

Jerzy KOPEREK¹

IL CONCETTO DELLA PERSONA UMANA NELL'AMBITO DEL PERSONALISMO DI KAROL WOJTYŁA

I N T R O D U Z I O N E

Il concetto della persona umana secondo Karol Wojtyła si deve vedere sullo sfondo della moderna antropologia filosofica, la cui nota caratteristica è di considerare l'uomo come unità corporale-spirituale, contrariamente alla concezione tradizionale – come essere composto di anima e di corpo. Da questo risulta che l'accento si sposta dalle concezioni dualistiche dell'uomo alle concezioni unitarie. In questa concezione non si livella la differenza tra l'anima e il corpo, ma solo si presenta in altro modo il rapporto tra loro²

Le soluzioni del problema vanno in due direzioni: tradizionale o evolutiva. La prima soluzione si fonda sui principi della filosofia tomistica, elaborando e introducendo aspetti nuovi riguardo alla concezione tradizionale. Gli autori della seconda direzione cercano di risolvere questo problema secondo i principi filosofici della teoria dell'evoluzione sulle orme del pensiero di Pierre Teilhard de Chardin SJ.³

¹ Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

² Cf. T. Wojciechowski, *Jedność duchowo-cielesna człowieka w książce „Osoba i czyn”* [L'unità spirituale – corporale dell'uomo nel libro „Persona e atto”], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), p. 191.

³ Sul pensiero di P. Teilhard de Chardin cf. le sue opere: *Le Phénomène Humain*, Editions du Seuil, Paris 1955; *La Vision du Passé*, Editions du Seuil, Paris 1957; cf. pure M. Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, Paris 1963; cf. A. Combes, *Teilhardogénèse?*, „Ephemerides Carmeliticae”, 14 (1963) 1, pp. 155-194. Sulla teoria dell'evoluzione come problema teologico cf. K. Rahner, *Hominisation. The evolutionary origin of man as a theological problem*, trad. inglese di W. T. O'Hara, Burns & Oates, Freiburg, Herder, 1965.

Tutte e due le direzioni sono d'accordo nell'ammettere la natura spirituale dell'anima umana e la sua immortalità⁴.

Karol Wojtyła rappresenta la prima corrente filosofica, cioè la filosofia d'ispirazione tomista, introducendo elementi nuovi a questo problema. La sua novità sta nel fatto che egli vuole risolvere il problema in altro modo, cioè vedendo l'unità spirituale-corporale dell'uomo nel contesto del „suppositum” umano come sintesi dell'operatività e della soggettività dell'uomo. Nella sua opera filosofica *Persona e atto* egli sulla via dell'analisi dell'atto umano cerca di approfondire la concezione di quest'unità. In essa K. Wojtyła analizzando l'atto umano e particolarmente il valore morale di esso vuole scoprire la persona umana⁵.

Metodologicamente dobbiamo vedere il personalismo di K. Wojtyła secondo l'impostazione di *Persona e atto*, giacché in questa opera, come vertice e sintesi del suo personalismo, egli ha presentato l'essenza della sua antropologia filosofica. Il suo metodo è di presentare l'antropologia e l'etica che si fondano sull'unità tra l'esperienza dell'uomo e l'esperienza della morale. Questa è la condizione fondamentale – secondo K. Wojtyła – della visione della persona e della sua successiva comprensione⁶.

Questa unità si vede anche in confronto con la sua l'attitudine metodologica e con il senso profondo della sua preoccupazione quando egli usa il termine „persona” e il termine „valore”. Queste due espressioni sono molto facilmente incontrabili nell'area culturale contemporanea, ma con accezioni diverse, specie nel caso del termine „valore” se utilizzato dai filosofi della „filosofia dei valori” o da chi continua, come è il caso di Wojtyła, a mantenere stretti legami con la filosofia classica⁷.

Nelle sue considerazioni Karol Wojtyła tiene conto dell'esperienza integrale dell'uomo, la quale abbraccia sia la parte interiore come quella esteriore. Secondo lui l'incommensurabilità dell'esperienza totale dell'uomo non provoca scissione o irriducibilità conoscitiva, giacché sulla complessità dell'esperienza dell'uomo prevale la sua sostanziale semplicità. L'esperienza totale e la sua conoscenza deriva dall'esperienza di ciascuno nei suoi confronti e dall'esperienza degli altri uomini, sia dall'esperienza dall'interno sia da quella dall'esterno. Tutto ciò „costituisce” un tutto nella conoscenza e per questo la sostanziale semplicità dell'esperienza dell'uomo è un aspetto piuttosto ottimistico per poter

⁴ Cf. T. Wojciechowski, op. cit., p. 191.

⁵ Cf. ibid.

⁶ Cf. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, PTT, Kraków 1985, p. 18 (*Persona e atto*, p. 32).

⁷ Cf. G. Grasso, *Per una ricerca della filosofia soggiacente agli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II*, „Sacra Doctrina”, 90 (1979), p. 175.

conoscere la persona umana nella sua profondità secondo l'intenzione di K. Wojtyła partendo dall'esperienza dell'uomo che agisce⁸.

Questa premessa ci fa vedere che K. Wojtyła nel suo concetto della persona umana vuole scoprirla totalmente insieme con la sua esperienza integrale. A questo scopo egli usa il metodo fenomenologico da lui preferito e che – secondo lui – permette di fare l'analisi più approfondita della realtà umana. Qui appare la nota caratteristica del suo filosofare, cioè egli cerca ad approfondire il pensiero filosofico tradizionale attraverso la filosofia moderna⁹.

Il suo interesse per la persona umana appare già nei suoi interventi al Concilio Vaticano II. Egli, pur mantenendo stretti legami con la filosofia classica dà al termine „persona” un'accezione un po' diversa da quella usata abitualmente dalla filosofia scolastica, giacché sembra talora interpretarla in una prospettiva personalistica¹⁰.

In s. Tommaso d'Aquino il termine „persona” ha un significato tecnico a livello metafisico, mentre in K. Wojtyła ha un significato che si muove da quello metafisico a quello psicologico-esistenziale più comune nella terminologia contemporanea¹¹.

In questo contesto vediamo che K. Wojtyła nel suo pensiero filosofico è influenzato maggiormente dal tomismo, però lo guarda alla luce della filosofia moderna. Per questo si possono enumerare tre posizioni che caratterizzano il suo pensiero, cioè: a) tomismo, b) fenomenologia, c) la sintesi di tutte e due le correnti¹².

Avvertiamo anche che esiste una certa unità tra la filosofia di K. Wojtyła e la sua pastorale. Si può dire che la sua filosofia serve all'azione pastorale, giacché il suo orientamento filosofico è di svelare la persona umana attraverso il suo agire. Per K. Wojtyła l'azione è il momento appropriato di conoscere l'uomo. Questi elementi del suo filosofare appaiono durante il Concilio Vaticano II. Egli vi partecipò come arcivescovo di Cracovia, ed era membro della commissione che lavorava sullo schema XVII, poi schema XIII, quello che sarebbe divenuto la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*¹³.

⁸ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 11-12 (*Persona e atto*, p. 26).

⁹ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 12-14 (*Persona e atto*, pp. 26-28).

¹⁰ Cf. G. Grasso, art. cit., p. 175.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 168.

¹² Cf. J. W. Galkowski, *The Place of Thomism in the Anthropology of K. Wojtyła*, „*Angelicum*”, 65 (1988) fasc. 2, p. 181.

¹³ Sulla partecipazione di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II cf. lo studio di G. Grasso, art. cit., pp. 165-190. K. Wojtyła come membro della commissione di cui si è detto, come membro del „*Consilium de Laicis*” e come Presidente della Commissione dell'Episcopato Polacco per l'Apostolato dei Laici e della Commissione per gli affari dell'insegnamento cattolico, si è molto interessato alla realizzazione dell'opera del Concilio nel periodo

In questo contesto si può affermare che la filosofia di K. Wojtyła è la filosofia della prassi (praxis). Per lui non esiste una disgiunzione della filosofia dalla vita. Quindi essa è la filosofia della vita. Sembra che in questa luce si possa capire meglio il dinamismo del suo pensiero e del suo agire come pastore-filosofo¹⁴.

Possiamo dire che il personalismo di K. Wojtyła si accosta a quello di Maritain (peraltro ben noto in Polonia). Durante l'interventi di K. Wojtyła al Concilio, egli annota come occorra proporre una „chiara gerarchia di valori”, e come proporre un „valore superiore”, cioè quello che perfeziona la persona umana come tale. Si possono eliminare le possibili strumentalizzazioni solo con un chiaro principio del personalismo che determina una „recta ratio agendi” in questo settore. G. Grasso afferma che durante il Concilio K. Wojtyła usa il termine „persona”, e anche il termine „personalismo” che se non sembra avere un'accezione esasperata, tuttavia evidenzia una terminologia che accosta l'Autore se non altro a Maritain¹⁵. Per questo egli scrive: „Da tutto questo mi sembra se ne possa dedurre che l'uso che K. Wojtyła fa al Concilio di <persona> sia un suo sufficientemente collegato, da una parte, alla tradizione classica ma rivisto con ogni probabilità nell'area di influenza del pensiero di Maritain e dunque nell'ambito del suo personalismo. L'attenzione alla globalità della persona, alla religione come momento culmine della persona stessa, la ricerca di una <ascesi mondana>, potrebbero essere ulteriori campi sui quali procedere per una migliore successiva conoscenza dell'Autore”¹⁶.

Avvertiamo inoltre che il concetto della persona appare anche negli scritti di K. Wojtyła, in cui essa è vista in relazione alla società. K. Wojtyła definisce questa relazione come „partecipazione”. Un abbozzo della „teoria della partecipazione” egli la presenta meglio in *Persona e atto*¹⁷.

postconciliare, cf. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Ed. PTT, Kraków 1972 (Edizione italiana dell'opera – *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, trad. it. di M. F. Kujawska, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981); cf. H. Nowacki, *La teologia nella Chiesa postconciliare*, „Angelicum”, 56 (1979), pp. 387-408; cf. 25° Anniversario del sacerdozio del Cardinale Karol Wojtyła, „Tygodnik Powszechny”, n. 47 (1971), p. 1; cf. anche K. Wojciechowski, *Rinnovamento conciliare: La formazione degli atteggiamenti cristiani*, „Angelicum”, 56 (1979), pp. 367-386.

¹⁴ Cf. G. Grasso, art. cit., pp. 79. 185. 188-190.

¹⁵ Cf. G. Grasso, art. cit., p. 175; cf. J. Maritain, *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1971.

¹⁶ G. Grasso, art. cit., p. 177.

¹⁷ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 323-368 (*Persona e atto*, pp. 295-337).

Durante il Concilio Vaticano II, che ha ispirato l'Autore a scrivere *Persona e atto*, egli parla sulla relazione della persona umana alla società e in particolare a quella specie di società che è lo stato. Egli presentando il ruolo dello stato contemporaneamente spiega che la persona deve essere conscia della sua relazione con la società. Ed in questa maniera si evita il pericolo dell'individualismo religioso, attribuendo alla persona (che sa di vivere la sua vita nella Chiesa che è una società) una specifica vocazione. Qui si tratta di una società verso la quale l'uomo religioso ha un diritto fondamentale, costituito dal principio di tolleranza. Tale diritto fondamentale, e la libertà religiosa ad esso connessa, va misurato col Bene Comune. Dai suoi interventi emerge la preoccupazione che la persona umana non venga riferita al Bene Comune ma ad un bene comune utopico, con conclusioni lesive per la persona stessa e la sua libertà nei confronti di una società nella quale per bene comune s'intende quello colto da una parte¹⁸.

Ci sembra proprio che con i suddetti principi dobbiamo presentare il concetto della persona umana secondo il personalismo di K. Wojtyła. Cominciamo dalla presentazione del suo interesse per il tomismo arricchito con la filosofia contemporanea, usando il metodo fenomenologico nell'analisi di esso. Così la perenne filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino risulta sempre valida. La filosofia della consapevolezza propria alla fenomenologia dà – secondo K. Wojtyła – la possibilità dell'analisi più appropriata della persona umana, riferendosi all'esperienza dell'uomo. Questa esperienza basata sui principi del tomismo la si può considerare come l'esperienza integrale dell'uomo, della quale parla K. Wojtyła.

Presentiamo dunque questi due correnti filosofici dimostrando successivamente la loro sintesi propria al nostro Autore. Ci sembra che in questi punti si potrebbe avere un abbozzo metodologico completo del concetto della persona umana nel personalismo di K. Wojtyła.

La seconda parte dello studio, la quale analizzerà la natura della morale dell'uomo, sarebbe un approfondimento di questi concetti, giacché la morale è la sfera più profonda della persona umana. Per questo qui parleremo del legame tradizionale tra l'antropologia e l'etica dimostrando che proprio la moralità dell'atto svela la persona umana più profondamente dell'atto stesso.

Secondo il concetto della trascendenza e dell'integrazione della persona nell'atto potremo parlare del concetto positivo della spiritualità e della moralità umana. Questi concetti ci daranno la possibilità di comprendere la natura della morale umana come il luogo più profondo

¹⁸ Cf. G. Grasso, art. cit., pp. 177-178.

dell'interiorizzazione dell'uomo. Alla fine di queste analisi dovrebbe apparire chiaro il concetto del personalismo basato sul concetto della persona umana come „suppositum”, visto come sintesi dell'operatività e della soggettività dell'uomo. Questo concetto dimostra il dinamismo della persona umana, il dinamismo proprio alla filosofia della „praxis” di K. Wojtyła.

1. Il personalismo tomista

Si può affermare senza dubbio che il cuore della filosofia di K. Wojtyła, senza considerare le modificazioni posteriori, si basi sui fondamenti del pensiero di san Tommaso d'Aquino. L'interesse di K. Wojtyła per il tomismo si vede già durante i suoi studi a Roma. Ciò si vede già da lettera che da giovane studente scrisse da Roma: „Penso che c'è molto da dire sugli studi tomistici.... Tutto il sistema è non soltanto qualcosa di enormemente saggio, ma pure qualcosa di enormemente bello, il che trascina la mente. Per giunta, esso parla con la semplicità. Si vede chiaramente che il pensiero e la profondità non hanno bisogno di molte parole. Qualcuno potrebbe dire che quanto più profondo è qualcosa, tanto meno richiede parole”¹⁹.

Questa fascinazione del tomismo avuta nella sua giovinezza continuerà nei suoi scritti successivi. I suoi lavori scientifici, pubblicati o non pubblicati, testimoniano con chiarezza questo fatto. In essi egli continuamente dichiara il valore del tomismo, che come sistema costituisce la base del suo lavoro²⁰.

Sul personalismo tomista K. Wojtyła ha scritto un articolo che potrebbe servirci a capire i fondamenti del suo pensiero filosofico²¹. In esso K. Wojtyła afferma che san Tommaso conosceva il concetto della persona e lo definiva in modo molto chiaro, invece è altra cosa dire che conosceva il problema del personalismo. Però san Tommaso ponendo così chiaramente il problema della persona, ha fornito almeno il punto di partenza per tutto il personalismo. Anche se il problema del personalis-

¹⁹ Cf. J. Gałkowski, *The Place of Thomism in the Anthropology of K. Wojtyła*, „Angelicum”, 65 (1988) fasc. 2, pp. 181-182. La lettera di K. Wojtyła a Sofia Poźniakowska del 27 marzo 1947 è citata nell'articolo di J. W. Gałkowski da: T. Karolak, *Jan Paweł II*, Varsavia 1979, p. 68.

²⁰ Cf. J. W. Gałkowski, *The Place of Thomism...*, art. cit., p. 182.

²¹ Cf. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, 13 (1961) n. 83, pp. 664-674 (L'edizione italiana dello studio si trova in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, trad. it. di D. Trzaskowska Grimandi e G. Imposti, a cura di F. Rinaldini, CSEO, Bologna, Libreria Editrice Vaticana 1980, pp. 141-152).

mo è stato formulato molto più tardi, l'insieme della filosofia e della teologia di san Tommaso ci permette comunque di parlare di personalismo tomista. Nel sistema di san Tommaso si trova non solo il punto di partenza, ma anche una serie di elementi successivi che ci permettono di esaminare il problema del personalismo secondo le sue categorie filosofiche e teologiche²².

In questo contesto possiamo capire meglio l'interesse di K. Wojtyła per il personalismo in genere, riferendoci a ciò che egli dice: „Il personalismo non è tanto una particolare teoria della persona o una scienza teoretica sulla persona. Esso possiede un significato largamente pratico ed etico – si tratta della persona come soggetto e oggetto dell'azione, come soggetto di diritti, ecc.”²³.

1.1. „Compositum humanum”

Per presentare il personalismo così compreso K. Wojtyła attinge in notevole misura dalla filosofia pratica, dall'etica di san Tommaso e anche dai suoi discepoli che hanno trattato la dottrina del personalismo dalle opere dell'Aquinate formulandola come un tutto autonomo²⁴.

