

Esperienza fenomenologica e struttura metafisica dell'uomo in «Persona e atto» di Karol Wojtyla

Graziano Borgonovo
Facoltà di Teologia, Lugano

1. METODO RIDUTTIVO E METODO INDUTTIVO

Le questioni di carattere antropologico costituiscono, già nel confronto con la tradizione filosofica condotto negli scritti giovanili, l'origine e il movente della riflessione etica wojtyiana. L'esperienza dell'uomo riferita alla moralità è risultata essere il punto di partenza empirico per la costruzione dell'edificio etico che, nei suoi fondamenti ontologici, si richiama alla struttura metafisica dell'essere, specificata in direzione personalistica (metafisica dell'essere-persona).¹ Dal momento, però, che nel-

¹ Rinvio al riguardo a due miei precedenti contributi: *Método fenomenológico y personalismo filosófico en algunos escritos prepontificales de Karol Wojtyla*, in *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona, 17-19 de abril de 1996), Pamplona, 1997, pp. 123-141 e *Scheler, Kant, Tommaso d'Aquino: il pensiero antropológico del giovane Karol Wojtyla nel confronto con la tradizione filosófica*, in *El problema del hombre y el misterio de Jesucristo. IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* (Barcelona, 24-27 de septiembre de 1997), in corso di stampa.

l'orizzonte conoscitivo dell'uomo si dà pure un'esperienza integrale e complessiva di se stesso, del mondo e dell'altro uomo, come riferita a se stesso, è indispensabile, ponendosi dal punto di vista di una fondazione fenomenologica dell'antropologia, non presupporre la persona all'atto come nel procedere tipicamente etico, ma individuare la persona attraverso l'atto. Wojtyla non intende infatti, in *Persona e atto*, dimostrare che l'uomo è, strutturalmente, persona; vuole mostrare, invece, il modo in cui l'uomo, nell'azione, è persona.

La non-contraddittorietà di questa impostazione è assicurata dall'esperienza stessa: «l'interpretazione del fatto "l'uomo agisce", in questa congiunzione dinamica "persona-atto", trova piena conferma nell'esperienza. L'esperienza non si oppone in alcun modo a questa interpretazione quando oggettiviamo il fatto "l'uomo agisce" come "atto della persona"».² Con ciò è già anche destituita di fondamento la concezione fenomenalistica dell'esperienza. Tale posizione, per la quale l'uomo si limiterebbe a conferire una forma intelligibile (ordinatrice) al cumulo di contenuti sensibili dati nella percezione come materiale dell'esperienza, non è adeguata perché non rende ragione della duplice direzione in cui ogni reale esperienza umana si dipana. Sperimentare un qualsiasi evento "esterno", infatti, è anche uno sperimentare sé sperimentante l'evento esterno; o, detto secondo le testuali parole di Wojtyla: «l'esperienza di ogni cosa situata al di fuori dell'uomo si associa sempre ad una sua propria esperienza ed egli non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare anche se stesso».³ Per l'uomo, conseguentemente, ogni esperienza è anche una certa comprensione originaria di sé.

E sembra essere proprio la distinguibilità e, di riflesso, la problematicità del rapporto tra i due aspetti dell'esperienza dell'uomo, quello esteriore (percezione della realtà) e quello interiore (coscienza di sé), la radice dell'opposizione storica tra la «filosofia dell'essere» e la «filosofia della coscienza». Wojtyla, dal canto suo, volendo comprendere ed interpretare la persona agente sulla base del dato esperienziale "l'uomo agisce", afferma che «qualsiasi assolutizzazione di uno dei due aspetti dell'esperienza dell'uomo deve cedere il posto all'esigenza della loro reciproca relativizzazione» perché, se è vero che l'atto «è un particolare momento della manifestazione della persona, allora è chiaro che non si tratta solo dell'atto come contenuto costituito nella coscienza, ma anche di quella realtà dinamica che simultaneamente rivela la persona come suo soggetto operativo», rimanendo nel contempo indubitabile che atto rivelatore e persona rivelata «si manifestano sempre attraverso la coscienza».⁴

Ciò che Wojtyla vuole superare è, dunque, la classica antinomia tra concezione oggettivistica e concezione soggettivistica dell'uomo, il permanere della quale non

² K. WOJTYLA, *Persona e Atto*, Introduzione di A. RIGOBELLO, tr. it. di S. MORAWSKI-R. PANZONE-R. LIOTTA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, p. 29 (d'ora in poi indicato con la sigla PA).

³ PA, p. 21.

⁴ *Ivi* pp. 38-39.

consente un accesso all'antropologia dal punto di vista della soggettività umana, dinamicamente colta nell'azione. «Sono convinto - scrive in *Subjectivity and the Irreducible in Man* - che questa linea di demarcazione tra le concezioni soggettivistiche (o idealistiche) e le concezioni oggettivistiche (o realistiche) nell'antropologia e nell'etica deve venir meno ed effettivamente accade proprio così nell'esperienza umana. In realtà questa esperienza ci libera dalla coscienza pura, intesa come un soggetto concepito e presupposto "a priori", e ci introduce nell'intera concretezza dell'esistenza dell'uomo, cioè nella realtà del soggetto cosciente».⁵

