schiavo di istinti e tendenze), non può forse, con l'esercizio, imparare ad usare correttamente la destra (la guida della ragione, che orienta – tendenze e desideri – alla virtù)?».⁵²

Per quanto detto, Bodéüs nega che Aristotele – cui si è soliti attribuire pregiudizi di classe – abbia disconosciuto il valore del lavoro e di una professione come bene in sé, ovvero come bene degno dell'uomo: «egli al contrario, propone una gerarchia di beni che, al di là dei pregiudizi, si basa sull'analisi dei dati. E questa analisi consente non soltanto di classificare le qualità produttive, attentamente esaminate, ma anche di stabilire una gerarchia di quelle stesse qualità produttive che sono le professioni».⁵³

In sintesi, la prima forma di felicità dello schiavo antico – ai tempi di Aristotele – coincide con la libertà, conquistata con lavoro e virtù. L'uomo libero è chi sa ben giudicare. E per ben giudicare, occorrono la virtù e l'esperienza di vita. Anche per ben giudicare del proprio lavoro e dei suoi destinatari.

Affermare dunque che la famiglia sia il luogo della gratuità e dell'amore disinteressato, mentre il lavoro lo sarebbe dello scambio interessato e strumentale, non ci pare ben fondato. Sia la famiglia che il lavoro nascono dall'affidamento della persona alla persona, con reciprocità di doveri, scambio di promesse, impegni e tutela giuridica. Se poi vien meno la gratuità, il donarsi e la fiducia nell'altro, né la famiglia né il lavoro possono esser più sé stessi. Nella *Caritas in veritate*, Benedetto XVI ammonisce a non vedere nell'economia e nel lavoro, nel mercato, il solo luogo dello scambio, ma a intravedere come

⁵⁰ IDEM, *Metafisica*, I-980 a 28.

⁵² EN, V, 10-1134 b 33-35.

⁵¹ R. BODÉÜS, op. cit., p. 47.

⁵³ R. BODÉÜS, op. cit., p. 41.

gratuità e amore alla persona possano e debbano imprimervi la loro forma, con creatività e bellezza (n. 36).

Il primo scalino che conduce all'amore è e resta però la giustizia: il rispettare la parola data, il rispetto e la fiducia – almeno iniziali – nel nostro prossimo; il rispetto della regola d'arte, ossia del corretto uso della tecnica, uso anche etico (non tutto ciò che tecnicamente si può fare, si deve fare). Ivi incluso il rispetto nei confronti di sé stessi. Se infatti abbiamo ricevuto la vita come dono e opportunità, allora occorre che – tu ed io – ce la giochiamo bene. Che ci prendiamo sul serio.

6. CONCLUSIONI

a) Il lavoro non si può separare dall'etica, innanzitutto perché nasce da un rapporto di giustizia commutativa; in altre parole, coesiste – unito all'etica – già alla fonte. Non a caso, Kierkegaard pone matrimonio e lavoro come elementi caratterizzanti lo “stadio etico” della vita,⁵⁴ entrambi basati su un patto, garantito poi dalla tutela giuridica umana, che invita a rispettare l'imperativo originario: *pacta sunt servanda*. Nel lavoro, che implica sforzo per produrre a regola d'arte e fornire – nel tempo richiesto – il bene o servizio commissionato, tale patto è implicito, con il relativo diritto al corrispettivo adeguato, così che il lavoro è un sistema di comunicazione, che vincola tra loro gli uomini in relazioni etiche; un sistema che, prima ancora che sulla giustizia, si fonda sulla fedeltà alla parola data (come nel matrimonio): «compete alla fedeltà dell'uomo compiere ciò che ha promesso».⁵⁵

b) Anche se conserviamo la triplice distinzione di attività (speculativa, pratica e poetica) proposta da Aristotele, il solo fatto che il lavoro vanti una propria intrinseca virtù *etica*, come la *laboriosità* (che perfeziona il carattere e la condotta del soggetto agente), a fianco di quella dia-noetica della *tekne*, consente già a Wojtyła di includere la dimensione *etica* – nel lavoro – in modo indissolubile, rivelandone la capacità immanente di perfezionare il soggetto, in quanto *actus personae*, cioè della persona e che mira alla persona, esattamente come le altre virtù etiche.

c) Se teniamo presente che l'amore è la *forma virtutum*, intesa come *forma comune* di ogni virtù (accanto a quella specifica di ognuna) e per Tommaso d'Aquino anche *motor virtutum*,⁵⁶ e non solo delle virtù etiche ma anche di quelle dia-noetiche (per cui non c'è – ad esempio – vera sapienza, senza “amore” alla sapienza: *filo-sofia*), ecco che pure la virtù dia-noetica della *tekne* diventa *etica per partecipazione* grazie all'amore, che in Aristotele è virtù morale, o

⁵⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita* [edizione originale 1845], a cura di L. Koch, Rizzoli, Milano 1993.

⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 110, a. 3, ad 5.