San Tommaso si riferisce alla ben nota e molto utilizzata definizione di persona secondo Boezio: „Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia”²⁵.

Anche se san Tommaso più volte utilizza questa definizione nelle sue speculazioni teologiche sulla Santissima Trinità e sull'Unione ipostatica, ciò nonostante la definizione stessa è filosofica, perché riguarda l'essere stesso²⁶.

K. Wojtyła logicamente commenta che in questa definizione si deve capire l'uomo come l'unità (individua substantia) di natura razionale. Questa natura non possiede una propria esistenza autonoma come natura, ma essa sussiste nella persona. Da questo risulta che la persona è un soggetto autonomo dell'esistenza e dell'azione, che altrimenti non potrebbero essere attribuite alla natura razionale. K. Wojtyła conclude

²² Cf. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, 13 (1961) n. 83, p. 664 (trad. it., p. 141).

²³ Ibid.

²⁴ Cf. ibid.

²⁵ Boetii, *De duabus naturis et una persona Christi*, Migne, PL LXIV, p. 1343 D. San Tommaso ripete la stessa definizione della persona in S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I q. 29, a. 1 co; q. 29, a. 2 ad 1; q. 29, a. 4 ad 3. Cf. anche K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, p. 95; cf. Idem, *Personalizm tomistyczny*, p. 666 (trad. it., p. 143).

²⁶ Cf. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, p. 666 (trad. it., p. 143).

che proprio per questo Dio deve essere un essere personale e l'uomo nel mondo visibile è un tale essere creato. La natura razionale, e quindi spirituale, decide della perfezione di questo ente e trova il suo naturale complemento nella libertà. Questi due attributi spirituali della natura, cioè la razionalità e la libertà, si concretizzano nella persona. K. Wojtyła afferma quindi che la persona è sempre un concreto ente razionale e libero, capace di tutte quelle azioni, a cui solo la razionalità e la libertà predispongono²⁷.

1.2. „Anima rationalis”

S. Tommaso nel suo trattato sull'uomo, accettando la concezione dell'ilemorfismo, cioè della composizione di materia e forma (*compositum humanum*), sottopone a profonda analisi l'anima umana che in questo „*compositum*” ha il ruolo di forma sostanziale. L'anima razionale – „*anima rationalis*” – è appunto principio e fonte dell'intera spiritualità dell'uomo. Proprio l'anima razionale attribuisce all'uomo il carattere della persona²⁸.

Nel contesto di queste considerazioni si vede anche lo „*specificum*” dell'analisi di K. Wojtyła concernente il personalismo tomista. Differentemente dai tomisti posteriori che hanno dedicato molte indagini e speculazioni al problema del „*constitutivum personae*”, tendenti a chiarire in che cosa consista il fondamento metafisico della personalità, K. Wojtyła rivolge una maggiore attenzione all'analisi dell'anima umana, come lo si trova in san Tommaso. In questo modo l'analisi di K. Wojtyła si sposta dalla personalità nel suo significato metafisico, alla personalità nel suo significato psicologico²⁹.

Questa è la nota caratteristica di tutto il personalismo dell'Autore. La definizione della persona come unità di natura razionale si verifica grazie all'anima spirituale che costituisce la forma sostanziale del corpo. Questo fatto ha un'importanza fondamentale per la comprensione di tutta la specificità della persona umana e per la spiegazione della sua struttura³⁰.

K. Wojtyła seguendo la prima parte della *Summa* di san Tommaso spiega che l'anima umana è una sostanza spirituale, mentre la razionalità e la libertà costituiscono i suoi attributi naturali. L'anima umana

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 666 (trad. it., pp. 143-144).

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 666-667 (trad. it., p. 144).

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 667 (trad. it., p. 144).

³⁰ Cf. *ibid.*

come principio di vita e di azione dell'uomo agisce per mezzo di facoltà. Proprio la ragione e la libera volontà sono le facoltà, in cui si esprime e si attualizza la spiritualità dell'uomo. Esse – secondo K. Wojtyła – costituiscono i principali mezzi di realizzazione della persona umana e in base alla loro azione si modella l'intera personalità psicologica e morale³¹.

Secondo san Tommaso queste facoltà non sono però le uniche dell'anima umana. Egli spiega che l'anima umana essendo la forma sostanziale del corpo, oltre alle facoltà spirituali possiede anche quelle che dipendono intrinsecamente dalla materia, cioè le facoltà dei sensi, sia conoscitive che appetitive. K. Wojtyła servendosi di questi concetti di san Tommaso spiega che anche queste facoltà, in quanto appartenenti alla persona umana servono, a loro modo, alla formazione della personalità psicologica e morale.

Questa prospettiva caratterizza la spiritualità dell'uomo conformemente alla realtà. Di ciò san Tommaso se ne rende perfettamente conto³².

La nota caratteristica della concezione della spiritualità secondo san Tommaso è, in somma misura, l'unificazione sostanziale con la corporeità e quindi con la sensitività. Questa unione – come accenna K. Wojtyła – deve quindi avere un particolare ruolo nella formazione della personalità dell'uomo. Sulla base dell'analisi di K. Wojtyła si potrebbe dire che la grandezza del sistema personalistico di san Tommaso, diversamente dalla posizione platonica ed anche, ad altro titolo, dalla posizione cartesiana, sta nel fatto che – secondo lui – tutte le facoltà dell'anima umana operano per il perfezionamento dell'uomo e tutte servono alla persona e al suo sviluppo³³.

Questa unità è di grande portata nel ritrovare la verità sull'uomo che – possiamo adesso accennare – diventa lo scopo delle sue analisi filosofico-etiche. Egli basandosi sulla filosofia perenne di san Tommaso d'Aquino manifesta la sua predilezione per questo pensiero filosofico trattandolo come la base metafisica, sulla quale egli vorrà costruire tutto il suo edificio scientifico.

2. L'esperienza umana e l'esperienza della moralità

K. Wojtyła vede l'esperienza prima di tutto come esperienza della moralità proprio riguardo al suo interesse per l'etica. Però egli la mette

³¹ Cf. *ibid.*

³² Cf. *ibid.*, p. 667 (trad. it., pp. 144-145).

³³ Cf. *ibid.*, pp. 667-668 (trad. it., p. 145).

nell'ambito di tutta l'esperienza dell'uomo. In questo modo egli considera l'unità di esse, altrimenti la disgiunzione di queste esperienze aprirebbero la strada all'idealismo o all'utilitarismo, oppure al razionalismo o all'empirismo³⁴.

2.1. Il problema dell'esperienza e il metodo fenomenologico.

K. Wojtyła rimanendo nell'ambito della filosofia dell'essere secondo san Tommaso, vuole approfondirla tramite la moderna filosofia della consapevolezza, chiamata „la fenomenologia” che analizza l'esperienza umana, che non è sufficientemente presente nel concetto metafisico della persona secondo san Tommaso. Quindi K. Wojtyła usa nella sua analisi il metodo fenomenologico che aiuta a fare – secondo lui – un'analisi più particolareggiata di tutta l'esperienza dell'uomo³⁵.

Egli però si distacca, in questa analisi, dalla concezione puramente fenomenica dell'esperienza considerata da alcuni empiristi e per questo scrive: „La riduzione della sfera dell'esperienza alla funzione e al contenuto dei soli sensi genera profonde contraddizioni ed equivoci”³⁶.

Quindi K. Wojtyła si serve dell'empirismo e nel suo contesto sta sulla posizione presa dai fenomenologi, avvertendo però che „l'approccio empirico che qui adottiamo, non deve in alcun modo, anzi, non può, identificarsi con la concezione fenomenica dell'esperienza”³⁷.

Secondo K. Wojtyła l'esperienza umana è nel contempo una certa comprensione di ciò che noi sperimentiamo. Questa è una concezione propria alla fenomenologia, ma opposta al fenomenalismo. L'esperienza infatti è connessa indubbiamente ad una serie di fatti che si sono verificati. Uno di essi è certamente il tutto dinamico «l'uomo agisce»³⁸. K. Wojtyła aggiunge inoltre che „l'esperienza indica anche l'immediatezza della conoscenza stessa, la diretta relazione conoscitiva con l'oggetto”³⁹.

Il nostro Autore afferma che alla base del concetto di etica occorre porre esperienza, il che è conforme alle tendenze dell'epistemologia moderna. L'esperienza è una specie di prima verifica del realismo adottato nell'esercizio di tale scienza e quindi una verifica complessiva del realismo dei metodi da essa applicati⁴⁰.

³⁴ Sullo „status questionis” dell'etica cf. K. Wojtyła, *Il problema dell'esperienza nell'etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti...*, op. cit., pp. 15-35.

³⁵ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 5-30 (*Persona e atto*, pp. 21-42).

³⁶ *Osoba i czyn*, pp. 11-12.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p. 13; cf. anche p. 14.

³⁹ Ibid., p. 13.

⁴⁰ Cf. K. Wojtyła, *Il problema dell'esperienza nell'etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, op. cit., p. 22.

K. Wojtyła parlando delle giuste tendenze della moderna epistemologia e metodologia spiega che ci si può basare sull'esperienza ed usufruire dei dati che essa ci fornisce inconsapevolmente oppure con piena consapevolezza, così che la coscienza individuazione dell'esperienza come primo passo che facciamo sul cammino della conoscenza come passo fondamentale determina già in certo senso il passaggio dal pensiero prescientifico a quello scientifico⁴¹.

2.2. Scientificità dell'etica e della filosofia

Parlando del concetto dell'esperienza proprio a K. Wojtyła si deve guardarlo nel contesto della contemporanea mentalità empiristica e positivistica, la quale sembra essere delusa del carattere scientifico della filosofia e dell'etica come sua parte essenziale⁴². Appaiono anche delle domande se e come sia possibile l'etica come scienza. Questo problema è stato già molte volte ripreso e risolto⁴³.

A questo riguardo ci sembra di essere testimoni di una definizione troppo individuale e limitata dei criteri della conoscenza scientifica. Facilmente si può arrivare alla conclusione che l'etica non è scienza nello stesso senso come lo è matematica o fisica⁴⁴.

Questa conclusione sembra essere ovvia già all'inizio del nostro problema e nessuno pensa altrimenti intraprendendo il problema dell'etica come scienza⁴⁵.

⁴¹ Cf. ibid. (nota n. 3).

⁴² Cf. K. Wojtyła, *Il problema dell'esperienza nell'etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti...*, op. cit., p. 15. Sul problema dell'etica scientifica cf. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, ed. 2, Wrocław 1986, pp. 16-23 (ed. it., pp. 27-31). Sul problema della possibilità dell'etica come scienza cf. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, TN-KUL, Lublin 1972. Sull'attualità della controversia circa l'etica come scienza cf. T. Styczeń, *Spór o naukowość etyki*, „Więź”, 9 (1967), pp. 15-33; cf. anche idem, *O nieskwapliwej rewolucji w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, KUL, 17 (1969) fasc. 2, pp. 157-159; cf. S. Kamiński e T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, ATK, 4 (1968) n. 1, pp. 21-73.

⁴³ Cf. R. B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs 1959; S. E. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1960; P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs 1961; W. Eichhorn, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?*, Berlin 1965; U. Lueck, *Das Problem der allgemeingültigen Ethik*, Heidelberg – Löwen 1963; J. de Vries, *Gedanken zur ethischen Erkenntnis*, „Scholastik”, 39 (1964), pp. 46-67; T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, in *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, pp. 59-86.

⁴⁴ Cf. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, op. cit., pp. 5-6; cf. anche A. Montefiore, *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, New York 1959; H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, Warszawa 1960 (*The Rise of Scientific Philosophy*, Los Angeles 1951).

⁴⁵ Cf. B. Blanshard, *The New Subjectivism*, in „The Moral Judgment”, P. W. Taylor (ed.), New Jersey 1963, pp. 212 s.

Alla base di questa soluzione sta la premessa, accettata come ovvia ma non ovvia affatto, che l'unica solida conoscenza si caratterizza con gli attributi metodologici di matematica o fisica. Questo è un segno del dogmatismo rigido, il quale non accetta che la conoscenza etica possa avere un carattere particolare e, malgrado questo, essa sarebbe sottoposta ai criteri della conoscenza solida e piena di valore. Troppo in fretta si riconosce la diversità epistemologica della conoscenza etica come condizione sufficiente per negarne il valore scientifico⁴⁶.

Con la stessa fretta si peccava ponendo la diagnosi che definiva la particolarità epistemologica della conoscenza etica⁴⁷.

Questo ordine di idee non allontana tuttavia gli uomini di scienza dalla moralità occupandosi di essa in maniera scientifica. La questione si ricollega del resto al problema del carattere scientifico della filosofia, a cui l'etica è stata fin dal principio strettamente connessa. Per questo il problema della scientificità dell'etica è considerato nell'insieme del problema della scientificità della stessa filosofia⁴⁸.

Da questo punto di vista si comprende meglio che per presentare la coscienza morale dell'uomo occorre dare le basi del concetto della persona. Nel nostro caso vogliamo presentar la nell'ambito del personalismo di K. Wojtyła, il personalismo che – come abbiamo già accennato – non è una teoria particolare della persona riferendosi primariamente all'elemento pratico della vita, però esso abbraccia anche il concetto della persona stessa.

2.3. Razionalismo ed empirismo

Il pensiero filosofico contemporaneo è segnato da due tendenze principali, due orientamenti che non sono di per sé in contraddizione anche se divergono in una certa misura e, continuando a svilupparsi separatamente, divengono contraddittori ed antitetici. Essi rappresentano due tendenze estreme nella teoria della scienza. Il primo polo è l'empirismo e coloro che tendono verso di esso li chiamiamo non solo

⁴⁶ Cf. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, op. cit., p. 6.

⁴⁷ Cf. M. Ossowska, *Główne modele systemów etycznych*, „*Studia Filozoficzne*”, 4 (1959) n. 4, pp. 3-21; R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952; K. Baier, *The Moral Point of View: Rational Basis of Ethics*, New York 1958; G. Van Riet, *Le problème moral et son épistémologie particulière*, in „*Problèmes d'épistémologie*”, Louvain 1960, pp. 233-248; J. G. Milhaven, *Toward an Epistemology of Ethics*, „*Theological Studies*”, 27 (1966), pp. 228-241; A. F. Utz, *Die Wissenschaft vom Sittlichen*, „*Freiburger Zeitschrift für Philosophie*”, 13-14 (1966-1967), pp. 3-22.

⁴⁸ Cf. K. Wojtyła, *Il problema dell'esperienza nell'etica*, op. cit., p. 15.

empirici, ma „empiristi”. A proposito di questi ultimi – afferma K. Wojtyła – non basta dire che i fondamenti della scienza dei valori vadano ricercati nell’esperienza, ma occorre precisare meglio di quale esperienza si tratta⁴⁹.

Il secondo polo verso cui si va indirizzando il pensiero filosofico contemporaneo è definito „razionalismo” o, più radicalmente, „apriorismo”. K. Wojtyła precisando il termine „razionalismo” che ha più significati, dice che „si tratta di quell’orientamento che, nell’aspirazione alla ricerca scientifica, cerca il punto di partenza nell’immediato carattere decisionale dei giudizi primari⁵⁰”.

L’Autore afferma anche che con questa impostazione del problema non contrasta, in linea di massima, l’empirismo equilibrato. In contrapposizione totale all’empirismo non vi è il razionalismo in generale, ma solo ed esclusivamente l’apriorismo razionalistico. Ciò risulta dal fatto che l’apriorismo sostiene che tali giudizi primari hanno la loro origine immediata o direttamente manifesta esclusivamente nella ragione e non nell’esperienza. Invece l’empirismo considera come fonte e criterio di oggettività della conoscenza proprio l’esperienza⁵¹.

In questo ampio contesto del pensiero filosofico contemporaneo, si delinea una contrapposizione radicale tra empirismo e apriorismo. Questa spaccatura irrimediabile si approfondisce – come afferma K. Wojtyła – quando l’orientamento empirico si tramuta in „empiristico”, in cui l’esperienza si riduce a quella „puramente sensibile”. Da questa spaccatura di natura epistemologica che tocca profondamente il campo della conoscenza nasce infine un’inclinazione allo scetticismo e all’agnosticismo. Sembra impossibile parlare di unità della conoscenza, se le fonti, a cui attingiamo, sono così difformi⁵².

Questa situazione di una certa disgregazione nella filosofia si ripercuote sulla disgregazione avvenuta in etica. Sorgono quindi due interrogativi fondamentali. Il primo, già accennato all’inizio, riguarda l’essenza dell’etica (cos’è veramente l’etica?). Il secondo invece riguarda la possibilità di occuparsene in modo oggettivamente fondato. Nel contesto delle divergenze tra empirismo e apriorismo radicali, la situazione dell’etica è diventata ancor più complicata rispetto a quella delle altre discipline filosofiche. Essa, caratterizzata dalla sua originaria unità nell’ambito della filosofia e l’unità all’interno della sua problematica, ha subito una profonda spaccatura. La domanda riguarda il problema, se

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 16.