Chiarire il contenuto dell'esperienza, attraverso una sua dialettica comprensione-spiegazione, è il compito imprescindibile che un'analisi di tipo fenomenologico intrinsecamente comporta. L'«induzione», intesa da Wojtyla nel senso della tradizione aristotelico-tomista, permette appunto di guadagnare una prima semplificazione della complessità dell'esperienza e una sua comprensione unitaria: i molteplici e variegati fatti in essa presenti vengono colti nella loro «sostanziale identità qualitativa» e nella loro «unità di significato».⁶

Possiamo perciò senz'altro dire che, contrariamente alla concezione dei moderni positivisti per i quali l'induzione è già una forma argomentativa (e dunque un processo di dimostrazione), nella prospettiva wojtyiana il metodo induttivo è ciò che «consente di mantenere la riflessione sul piano dell'esperienza, nella quale si manifesta l'unità reale dell'essere personale».⁷ La connessione persona-atto, per esemplificare, è individuata in ogni dinamismo operativo (sintetizzabile nella struttura "l'uomo agisce") proprio grazie al processo induttivo.

Dalla comprensione sintetica, poi, emerge il bisogno della spiegazione analitica del ricco dato esperienziale (ci si può anche opportunamente richiamare alla dialettica *verstehen-erklären*). È la funzione di quello che Wojtyla, sulla scorta sia della metafisica classico-medievale che della fenomenologia husserliana, definisce «metodo riduttivo». Ad un primo sguardo, in verità, sembrerebbe che il significato fenomenologico del termine «riduzione» debba essere escluso. Si dice infatti nel testo che «non si tratta affatto di una riduzione intesa come diminuzione o limitazione della ricchezza dell'oggetto sperimentale... *Reducere* significa "ricondurre": riportare alle ragioni e ai fondamenti appropriati, cioè spiegare, chiarire, interpretare»⁸.

Considerando però, a ragione, che l'accesso ai fondamenti ultimi è dinamicamente possibile solo attraverso la possibilità dell'esperienza (proprio questa è l'originalità di Wojtyla rispetto al tomismo classico), concluderemo non solo che riduzione fenomenologica e riduzione metafisica non si escludono a vicenda, ma anche che,

⁵ K. WOJTYLA, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, in "Analecta Husserliana" 7 (1/1978), 108.

⁶ PA, pp. 33-34.

⁷ M. SERRETTI, *La coscienza in Karol Wojtyla*, in "Sapienza 36" (2/1983), 192. Si veda anche, sempre di M. Serretti, l'«invito alla lettura» di: K. WOJTYLA, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Leonardo, Milano 1995, pp. 5-40.

⁸ PA, pp. 35-36.

nella loro integrazione, è sinteticamente contenuto tutto il significato della novità metodologica wojtyiana.

Come spiega lucidamente A. Rigobello, sono essi due «momenti successivi di un unico processo: occorre ridurre nel senso fenomenologico per adire all'esperienza originaria; occorre ricorrere alla riduzione (*re-ductio*) in senso classico per chiarire il dato dell'esperienza, interpretarne le complessità, rivelarne l'interna unità».⁹

2. CARATTERIZZAZIONE DELLA COSCIENZA E DELLA CONOSCENZA

Nell'intento di realizzare questo programma, l'Autore si occupa, nella prima parte del suo studio, dell'analisi della coscienza e della causalità efficiente della persona. Sebbene sia proprio nell'operatività che l'azione cosciente si costituisce (concetto scolastico di *actus humanus*), nell'esperienza dell'uomo è pure presente una «coscienza dell'azione» che precede, accompagna e segue la stessa «azione cosciente». L'ambito di riflessione wojtyiano sulla tematica della coscienza è circoscritto proprio a questo referto esperienziale: «intendiamo concentrare le nostre ulteriori considerazioni sulla coscienza dell'azione, e di conseguenza sulla coscienza della persona agente: cioè collegarle con la persona e l'atto. Solo così intendiamo occuparci della coscienza in quanto tale... Non intendiamo qui occuparci della coscienza in astratto, ma in intima unione con il dinamismo e con l'operatività, così come nella realtà e nell'esperienza umana la coscienza dell'azione è strettamente connessa all'azione cosciente».¹⁰

Nel momento stesso in cui rifiuta il concetto di «coscienza pura», in quanto ipostatizzazione astratta di un dato, Wojtyla è contemporaneamente garantito dal pericolo di caduta nell'idealismo trascendentale. È perciò indubitabile che, rifacendosi alla fenomenologia, egli «si limita a ciò che viene chiamato il primo Husserl, quello delle *Ricerche logiche* (1900-1901) a cui si ricollegano anche Scheler... e il grande filosofo polacco Roman Ingarden».¹¹ In positivo, Wojtyla intende esplicare ciò che in san Tommaso era come implicito e velato, in quanto contenuto, per un verso, nella razionalità e, per altro, nella volontà (*appetitus rationalis*): si tratta di «porre fuori

⁹ A. RIGOBELLO, *Introduzione a PA*, p. 7.

¹⁰ PA, pp. 49-50.