⁵⁶ IDEM, *Quaestio disputata de virtutibus*, a. 3, ad 8.

qualcosa di molto simile. L'amore perfeziona il soggetto, dal momento che include una dimensione disinteressata, creativa e contemplativa nel nostro progettare/agire/fare; così che lavorando la natura non umana, a sua immagine, l'uomo sta anche perfezionando la stessa natura umana, propria e altrui, quando dona sé stesso nel lavoro eseguito con amore.

d) Se poi teniamo conto della proposta iniziale di modificare – da parte dello scrivente autore – lo schema aristotelico classico, è evidente che è impossibile perfezionarsi, diventare *eticamente buoni*, buoni in senso complessivo, se non si raggiunge un certo grado di bontà (capacità di perfezionare) anche *secundum quid*. Per cui, ogni attività è occasione di esercizio di virtù etiche (ivi lo sport e il gioco). Come sarebbe possibile essere utili agli altri e a sé stessi, se non ci specializzassimo in attività che ci consentano non solo di voler servire gli altri, ma anche di saperlo fare, consentendoci di ottenere perfino le risorse ulteriori con cui beneficiare – oltre la famiglia – il prossimo? D'altronde, come si può crescere come persone, se ci limitiamo solo a raggiungere risultati, riducendo la nostra stessa persona a un determinato ruolo e rischiando di corrompere le virtù acquisite, degradare le relazioni umane e strumentalizzarle?

La personale proposta di ripensare l'originaria tripartizione aristotelica delle attività umane ha il solo scopo di arginare il rischio di una separazione delle stesse in comparti stagni, rendendo così più agevole trattare il lavoro a partire da Aristotele. Serve a ribadire che qualsiasi attività libera dell'uomo, teoretica, strategica o produttiva, è sempre connessa alla dimensione etica, immanente, riflessa e simbiotica, presente sul retro dell'agire intenzionale umano: «oggetto della filosofia morale è l'azione umana ordinata al fine, oppure anche l'uomo, in quanto agisce volontariamente per il fine». ⁵⁷ Per come ne ho trattato, l'etica potrebbe essere definita la disciplina che, scartando le azioni che non sono suscettibili di esecuzione virtuosa (gli assoluti morali), ha come fine l'esecuzione virtuosa di tutte le azioni intenzionali che presentano tale possibilità, in vista della piena riuscita della vita del soggetto agente. L'etica mira ad ordinare secondo virtù – ed al fine ultimo – ogni attività umana finalizzata a risultati e fini/beni relativi; inclusa l'attività lavorativa. Ogni attività umana intenzionale risulta relazionale: una possibilità di *perfezionare*, *perfezionandosi*. ⁵⁸

Il lavoro appare quel bene che consente di raggiungere i nostri fini, operando per quelli degli altri: «gli uomini sono stati creati, perché ognuno facesse il bene dell'altro». ⁵⁹ Anche se il lavoro, occorre precisarlo, non esaurisce tutte le possibilità di far del bene e – specialmente – non è l'unica dimensione dell'umano, come sembra talora pretendere la modernità post-cartesiana. A

⁵⁷ IDEM, *Premessa al Commento all'Etica Nicomachea*, a cura di R. Spiazzi, vol. 1, ESD, Bologna 1998, p. 41.

⁵⁸ Conclusione che condivido in pieno, in A. MALO, *Il senso antropologico dell'azione*, Armando, Roma 1998.

⁵⁹ CICERONE, *De Officiis*, IV 1,1.

sua volta, nello sviluppo umano, il sapere (*theorein*) è dapprima strumentale alla prassi (ivi la *poiesis*, il fare); poi la relazione si inverte, e la prassi diviene strumentale alla teoria. Inversione presente persino nel Marx delle opere mature. Porre in conflitto teoria e prassi, per le quali c'è invece – nello stesso Aristotele – un rapporto di continuità e reciprocità biunivoco, pare erroneo. Val la pena notare come alcuni eminenti specialisti del pensiero aristotelico – quali Berti, Bodéüs e Guastini – sono senz'altro orientati ad una prospettiva integrata, non frammentata, della predetta trilogia di dinamiche umane proposta dal filosofo di Stagira.

e) Inoltre, la *tekne*, con il suo bagaglio di cognizioni scientifiche (speculative) unite ad esperienza, ha senz'altro come finalità la competenza e la regola d'arte, in ordine al risultato del nostro lavoro; ma il lavoro è concetto più ampio della *tekne* e della produzione. Aristotele non ha un concetto equivalente a "lavoro", il che complica le cose. L'azione produttiva cessa con la realizzazione del prodotto, ma il lavoro no. Il lavoro è anche un bene/fine relativo in sé, per cui rientra nelle valutazioni etiche, prestandosi ad essere coniugato al fine ultimo della felicità umana, come del resto fa rilevare Max Scheler quando sottolinea il fatto che il verbo *produre* (il *poiein*, cui presiede la *tekne*) è transitivo, laddove il verbo *lavorare* (non solo in tedesco) non lo è.⁶⁰ Possiamo terminare di produrre qualcosa, ma non di lavorare. Aggiungiamo che il lavoro è un bene/fine "relativo" fino ad un certo punto: fallire nella conduzione della famiglia o del lavoro ha infatti pesanti ripercussioni sulle nostre aspirazioni alla felicità, a tal punto che – senza un fine trascendente, capace di dare un senso forte alla nostra vita – difficilmente se ne esce bene. Così, tenendo conto che lo stesso Aristotele asserisce che l'uomo comune "*vive di tekne e ragionamenti*", è doveroso ammettere che, oltre ad una seconda natura che l'essere umano si forgia nella dimensione etica, ve ne sia una terza che si forgia nel lavoro, come attività di servizio sistematica e continuativa, che occupa la maggior parte della sua giornata e si riverbera in talune "virtù professionali", nonché in una *forma mentis* capaci di caratterizzare il soggetto nell'arco dell'intera vita. Anche il lavoro – in definitiva –, contribuisce a renderci quel tipo particolare di persona, unica e irripetibile, che siamo diventati.