⁵⁰ Cf. *ibid.*

⁵¹ Cf. *ibid.*

⁵² Cf. *ibid.*

il posto vero dell'etica si trovi nella cosiddetta scienza della moralità come scienza empirico-induttiva o piuttosto nel campo della scienza strettamente deduttiva che ha per oggetto la decisione sul valore conoscitivo delle norme morali e la loro subordinazione secondo le interdipendenze logiche fra di esse. Quest'ultima scienza corrisponde alle tendenze del razionalismo e addirittura dell'apriorismo⁵³.

Questa disgregazione nell'etica ci porta non solo verso un'eredità della filosofia critica, ma anche verso il positivismo⁵⁴ che è emerso gradualmente nel secolo scorso in questa filosofia e che si occupa dei fenomeni della moralità (o dei fenomeni morali) esaminandoli con metodo descrittivo nella duplice forma della psicologia della moralità e della sociologia della moralità.

Quindi la moralità è stata considerata come manifestazione della vita psichica del singolo e come manifestazione della vita sociale. La psicologia e sociologia della moralità descrivendo i fenomeni morali ponevano l'unica domanda sul bene o male morale in un determinato individuo, in una determinata società o in un determinato periodo della storia di quella società. La scienza della moralità non potendo dare risposta alla domanda „che cosa è buono, che cosa è cattivo e perché?” è diventata una scienza delle norme, ma non una scienza normativa. K. Wojtyła vede proprio in questo la sua fondamentale differenza dall'etica⁵⁵.

I positivisti non si interessano alla questione della motivazione ultima della norma, perché secondo loro la scienza non può dare risposta alle domande: „che cosa è moralmente buono, che cosa è moralmente cattivo e perché?”. Per loro, di conseguenza, la norma è un fatto psicologico o sociologico. Quando invece si parla della cosiddetta logica delle norme si considera la scientificità della dottrina morale intesa solo come un insieme di norme subordinate vicendevolmente tra loro in via deduttiva. K. Wojtyła osserva che questa deduzione non risolve di per sé l'interrogativo fondamentale dell'etica sulla normatività delle stesse norme e sulla loro fondatezza etica. Perfino si accetta che la logica delle norme può rimanere interamente entro i limiti della stessa scienza della moralità e così diventa una disciplina ausiliaria di essa riordinando solamente le norme esistenti „de facto” in una determinata moralità⁵⁶.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 17.

⁵⁴ Sul positivismo come filosofia dominante nel secolo XIX e appoggiata sulla metafisica della scienza cf. G. Reale e D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Corso di filosofia per i licei classici e scientifici*, vol 3: *Dal Romanticismo ai giorni nostri*, Editrice La Scuola, Brescia 1983, pp. 225-268.

⁵⁵ Cf. *ibid.*

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 18.

Questa situazione di disgregazione dell'etica in seguito alle crescenti tendenze verso l'empirismo e l'apriorismo, allontana l'etica stessa dai suoi fondamentali ed ambiziosi compiti che le venivano posti fin dall'inizio. K. Wojtyła afferma decisamente che questi compiti sono validi tuttora e dando una risposta all'interrogativo sul bene e sul male morale non solo nell'ordine descrittivo, ma appunto in quello normativo, riflettono i bisogni primari dell'uomo. K. Wojtyła conclude che secondo la sua natura razionale la scienza dovrebbe venire in aiuto alla soddisfazione di questi bisogni. Invece l'etica, nella sua attuale situazione di disgregazione sembra allontanare da sé questa possibilità ritirandosi ai margini dei suoi grandi compiti secolari⁵⁷.

In questo contesto della disgregazione di etica risultante dalla disgregazione di filosofia stessa possiamo individuare due tendenze estreme che corrispondono alla filosofia di Kant tipicamente razionalistica e quella di Husserl, e il suo discepolo M. Scheler che ha utilizzato i suoi presupposti filosofici nel campo dell'etica⁵⁸, chiamata fenomenologia, per la sua analisi dei fenomeni nel campo dell'esperienza umana. K. Wojtyła nella sua ricerca filosofico-etica si riferiva maggiormente a questi due autori analizzandoli e criticandoli nella prospettiva tomista⁵⁹.

Ricordiamo anche che l'antropologia e l'etica di Kant erano la risposta alle idee utilitaristiche di Hume riguardanti il cosiddetto „senso morale”. La concezione del senso morale è nata nel contesto delle tendenze sensistiche in antropologia e nella teoria della conoscenza. Il classico rappresentante di questa concezione è proprio Hume. Secondo lui la moralità corrisponde ad un particolare senso che ci permette di distinguere la virtù dal peccato a partire dal particolare piacere che accompagna la prima e dal dolore che troviamo nel secondo. L'utilitarismo così compreso vede nella morale l'esaltazione del piacere e la minimizzazione del dolore creata in base alla funzione del senso morale. Contrapposto a questa concezione I. Kant nel suo concetto della moralità cancella radicalmente il senso morale. Secondo lui la moralità deve cercare le sue radici nell'imperativo categorico quale forma „a priori” della ragion pratica. Nello stesso tempo Kant combattendo l'utilitarismo e l'aposteriorismo nell'etica non si distaccava completamente dall'esperienza, ma secondo la propria concezione di essa insegnava l'apriorismo nella moralità. K. Wojtyła afferma che questo apriorismo nella moralità

⁵⁷ Cf. *ibid.*

⁵⁸ Sulla Fenomenologia di E. Husserl e sul suo sistema etico di M. Scheler cf. G. Reale e D. Antiseri, *Il pensiero occidentale...*, op. cit., pp. 425-440.

⁵⁹ Cf. J. W. Gałkowski, *The Place of Thomism in the Anthropology of K. Wojtyła*, „*Angelicum*”, 65 (1988) fasc. 2, pp. 181-194.

non significa tuttavia „de facto” un distacco dal punto di partenza empirico dell'etica quale scienza. Kant insegnava non un apriorismo nella concezione dell'etica, ma nella concezione della moralità⁶⁰.

Der Formalismus in der Ethik... di M. Scheler⁶¹, nell'opposizione alla Critica della ragion pura di I. Kant⁶², è diventato per K. Wojtyła l'argomento della sua dissertazione per l'abilitazione al Università Cattolica di Lublino su *Valutazioni della possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Scheler*⁶³. La risposta di K. Wojtyła su queste possibilità era negativa, giacché – secondo la sua ricerca – non è possibile trovarvi i fondamenti del perfezionismo propri all'etica cristiana. Quindi l'esperienza umana e l'esperienza della moralità senza un riferimento alla metafisica diventano l'esperienza psicologica e sociologica, ma non esperienza integrale dell'uomo come essere di natura razionale. A questo punto ci avviciniamo alla sintesi del tomismo con la fenomenologia, cioè la sintesi della filosofia perenne dell'essere e della filosofia della consapevolezza. Questa sintesi è proprio un'originalità del pensiero filosofico di K. Wojtyła⁶⁴.

⁶⁰ Cf. K. Wojtyła, *Il problema dell'esperienza nell'etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, op. cit., pp. 32-33.

⁶¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethisches Personalismus*, Bern 1966. (Francke ed. 1. Halle 1913).

⁶² I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. Bari 1972.

⁶³ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*, TN-KUL, Lublin 1959.

⁶⁴ Cf. K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* [La teoria dell'esperienza vissuta dell'uomo nel concetto del Cardinale Karol Wojtyła], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 81-84; F. W. Bednarski, *Les implications axiologiques et normatives de l'analyse de l'expérience morale d'après le card. Karol Wojtyła*, „Angelicum”, 56 (1979), pp. 245-272; T. Styczeń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły* [Il metodo dell'antropologia filosofica in „Persona e atto” del Cardinale Karol Wojtyła], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 107-115; Idem, *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena* [Del metodo dell'antropologia filosofica. In margine a „Persona e atto” di K. Wojtyła e a „Libretto dell'uomo” di R. Ingarden], „Roczniki Filozoficzne”, KUL, 21 (1973) fasc. 2, pp. 105-114; J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”* [L'aspetto metodologico dell'opera „Persona e atto”], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 85-89; A. B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”* [La fenomenologia tomistica nel libro „Persona e atto”], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 153-157; J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”* [Metafisica e fenomenologia della persona umana. Le domande provocate dalla „Persona e atto”], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 63-71; M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* <Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”> [Il concetto dell'antropologia filosofica in Cardinale Karol Wojtyła <Tentativo di lettura in base allo studio „Persona e atto”>], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 91-106; R. Forzycki, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* <na podstawie książki „Osoba

3. La sintesi del tomismo e della fenomenologia

Come abbiamo già accennato sopra, K. Wojtyła cerca di approfondire il tomismo con la filosofia moderna della consapevolezza, giacché – secondo lui – l'analisi della persona secondo san Tommaso non è sufficientemente sviluppata. A questo scopo egli usa il metodo fenomenologico da lui preferito, il quale – secondo lui – permette di fare l'analisi più profonda della realtà umana. Avendo una buona preparazione filosofica e conoscendo il pensiero umano moderno, K. Wojtyła è capace di fare questa sintesi, grazie alla quale egli si dimostra filosofo con un proprio stile e con un proprio metodo scientifico. In questo modo risulta che egli non si ferma sul livello meramente ripetitivo del pensiero tradizionale, ma mira a svilupparlo secondo il pensiero moderno. La sintesi del pensiero filosofico tradizionale con la fenomenologia diventa quindi la sua nota caratteristica⁶⁵.

Questo concetto della filosofia di K. Wojtyła si vede chiaramente nel suo concetto dell'etica. Lo scontro delle due scuole filosofiche si dimostra bene nell'aspetto perfezionistico dell'etica il quale – secondo lui – appare in modo adeguato solamente partendo dai presupposti della filosofia dell'essere. Ne danno prova l'etica di Aristotele e di san Tommaso d'Aquino. K. Wojtyła afferma che quando invece il sistema filosofico proviene dall'analisi della coscienza stessa, nell'etica basata su tale sistema questo aspetto perfezionistico scompare. Lo si vede in Kant e nel fenomenologo contemporaneo Scheler. K. Wojtyła ha scelto nella sua analisi questi due filosofi, in contrapposizione ai due precedenti, per dimostrare che solamente con i presupposti della filosofia dell'essere si può costruire un'etica perfezionistica che corrisponderebbe alla realtà umana⁶⁶.

i czyn", Kraków 1969> [L'antropologia nel concetto del Cardinale Karol Wojtyła <in base al libro „Persona e atto”, Kraków 1969>], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 117-124; A. Lobato, *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła*, „Angelicum”, 56 (1979), pp. 165-210; J. Gałkowski, *Osoba i wspólnota. Szkic o antropologii Kard. Karola Wojtyły [Persona e comunità. Saggio dell'antropologia del Cardinale Karol Wojtyła]*, „Roczniki Nauk Społecznych”, KUL, 8 (1980), pp. 49-74; L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych” ? [La partecipazione nell'umanità degli „altri” ?]*, „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 183-190; A. Wilder, *Community of persons in the thought of Karol Wojtyła*, „Angelicum”, 56 (1979), pp. 211-244.

⁶⁵ Cf. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, ed. 2, PTT, Kraków 1985; K. Wojtyła, *Alla ricerca dei fondamenti del perfezionismo nell'etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico...*, op. cit., pp. 37-48; cf. anche J. W. Gałkowski, *The Place of Thomism in the Anthropology of K. Wojtyła*, „Angelicum”, 65 (1988) fasc. 2, pp. 181-194.

⁶⁶ Cf. K. Wojtyła, *Alla ricerca dei fondamenti del perfezionismo nell'etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, op. cit., pp. 37-38.

Questa affermazione di K. Wojtyła tuttavia non esclude l'apporto che questi due pensatori danno al progresso scientifico nell'ambito dell'antropologia filosofica e dell'etica. L'analisi della coscienza stessa senza prendere in considerazione l'elemento metafisico della persona umana come „*rationalis naturae individua substantia*” porta al soggettivismo. K. Wojtyła afferma che l'oggettivismo degli atti della coscienza, su cui, a discapito di Kant, si è basato Scheler nel suo sistema, non è affatto un'oggettivazione dell'ente cosciente senza la quale non ha alcun senso parlare di perfezionismo nell'etica⁶⁷.

K. Wojtyła criticando la concezione dell'antropologia e dell'etica di Kant e Scheler afferma che sia la norma kantiana che il valore di Scheler sono rimasti sospesi nel vuoto senza un riferimento preciso alla persona stessa. Per questa ragione K. Wojtyła constata che l'uomo in senso pieno è ente e non soltanto coscienza. Proprio in questo punto K. Wojtyła nota la grande validità del sistema filosofico-etico di san Tommaso, poiché con i presupposti realistici della filosofia dell'essere si può parlare del perfezionismo che ci permette di vedere l'uomo integrale fino alla radice sia della norma che dei valori. Quindi la filosofia dell'essere – secondo K. Wojtyła – ha la sua intoccabile posizione nell'etica⁶⁸.

Vediamo quindi che K. Wojtyła è aperto nel suo filosofare al pensiero filosofico moderno caratterizzato prima di tutto dell'esistenzialismo. La sua evidente apertura nell'ambito del personalismo tomista sviluppato in Polonia potrebbe essere considerata come esemplare per comprendere bene il pensiero filosofico polacco⁶⁹.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 46-47.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 48. Sull'elemento metafisico nell'etica cf. W. K. Szymański, *Metafizyczne podstawy etyki [Le basi metafisiche dell'etica]*, „Znak”, 13 (1961) n. 83 (5), pp. 651-663; cf. anche M. A. Krapiec e S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego [La specificità della conoscenza metafisica]*, „Znak”, 13 (1961) n. 83 (5), pp. 602-637; cf. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej [Io – l'uomo. Abozzo dell'antropologia filosofica]*, TN-KUL, Lublin 1974.

⁶⁹ Cf. R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 49-53. Su Maritain come rappresentante del personalismo tomista nel campo educativo cf. *Dictionnaire des philosophes*, a cura di D. Huisman, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 1764-1768. Sul personalismo nella storia della filosofia e particolarmente sull'impostazione del personalismo tra esistenzialismo e marxismo, sul personalismo contro il moralismo e l'individualismo come pure sulla „persona” contro il capitalismo e contro il marxismo cf. G. Reale e D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Corso di filosofia per i licei classici e scientifici*, vol 3: *Dal Romanticismo ai giorni nostri*, Editrice La Scuola, Brescia 1983, pp. 547-557. Sull'esistenzialismo nella storia della filosofia cf. *ibid.*, pp. 454-475. Sul passaggio dalla fenomenologia all'esistenzialismo secondo M. Heidegger cf. *ibid.*, pp. 445-453.

Nel contesto dell'originalità e serietà del filosofare di K. Wojtyła che si muove con la chiarezza delle affermazioni sul campo filosofico vediamo la sua influenza sulla filosofia polacca marcata dal personalismo teso al tomismo, però anche aperto alle tendenze attuali della filosofia moderna. Questa profonda conoscenza della filosofia classica e moderna dà a K. Wojtyła la possibilità di sviluppare l'etica come filosofia pratica. Il suo interesse per la prassi umana è evidente nelle sue opere e particolarmente nella sua opera principale che è appunto *Persona e atto*. La metodologia di questa opera, cioè di svelare la persona umana attraverso l'atto stesso cercando prima di tutto il valore morale di questo atto, rappresenta perfettamente l'interesse scientifico dell'Autore⁷⁰.

In questa metodologia l'Autore vuole conservare il legame tradizionale tra l'antropologia e l'etica attingendo la conoscenza della persona dalla fonte che è lo stesso atto, ma la fonte che – secondo lui – svela ancor più profondamente la persona è la moralità dell'atto nell'aspetto dinamico ossia esistenziale. In questo approccio non soltanto si mantiene il legame tradizionale tra l'antropologia e l'etica, ma ancor di più si evidenzia la reale unità soggettiva delle due presenze, l'unità tra l'esperienza dei valori morali e l'esperienza dell'uomo. Secondo K. Wojtyła è questa la condizione fondamentale della visione della persona e della sua successiva comprensione⁷¹.