¹¹ E. LÉVINAS, *Note sul pensiero filosofico del Cardinale Wojtyla*, in "Communio" 9 (54/1980), 101. Sembra, comunque, che anche le riflessioni dell'ultimo Husserl, raccolte nella Crisi delle scienze europee e incentrate attorno al concetto di «mondo della vita quotidiana» (*Lebenswelt*), siano state tenute in considerazione da Wojtyla, benché, sempre, con una indipendenza di giudizio. Per ciò che riguarda Husserl, ci si limita qui a porre il problema (senza addentrarsi, ovviamente, nell'interpretazione del suo pensiero) se effettivamente egli abbia avuto una ricaduta nell'idealismo trascendentale (nelle *Idee* e, soprattutto, nelle *Meditazioni cartesiane*). A questo proposito sarebbe fondamentale indagare sul significato della «costituzione» del mondo da parte della coscienza. Se «costituire» è «creare», l'idealismo è indubbio; se invece è «rivelare», il realismo è ancora possibile.

parentesi”, evidenziandolo, l’aspetto della coscienza, essenziale per il costituirsi di un dinamismo integralmente umano.

Per quanto si possa dire, in termini molto generali, che la funzione della coscienza è conoscitiva, agli atti della coscienza non appartiene, secondo il nostro Autore, la struttura dell’intenzionalità, intesa come un attivo volgersi verso l’oggetto: «diversamente dalla fenomenologia classica, riteniamo che la ragion d’essere conoscitiva della coscienza, nonché degli atti ad essa propri, non consista in una visione approfondita dell’oggetto, nell’oggettivazione che fa comprendere o costituire l’oggetto».¹²

L’efficacia della comprensione attiva (dove «comprendere non è altro che afferrare intellettualmente il significato delle cose o delle relazioni tra le cose»¹³) è invece lo specifico della potenza conoscitiva (*conoscenza, vis cognoscendi*), nei confronti della quale la coscienza si delinea come momento derivato, condizionato, come «comprendere di ciò che è già stato compreso».¹⁴ Non è possibile, perciò, intendere la coscienza come soggetto sostanziale di atti e, in particolare, di atti intenzionali, non costituendo essa alcun fondamento ontico precedentemente dato all’esperienza.

L’oggetto, d’altro canto, benché intenzionato non ad opera della coscienza, viene a formarsi anche nella coscienza. Sperimentalmente, essa avviene ed emerge in occasione dell’atto conoscitivo, come rispecchiamento della realtà oggettiva nel soggetto conoscente: è questa una funzione riproduttivo-memorativa, per la quale si ha un primo livello di soggettivizzazione dell’oggettivo. La differenza e la distanza, seppure nella reciproca connessione, tra atti conoscitivi intenzionali e atti coscientiali non-intenzionali è oltremodo marcata qualora sia lo stesso soggetto dell’atto ad essere intenzionato. Infatti, mentre l’autoconoscenza (*conoscenza intenzionale di sé*) oggettiva conoscitivamente la persona e la sua azione, l’autocoscienza (*conoscenza non-intenzionale di sé*) permette di interiorizzare l’io oggettivato dalla conoscenza intenzionale e di vivere, di conseguenza, l’atto dell’oggettivazione come atto proprio (esperienza vissuta di sé attraverso l’atto).

Queste sottili distinzioni consentono, in radice, di eliminare - secondo il perspicace rilievo di R. Buttiglione - «l’equivoco idealistico per cui la coscienza riflette indefinitamente se stessa ed il proprio agire, annullando in questo modo l’oggetto rea-

¹² PA, p. 52. Dato l’uso woptylano di termini fenomenologici con significato e portata diversi rispetto all’originale tradizione fenomenologica husseriana, è opportuno presentare, schematicamente, una breve *explicatio terminorum*. La coscienza, anzitutto. Essa non ha carattere intenzionale, ma, nonostante questo, è sempre consapevolezza di qualcosa. Wojtyla intende appunto spiegare perché (*qua ratione*) e in che modo (*quo modo*) la coscienza, nel tutto dinamico persona-atto, è sempre coscienza (riflettente) di qualcosa. Il concetto di intenzionalità è inteso come un attivo volgersi verso l’oggetto, proprio della potenza conoscitiva (*conoscenza*). Solo gli atti del sapere hanno un significato propriamente consistente; l’espressione «atti della coscienza» è invece metaforica. È infine evidente che il concetto stesso di atto ha in Wojtyla una calibratura soprattutto metafisico-classica: atto è l’attualizzazione della potenzialità personale (di fronte a cui stanno, invece, le «attivazioni» passive).

¹³ PA, p. 56.

¹⁴ Ivi, p. 53.

le della conoscenza. La coscienza, infatti, lungi dal costituire l'oggetto nel proprio processo di autoriflessione, riflette l'autoconoscenza che a sua volta ha come suo contenuto l'io considerato come oggetto».¹⁵

Attraverso l'esperienza vissuta della propria soggettività, perciò, l'io-coscienza si costituisce come dimensione essenziale di un soggetto realmente esistente, di un uomo-persona: «la coscienza, unita all'esistere e all'agire del concreto uomo-persona, non solo non assorbe in sé e non offusca questo essere, questa realtà dinamica, ma al contrario, lo svela "verso l'interno", e grazie a ciò, appunto, lo svela nella sua specifica individualità e nella più irripetibile concretezza. La funzione riflessiva della coscienza consiste in tale svelamento».¹⁶

E se è vero che è in occasione dell'atto che avviene, nella coscienza, la percezione del valore morale ad esso connesso (è quanto la lezione scheleriana ha insegnato), è pure innegabile che, nella coscienza, la persona è sperimentata come causa efficiente dell'atto stesso. Momento emozionale-soggettivo e momento valutativo-oggettivo vengono perciò, grazie alla duplice funzione della coscienza, dialetticamente rapportati: «la coscienza, grazie alla funzione rispecchiante strettamente connessa all'autoco conoscenza, ci fa consapevoli oggettivamente del bene e del male, di cui siamo in un dato atto gli agenti; nello stesso tempo ci permette di viverli interiormente con l'operatività, ed in ciò si esprime la riflessività della coscienza».¹⁷