f) Val la pena, poi, accennare ad una possibile valutazione – non solo transitiva e immanente –, ma trascendente del lavoro, che esula dalla prospettiva aristotelica; il lavoro si può offrire come atto di amore a Dio (il lavoro di Abele) e si può coniugare con l'amore per il semplice fatto che la creazione – lavoro di Dio – è progetto realizzato e motivato dall'amore. Se dunque l'uomo, secondo il cristianesimo, è stato creato – per amore – e per di più "ad immagine e somiglianza di Dio", il lavoro non può essere progettato ed eseguito come

⁶⁰ M. SCHELER, *Lavoro ed etica*, Città Nuova, Milano 1987, p. 62. In italiano, qualche rara eccezione: lavorare la terra.

mera obbedienza ad un comandamento universale ed esterno (vedi Lutero), per un semplice obbligo di giustizia verso Dio e il prossimo, per una pura etica del dovere; ma anche e soprattutto nell'amore. Nel credente, la capacità solo umana e finita di amare è potenziata dalla carità, che è amor di Dio, e perciò infinitizza anche le azioni più minute e apparentemente insignificanti. Se per Hegel il lavoro trasforma il naturale in razionale, per il cristiano il lavoro – grazie alla carità –, trasforma ciò che ha valore finito in valore infinito, superando il mero amore umano che, benché nobile, resta pur sempre finito (e un po' interessato). Tale gratuità, nel lavoro ben fatto, si esprime poi nella dimensione della bellezza: l'imprinting stesso della Creazione, la firma d'Autore. Ciò spiega l'affermazione di san Josemaría Escrivá per cui il lavoro, anche il più materiale, «procede dall'amore, manifesta l'amore, è ordinato all'amore». ⁶¹ Il fondatore dell'Opus Dei poteva così concludere che tra due lavori – perfino assai diversi nella scala sociale, ma svolti con pari competenza – quello che vale di più è certamente quello svolto con più amor di Dio.

g) Fine del lavoro, che implica sempre trasformare un materiale previo e con ciò il mondo stesso, è dunque un *valorizzare* (gli altri e il mondo), *valorizzandosi* (fine etico). Mentre fine della persona umana è: *cercare di avere, per dare*. Per dare e *per darsi*. Dunque, da questo punto di vista, la relazionalità – proprio nel dono – è intrinseca a Dio (Trinità) e all'uomo, fatto a sua immagine. Così che competenza tecnica ed etica sono indivisibili, purché non si riduca l'etica alla sola giustizia, intesa come mera conformità a regole.

h) L'etica si snoda secondo due virtù fondamentali: la giustizia, primo *step*, che esige una relativizzazione e spersonalizzazione del soggetto, per cogliere ciò che è oggettivamente vero, buono o tecnicamente a regola d'arte; e una successiva personalizzazione del nostro agire intenzionale, che si esprime nell'amore operativo: ossia come, a partire dal vero, dal buono e dalla regola d'arte, servire la persona (nostra e altrui), mettendoci in gioco con le opere: qui ed ora. Ciò significa aggiungere qualcosa di gratuito, disinteressato, relazionale e personale al nostro lavoro, superando l'elemento solo funzionale (rischio implicito nell'individualismo). L'etica stessa rivela duplicità di fini (senza implicare ipocrisia): il fine immediato, sul *recto* dell'azione; il fine ultimo, sul retro dell'azione, che misura il primo. L'etica stessa è relazionale: impossibile muoversi verso il fine ultimo, senza passare dai fini/beni relativi, meta di ogni agire intenzionale. Avendo presente, però, che la felicità non è mera sommatoria di fini/beni relativi.

ABSTRACT: *When ethics is applied to work, it is often reduced to justice as an impersonal system of mutable rules, devoid of objectivity, functional only in the setting of work contracts or the market, valid as long as nothing better is discovered. Rather, justice is a human virtue*

⁶¹ J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2003, n. 48.

that an occupation demands as a primary goal, beyond suitable rules, to then open up to a higher dimension of love, generosity and beauty. The present essay draws on a paragraph of the Nicomachean Ethics wherein Aristotle uses an inspiring analogy between love and work. In the introduction, the author also proposes an alternative outlook for the consideration of human activities and ethics in regard to the original Aristotelian perspective.

KEYWORDS: *Aristotle, ethics, justice, political philosophy, virtue, work.*