4. Persona e atto

La principale opera filosofica di K. Wojtyła *Persona e atto* presenta il legame tra l'antropologia e l'etica. In questo studio egli segue un metodo secondo il quale presenta la relazione tra l'antropologia e l'etica per analogia ai metodi applicati in matematica mettendo un termine fuori parentesi. Si pongono fuori parentesi quei fattori di un'operazione matematica che sono comuni a quanto rimane in parentesi. Ciò ha come scopo di facilitare l'operazione e fa risaltare ancor più la presenza e il significato del fattore messo in evidenza. Grazie a questa messa in evidenza il fattore comune diviene manifesto e ben visibile. K. Wojtyła accenna che con questo metodo di matematica egli vuole escludere i problemi essenzialmente etici a favore di quelli essenzialmente antropologici. Grazie a queste indagini si comprende meglio l'uomo come persona. Questa non è la separazione, tipica del metodo fenomenologico

⁷⁰ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 12-30.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 18.

di Husserl, dell'essenza dall'esistenza attuale (epoché). Pertanto questo studio non seguendo i principi di un metodo strettamente eidetico, vuole definire anche l'„eidos” dell'essere umano. K. Wojtyła è pure convinto che grazie al suo metodo applicato dalla matematica, il tradizionale problema etico „persona e atto” può rivelarsi con maggior pienezza non solo nella sua propria realtà, ma anche nella ricca realtà della morale umana⁷².

4.1. Il legame tra l'antropologia e l'etica

Per stabilire la natura della morale umana nel personalismo di K. Wojtyła occorre presentare il concetto molto tipico per lui, cioè il concetto del legame tra l'antropologia e l'etica. Nell'ambito di questo legame cerchiamo di vedere il dinamismo della persona stessa che risulta dal concetto della persona umana. Essa si svela proprio nell'agire e nel modo più profondo attraverso il valore morale dell'atto. Poiché la coscienza è la sede dei valori morali, quindi in questa prospettiva appare la sua natura come la più profonda sfera dell'uomo. Nel contesto della persona vorremmo arrivare al suo centro morale. Per questa ragione all'inizio vogliamo presentare il legame tradizionale tra l'antropologia e l'etica, il legame fortemente sottolineato da K. Wojtyła che vuole svelare la ricchezza della persona umana analizzando la sua sfera più profonda, cioè la coscienza come sede dei valori morali e spirituali.

K. Wojtyła nella sua filosofia attraverso l'esperienza dell'uomo e l'esperienza dei valori morali dimostra la reale unità soggettiva delle due presenze e nello stesso tempo si evidenzia il legame tra l'antropologia e l'etica. Secondo lui è questa la condizione fondamentale della visione della persona e della sua successiva comprensione⁷³.

Quindi la caratteristica dell'Autore riguarda in questo caso il proseguimento metodologico, già sopra menzionato. Secondo questa metodologia possiamo presentare quel legame tra l'antropologia e l'etica. Diventa evidente che il suo concetto tomistico-fenomenologico-esistenziale della persona umana influisce sulla sua presentazione di questo legame⁷⁴.

⁷² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, ed. 2, PTT, Kraków 1985, p. 18-19 [ed. it.: K. Wojtyła, *Persona e atto*, trad. it. di S. Morawski, R. Panzone, R. Liotta, Libreria Editrice Vaticana 1982, p. 32].

⁷³ Cf. *Osoba i czyn*, p. 18 (*Persona e atto*, p. 32).

⁷⁴ Sull'antropologia e sul concetto della persona in K. Wojtyła cf. J. W. Gałkowski, *The Place of Thomism in the Anthropology of K. Wojtyła*, „Angelicum”, 65 (1988) fasc. 2, pp. 181-194.

Sulla base dell'esperienza integrale dell'uomo egli stesso ci si presenta non solo dall'esterno, ma anche dall'interno. Quindi, l'esperienza dell'uomo e l'esperienza dei valori morali danno una visione completa della persona umana. Però l'esperienza integrale dell'uomo deve essere vista in contrasto con il tipo di approccio behavioristico; ma in conformità con le parole di S. Tommaso d'Aquino: „Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune...”⁷⁵.

Per questa ragione K. Wojtyła comprende l'esperienza integrale dell'uomo non in senso puramente fenomenico come avviene nella vasta cerchia del pensiero empirico. L'approccio empirico che l'Autore adotta nella sua analisi dell'esperienza integrale dell'uomo non si identifica con la concezione fenomenica dell'esperienza. Secondo K. Wojtyła la riduzione della sfera dell'esperienza alla funzione e al contenuto dei soli sensi genera profonde contraddizioni ed equivoci. Nel contesto dell'esperienza integrale della persona umana questo problema può essere illustrato chiaramente. Usando solo l'approccio empirico sarebbe ammesso che l'uomo stesso non è più dato integralmente, cioè non è dato l'uomo e la sua azione cosciente, ossia l'atto. Quindi nell'uomo sarebbe dato direttamente solo un non ben definito insieme di qualità sensibili. K. Wojtyła percepisce che adottando soltanto l'approccio fenomenico nell'analisi dell'esperienza umana si riduce la sua prospettiva⁷⁶.

La sopraddeffa concezione dell'esperienza integrale dell'uomo è un risultato della tesi di K. Wojtyła che la conoscenza della persona si fonda sull'esperienza dell'uomo. Questo concetto della conoscenza è comune alla mentalità moderna, solo che spesso viene ridotta alla sola esperienza fenomenologica. Da K. Wojtyła non si perde la prospettiva ontologica dell'uomo, la quale fa parte dell'esperienza integrale della persona umana⁷⁷.

Nello stesso tempo riducendo tutta la conoscenza alla sola esperienza si perde la prospettiva dell'intelletto, il quale compie – secondo S. Tommaso d'Aquino e con lui anche K. Wojtyła – il ruolo dirigente della ragione nell'agire umano⁷⁸.

⁷⁵ Citato da: J. W. Gałkowski, *The Place of Thomism...*, op. cit., p. 184; S. Thomae Aquinatis, *In Anal. Post. II*, lect. 20, n. 11.

⁷⁶ Cf. *Osoba i czyn*, p. 12 (*Persona e atto*, pp. 26-27).

⁷⁷ Cf. *ibid.*

⁷⁸ Cf. K. Wojtyła, *Il ruolo dirigente o ausiliario della ragione nell'etica nel contesto del pensiero di Tommaso d'Aquino, Hume e Kant*, in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, trad. it. di D. Trzaskowska Grimandi e G. Imposti, CSEO, Libreria Editrice Vaticana 1980, pp. 91-106.

K. Wojtyła seguendo la prospettiva ontologica dell'uomo propria a S. Tommaso d'Aquino, secondo il quale la verità è „adequatio intellectus ad rem” e che rappresentava l'aspetto intellettualistico della coscienza, afferma che la fondamentale esperienza umana concerne il sapere sull'uomo, fondato su quanto fornisce sia l'esperienza dell'uomo che io sono, sia quella di ogni altro uomo che io non sono. Però questo consolidamento dell'oggetto dell'esperienza, ad opera della ragione, non costituisce alcuna prova di apriorismo conoscitivo, ma è solo la prova della parte indispensabile svolta, in tutto il processo conoscitivo umano, dall'elemento intellettuale nella formazione di atti sperimentali, cioè – come precisa l'Autore – dei diretti contatti conoscitivi con la realtà oggettiva⁷⁹.

K. Wojtyła accentua che esiste anche la differenza tra l'esperienza del proprio „io” e dell'altro. Soltanto nel confronto di me stesso come „io” si ha anche l'esperienza dell'interno (esperienza interiore) che non si ha invece in relazione ad alcun altra persona al di fuori di me. Tutti gli altri uomini sono inclusi soltanto nell'esperienza dall'esterno (esperienza esteriore). Ogni contatto con un'altra persona rende in un certo modo accessibile ciò che è oggetto della sua esclusiva esperienza all'interno. K. Wojtyła afferma però che l'esperienza interiore non è trasferibile al di fuori dell'„io”⁸⁰.

In tutto il discorso è importante accennare – come fa lo stesso K. Wojtyła – che nella totalità della conoscenza gli aspetti dell'interiorità e dell'esteriorità si completano e si compensano reciprocamente. La stessa esperienza, in ambedue le sue forme, interiore e esteriore, opera a favore di tale complemento e compensazione e non contro di essi. Quindi questa situazione non produce una scissione come se „l'uomo interiore” che sul piano dell'esperienza è soltanto il proprio „io”, fosse diverso dall'„uomo esteriore”, cioè ogni altro uomo al di fuori di me. La conclusione di K. Wojtyła è chiara che io stesso sono per me non solo „interiorità”, ma anche „esteriorità”, giacché rimango oggetto di ambedue le esperienze, di quella dell'interno e di quella dell'esterno. Si deve sottolineare che ogni altro uomo, essendo per me solo l'oggetto dell'esperienza esteriore, ha anche una sua propria interiorità e ne ho una conoscenza e in questo modo non è, rispetto alla totalità della mia conoscenza, solo „esteriorità”. Il sapere fondato su un contatto definito si sviluppa in una sorta di esperienza dell'interiorità altrui. Sebbene questa esperienza differisce dall'esperienza dall'interno del proprio „io”, ma possiede anche le sue peculiari caratteristiche empiriche⁸¹.

⁷⁹ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 9-10 (*Persona e atto*, p. 25).

⁸⁰ *Osoba i czyn*, p. 10 (*Persona e atto*, p. 25).

⁸¹ *Osoba i czyn*, pp. 10-11 (*Persona e atto*, pp. 25-26).

K. Wojtyła afferma che considerando l'esperienza dell'uomo non possiamo artificialmente isolarla dalla totalità degli atti conoscitivi che hanno appunto l'uomo per oggetto neppure dal fattore intellettuale, poiché tutto l'insieme degli atti conoscitivi diretti sull'uomo, cioè su di me e sull'altro fuori di me, ha carattere empirico e intellettuale. Questi due aspetti si compenetrano, interagiscono e si avvalgono l'uno dell'altro⁸².

La conclusione generale a suesposti problemi dell'interiorità e dell'esteriorità dell'esperienza dell'uomo riguarda l'esperienza totale o integrale della persona umana. L'incommensurabilità di questa esperienza non provoca scissione o irriducibilità conoscitiva, giacché – secondo K. Wojtyła – sulla complessità dell'esperienza dell'uomo prevale la sua sostanziale semplicità. Questa „complessità” dell'esperienza e della conoscenza dell'uomo che ne deriva, „è composta” dall'esperienza che ciascuno di noi possiede nei confronti di sé e dell'esperienza degli altri uomini, sia dall'esperienza dall'interno sia da quella dall'esterno. Poiché tutto ciò più che causare la „complessità” „costituisce” un tutto nella conoscenza, quindi – secondo l'Autore – la convinzione circa questa sostanziale semplicità dell'esperienza dell'uomo costituisce per gli obiettivi conoscitivi un aspetto piuttosto ottimistico⁸³.

Questo ottimismo ci spinge a conoscere la persona umana più a fondo; a conoscerla direttamente con un semplice sguardo introspettivo come pure dal suo esterno. Si tratta di conoscere l'„io” come persona umana insieme con il suo agire cosciente, cioè con il suo atto⁸⁴.

K. Wojtyła presentando l'esperienza integrale dell'uomo visto dall'interno e dall'esterno mira a darci una visione piena dell'uomo. Seguendo questo metodo egli dimostra l'antropologia e l'etica che si fondano sull'unità tra l'esperienza dell'uomo e l'esperienza della morale. L'Autore nei suoi studi vuole dimostrare il legame tradizionale tra l'antropologia e l'etica basandosi sulla reale unità soggettiva delle due presenze, l'unità tra l'esperienza dei valori morali e l'esperienza dell'uomo. Secondo lui è questa la condizione fondamentale della visione della persona e della sua successiva comprensione⁸⁵.

⁸² *Osoba i czyn*, p. 11 (*Persona e atto*, p. 26).

⁸³ *Osoba i czyn*, pp. 11-12 (*Persona e atto*, p. 26).

⁸⁴ *Osoba i czyn*, p. 12 (*Persona e atto*, p. 27).

⁸⁵ *Osoba i czyn*, p. 18 (*Persona e atto*, p. 32).

4.2. L'atto e il suo valore morale che svela la persona

K. Wojtyła presenta la sua opera *Persona e atto* non come uno studio sull'etica, ma sull'antropologia, cioè egli intende spiegare in modo esauriente quella realtà che è la persona e per questo il suo studio non presuppone la persona, non la implica, ma vuole scoprirla nella sua pienezza. Per l'Autore la fonte più adatta alla conoscenza di questa realtà è l'atto; ma – secondo lui – la fonte che svela ancor più profondamente la persona è la moralità dell'atto nell'aspetto dinamico ossia esistenziale⁸⁶.

Parliamo qui prima di tutto di *Persona e atto* che costituisce il vertice e la sintesi del pensiero filosofico di K. Wojtyła. Per questa ragione essa diventa un'opera esemplare per il nostro scopo di presentare il suo concetto della persona e dell'atto e, più propriamente detto, del valore morale dell'atto stesso. In questa prospettiva vogliamo inquadrare il concetto della moralità che nel pensiero di K. Wojtyła è strettamente unito al concetto della stessa persona umana. Ci accorgiamo che come per l'atto e sul suo valore morale occorre parlare del legame strettissimo con la persona stessa, così anche si può comprendere la natura della morale solo nello stretto collegamento con il concetto della persona. Se il valore morale dell'atto svela la persona umana più profondamente dell'atto stesso, quindi – seguendo il pensiero di K. Wojtyła – risulta che la sfera morale dell'uomo, la quale ha la sua sede nella coscienza morale, è la sfera più profonda della persona umana. Questa è la motivazione per la quale cerchiamo di comprendere la persona umana attraverso l'analisi dell'atto e particolarmente della moralità di esso. Come all'inizio così anche adesso cerchiamo di presentare questi problemi sulla base della loro esperienza, giacché l'uomo sperimentando integralmente se stesso attinge alla sua sfera più profonda e riesce a capire se stesso nel modo integrale, cioè – come dice l'Autore – nell'aspetto dinamico, ossia esistenziale⁸⁷.

4.2.1. L'esperienza del fatto „l'uomo agisce”

Persona e atto è lo studio dell'atto che rivela la persona, cioè studio della persona attraverso l'atto. Per questo K. Wojtyła afferma che, poiché l'atto costituisce il particolare momento in cui la persona si

⁸⁶ Cf. *Osoba i czyn*, p. 18 (*Persona e atto*, p. 32).

⁸⁷ Cf. *ibid.* L'Autore si accorge che tale indirizzo di ricerche è conforme con quanto è stato espresso nell'opera classica di M. Blondel, *L'action*, Paris 1893 (nuova ed. 1936-37).

rivela, quindi così si spiega la natura della correlazione insita nell'esperienza, nel fatto che „l'uomo agisce”. Secondo lui l'atto ci permette nel modo più adeguato di analizzare l'esistenza della persona e comprenderla nel modo più compiuto. Poiché l'uomo compie atti, ci convinciamo dell'esperienza che l'uomo è persona⁸⁸.

Secondo K. Wojtyła l'esperienza umana è una certa comprensione di ciò che noi sperimentiamo e perciò questa è una concezione propria alla fenomenologia, ma opposta al fenomenalismo. L'esperienza infatti è connessa indubbiamente ad una serie di fatti che si sono dati. L'Autore vede in uno di essi il tutto dinamico „l'uomo agisce”. Poiché l'esperienza indica anche l'immediatezza della conoscenza stessa, la diretta relazione conoscitiva con l'oggetto, K. Wojtyła vede chiaramente la partecipazione dell'elemento intellettuale nell'esperienza del fatto „l'uomo agisce”. Egli ritenendo che l'atto è un momento particolare della visione – ossia dell'esperienza – della persona, afferma anche che quest'esperienza è anche unita a una comprensione rigorosamente definita, che consiste in una intuizione intellettuale fondata sul fatto „l'uomo agisce” nelle sue innumerevoli ricorrenze. Il fatto „l'uomo agisce” nel suo pieno contenuto sperimentale permette in tal modo di essere compreso come atto della persona. Secondo l'Autore solo così tutto il contenuto dell'esperienza ci rivela quel fatto con l'evidenza che le è propria⁸⁹.

K. Wojtyła dice pure che rimane sempre il problema dell'adeguata relazione tra la „persona” e „l'atto”. Nello stesso tempo dice che l'interpretazione del fatto „l'uomo agisce”, in questa congiunzione dinamica „persona e atto”, trova piena conferma nell'esperienza. Proprio nell'esperienza diventano manifeste la loro stretta correlazione, la corrispondenza semantica e l'interdipendenza. Sebbene l'atto come azione sia l'opera di diversi agenti, però, nel vero senso della parola, quel genere di azione che è atto non si può attribuire ad alcun altro agente, se non alla persona. Quindi risulta che l'atto presuppone la persona. L'etica come scienza si è sempre occupata dell'atto che presuppone la persona, ossia l'uomo come persona⁹⁰.

Poiché nell'esperienza oggettiviamo il fatto „l'uomo agisce” come „atto della persona”, quindi l'atto diventa un momento particolare della visione della persona. Da questo fatto risulta chiaro che si può – come del resto lo fa K. Wojtyła in *Persona e atto* – attraverso lo studio dell'atto rivelare la persona. Questo metodo dell'analisi dell'uomo

⁸⁸ Cf. *Osoba i czyn*, p. 15 (*Persona e atto*, p. 29).

⁸⁹ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 13-14 (*Persona e atto*, pp. 27-28).