Nell'articolo *The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience*, dove è elaborato criticamente il medesimo problema, Wojtyla afferma una posizione analoga: «l'atto della coscienza è il punto chiave dell'intera esperienza della moralità. La realtà del bene e del male come valori ed inoltre la realtà dinamica della persona che chiamiamo atto è rivelata e resa visibile nell'atto della coscienza. Queste realtà vengono manifestate e raffigurate reciprocamente, l'una attraverso l'altra».¹⁸ L'esper-

¹⁵ R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Jaca Book, Milano 1982, p. 156. Nel corso della discussione sulla problematica di Persona e Atto, tenutasi all'Università Cattolica di Lublino il 16 dicembre 1970, Stanislaw Grygiel, analizzando la concezione wojtyiana della coscienza e della conoscenza, segnalò il pericolo di un gioco in infinitum tra la funzione riflettente della prima e la funzione oggettivante della seconda: «l'autoconoscenza infatti oggettivizza cognitivamente ciò che la coscienza ha già rispecchiato e trasformato in esperienza e ciò che essa stessa in precedenza ha consegnato alla coscienza. Successivamente la coscienza nuovamente riflette ed esperimenta ciò che l'autoconoscenza ha oggettivizzato... Succede più o meno come se fossero posti l'uno davanti all'altro due specchi. Per evitare queste conseguenze chissà che non si possa attribuire alla coscienza anche la capacità di compiere atti intenzionali. Allora l'autoconoscenza sarebbe una fiaccola per l'autocoscienza e l'autocoscienza non solo rispecchierebbe in modo passivo ma anche costituirebbe il senso degli oggetti; il che non indica necessariamente la loro creazione» (S. GRYGIEL, *L'ermeneutica dell'azione ed il nuovo modello di coscienza*, in AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyla*, CSEO, Bologna, 1983, pp. 118-119). Sembra dunque che Grygiel proponga qui, mantenendosi in linea più diretta con l'originale tradizione fenomenologica husserliana, di integrare la concezione realistica della coscienza con la caratterizzazione intenzionale degli atti da essa compiuti.

¹⁶ PA, p. 68.

¹⁷ Ivi, p. 71.

¹⁸ K. WOJTYLA, *The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience*, in "Analecta Husserliana" 5 (1/1976), 276.

rienza che l'uomo ha di sé e l'esperienza che egli ha della moralità non possono perciò essere totalmente scisse: più ancora che dall'atto come tale, infatti, la persona è rivelata dal valore morale dell'atto stesso, riconosciuto, nella coscienza, come effetto della causalità operativa della persona.

3. IL DINAMISMO OPERATIVO UMANO. L'UOMO COME "SUPPOSITUM"

L'uomo, dunque, esperimenta in se stesso la causalità dei suoi propri atti. Dal momento che «essere causa vuol dire produrre la nascita e l'esistenza di un effetto, il suo "fieri" e il suo "esse"»¹⁹, nell'esperienza vissuta dell'operatività è fenomenologicamente percepita la trascendenza della persona rispetto all'atto. In essa l'uomo vive interiormente se stesso come agente, come io attivo e, di conseguenza, fa esperienza dell'atto stesso come di un'azione sua propria, generata dalla sua efficacia produttiva (esperienza vissuta della prima struttura dinamica fondamentale: «l'uomo agisce»).

Tutto ciò non avviene qualora nel soggetto umano non si dia attività ma attivazione, definita da Wojtyla come una dinamizzazione passiva, in cui l'uomo non percepisce se stesso come agente operativo, ma come «soggettività» (esperienza vissuta della seconda struttura dinamica fondamentale: «qualcosa accade nell'uomo»). Secondo le testuali parole di Wojtyla, infatti, «l'uomo vive interiormente se stesso come soggetto, quando qualcosa accade in lui. Quando invece l'uomo agisce, allora vive interiormente se stesso come agente... La soggettività si presenta strutturalmente connessa con quanto accade nell'uomo, mentre l'operatività è legata strutturalmente all'azione dell'uomo».²⁰ Questo sul piano strettamente fenomenologico. Ma se è vero che «le strutture "l'uomo agisce" e "qualcosa accade nell'uomo" intersecano il campo fenomenologico dell'esperienza» e sembrano dilaniare l'uomo in due mondi contrapposti ed irriducibili, è altrettanto vero che «nel campo metafisico esse si congiungono e si uniscono. L'uomo-persona costituisce la loro sintesi, e definiamo *suppositum* il soggetto ultimo di tale sintesi».²¹

Per comprendere come l'antropologia filosofica di Karol Wojtyla sia solidamente fondata nella concezione metafisica classica della persona esposta da san Tommaso d'Aquino e come, nel contempo, contribuisca ad arricchire quest'ultima in senso dinamico-esperienziale, è indispensabile soffermarsi sulla nozione di *suppositum* e stabilire, innanzitutto, in che senso il *suppositum* possa dirsi soggetto e in che senso l'uomo possa dirsi *suppositum*. Mentre, infatti, nella metafisica tomista tradizionale tale concetto ha designato la *trans-attualità* e la trans-fenomenalità dell'essere personale, caratterizzato in termini oggettivistici a prescindere dall'*Erlebnis*, cioè «dall'esper-

¹⁹ PA, p. 93.