⁹⁰ Cf. *Osoba i czyn*, p. 15 (*Persona e atto*, p. 29).

permette – secondo lui – nel modo più adeguato di analizzare l'esistenza della persona e di comprenderla nel modo più compiuto. Con questo approccio si capisce che noi siamo convinti dell'esperienza che l'uomo è persona, poiché egli compie atti⁹¹.

4.2.2. La moralità come proprietà degli atti umani

Sulla base di questi presupposti K. Wojtyła osserva che l'esperienza e nello stesso tempo la visione intellettuale della persona negli atti e attraverso gli atti derivano in particolare dal fatto che gli atti hanno un valore morale. L'aspetto interiore dell'agire umano e una dimensione più profonda dell'uomo e perciò scavare questa dimensione serve alla piena comprensione della persona umana⁹².

Sapendo l'intenzione di K. Wojtyła di presentare la persona umana nella sua profondità attraverso l'analisi dei suoi atti, si capisce l'affermazione che, poiché gli atti possono essere moralmente buoni o moralmente cattivi, quindi anche la persona attraverso di essi diventa buona o cattiva. Ciò vuol dire che l'uomo si perfeziona moralmente attraverso gli atti buoni e si degrada attraverso quelli cattivi. Secondo K. Wojtyła il perfezionismo è un importante aspetto della vita morale⁹³.

Questa realtà, che il valore morale dell'atto rivela la persona più profondamente che non l'atto stesso, presuppone il fatto che la morale è proprietà degli atti umani. La morale costituisce la loro proprietà intrinseca, quasi il profilo specifico, assente nell'azione in genere, che presuppone anche altri agenti diversi dalla persona. Soltanto l'azione che presuppone come agente la persona – K. Wojtyła accenna che solo tale azione merita di essere chiamato „atto” – ha un significato morale⁹⁴.

Nello studio di K. Wojtyła proprio gli atti costituiscono il punto di partenza più giusto per comprendere la natura dinamica della persona. In questo contesto possiamo capire che la morale come proprietà intrinseca degli atti che sono il momento peculiare della visione della persona e della sua natura dinamica, conduce alla comprensione di essa in un modo ancor più diretto. Nel dinamico „fieri” dei valori morali e nella loro partecipazione agli atti, infatti, la persona si rivela più a fondo e più interamente che negli atti stessi. Quindi a K. Wojtyła non

⁹¹ Cf. *ibid.*

⁹² Cf. *Osoba i czyn*, p. 16 (*Persona e atto*, p. 30).

⁹³ Cf. K. Wojtyła, *Alla ricerca dei fondamenti del perfezionismo nell'etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, op. cit., p. 37.

⁹⁴ Cf. *Osoba i czyn*, p. 16 (*Persona e atto*, p. 30).

interessano i valori morali in quanto tali, perché questo è appunto il cammino dell'etica, ma lo interessa soprattutto la loro partecipazione agli atti, cioè il loro dinamico „fieri”. Grazie a questo aspetto della morale (dinamico o esistenziale), possiamo comprendere meglio l'uomo, proprio come persona. E nel suo studio Karol Wojtyła proprio questo vede come scopo delle sue indagini⁹⁵.

Nell'esperienza integrale dell'uomo non si può in alcun modo prescindere dall'esperienza dei valori morali. Quest'ultima esperienza, nel suo aspetto dinamico o esistenziale, come parte integrale dell'esperienza dell'uomo costituisce una solida base per comprendere la persona. I valori morali (il bene e il male) non solo determinano la proprietà intrinseca degli atti umani ma fanno anche in modo che l'uomo, come persona, attraverso questi suoi atti moralmente buoni o cattivi, diventi egli stesso buono o cattivo. Dal punto di vista dinamico o esistenziale diciamo che la persona si trova sia nel punto di partenza di questi valori, sia nel loro punto di arrivo. E così la persona emerge in essi con ancor maggiore pienezza che attraverso l'atto „puro”. Allora sembra che separare l'atto umano dai valori morali sia un procedimento artificiale e distragga la nostra attenzione dalla pienezza del suo dinamismo⁹⁶.

4.2.3. „Induzione” e „riduzione” come metodo per esplorare l'esperienza del fatto che „l'uomo agisce”

Questa metodologia dell'induzione che l'Autore promuove nel suo principale studio filosofico, cioè *Persona e atto*, è un momento metodologico esemplare per la presentazione dell'argomento sulla normatività della coscienza morale secondo il suo pensiero personalistico. L'induzione conduce – come afferma K. Wojtyła – a quella semplicità dell'esperienza dell'uomo che costatiamo pur in tutta la sua complessità. Per l'Autore proprio l'esperienza dell'uomo è il fondamento sul quale è possibile cogliere la relazione „persona-atto” o, piuttosto, manifestare la persona nell'atto. Questa esperienza dell'uomo „è composta” da un'innumerabile quantità di fatti. I fatti relativi al problema: „l'uomo agisce”, in cui si compie la peculiare scoperta della persona attraverso l'atto, dimostrano oltre la loro complessità quantitativa anche la

⁹⁵ Cf. *Osoba i czyn*, p. 17 (*Persona e atto*, p. 31).

⁹⁶ Cf. *ibid.* Analizzando i testi di Karol Wojtyła sotto l'aspetto positivo di spiritualità si può meglio spiegare la vocazione a realizzarsi come uomo moralmente buono. Secondo K. Wojtyła la perfezione morale è l'atto principale e centrale della natura umana. Su questo argomento rivolgiamo la nostra attenzione a: J. Aumann, *Led by the Spirit, „Angelicum”*, 56 (1979), pp. 331-338.

complessità riguardante il fatto che essi sono dati dall'esterno in tutti gli altri uomini al di fuori di me, e sono pure dati dall'interno, sul fondamento del proprio „io”. K. Wojtyła spiega che partendo da questa molteplicità e complessità di fatti, arrivare a cogliere la loro sostanziale identità qualitativa, definita come consolidamento dell'oggetto dell'esperienza, è opera dell'induzione. Dice pure che secondo Aristotele – in contrario a J. S. Mill e ai moderni positivisti, i quali nell'induzione vedono già una forma di argomentazione – essa non è ancora né argomentazione né ragionamento, ma è la concezione intellettuale dell'unità di significato nella molteplicità e nella complessità dei fenomeni. Proprio in questo senso sembra intendere Aristotele la funzione induttiva dell'intelletto⁹⁷.

Grazie all'induzione, partendo dalla molteplicità dei fatti sperimentali giungiamo alla loro identità qualitativa, alla constatazione che in ogni fatto „l'uomo agisce” è racchiusa „qualitativamente” la stessa relazione „persona-atto”, e che nello stesso modo la persona si manifesta attraverso l'atto. In questo caso „identità” qualitativa equivale a „unità di significato”. Il raggiungimento di questa unità – secondo K. Wojtyła – è opera dell'induzione. Se l'esperienza coglie la ricchezza dei fatti, la loro eterogeneità, costituita da dettagli individuali, l'intelletto coglie in essi solo l'unità di significato. Cogliendo questa unità, l'intelletto si lascia dominare dall'esperienza, senza tuttavia cessare di comprendere la sua ricchezza e varietà. K. Wojtyła afferma che cogliendo la persona e l'atto sulla base dell'esperienza dell'uomo, di tutti i fatti in cui „l'uomo agisce”, l'intelletto, in questa comprensione essenziale, continua a rimanere aperto a tutta la ricchezza e la varietà dei dati dell'esperienza⁹⁸.

Questa ricchezza dell'esperienza spiega il bisogno di esaminare e spiegare la relazione stessa „persona e atto”, al di fuori della sola comprensione di essa. L'induzione apre la strada alla riduzione. Come accenna l'Autore, lo studio *Persona e atto* nasce appunto come espressione del bisogno di esaminare, chiarire e interpretare la ricca realtà della persona dataci con gli atti, e attraverso gli atti, nell'esperienza dell'uomo⁹⁹.

„Riduzione” è parola tipica del linguaggio fenomenologico. Essa indica una messa tra parentesi, una rigorosa sospensione di ogni criterio

⁹⁷ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 19-20 (*Persona e atto*, p. 33). Sull'importanza dell'induzione nella conoscenza dell'essenza degli oggetti secondo i fenomenologi in contrasto con la concezione di induzione dei positivisti cf. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa p. 318; cf. M. Merleau-Ponty, *Le problème des sciences de l'homme selon Husserl*, Paris 1953, Cours de Sorbonne.

⁹⁸ Cf. *Osoba i czyn*, p. 20 (*Persona e atto*, p. 34).

⁹⁹ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 20-21 (*Persona e atto*, p.34).

di giudizio, una purificazione dell'attività conoscitiva che ci predispone ad accogliere il dato originario. Nel linguaggio filosofico classico medioevale il termine „riduzione” significa „re-ducere”, ricondurre, riportare ad unità. Come afferma K. Wojtyła il suo studio ha carattere riduttivo, però il termine „riduzione” non indica affatto né limitazione, né diminuzione. Secondo lui „reducere” significa „ricondurre”, cioè riportare alle ragioni e ai fondamenti appropriati, spiegare, chiarire, interpretare. In questo contesto sembra che venga escluso il significato fenomenologico del ridurre come limitazione o separazione, ma quel ricondurre alle ragioni, ai fondamenti presuppone l'abbandono di tutto ciò che impedisce l'esperienza dell'atto. E' importante accentuare che le due operazioni riduttive, quella fenomenologica e quella classica, non si escludono ma si integrano essendo momenti successivi di un unico processo. In esso si vede il bisogno che occorre ridurre nel senso fenomenologico per adire all'esperienza originaria e occorre ricorrere alla riduzione (re-ductio) in senso classico per chiarire il dato dell'esperienza, interpretarne la complessità, rivelarne l'interna unità¹⁰⁰.

La ricchezza e la varietà dell'esperienza provocano l'intelletto a cogliere nel modo più completo e a spiegare a fondo la realtà della persona e dell'atto una volta intuita. La persona e atto emergono sempre più profondamente, presentandosi all'intelletto che ne prende coscienza, solo se si penetra sempre più a fondo nel contenuto dell'esperienza. La spiegazione e la comprensione riduttiva costituiscono quasi l'esplorazione dell'esperienza e così – secondo K. Wojtyła – deve essere compreso il termine „riduzione” che lui adotta alla sua opera *Persona e atto*, la quale diventa un esempio del metodo che egli adopera nel suo pensiero filosofico e personalistico¹⁰¹.

5. L'unità della persona nell'atto. L'uomo come „suppositum”

Il fatto che l'uomo compiendo un atto realizzi in esso contemporaneamente se stesso, indica – secondo K. Wojtyła – che l'atto serve all'unità della persona che non solo la rivela, ma anche realmente la libera. Dobbiamo alla spiritualità dell'uomo la rivelazione e la reale liberazione dell'unità della persona nell'atto. Così la trascendenza della persona nell'atto – intesa fenomenologicamente – avvalora la concezione

¹⁰⁰ Cf. A. Rigobello, *Introduzione all'edizione italiana*, in K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., p. 7.

¹⁰¹ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 20-21 (*Persona e atto*, pp. 34-35).

ontologica dell'uomo nella quale, l'elemento spirituale decide dell'unità del suo essere¹⁰².

5.1. La sintesi della soggettività e dell'operatività

Nel concetto della potenzialità spirituale dell'uomo K. Wojtyła collega questo elemento spirituale con gli elementi della morale, cioè con l'operatività, la responsabilità, l'autodeterminazione, la coscienza, la libertà e il riferimento alla verità. Alle facoltà della natura spirituale, cioè l'intelletto e la volontà, corrisponde nella funzione conoscitiva il riferimento dinamico alla verità, mentre nella funzione dell'autodeterminazione corrispondono la libertà e la dipendenza dinamica della libertà dalla verità. Queste facoltà determinano l'unione dinamica tra persona e atto¹⁰³.

In questo contesto K. Wojtyła vede la persona umana come sintesi della soggettività e dell'operatività. Questa sintesi si compie nel „suppositum”, giacché l'uomo vive interiormente se stesso come agente e soggetto. Il dinamismo del „suppositum” deriva dal fatto che „operari sequitur esse”. L'„esse” non è il „suppositum”, è solo il suo aspetto costitutivo che si spiega, secondo Boezio, come „rationalis naturae individua substantia”¹⁰⁴.

Il „suppositum” è un essere in quanto soggetto dell'esistenza e dell'azione. L'„esse”-esistenza si trova all'origine dell'azione e di tutto quanto accade nell'uomo, cioè all'origine di tutto il dinamismo proprio dell'uomo¹⁰⁵.

¹⁰² Cf. *Osoba i czyn*, pp. 223-224 (*Persona e atto*, p. 210).

¹⁰³ Cf. *Osoba i czyn*, p. 224 (*Persona e atto*, pp. 210-211).

¹⁰⁴ Cf. Boetii, *De duabus naturis et una persona Christi*, Migne, PL, vol. LXIV, 1343 D: „Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia”; cf. la stessa definizione della persona in S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1 co; q. 29, a. 2 ad 1; q. 29, a. 4 ad 3.

¹⁰⁵ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 92-97 (*Persona e atto*, pp. 97-101); cf. J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1965; cf. R. Forycki, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* [na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 177-182; M. Gogacz, *Hermeneutyka osoby i czynu* [Recenzja książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”, Kraków 1969], „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 125-138; S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 73-79; J. Gałkowski, *Natura, osoba, wolność*, „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 177-182; Idem, *Osoba i wspólnota. Szkic o antropologii Kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Nauk Społecznych”, KUL, 8 (1980), pp. 49-74; L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), pp. 183-190; A. Wilder, *Community of persons in the thought of Karol Wojtyła*, „Angelicum”, 56 (1979), pp. 211-244; A. M.

Vediamo che Karol Wojtyła considera la persona come sintesi fenomenologica della soggettività e dell'operatività. Sulla base di questa sintesi appare l'uomo come „suppositum”. In primo luogo l'Autore spiega la differenziazione tra l'agire e l'accadere che rivela il contrasto tra la soggettività e l'operatività dell'uomo. Egli dice che nell'esperienza integrale dell'uomo, con particolare riferimento al suo aspetto interiore, si delinea una differenziazione o un contrasto tra la soggettività e l'operatività. Secondo K. Wojtyła questa differenza tocca il fatto che l'uomo vive interiormente se stesso come soggetto, quando qualcosa accade in lui. D'altra parte quando l'uomo agisce, allora vive interiormente se stesso come agente... Quindi la soggettività si presenta strutturalmente connessa con quanto accade nell'uomo, mentre l'operatività è legata strutturalmente all'azione dell'uomo. La conclusione è questa che la soggettività e l'operatività sembrano dividere il campo delle esperienze vissute umane in due domini a sé irriducibili. Nello stesso modo assieme alle esperienze vissute vi sono le strutture e per questo la struttura „l'uomo agisce” e la struttura „qualcosa accade nell'uomo” sembrano dividere l'uomo quasi in due mondi¹⁰⁶.

5.2. Il soggetto dinamico o l'unicità dinamica

L'Autore, considerando sopraddeffa differenziazione e la contrapposizione così distinte – specie nell'aspetto interiore dell'esperienza – afferma, però, che non si può negare che chi agisce è anche colui, nel quale questo o quello accade. Ciò risulta dal fatto che non si può – secondo lui – contestare l'unità e l'identità dell'„uomo” alla base dell'agire e dell'accadere, cioè alla base dell'operatività e della soggettività insite strutturalmente nell'azione nonché in quanto accade nell'uomo. Si deve dire – secondo l'Autore – che l'uomo è un'unicità dinamica e addirittura soggetto dinamico. L'uomo stesso, in quanto soggetto dinamico, è la radice, dove s'incontrano l'azione dell'uomo e l'operatività umana che la costituisce sperimentalmente, nonché tutto ciò che in lui accade. In questo caso „soggetto” indica contemporane-

Krapiec, Karola Wojtyły „Osoba i czyn”. *Człowiek – suwerenny byt osobowy*, in A. M. Krapiec, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, a cura di A. Wawrzyniak, KUL, Lublin 1982, pp. 86-95; Idem, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „*Analecta Cracoviensia*”, 5-6 (1973-1974), pp. 57-61; Z. J. Zdybicka, *O konieczną dla etyki filozofię człowieka. Dyskusja nad książką Kardynała K. Wojtyły „Osoba i czyn”*, „*Znak*”, 23 (1971) n. 202, pp. 500-511; Z. J. Zdybicka, *Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „Osoba i czyn”*, „*Analecta Cracoviensia*”, 5-6 (1973-1974), pp. 201-205.

¹⁰⁶ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 92-93 (*Persona e atto*, pp. 97-98).

amente la soggettività, la quale ha qui un significato diverso da quello che scopriamo nell'esperienza vissuta „qualcosa accade nell'uomo”, quando contrapponiamo quest'esperienza (e con essa la struttura) all'azione e all'operatività in essa contenuta. Sembrava che su quel piano la soggettività e l'operatività erano reciprocamente irriducibili. Invece in questo caso ambedue si riconducono all'ultima soggettività e tutte e due risultano da essa¹⁰⁷.