²⁰ Ivi, p. 97.

²¹ Ivi, p. 100.

rienza vissuta di quella soggettività nella quale il soggetto è dato a sé come "io"»²², nella prospettiva spiccatamente personalista ed esistenziale del nostro Autore il *suppositum* emerge come il fondamento metafisico dell'unità dell'agire e dell'accadere, strutture originarie del dinamismo umano. Nel soggetto ontico (*suppositum*) hanno la loro radice tanto l'«accadere» della soggettività (fenomenologica) quanto l'«agire» dell'operatività. Perciò «il *suppositum* non è un sostrato statico, ma il primo, fondamentale piano di dinamizzazione dell'essere che è il soggetto personale: è dinamizzazione attraverso l'*esse*, attraverso l'esistenza. Ad esso in ultima analisi occorre riferire ogni divenire, ogni *fieri*, che si ha nell'ambito del soggetto "uomo" già esistente». ²³

Per quanto riguarda, poi, la determinazione delle potenzialità che regolano i diversi dinamismi, Wojtyla procede seguendo, di nuovo, «la fondamentale intuizione della persona, così come essa si rivela nell'atto e attraverso l'atto». ²⁴ Tale procedimento è pienamente legittimo e giustificato dal momento che le diverse potenzialità hanno un loro «luogo» specifico nel rispecchiamento della coscienza e nell'esperienza vissuta dell'io cosciente che ne consente l'identificazione. È chiaro perciò che «l'intento di Wojtyla è quello di arrivare, per così dire, nelle immediate prossimità della potenzialità attraverso l'analisi dei dinamismi e mostrando come il riferimento al livello ontologico della questione semplifichi la problematica fenomenologica stessa». ²⁵

Tre sono, dunque, i dinamismi che sovraintendono al divenire (*fieri*) dell'uomo: quello somatico-vegetativo, quello psico-emotivo e quello morale (dinamismo della personalità libera). Mentre i primi due si caratterizzano per una certa passività, «propria di tutto ciò che nell'uomo solo accade, in cui scorgiamo la causazione della natura stessa, ma non l'operatività cosciente nella quale è racchiusa la causazione della persona»²⁶, nel dinamismo morale appare la spiritualità dell'uomo, la sua libertà, il suo non essere risolvibile in un modello di comprensione deterministico. Nell'azione cosciente (cioè nei singoli atti) si ha la partecipazione reale della libertà che si manifesta all'uomo nell'esperienza vissuta del «posso ma non sono costretto». La volontà poi, nell'impostazione wojtyiana, altro non è che il correlato potenziale del dinamismo nel *suppositum* umano: «tra "posso" e "non sono costretto" si forma infatti il "voglio" umano, ed esso costituisce la dinamizzazione propria della volontà». ²⁷

²² PA, p. 66.

²³ Ivi, p. 123.

²⁴ Ivi, p. 114.

²⁵ R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyla*, p. 165.

²⁶ PA, pp. 124-125. Tra il dinamismo somatico-vegetativo e il dinamismo psico-emotivo si ha comunque, se così si può dire, un grado diverso di passività e l'azione cosciente dell'operatività umana realizza con essi un diverso approccio. Mentre infatti «l'organismo umano si forma quasi esclusivamente da solo» e «l'uomo crea soltanto le condizioni per il suo sviluppo, diversamente è nella sfera psico-emotiva, la quale di per sé offre le condizioni e fornisce il materiale del proprio sviluppo, e la formazione di questa sfera dipende in misura essenziale dall'uomo» (PA, p. 125).

²⁷ Ivi, pp. 126-127.

Da tutto quanto è stato detto, appare evidente, in definitiva, che «nell'atto della persona si raccoglie quella peculiare esperienza per cui nell'agire cosciente ne va del volere e della libertà dell'uomo, e in definitiva della sua responsabilità morale. È nel libero e responsabile realizzarsi del volere umano che si riconosce infatti più chiaramente il modo propriamente personale di generare l'azione, la dinamica cosciente della persona come causa dei suoi atti».²⁸ Tale dimensione dell'operare umano è qualificata da Wojtyla come «transitiva» (*transiens*), in contrapposizione a quel rapporto «intransitivo» (*non-transiens*) che, nel tutto dinamico persona-atto, si instaura tra l'agire cosciente dell'uomo e lo stesso soggetto agente (esperienza vissuta dell'autodeterminazione).²⁹

4. AUTODETERMINAZIONE E TRASCENDENZA DELLA PERSONA NELL'ATTO: LA DINAMICA DELLA LIBERTÀ

La dimensione intransitiva dell'azione è primaria rispetto a quella transitiva perché «l'indirizzarsi verso un qualsiasi oggetto esterno come valore e come fine presuppone il fondamentale rivolgersi all'io come oggetto».³⁰ Ogni «voglio» realmente umano, cioè, racchiude nel suo pieno contenuto non solo il momento intenzionale, ma anche, e soprattutto, il momento dell'autodeterminazione, in virtù del quale l'uomo può stabilirsi il suo *fieri* essenzialmente personale. Volendo questo o quello, l'uomo decide anzitutto di sé; scegliendo «qualcosa», diviene «qualcuno». E dal momento che la struttura dell'autodeterminazione rivela (ma rivelando presuppone) le strutture dell'autopossesso e dell'autodomino come essenziali per la persona (*persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*), il movimento della volontà libera viene a coincidere, di fatto, con la stessa dinamica dell'autodeterminazione.