Karol Wojtyła spiega pure in che senso il „suppositum” e soggetto dicendo che la soggettività dell'uomo, comune all'agire e all'accadere nella filosofia sviluppata secondo i principi di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, ha trovato espressione nel concetto di sup-positum. Chiarendo questo concetto egli dice che il termine „sup-positum” indica l'essere soggetto oppure il soggetto come essere, che è insito nei fondamenti di ogni struttura dinamica, di ogni agire nonché di ogni accadere, di ogni operatività e soggettività. E' un essere-„uomo” realmente esistente e, di conseguenza, anche realmente agente. K. Wojtyła spiega che tra l'esistenza e l'azione vi è un'intima relazione secondo i termini espressi dalla filosofia: „operari sequitur esse”, cioè qualcosa prima deve esistere per poter poi agire. Si deve dire che l'„esse”-esistenza si trova all'origine dell'azione, si trova anche all'origine di tutto quanto accade nell'uomo, quindi si trova anche all'origine di tutto il dinamismo proprio dell'uomo¹⁰⁸.

K. Wojtyła afferma però che, l'„esse” non è il „suppositum”, ma è solo il suo aspetto costitutivo. E così si dovrebbe intendere. Allora, il „suppositum” è un essere in quanto soggetto dell'esistenza e dell'azione. L'esistenza è il primo atto (actus) di ogni essere, cioè il primo e fondamentale fattore della sua dinamizzazione. Nell'assioma „operari sequitur esse”, tutto il dinamismo derivato, non solo l'azione stessa, ma anche tutto quanto accade nel soggetto, si esprime con il termine „operari”¹⁰⁹.

Sulla base di sopradetti ragionamenti è possibile, secondo Wojtyła, spiegare, in che senso l'uomo è „suppositum”. Riferendosi al concetto della persona di Boezio K. Wojtyła dice che in un primo e fondamentale approccio l'uomo-persona deve essere identificato come „suppositum”. Persona – nella prima parte della classica definizione di Boezio – è l'uomo concreto, „individua substantia”. La concretezza significa quindi unicità, irripetibilità e individualizzazione. Però K. Wojtyła

¹⁰⁷ Cf. *Osoba i czyn*, p. 93 (*Persona e atto*, p. 98).

¹⁰⁸ Cf. *Osoba i czyn*, p. 94 (*Persona e atto*, pp. 98-99).

¹⁰⁹ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 94-95 (*Persona e atto*, p. 99); cfr. J. de Finance, *Etre et Agir dans la philosophie de Saint-Thomas*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1965.

prende la posizione che nel concetto di persona è racchiuso qualcosa di più che nel concetto di „individuum”, cioè la persona – secondo lui – è qualcosa di più della natura individualizzata. Sebbene la persona sia sempre un individuo di natura razionale: „persona est rationalis naturae individua substantia”, nondimeno, né il concetto di natura (razionale), né la sua individualizzazione sembrano rendere quella specifica pienezza che risponde al concetto di persona¹¹⁰.

Questa posizione sembra essere conforme con il pensiero filosofico contemporaneo cercando di ampliare il concetto tradizionale della persona umana muovendosi dal concetto tecnico a livello metafisico usato da Boezio e S. Tommaso d'Aquino al concetto psicologico-esistenziale più comune nella terminologia moderna. Il termine „persona” ha in K. Wojtyła un'accezione un po' diversa da quella usata abitualmente dalla filosofia classica, giacché egli sembra interpretarlo in una prospettiva „personalista”. Nello sforzo scientifico di K. Wojtyła si vede la sua attenzione alla globalità della persona insieme con il suo dinamismo proprio all'agire umano¹¹¹.

Karol Wojtyła vede la pienezza del concetto della persona umana non solo nella concretezza, ma piuttosto nell'unicità e irripetibilità. Egli si serve del linguaggio corrente per spiegare questa realtà della persona e osserva che lì si parla della persona come „qualcuno” in confronto e in contrapposizione a „qualcosa”. Per identificare la persona come „suppositum” è necessario tener conto della differenza che passa tra „qualcuno” e „qualcosa”¹¹².

Questa differenza ci indica pure che la persona è un „suppositum”, ma molto diverso da tutti quelli che circondano l'uomo nel mondo visibile. Questa diversità tra „qualcuno” e „qualcosa” giunge fino alla radice stessa dell'essere che è soggetto. Wojtyła approfondisce l'argomento dicendo che l'uomo in quanto persona è „suppositum”, cioè soggetto dell'esistenza e dell'azione – con la precisazione, tuttavia, che l'esistenza (esse), che gli è propria, è personale e non solo individuale nel senso dell'individualizzazione della natura. Di conseguenza anche l'„operari”, con cui intendiamo tutto il dinamismo dell'uomo, sia l'agire sia ciò che accade in lui è personale. Secondo K. Wojtyła la persona si lascia identificare come „suppositum”, se il „suppositum” „qualcuno” indica non

¹¹⁰ Cf. *Osoba i czyn*, p. 95 (*Persona e atto*, p. 99). Sul concetto metafisico della persona cf. Boetii, *De duabus naturis et una persona Christi*, Migne, PL, t. LXIV, p. 1343 D; cf. anche in San Tommaso d'Aquino che ripete la stessa definizione della persona – S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I q. 29, a. 1 co; q. 29, a. 2 ad 1; q. 29, a. 4 ad 3.

¹¹¹ Cf. G. Grasso, *Per una ricerca della filosofia soggiacente agli interventi di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II*, „Sacra Doctrina”, 24 (1979) fasc. 90, pp. 168. 175.

¹¹² Cf. *Osoba i czyn*, p. 95 (*Persona e atto*, p. 100).

solo la somiglianza, ma anche la differenza, nonché la distanza rispetto ad ogni „suppositum” „qualcosa”¹¹³.

Entrando in questa problematica della persona umana è possibile, secondo K. Wojtyła, spiegare le differenze tra la soggettività e l'operatività e anche la loro sintesi. L'identificazione dell'uomo-persona come „suppositum” ci permette di vedere in lui una sintesi delle esperienze vissute e delle strutture dinamiche. In questo contesto importante è l'affermazione dell'Autore che le strutture „l'uomo agisce” e „qualcosa accade nell'uomo” intersecano il campo fenomenologico dell'esperienza, mentre nel campo metafisico si congiungono e si uniscono. Il soggetto ultimo di tale sintesi è l'uomo-persona come „suppositum”. Il „suppositum” costituisce la fonte dinamica del dinamismo dell'uomo-persona e non soltanto si trova staticamente („giace”) sotto tale dinamismo. Logicamente si deve dire che il dinamismo derivante dall'esistenza, dall'„esse” porta con sé il dinamismo proprio dell'„operari”¹¹⁴.

La sintesi della soggettività e dell'operatività si spiega chiaramente con il fatto che l'uomo essendo l'agente dell'azione non cessa di essere il soggetto di essa. L'uomo è contemporaneamente agente e soggetto. La sintesi dell'agire e dell'accadere che si compie nel „suppositum” umano, cioè nel soggetto ontico, è indirettamente anche la sintesi dell'operatività propria dell'azione e della soggettività propria di tutto ciò che accade „nell'uomo”¹¹⁵.

L'uomo vive interiormente se stesso come agente e soggetto, anche se l'esperienza vissuta dell'operatività relega quella della soggettività quasi in secondo piano. Quando, invece, qualcosa soltanto accade nell'uomo, si rivela la sola esperienza vissuta della soggettività e l'operatività non viene vissuta, perché l'uomo in quel caso non è l'agente. Basandosi su questi ragionamenti possiamo dire che la differenza di queste esperienze vissute non viene offuscata dalla sintesi dell'operatività e della soggettività, cioè dalla riduzione di ambedue al „suppositum”. L'uomo come persona, come „qualcuno” essendo il „suppositum” è quindi soggetto ossia fondamento e, al tempo stesso, fonte di due forme diverse di dinamismo. In esso affonda le sue radici il dinamismo totale dell'azione con l'operatività cosciente che lo costituisce. L'unità del „suppositum” umano non può – secondo K. Wojtyła – offuscare le differenze profonde che decidono della reale ricchezza del dinamismo dell'uomo¹¹⁶.

¹¹³ Cf. *Osoba i czyn*, p. 96 (*Persona e atto*, p.1 100).

¹¹⁴ Cf. *ibid.*

¹¹⁵ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 96-97 (*Persona e atto*, p. 101).

¹¹⁶ Cf. *Osoba i czyn*, p. 97 (*Persona e atto*, p. 101).

L'uomo, soprattutto nell'agire, ci appare come persona. Nella nostra esperienza integrale egli si presenta come „qualcuno” materiale che è corpo. Lo spirito, la spiritualità e la vita spirituale determinano l'unità personale – e nello stesso tempo ontica – dell'uomo che è „corpo”. Ciò ci permette e ci fa vedere in lui la complessa unione ontica tra anima e corpo, tra elemento spirituale ed elemento materiale¹¹⁷.

K. Wojtyła ancora da filosofo rappresentava la corrente filosofica tomistica, introducendo elementi nuovi a questo problema. La sua novità sta nel fatto che egli vuole risolvere il problema dell'unità spirituale-corporale dell'uomo nel contesto della persona e dell'atto. Sulla via dell'analisi dell'atto K. Wojtyła cerca di approfondire la concezione di quest'unità. Nelle sue considerazioni egli tiene conto dell'esperienza integrale dell'uomo, la quale abbraccia sia la parte interiore come quella esteriore¹¹⁸.

In base a questo concetto completo della persona umana, K. Wojtyła parla della piena realizzazione di essa. L'uomo nell'atto morale buono si integra spiritualmente e in questo modo realizza se stesso come persona chiamata a vivere i valori più profondi della sua esistenza. Solo su questa base completa della persona umana K. Wojtyła vede la natura della coscienza morale come „luogo” più profondo della sua piena realizzazione e la sfera che decide della dignità umana, giacché in essa s'incontra l'elemento spirituale e morale dell'uomo. La presentazione del concetto del personalismo secondo il pensiero filosofico di K. Wojtyła ci serve proprio come base di scoprire la sfera più profonda dell'uomo, cioè la sua coscienza morale unita strettamente con la persona stessa. Quindi, il concetto della coscienza morale appare nella dipendenza diretta dal concetto della stessa persona umana. Dalle nostre indagini risulta che proprio in questo modo la comprende K. Wojtyła. Nello studio presente cerchiamo di seguire la stessa metodologia dell'Autore.

6. Il concetto positivo della spiritualità e della moralità umana

Con le sopradette analisi abbiamo presentato il concetto della persona umana ed i principi metodologici, di cui si è servito K. Wojtyła. Dopo aver presentato in generale il suo concetto della persona umana, possiamo passare a sviluppare brevemente il concetto positivo di

¹¹⁷ Cf. *Osoba i czyn*, p. 225 (*Persona e atto*, p. 211).

¹¹⁸ Cf. T. Wojciechowski, *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”* (*L'unità spirituale-corporale dell'uomo nel libro „Persona e atto”*), „*Analecta Cracoviensia*”, 5-6 (1973-1974), p. 191.

moralità e spiritualità umana fondato sulla trascendenza e sull'integrazione della persona nell'azione.

6.1. La trascendenza della persona nell'atto

Presentando il concetto della persona nell'atto secondo K. Wojtyła, possiamo domandarci in che consiste la nuova strada che – nell'opinione dell'Autore – conduce ad una più profonda comprensione della moralità e spiritualità dell'uomo. Conosciamo più profondamente l'elemento spirituale nell'uomo attraverso la comprensione della trascendenza della persona nell'atto. K. Wojtyła distingue la trascendenza orizzontale e verticale. La prima, in conformità con il concetto tradizionale, consiste nel trascendere i limiti del soggetto verso l'oggetto, cioè consiste nell'intenzionalità; invece la seconda consiste nel trascendere i suoi condizionamenti¹¹⁹.

6.1.1. La trascendenza orizzontale e verticale

Per approfondire l'affermazione sopraddetta egli spiega che il termine „trascendenza” significa etimologicamente oltrepassare una certa soglia o un certo limite (trans-scendere). Qui può trattarsi di varcare il limite del soggetto verso l'oggetto, cosa che accade in modo diverso nei cosiddetti atti intenzionali. Questo superamento del limite del soggetto si compie in un modo negli atti conoscitivi, in un altro nei voleri che hanno carattere di tendenza. Il varcare il limite del soggetto verso l'oggetto, ossia l'intenzionalità, si può definire „trascendenza orizzontale”. Però, secondo K. Wojtyła, quando si tratta della trascendenza della persona nell'azione, anzitutto si parla della trascendenza che dobbiamo all'autodeterminazione; trascendenza per il fatto stesso della libertà, di essere liberi nell'azione, e non soltanto per il fatto che i voleri sono intenzionalmente diretti verso l'oggetto loro proprio, in quanto valore-fine. Qui non si tratta di trascendenza „verso qualcosa”, trascendenza diretta che constatiamo insieme con l'oggetto (valore

¹¹⁹ Cf. *Osoba i czyn*, p. 147 (*Persona e atto*, p. 145); cf. T. Wojciechowski, op. cit., pp. 192-193. Nel campo del concetto antropologico della spiritualità secondo Karol Wojtyła è importante la sua dissertazione dottorale: *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*. Diss. ad Lauream. Pont. Univ. S. Thomae Aquinat. Romae 1948. Il suo commento antropologico di S. Giovanni della Croce viene presentato e analizzato da: A. Huerger, *Karol Wojtyła, comentador de San Juan de la Cruz*, „Angelicum”, 56 (1979), pp. 348-366.

o fine). Si tratta invece di trascendenza, entro la quale il soggetto si conferma, oltrepassando (in un certo modo superando) se stesso. Per K. Wojtyła sembra che Kant più che Scheler – i filosofi da lui preferiti nella sua critica dei loro sistemi etici – sia l'esponente di tale concetto di trascendenza. Questa trascendenza, a differenza di quella definita come orizzontale, K. Wojtyła la definisce „verticale”¹²⁰.

6.1.2. L'unione dinamica tra la realtà morale e la spiritualità

Ma poiché la persona è rivelata dal valore morale dell'atto, più profondamente che non dall'atto stesso, l'Autore insiste sulla realtà morale che è strettamente legata con la spiritualità dell'uomo, giacché tutto ciò che costituisce la trascendenza della persona nell'atto, ciò che la determina, è manifestazione della spiritualità¹²¹.

Egli, mettendo in evidenza questo stretto legame, dimostra l'unione dinamica tra persona e atto e quel profilo della persona che si manifesta come sua trascendenza nell'azione. Proprio in questa prospettiva appare il concetto positivo di spiritualità e moralità umana, fondato sulla trascendenza della persona nell'azione¹²².

¹²⁰ Cf. *Osoba i czyn*, p. 147 (*Persona e atto*, p. 145). La critica dei sistemi di Kant e Scheler la troviamo nei testi etico-filosofici di K. Wojtyła raccolti in una edizione italiana: K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, trad. it. di D. Trzaskowska Grimandi e G. Imposti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980. L'interesse di K. Wojtyła per il sistema etico di M. Scheler appare già nella sua dissertazione per l'abilitazione all'Università Cattolica di Lublino – K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* [*Valutazioni della possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*], TN-KUL, Lublin 1959. K. Wojtyła si basa anzitutto sull'opera principale di M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1966. (Francke ed. 1. Halle 1913). Sulla morale di Kant cf. J. Maritain, *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, ed. it. a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1971, pp. 117-144.

¹²¹ Cf. *Osoba i czyn*, p. 220 (*Persona e atto*, p. 207).

¹²² Il concetto della trascendenza in K. Wojtyła è diverso da quello di K. Rahner. Questa differenza la si vede nella nozione rahneriana della verità. Per Rahner la verità non nasce dall'adeguazione del concetto (e quindi del giudizio) all'ente extra-mentale, precedente al pensiero e indipendente dal pensiero. La verità del conoscere, per Rahner, comporta una presa di coscienza di una verità interiore che la coscienza già da sempre possiede e che è quella dell'esperienza trascendentale. Quindi, in sostanza, nella conoscenza, l'uomo non si adegua, per Rahner, alle cose, ma a se stesso, alla sua coscienza apriorica. Per Rahner, la verità è solo immanente all'uomo – cf. il suo concetto della verità in K. Rahner, *Nuovi saggi*, vol. 2, Ed. Paoline, Roma 1968, pp. 289-290.