La persona, perciò, che oltre ad essere soggetto è anche oggetto primario del volere, appare nell'atto come unità dialettica di conoscenza e coscienza: l'oggettivazione del soggetto a se stesso avviene grazie alla funzione conoscitivo-direttiva (*nihil volitum nisi praecognitum*) mentre, attraverso la sfera coscienziale, tale oggettivazione si manifesta come esperienza vissuta del soggetto stesso. Nell'autodeterminazione, dunque, l'uomo si percepisce interiormente come essere libero e, conseguentemente, «attraverso l'autodeterminazione si spiega la trascendenza della persona nell'atto».³¹

Posto che etimologicamente «trascendere» significhi oltrepassare una certa so-

²⁸ C. ESPOSITO, *L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyla*, in: AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyla*, p. 30.

²⁹ Wojtyla sviluppa tali concetti soprattutto in *Teoria e prassi nella filosofia della persona umana*, in "Sapienza" 29 (4/1976), 380-381 e in *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la praxis umana*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica" 69 (3/1977), 516-519.

³⁰ PA, p. 136.

³¹ *Ivi*, p. 144.

glia e un certo limite, Wojtyla distingue due scansioni fondamentali del termine trascendenza: in senso orizzontale esso equivale al concetto di «intenzionalità», mentre in senso verticale equivale all'espressione sintetica del «contenuto più essenziale dell'esperienza "l'uomo agisce"». ³² Nell'autodeterminazione «non si tratta di trascendenza "verso qualcosa", trascendenza diretta, che constatiamo insieme con l'oggetto (valore o fine). Si tratta invece di trascendenza entro la quale il soggetto si conferma oltrepassando (in un certo modo superando) se stesso». ³³ La volontà, perciò, non è anzitutto intenzionalità, bensì autodeterminazione: è questa una delle tesi fondamentali dell'antropologia wojtyiana, ribadita anche dieci anni dopo la pubblicazione di Osobaiczyn, nell'articolo *The transcendence of the Person in action and man's self-teleology*: «non l'intenzionalità della volontà, ma la struttura personale dell'autodeterminazione è essenziale al volere». ³⁴ L'esperienza di sé deve senz'altro essere prioritaria rispetto alla scelta e alla realizzazione di valori, perché l'uomo «non può riferirsi ai diversi oggetti dell'azione e scegliere i diversi valori senza prima determinare se stesso e il suo valore, attraverso la qual cosa (through which) egli diviene oggetto per se stesso come soggetto. In questa particolare dimensione la struttura dell'atto umano è auto-teleologica». ³⁵

Per realizzarsi nell'atto, d'altro canto, il soggetto deve procedere oltre se stesso. Se la volontà è *appetitus rationalis* (costitutivamente connessa, cioè, con la ragione), solo il riferimento alla verità può essere il fondamento dell'atto della volontà e della trascendenza della persona nell'atto. Tale riferimento alla verità nell'azione è possibile perché la verità stessa partecipa in modo inevitabile e necessario all'azione e all'esistenza umana, costituendo, da una parte, il suo fondamento naturale e, dall'altra, il suo compimento definitivo.

Chiedersi, perciò, come debba essere intesa, nella maniera più precisa, la dinamica della libertà della persona nella concezione antropologica wojtyiana è compito dal quale non è possibile prescindere. Per una prima caratterizzazione del rapporto tra volontà (e tra scelta) e verità è illuminante il seguente passaggio di *Persona e Atto*: «scegliere non vuol dire solo indirizzarsi verso un valore tralasciando gli altri (sarebbe la concezione puramente "materiale" della scelta). Scegliere significa anzitutto decidere degli oggetti presentati alla volontà in ordine intenzionale sul fondamento di una certa verità. Non si può capire la scelta senza ricondurre il dinamismo proprio della volontà alla verità come principio del volere. Questo principio è qualcosa che è insito nella volontà e che determina l'essenza della scelta». ³⁶

³² PA, p. 205.

³³ *Ivi*, p. 145, nota 40.

³⁴ K. WOJTYLA, *The transcendence of the person in action and man's self-teleology*, in "Analecta Husserliana" 9 (1/1979), 206.

³⁵ K. WOJTYLA, *The Person: Subject and Community*, in "The Review of Metaphysics" 33 (2/1979-1980), 282.

³⁶ PA, p. 163.

L'ordine oggettivo-normativo non va dunque inteso, dal punto di vista assiologico, come qualcosa di estrinseco, dato a prescindere dall'esperienza personale dell'autodeterminazione. Esso è piuttosto l'orizzonte entro il quale si sviluppa e si dipana tutto il dinamismo della persona, la cui trascendenza nell'atto si costituisce come un oltrepassarsi-nella-verità. Tra oggetto del volere e verità, allora, non può esservi né semplice identificazione, perché in tal caso si cadrebbe nel determinismo contro l'esperienza dell'autodeterminazione, né un rapporto di tipo intenzionale, perché l'oggetto del volere «viene si conosciuto ma non scelto solo per la conoscenza che se ne ha». Il volere è invece «libero appunto perché non si limita a registrare "passivamente" le condizioni delle cose o delle situazioni, ma "risponde" a delle motivazioni, dipendenti dalla verità».³⁷ La padronanza che l'uomo ha di se stesso (*sui iuris*) si incontra e si chiarisce con la dipendenza della persona dalla verità. L'identità irriducibile del soggetto e la sua irripetibilità non indicano un'autonomia irrelata ed un cominciamento assoluto (come nel caso dell'«io penso» kantiano o dello «spirito» hegeliano), ma piuttosto un'apertura al vero: «la struttura dinamica dell'autodeterminazione ridice all'uomo ogni volta che egli è simultaneamente dato a se stesso come un dono e imposto a se stesso come un compito».³⁸

Viene così a crearsi quello spazio per l'esperienza morale che tanto spesso oggi, sia teoricamente sia di fatto, è negato e sostituito con considerazioni di tipo empirico. Secondo il nostro Autore invece «la morale come realtà esistenziale rimane sempre in stretta relazione con l'uomo come persona» non esistendo essa «fuori del compimento di un atto come pure fuori della realizzazione di sé attraverso l'atto».³⁹ La morale come «realtà assiologica»⁴⁰, poi, altro non è che il radicamento dell'esperienza del valore nella realtà ontologica del *suppositum* umano (ma anche, per converso, il punto fenomenologico della sua individuazione).

5. INTEGRAZIONE E TRASCENDENZA: L'UNITÀ DELL'ESSERE PERSONALE

Grazie alla categoria della trascendenza della persona nell'atto, Wojtyla è dunque in grado di comprendere e di spiegare l'intero dinamismo umano che, nella sua complessità, include anche il dato corporeo e materiale. Dal momento che tali elementi (lo «spirituale» e il «materiale») non sono in Wojtyla puramente giustapposti, l'unità dell'essere personale andrà colta proprio attraverso lo stesso realizzarsi della trascen-

³⁷ C. ESPOSITO, *L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyla*, p. 34. Cfr. anche A. GUGGENHEIM, *Liberté et vérité selon K. Wojtyla*, in "Nouvelle Revue Théologique" 115 (2/1993), 194-210.

³⁸ K. WOJTYLA, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, p. 112.

³⁹ PA, p. 178.

⁴⁰ *Ibidem*.

denza nell'atto. Perché, però, ad essa sia data concretezza ed appoggio nell'esistenza, è necessario esplorare e integrare tutti quei dinamismi che avvengono nella persona senza che essa sperimenti la sua operatività: è in virtù del concetto di «integrazione» che l'immediatezza naturale e il dato passivo possono inserirsi nel processo di autorealizzazione dell'io.

Nella struttura dell'atto umano è dunque presente il momento dell'integrazione della persona nell'atto che, rispetto al momento della trascendenza della persona nell'atto, è complementare. Wojtyla stesso precisa il senso di tale complementarietà: «dobbiamo intendere ciò non solamente nel senso che l'integrazione completa la trascendenza, da cui deriva la totalità dinamica persona-atto, ma ancor più profondamente nel senso che senza l'integrazione la trascendenza è come sospesa in una specie di vuoto strutturale... Infatti non si ha dominio di sé senza assoggettare e subordinare se stesso a tale dominio. E non è possibile avere possesso attivo di sé se non corrisponde ad esso una componente passiva nella struttura dinamica della persona».⁴¹

I dinamismi fisici e i dinamismi psichici, che le singole scienze sperimentali considerano descrittivamente, assurgono, in un contesto personalistico, a condizioni dell'integrazione. Attraverso di essi si rivela, di conseguenza, l'intero dell'esperienza dell'uomo, anche nella sua posizione gerarchica: ciò che opera l'integrazione (e dunque ciò che trascende) è superiore e prioritario rispetto a ciò che viene integrato (e dunque trasceso).

A proposito della dimensione somatica della persona Wojtyla scrive che «il corpo nel senso corrente della parola è... terreno e, in un certo qual modo, mezzo del compimento dell'atto nonché del realizzarsi della persona nell'atto e attraverso l'atto».⁴² In tal modo «la reattività propria della somatica umana» costituisce «la materia prima specifica degli atti».⁴³

La sintesi tra soggettività somatica, dinamizzata secondo le leggi della natura, e soggettività trascendente, dinamizzata secondo le leggi dell'ordine personalistico (ad esempio: la sintesi dell'atto e del moto) suppone la capacità di autogoverno e di auto-decisione della persona: «si può dire che l'uomo nel momento dell'autodeterminazione "avvia" il dinamismo reattivo del corpo, e in tal modo si serve di esso. Si può anche dire che l'uomo nel momento dell'autodeterminazione "si inserisce" in tale dinamismo, si serve coscientemente di esso. Sia l'uno che l'altro fatto corrispondono al concetto di *usus* impiegato dai tomisti per definire il momento dell'atto umano».⁴⁴ Il corpo, perciò, è espressione della persona, è il linguaggio della sua interiorità: in esso si esprime il senso più personale della libertà umana.

⁴¹ PA, p. 218. Sul problema dell'unità spirituale e corporale dell'uomo in Wojtyla si sofferma ampiamente T. Wojciechowski nel suo intervento al già citato dibattito svoltosi a Lublino nel dicembre 1970. Cfr. «Analecta Cracoviensia» 5-6 (1/1973-1974), 191-199.