6.1.2.1. L'interiorità sperimentale

Per svelare l'elemento spirituale nell'uomo K. Wojtyła usa il metodo descrittivo. Egli raggiunge lo scopo tramite il concetto della trascendenza. Per questo l'Autore afferma che la trascendenza della persona nell'atto dimostra la spiritualità dell'uomo. Secondo lui il concetto di spirito e di spiritualità è talvolta unilateralmente opposto alla materialità e la nega. Spirituale è ciò che non è materiale, ciò che è intrinsecamente irriducibile a materia. Tuttavia, per K. Wojtyła, la spiegazione della spiritualità attraverso la negazione della materialità presuppone una certa visione positiva della spiritualità stessa che troviamo proprio nella trascendenza della persona. Tutto ciò che costituisce la trascendenza della persona nell'atto, ciò che la determina, è manifestazione della spiritualità. Ci accorgiamo che nell'esperienza fenomenologica la convinzione della spiritualità dell'uomo nelle sue autentiche manifestazioni non è soltanto risultato di una certa astrazione, ma ha la sua forma intuitiva. Quindi – secondo K. Wojtyła – la spiritualità è aperta all'intuizione e anche all'esame esplicativo¹²³.

E proprio la coscienza introduce alla spiritualità dell'uomo e ce ne dà una visione interiore. Seguendo questa via, K. Wojtyła vuole scoprire la manifestazione sperimentale della spiritualità dell'uomo. Secondo lui il fatto che le nostre esperienze vissute si formino grazie alla coscienza che senza di essa non vi sia esperienza vissuta umana, spiega, a modo suo, l'attributo „rationale” contenuto nella concezione e nella definizione aristotelica dell'uomo o la formulazione contenuta nella concezione e nella definizione di Boezio della persona „rationalis naturae individua substantia”¹²⁴.

Seguendo questo pensiero K. Wojtyła spiega che, poiché la spiritualità dell'uomo si manifesta nella coscienza e grazie ad essa crea nel vissuto l'interiorità sperimentale del suo esistere ed agire, quindi le basi della spiritualità dell'uomo e le sue radici si trovano al di fuori della portata diretta dell'esperienza, cioè le raggiungiamo attraverso il ragionamento. La spiritualità, tuttavia, ha una propria espressione sperimentale rivelandosi attraverso le sue manifestazioni. La prova di questo è il fatto della connessione intima costituiva delle esperienze vissute proprie dell'uomo con la funzione riflessiva della coscienza. Da questi ragionamenti risulta che in quanto la natura della coscienza è intellettuale determinando anche la natura delle esperienze vissute,

¹²³ Cf. *Osoba i czyn*, p. 220 (*Persona e atto*, p. 207).

¹²⁴ Cf. *Osoba i czyn*, p. 62 (*Persona e atto*, pp. 69-70).

l'uomo vive intellettualmente se stesso e tutto ciò che si trova in lui, tutto il proprio „mondo”¹²⁵.

Così abbiamo cercato di spiegare meglio il concetto della trascendenza orizzontale che consiste nell'oltrepassare i limiti del soggetto e la trascendenza verticale che invece consiste nel trascendere i suoi condizionamenti. La trascendenza verticale la dobbiamo all'autodeterminazione, ovvero all'essere libero nell'azione. La trascendenza consiste dunque soprattutto nella libertà dell'uomo, più che nel rivolgere intenzionalmente gli atti del volere al loro proprio oggetto del valore-fine¹²⁶.

6.1.2.2. L'autodeterminazione

Karol Wojtyła in questo contesto ci spiega che all'autodeterminazione è essenziale il riferimento all'„io” come oggetto. Secondo il suo pensiero l'autodeterminazione, cioè la volontà è come proprietà della persona radicata nell'autodominio e nell'autopossesso, rivela in ordine dinamico l'oggettività della persona stessa, ossia di ogni „io” concreto che agisce consapevolmente. Come fanno di solito i personalisti, anche K. Wojtyła afferma che nell'atto, mediante l'autodeterminazione, la persona e per se stessa oggetto, in un certo modo oggetto primo, ovvero il più vicino. Analizzando questo fatto più a fondo l'Autore dice che ogni autodeterminazione attuale realizza la soggettività dell'autodominio e dell'autopossesso. Secondo il pensiero personalistico si comprende che in ciascuna di queste relazioni strutturali intrapersonali alla persona come soggetto (come chi domina e possiede) corrisponde la persona come oggetto (come chi domina e chi essa possiede)¹²⁷.

L'Autore afferma che l'oggettivazione vuol dire che in ogni autodeterminazione attuale (ossia in ogni „voglio”) l'„io” è oggetto, oggetto primario e più vicino. E ciò si esprime nel concetto e nel termine „autodeterminazione” che indica che qualcuno decide di sé. Esiste la differenza tra il volgersi all'„io”, come oggetto, e l'attualizzazione dell'oggettività dello stesso „io” contenuta nella relazione intrapersonale dell'autodominio e dell'autopossesso. Proprio il secondo punto corrisponde all'autodeterminazione compresa da K. Wojtyła. In questa attualizzazione è radicata tutta la realtà della morale, del valore morale. Secondo K. Wojtyła essa ha un significato fondamentale per la morale come

¹²⁵ Cf. *Osoba i czyn*, p. 62 (*Persona e atto*, p. 70).

¹²⁶ Cf. *Osoba i czyn*, p. 147 (*Persona e atto*, p. 145); cf. T. Wojciechowski, op. cit., p. 193.

¹²⁷ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 134-135 (*Persona e atto*, p. 134).

dimensione specifica dell'umana esistenza personale e questa dimensione – secondo l'Autore – è ad un tempo soggettiva ed oggettiva¹²⁸.

K. Wojtyła, spiegando la realtà morale della persona, mette in evidenza il fatto che la trascendenza verticale è propria solo alla persona, perché essa dirige il suo dinamismo nel modo proprio a se stessa. La realtà morale è strettamente legata con la libera volontà. Secondo Wojtyła la base della libertà è la dipendenza dal proprio „io” sovrastante in confronto al dinamismo della persona. Negli animali manca questa dipendenza del dinamismo dal proprio „io” e per questo essi sono sottoposti alla necessità. Per il costituirsi dell'„io”, ovvero della persona nel suo profilo e contenuto strettamente sperimentale è indispensabile la coscienza e l'autodecisione. Proprio attraverso l'autodecisione si spiega la trascendenza della persona nell'atto¹²⁹.

6.1.2.3. „Natura” e „persona” nel contesto della morale

Secondo K. Wojtyła proprio sulla trascendenza della persona nell'atto si basa la spiritualità dell'uomo. L'Autore osserva anche che la morale umana è strettamente legata con le manifestazioni della spiritualità, la cui base è la stabilità e la sostanzialità dell'elemento spirituale dell'uomo. Questo elemento spirituale che sprigiona nell'uomo il modo di essere e di agire non è proprio della natura, ma della persona. Per spiegare una diversità tra i concetti di „natura” e di „persona” egli dice che la persona è solo in parte e sotto un certo aspetto (cioè sotto l'aspetto della sostanzialità) riducibile alla natura. Riguardo alla sua più profonda essenza e nella sua complessità rimane irriducibile ad essa. Ciò si ripercuote nella libertà, che come proprietà della persona, non può essere ridotta alla necessità propria della natura. L'Autore afferma che si può solo indicare la relazione necessaria tra umanità, ossia natura umana, e personalità (= essere persona) nonché libertà. Quindi, alla natura umana necessariamente appartiene la libertà della volontà. La stessa libertà, però, è come dire non necessità. Dunque si può parlare di natura della persona solo nel senso della necessità d'agire in modo non necessario¹³⁰.

¹²⁸ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 135-136 (*Persona e atto*, p. 135).

¹²⁹ Cf. T. Wojciechowski, op. cit., p. 193.

¹³⁰ *Osoba i czyn*, p. 222 (*Persona e atto*, p. 209). Cf. K. Wojtyła, *La natura umana come fondamento della formazione etica*, in K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, op. cit., pp. 129-133; cf. ibid. l'articolo di K. Wojtyła *La persona e il diritto naturale*, pp. 135-139. Sulla distinzione tra natura e persona cf. J. W. Gałkowski, *The Place of Thomism...*, op. cit., pp. 190-193.

6.1.2.4. L'elemento spirituale e morale spiegato nel concetto dell'unità della persona nell'atto

Poiché K. Wojtyła in quest'analisi della spiritualità dell'uomo la lega strettamente con la morale umana, quindi la base della spiritualità sotto l'aspetto della sostanzialità, cioè di „natura spirituale” dell'uomo, si esprime mediante la libera volontà nell'azione morale della persona umana. Questo legame tra la spiritualità e la morale K. Wojtyła lo spiega nel concetto dell'unità e della complessità dell'uomo-persona. Secondo lui dobbiamo alla spiritualità dell'uomo la rivelazione e la reale liberazione dell'unità della persona nell'atto. L'atto stesso serve all'unità della persona, non solo rivelandola, ma anche realmente liberandola. Ciò indica il fatto che l'uomo, compiendo un atto, realizzi in esso contemporaneamente se stesso. K. Wojtyła afferma che qui si tratta non della spiritualità come complesso di manifestazioni che determinano la trascendenza della persona nell'atto, ma dell'origine reale di tutte queste manifestazioni, cioè dell'elemento spirituale dell'essere umano. Sulla base dell'esperienza e delle analisi diventa evidente che proprio quell'elemento decide dell'unità dell'uomo. Così la trascendenza della persona nell'atto – intesa fenomenologicamente – avvalora la concezione ontologica dell'uomo, nella quale dell'unità del suo essere decide lo spirito, l'elemento spirituale¹³¹.

6.1.2.5. La dinamicità e la potenzialità spirituale dell'uomo

Questo elemento spirituale nel concetto della potenzialità spirituale dell'uomo viene collegato da Karol Wojtyła con gli elementi della morale, la coscienza, la libertà e con il riferimento alla verità. Secondo lui l'elemento spirituale è origine del dinamismo proprio della persona. Questo dinamismo si esprime nell'operatività e nella responsabilità, nell'autodeterminazione e nella coscienza, nella libertà e nel riferimento alla verità. Secondo il pensiero di K. Wojtyła proprio quel riferimento alla verità sugli atti della persona e sul suo stesso essere imprime una specifica „misura del bene” e per questo costituisce un elemento essenziale della normatività della coscienza morale. Essendo origine del dinamismo proprio della persona, l'elemento spirituale deve essere anche dinamico. Dal fatto che alla dinamicità corrisponde la potenzialità, si deduce – secondo il nostro Autore – la potenzialità spirituale dell'uomo, le facoltà della natura spirituale. E' importante sottolineare

¹³¹ Cf. *Osoba i czyn*, pp. 223-224 (*Persona e atto*, p. 210).

che a queste facoltà corrisponde nella funzione conoscitiva il riferimento dinamico alla verità, mentre nella funzione dell'autodeterminazione corrispondono la libertà e la dipendenza dinamica della libertà dalla verità. L'Autore definisce il primo con il concetto di intelletto, le altre due con quello di volontà. Quindi, poiché l'intelletto e la volontà sono facoltà della natura spirituale, ad esse dobbiamo il dinamismo essenziale degli atti e proprio esse determinano l'unione dinamica tra persona e atto. K. Wojtyła conclude questa analisi affermando che la loro propria potenzialità forma quel profilo della persona che si manifesta come sua trascendenza nell'atto¹³².

Lo sfondo del problema della potenzialità spirituale dell'uomo secondo K. Wojtyła include in sé i concetti adottati dall'Autore dalla filosofia aristotelico-tomistica: „potentia-actus”. Egli dimostra che ogni dinamismo prende l'avvio da questa relazione. Conducendo le sue analisi dell'uomo attraverso l'atto, cioè attraverso il dinamismo proprio all'uomo, K. Wojtyła dimostra che i concetti „potentia-actus” si trovano nel centro di queste analisi. Nel suo pensiero i concetti tipo: „actus” e „potentia”, „substantia” e „accidens”, „esse” e „fieri”, non stanno nel punto di partenza e neanche sono l'oggetto dell'esperienza immediata, ma piuttosto essi costituiscono lo sfondo di queste analisi e ci avvicinano ultimamente per cogliere „l'esplorazione dell'esperienza”. Nel pensiero di K. Wojtyła queste coppie di concetti servono non soltanto per dimostrare il dinamismo proprio alla persona, ma prima di tutto hanno un significato esistenziale, giacché il passaggio dalla potenza all'atto è il passaggio all'ordine dell'esistenza. L'affermazione sopraddeata risulta dal fatto che „potentia” e „actus” sono due stati di essere che corrispondono alle due forme dell'esistenza. Questo passaggio indica che „il divenire” concerne l'ente già esistente e per questo esso accade a livello di „fieri” e non di „esse”¹³³.

CONCLUSIONE

Tutti gli elementi essenziali del nostro argomento li troviamo nello studio principale di K. Wojtyła *Persona e atto* e per questo esso diventa per noi base di costante riferimento. Con le sopraddeate analisi degli elementi essenziali di *Persona e atto* di Karol Wojtyła, abbiamo presentato il concetto positivo di moralità e spiritualità umana fondato sulla trascendenza della persona nell'azione. Su questa via si può anche

¹³² Cf. *Osoba i czyn*, p. 224 (*Persona e atto*, pp. 210-211).

¹³³ Cf. J. W. Gałkowski, *The Place of Thomism...*, op. cit., p. 189.

spiegare, secondo il pensiero dell'Autore, la spiritualizzazione della persona umana. Questo concetto sembra essere il centro e il cuore dei problemi personalistici, importantissimi per l'esistenza totale dell'uomo sulla terra. Karol Wojtyła in *Persona e atto* esprime la sua sollecitudine per l'uomo contemporaneo dicendo: „L'uomo non può perdere il posto che gli è proprio in quel mondo che egli stesso ha configurato”¹³⁴.

In tale contesto di *Persona e atto* sembra che questa formulazione spieghi non solo il problema dei fini, a cui nell'intenzione di Karol Wojtyła deve servire questo studio; ma tocchi anche il problema delle priorità nei reciproci riferimenti tra „teoria” e „prassi”. Inoltre qui si tratta del senso della conoscenza filosofica e scientifica, a cui lo studio di Karol Wojtyła intende anche partecipare. Il suo apporto su questo campo consiste nel rivelare la persona umana attraverso l'atto utilizzando il metodo fenomenologico, il quale – secondo Wojtyła – aiuta ad approfondire il concetto tradizionale-tomistico della persona umana¹³⁵.

Le ragioni sopradette ci chiariscono di più il motivo, per il quale Karol Wojtyła ha scelto il motto di *Persona e atto* dal testo di *Gaudium et Spes* che parla del carattere trascendente della persona umana: „La Chiesa, che, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana”¹³⁶.

Karol Wojtyła fonda la sua concezione della persona umana sul carattere trascendente dell'uomo. In questo contesto egli – come Papa Giovanni Paolo II – vede il mistero dell'uomo. Nell'omelia durante l'udienza generale del 6 dicembre 1978, Papa Wojtyła spiega che l'antropologia e la filosofia, analizzando l'uomo, devono vederlo nella sua differenza riguardo al mondo della natura. E' chiaro per tutti che l'uomo, pur appartenendo al mondo visibile, alla natura, si differenzia in qualche modo da questa stessa natura. La verità essenziale è anche questa che il mondo visibile esiste „per lui” e lui ne „esercita il dominio”, come pure per quanto, in vari modi, sia „condizionato” dalla natura, egli

¹³⁴ *Osoba i czyn*, p. 28 (*Persona e atto*, p. 41). Dimostrando il suo concetto personalistico della spiritualità odierna, Card. K. Wojtyła mette al centro delle sue meditazioni il tema „l'uomo” – cf. H. Nowacki, *La teologia nella Chiesa postconciliare*, „*Angelicum*”, 56 (1979), pp. 394-398. Come ricercatore della nuova spiritualità dell'uomo moderno K. Wojtyła è presentato da: K. Wojciechowski, *Rinnovamento conciliare: La formazione degli atteggiamenti cristiani*, „*Angelicum*”, 56 (1979), pp. 367-386.

¹³⁵ K. Wojtyła ha preso il metodo fenomenologico, di cui è autore Husserl, da Max Scheler analizzando specialmente la sua opera – *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1966 (Francke ed.1, Halle 1913).

¹³⁶ *Gaudium et Spes*, n. 76: AAS 58 (1966), p. 1099.

la „domina” per le sue capacità e facoltà di ordine spirituale che lo differenziano dal mondo naturale. Sono proprio queste facoltà che costituiscono l'uomo. Anche se sono numerosi i tentativi nei vari campi della scienza di dimostrare i legami dell'uomo con il mondo naturale e la sua dipendenza da esso, al fine di inserirlo nella storia della evoluzione delle diverse specie, però, pur nel rispetto di tali ricerche, non possiamo limitarci ad esse. Analizzando l'uomo nel più profondo del suo essere, vediamo che egli si differenzia più di quanto somiglia al mondo della natura. Quest'affermazione è valida anche nel campo della filosofia e dell'antropologia, quando esse cercano di analizzare e comprendere l'intelligenza, la libertà, la coscienza e la spiritualità dell'uomo¹³⁷.