⁴² PA, p. 234. Analogamente è detto a p. 243: «il corpo è per la persona terreno e mezzo di espressione».

⁴³ Ivi, p. 252.

⁴⁴ Ivi, p. 242.

Così pure, considerando l'aspetto psichico della persona con il suo specifico carattere emozionale, Wojtyla afferma che, mentre l'emozionalizzazione della coscienza ostacola e addirittura preclude l'esperienza vissuta dei valori (critica della posizione scheleriana), «invece l'emozione stessa - la commozione, l'eccitazione, il sentimento o la passione - indirizzando il suo contenuto emotivo al di fuori di se stessa, proprio verso un determinato valore, crea nello stesso tempo l'occasione per vivere interiormente e conoscere sperimentalmente il valore».⁴⁵ Grazie a questa spontanea percezione del valore propria dell'elemento psico-emotivo, si determina, di conseguenza, un rimando, una polarità o, come testualmente si esprime il nostro Autore, una tensione tra emotività e autodeterminazione, tra immediatezza naturale e trascendenza nella verità, che richiede di essere composta, integrata.

Tradizionalmente è stato chiamato «ragione» quel fattore mediano e bilanciante che «indirizza la persona verso la realizzazione di se stessa nell'atto, non attraverso la semplice spontaneità emozionale, ma attraverso la relazione trascendente con la verità, con il dovere e la responsabilità ad essa legati...». Essa indica una forza superiore rispetto ai sentimenti, alla spontaneità emotiva dell'uomo, e la capacità di farsi guidare dalla verità sul bene nella decisione e nella scelta... La proprietà di questa forza, anche se esige una certa distanza dai valori spontaneamente vissuti (è per così dire una «distanza di verità»), tuttavia non nega affatto tali valori, non li rifiuta in nome della «pura trascendenza», come apparentemente volevano gli Stoici o anche Kant. La subordinazione autentica alla verità, come principio delle decisioni e delle scelte della libera volontà umana, nella sfera delle emozioni richiede piuttosto una particolare connessione tra la trascendenza e l'integrazione».⁴⁶ Questo perché la verità dell'essere personale, così come è data riconoscerla nell'esperienza, non è riducibile né ai processi psico-somatici di sviluppo né al movimento della razionalità astratta ed autoriflettesi. L'incontro della persona con la sua propria interiorità (autoconoscenza) è nel contempo incontro con la totalità dell'essere, esperito nella sua intrinseca verità, bontà e bellezza: la percezione emotiva del valore, perciò, se inglobata (integrità) nell'orizzonte veritativo dell'essere, è un potente mezzo per il suo disvelamento esistenziale.

Possiamo affermare, in conclusione, che se è vero che l'esperienza dell'«assoluta impartecipabilità del mio io» e della sua interiorità è strettamente connessa all'esperienza dell'«illimitata partecipabilità dell'essere in quanto tale»⁴⁷ di fronte e nel quale io sto, allora tutta una dimensione comunitaria si spalanca per il soggetto personale dell'azione. «L'io si svela nei suoi atti di autocoscienza e di autodecisione come un io riferito a un tu e nello stesso tempo come io che costituisce un tu per altri io, ed infine

⁴⁵ PA, p. 282. L'opinione espressa da Wojtyla non si identifica con quella fatta propria da Max Scheler. Secondo il nostro Autore, infatti, occorre distinguere «l'avvicinamento massimo del soggetto ai valori - il che è funzione dell'emozione - dalla loro adeguata conoscenza» (PA, p. 282, nota 71).

⁴⁶ Ivi, p. 283.

⁴⁷ N. GENGHINI, *La metacritica del concetto kantiano di libertà in Karol Wojtyla*, in AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyla*, p. 82.

come io che, insieme ad altri a lui simili, è chiamato a formare coscientemente e liberamente una comunità di soggetti: noi».⁴⁸ Così, «nel tentativo di esaminare le dimensioni fondamentali “io-tu” e quelle del “noi”, Wojtyla raccoglie le sfide che salgono dal fondo del pensiero moderno».⁴⁹

Alla persona in quanto tale, sia nella sua autodeterminazione trascendente e interiormente operativa che nella sua dimensione psico-somatica, si addice perciò la partecipazione (*communio personarum*) come possibilità storico-esistenziale della sua autorealizzazione. In tale *communio personarum* il singolo “io” è riconosciuto nella sua soggettività irripetibile e affermato nel suo diritto all’esistenza indipendente, al di là di ogni teoria e progetto sia individualistico che totalitario. La possibilità della piena realizzazione per l’uomo, infatti, risiede solo nel dono sincero e libero di sé: in tale «offerta» è significata la suprema legge dell’essere personale, legge che travalica lo stesso principio (pur valido e fondamentale) dell’inalienabilità del soggetto.

⁴⁸ T. STYCZEN, *Karol Wojtyla filosofo*, in: W. GRAMATOWSKI - Z. WILINSKA, *Karol Wojtyla w swietle publikacji (Karol Wojtyla negli scritti)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 31.

⁴⁹ A. SCOLA, *Conclusione del Colloquio Etica e Poetica: la concezione della persona in Karol Wojtyla*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 19 ottobre 1996. Gli Atti sono pubblicati a cura di L. LEUZZI, *Etica e poetica in Karol Wojtyla*, SEI, Torino 1997 (la citazione è a p. 166).