Nel senso religioso Giovanni Paolo II comprende la trascendenza della persona umana e la sua differenza riguardo al mondo della natura secondo il concetto dell'uomo come „immagine di Dio”, di cui parla il libro della Genesi, il quale fa intendere che la risposta al mistero della sua umanità non si trova sulla strada della somiglianza col mondo della natura, giacché l'uomo somiglia più a Dio che alla natura. In questo senso dice il Salmo 82, 6: «Voi siete dèi», le parole che poi riprenderà Gesù (Cf. Gv 10, 34). In questo contesto possiamo vedere la risposta della Bibbia al tentativo di vari settori della scienza di chiudere il senso della vita umana solo all'orizzonte naturale¹³⁸.

Questa proiezione del nostro argomento del personalismo di K. Wojtyła nel suo insegnamento pontificio come Papa Giovanni Paolo II è solo un tentativo di far vedere la prospettiva religiosa del concetto della persona umana. Ciò sembra metodologicamente giusto, giacché K. Wojtyła nei suoi testi tipicamente filosofici spesso si riferiva alla realtà religiosa dimostrando ancor più pienamente il concetto trascendente della persona umana, della sua spiritualità e moralità.

L'aspetto complementare della trascendenza della persona nell'atto è – secondo K. Wojtyła – „l'integrazione della persona nell'atto”. Egli rileva il concetto di „integrazione” dalle considerazioni sull'operatività e sulla soggettività dell'„io” umano nell'azione. L'uomo vive interiormente se stesso come agente del proprio atto e di conseguenza ne è il soggetto; vive anche se stesso come soggetto di tutto ciò che „accade” solo in lui. In questo contesto K. Wojtyła afferma che l'esperienza vissuta della soggettività comprende anche una certa passività, mentre l'esperienza vissuta dell'operatività è intrinsecamente attiva e perciò determina l'atto umano. Secondo lui ogni atto comprende una sintesi di

¹³⁷ Cf. Giovanni Paolo II, *L'uomo immagine di Dio*. Udienza generale. Mercoledì 6 dicembre, n. 3, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, I, 1978, p. 286.

¹³⁸ Cf. *ibid.*

operatività e di soggettività dell'„io” umano. La conclusione di questa analisi ci fa capire che, se l'operatività è in un certo senso il campo, in cui si rivela la trascendenza, la soggettività è quello in cui si manifesta l'integrazione¹³⁹.

L'integrazione della persona nell'atto si riferisce a una certa complessità delle strutture dell'autopossesso e dell'autodominio che si manifesta nell'atto e attraverso l'atto, e – come dice K. Wojtyła – più precisamente grazie all'autodeterminazione. L'autodeterminazione rivela la trascendenza della persona nell'atto. Di per sé la trascendenza costituisce soltanto un aspetto del dinamismo personale. Se con esso l'atto umano rivela „l'unità” e „il tutto” soggettivi della struttura dell'autopossesso e dell'autodominio propria della persona, in ciò allora scorgiamo il frutto dell'integrazione¹⁴⁰.

La personalità morale penetra profondamente la personalità psicologica e per questo l'etica e la psiche umana devono essere integrate. L'esperienza morale è una componente indispensabile dell'esperienza totale dell'uomo. Il concetto di „disintegrazione” usato dalla medicina (psichiatria) muove molto spesso da fatti di natura etica, per cercare i loro condizionamenti nella sfera della psiche e in quella somatica dell'uomo. Benché la personalità morale sia qualcosa di derivato, di secondario, rispetto allo stesso essere persona, tuttavia abbiamo il diritto di affermare che l'integrazione della persona umana nella sua coscienza morale influisce sullo stesso essere persona, influisce sull'integrazione della persona nell'atto¹⁴¹.

L'apporto scientifico di K. Wojtyła sul concetto della persona umana sta proprio nell'usufruire nelle sue analisi dei risultati della filosofia moderna e particolarmente della fenomenologia, di cui il punto chiave si trova nell'analisi dell'esperienza. L'Autore cercando di unire il tomismo con la fenomenologia dà anche la risposta originale ai contemporanei sulla dignità della persona umana e successivamente anche sulla difesa dei diritti umani, così spesso accentuati dagli stati e dalle nazioni intere come elemento essenziale del processo della costruzione delle democrazie odierne.

¹³⁹ Cf. *Osoba i czyn*, p. 233 (*Persona e atto*, p. 219).

¹⁴⁰ Cf. *Osoba i czyn*, p. 234 (*Persona e atto*, p. 219).

¹⁴¹ Cf. *Osoba i czyn*, p. 239 (*Persona e atto*, p. 224). Cf. anche il concetto della cosiddetta „disintegrazione positiva” (nota nella psicologia polacca) come tentativo di cogliere l'insieme dei fatti psichici – K. Dąbrowski, *La désintégration positive. Problèmes choisis*, Acad. Polonaise des Sciences, Varsovie 1964; Idem, *Personnalité, psychonévroses et santé mentale d'après la théorie de la désintégration positive*, PWN, Varsovie 1965; Idem, *Psychothérapie des névroses et psychonévroses. L'instinct de mort d'après la théorie de la désintégration positive*, PWN, Varsovie 1965.

Jerzy KOPEREK

**KONCEPCJA OSOBY LUDZKIEJ
W KONTEKŚCIE PERSONALIZMU
KAROLA WOJTYŁY**

Streszczenie

Pojęcie osoby ludzkiej według Karola Wojtyły należy postrzegać na tle współczesnej antropologii filozoficznej, której charakterystyczną cechą jest rozważanie człowieka jako jedności cielesno-duchowej, w przeciwieństwie do tradycyjnej koncepcji – jako bytu złożonego z duszy i ciała. Z tego wynika, że obecnie akcent przemieszcza się z dualistycznych koncepcji człowieka na koncepcje unitarne. W tym pojęciu nie niweluje się różnicy między duszą i ciałem, lecz tylko w inny sposób przedstawia się relację między nimi.

Rozwiązania problemów idą w dwóch kierunkach: tradycyjnym lub ewolucyjnym. Pierwsze rozwiązanie opiera się na zasadach filozofii tomistycznej, wypracowując i wprowadzając nowe aspekty w odniesieniu do tradycyjnego pojęcia. Autorzy drugiego kierunku starają się rozwiązać ten problem według zasad filozoficznej teorii ewolucji, podążając śladami myśli Pierre'a Teilhard'a de Chardin SJ.

Oba kierunki są zgodne co do przyjęcia duchowej natury duszy ludzkiej i jej nieśmiertelności.

Karol Wojtyła reprezentuje pierwszy kierunek filozoficzny, tzn. filozofię tomistyczną, wprowadzając nowe elementy do omawianego problemu osoby ludzkiej. Jego nowatorstwo polega na tym, że chce on rozwiązać ten problem w inny sposób, tzn. postrzegając jedność duchowo-cielesną człowieka w kontekście „suppositum” ludzkiego jako syntezę sprawczości i podmiotowości człowieka. W swoim dziele filozoficznym *Osoba i czyn*, na drodze analizy czynu ludzkiego stara się pogłębić poznanie tej jedności. Analizując czyn ludzki, a szczególnie jego moralną wartość, K. Wojtyła zamierza odkryć osobę ludzką w jej najgłębszej prawdzie.

Metodologicznie powinniśmy postrzegać personalizm K. Wojtyły zgodnie z założeniami pracy: *Osoba i czyn*, ponieważ w tym dziele, określanym jako szczyt i synteza jego teorii personalizmu, wyłożył on

istotę swojej antropologii filozoficznej. Przedstawienie antropologii i etyki opiera się na jedności między doświadczeniem człowieka a doświadczeniem moralności. To jest podstawowy warunek – według K. Wojtyły – wizji osoby i w konsekwencji jej pełnego zrozumienia.

Ta jedność jest dostrzegana także wówczas, gdy używa on terminu „osoba” i terminu „wartość”. To są dwa wyrażenia, które bardzo łatwo spotykają się we współczesnym kręgu kulturowym, lecz z różnymi znaczeniami. Szczególnie zachodzi to w przypadku terminu „wartość”, gdy jest on używany przez filozofów „filozofii wartości” lub przez tego, kto podtrzymuje, jak jest to w przypadku K. Wojtyły, ścisłe kontakty z filozofią klasyczną.

W swoich rozważaniach K. Wojtyła bierze pod uwagę integralne doświadczenie człowieka, które obejmuje zarówno jego część wewnętrzną, jak i zewnętrzną. Według niego niewspółmierność doświadczenia człowieka nie przynosi jakiegoś poznawczego rozszczepienia czy jego niesprowadzalności do integralnej jedności, jako że ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota. Całokształt doświadczenia i jego poznanie „składa się” zarówno z tego doświadczenia, jakie każdy z nas posiada względem siebie samego jak też z doświadczenia innych ludzi, a więc zarówno z doświadczenia od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Wszystko to raczej „składa się” w poznaniu na jedną całość i dlatego prostota doświadczenia człowieka stanowi dla całości zadania poznawczego rys raczej optymistyczny, bowiem, aby móc zrozumieć osobę ludzką w jej głębi – według intencji K. Wojtyły – należy wyjść z doświadczenia człowieka, który działa.

Powyższy wstęp pozwala nam dostrzec, że K. Wojtyła w swej koncepcji osoby ludzkiej pragnie odkryć ją w pełni wraz z jej integralnym doświadczeniem. Dla osiągnięcia tego celu używa on, preferowanej przez siebie metody fenomenologicznej, która – według niego – pozwala dokonać najgłębszej analizy rzeczywistości ludzkiej. W tym miejscu objawia się charakterystyczna cecha jego filozofii, tzn. to, iż stara się on pogłębić tradycyjną myśl filozoficzną poprzez dobre poznanie współczesnej filozofii.

Zachowując ścisłe kontakty z filozofią klasyczną, daje on terminowi „osoba” rozumienie nieco różne od tego, które zwykle używane jest przez filozofię klasyczną, jako że interpretuje je w perspektywie personalistycznej.

U św. Tomasza termin „osoba” posiada znaczenie techniczne na poziomie metafizycznym, podczas gdy u K. Wojtyły ma znaczenie, które przemieszcza się od metafizycznego do psychologiczno-egzystencjalnego, bardziej używanego w terminologii współczesnej.

W tym kontekście widzimy, że K. Wojtyła w swojej myśli filozoficznej w największym stopniu podlega wpływowi tomizmu, jednakże analizuje

go w świetle filozofii współczesnej. Z tego względu można wyliczyć trzy elementy, które charakteryzują jego myśl filozoficzną, tzn.: a) tomizm, b) fenomenologia), c) synteza obu kierunków filozoficznych.

Daje się także zauważyć, że istnieje pewna jedność między filozofią K. Wojtyły a jego działalnością duszpasterską. Można bowiem powiedzieć, że filozofia pełni rolę służebną w stosunku do jego działalności duszpasterskiej, jako że wybrany przez niego kierunek filozoficzny służy do ukazania osoby ludzkiej poprzez analizę jej czynu. Te elementy jego filozofii ukazują się podczas II Soboru Watykańskiego. Uczestniczył w nim jako arcybiskup Krakowa, a był wówczas członkiem komisji, która pracowała and schematem XVII, później schematem XIII, tym, na podstawie którego powstała Konstytucja Duszpasterska *Gaudium et Spes*.

W tym kontekście można potwierdzić, że filozofia K. Wojtyły jest filozofią praktyczną (*praxis*). Dla niego nie istnieje rozdział między filozofią a życiem. Tak więc jego filozofia jest filozofią życia. W tym właśnie świetle można lepiej zrozumieć dynamizm jego myśli i jego działalności jako duszpasterza-filozofa.

Możemy więc powiedzieć, że personalizm K. Wojtyły jest bliski personalizmowi Jacquesa Maritaina (zresztą dobrze znanego w Polsce). Podczas wystąpień na II Soborze Watykańskim, K. Wojtyła podkreśla fakt, iż należy proponować „jasną hierarchę wartości” i proponuje do realizacji w konkretnych realiach życiowych „wyższą wartość”, tzn. tę, która udoskonala osobę ludzką. Jedynie dzięki jasnej zasadzie personalizmu, którą określa „recta ratio agendi”, można wyeliminować wszelkie instrumentalizacje człowieka w tym zakresie. Giacomo Grasso twierdzi, że podczas Soboru K. Wojtyła używa terminu „osoba”, a także terminu „personalizm”, które ujawniają terminologię przybliżającą go do filozofii J. Maritaina. Píše on na ten temat w następujący sposób: „Biorąc pod uwagę to wszystko, wydaje mi się, że można z tego wnioskować, iż pojęcie „osoby”, którego K. Wojtyła używa na Soborze, jest powiązane z tradycją klasyczną, ale postrzeganą z pewnym prawdopodobieństwem w kontekście wpływu myśli Maritaina, a więc w kontekście jego personalizmu. Globalność osoby, religia jako moment kulminacyjny samej osoby oraz poszukiwanie pewnej «świeckiej ascezy» mogłyby być ostatnimi obszarami, po których powinno się podążać dla przyszłej lepszej znajomości Autora”¹⁴².

Zauważamy ponadto, że takie pojęcie osoby ukazuje się także w dziełach pisanych K. Wojtyły, w których jest ona postrzegana

¹⁴² Cf. G. Grasso, *Per una ricerca della filosofia soggiacente agli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II*, „Sacra Doctrina”, 90 (1979), p. 177.

w relacji do społeczeństwa. K. Wojtyła definiuje tę relację jako „uczestnictwo”. Zarys „teorii uczestnictwa” dokładniej przedstawia on w książce *Osoba i czyn*.

Już podczas II Soboru Watykańskiego, który zainspirował Autora do napisania *Osoby i czynu*, mówił on na temat relacji osoby ludzkiej do społeczeństwa, a w szczególności do tego rodzaju społeczności, jaką jest państwo. Przedstawiając rolę współczesnego państwa, Autor wyjaśnia, że osoba powinna być świadoma swej relacji ze społeczeństwem. W ten właśnie sposób unika się niebezpieczeństwa indywidualizmu religijnego, przypisując osobie (która potrafi przeżyć swoje życie w Kościele jako społeczności) specyficzne powołanie.

Autor rozważa społeczność, do której religijny człowiek ma fundamentalne prawo, ustanowione przez zasadę tolerancji. Takie fundamentalne prawo, a także wolność religijna z nim powiązana, powinno być mierzone Dobrem Wspólnym. Z wypowiedzi K. Wojtyły wynika troska o to, aby osoba ludzka miała odniesienie do rzeczywistego Dobra Wspólnego, a nie do utopijnego dobra wspólnego. W efekcie czyni się bowiem wtedy krzywdę samej osobie i jej wolności w relacji do społeczeństwa, w którym dobro wspólne rozumie się jako przynależne jednej stronie.

Wydaje się, że właśnie powyższe zasady umożliwiają przedstawienie pojęcia osoby ludzkiej w kontekście personalizmu K. Wojtyły. Dla zrealizowania tego celu zaczynamy w pierwszej części od przedstawienia jego zainteresowania tomizmem ubogaconym przez filozofię współczesną, od której przejął metodę fenomenologiczną w analizie pojęcia osoby. W taki sposób odwieczna filozofia bytu św. Tomasza z Akwinu okazuje się zawsze aktualna. Filozofia świadomości charakterystyczna dla fenomenologii daje – według K. Wojtyły – pełniejszą możliwość analizy osoby ludzkiej, odnosząc się do doświadczenia człowieka. To doświadczenie, oparte na zasadach tomizmu, można rozważać jako integralne doświadczenie człowieka, o którym właśnie pisze K. Wojtyła.

Przedstawiamy więc oba kierunki filozoficzne, ukazując następnie ich syntezę właściwą naszemu Autorowi. W świetle powyższych analiz można uzyskać w miarę kompletny metodologiczny zarys pojęcia osoby ludzkiej, postrzeganej w kontekście personalizmu K. Wojtyły.

Druga część niniejszego studium, która analizuje moralną naturę człowieka, stanowi pogłębienie pojęć osoby i czynu, jako że moralność jest najgłębszą sferą osoby ludzkiej. Z tego względu mówimy tu o tradycyjnym związku między antropologią a etyką, ukazując, że właśnie moralność czynu objawia osobę ludzką pełniej aniżeli sam czyn.

W świetle pojęcia transcendencji i integracji osoby w czynie można mówić o pozytywnej koncepcji duchowości i moralności ludzkiej. Te pojęcia dają nam możliwość zrozumienia ludzkiej natury moralnej, która

w najgłębszy sposób decyduje o interioryzacji człowieka. Na koniec powyższych analiz ukazuje się jasna koncepcja personalizmu opartego na pojęciu osoby ludzkiej jako „suppositum”, widzianym jako synteza sprawczości i podmiotowości człowieka. To pojęcie objawia dynamizm osoby ludzkiej, dynamizm właściwy filozofii praktycznej K. Wojtyły.