

ANTONIO MALO*

L'ANTROPOLOGIA DI K. WOJTYLA COME SINTESI DEL PENSIERO CLASSICO E DELLA MODERNITÀ

SOMMARIO: 1. *Il punto di partenza dell'antropologia wojtyliana: l'analisi dell'esperienza.* 2. *Il metodo transfenomenico.* 3. *Il superamento del soggettivismo e dell'oggettivismo.* 4. *La struttura persona-atto.* 4. 1. *Intenzionalità e trascendenza.* 4. 2. *La persona come ipostasi dinamica.* 5. *La perfezione della persona: il dovere della verità.* 6. *Conclusione.*

È NOTA la distinzione fra due tipi di pensatori: la *volpe* ed il *porcospino*. Il primo si caratterizza per l'interesse verso una molteplicità di temi, mentre il secondo si occupa lungo tutta la sua vita di un solo tema. Esempi illustri di volpe sono Platone, Aristotele, Cartesio, ecc.; esempi di porcospino sono Husserl, Heidegger e recentemente l'antropologo R. Girard.¹

Se il pensiero di K. Wojtyla dovesse essere assegnato a uno di questi due gruppi, forse si dovrebbe dire che esso appartiene al tipo del *porcospino*, in quanto il tema ricorrente della sua opera è l'uomo, concretamente lo studio, l'analisi e la difesa della sua dignità. In effetti, anche se nella produzione filosofica di Wojtyla c'è un solo libro propriamente antropologico, il tema dell'uomo è presente in tutti i suoi scritti.²

Parlare dell'antropologia di Wojtyla è diventato un luogo comune in parte – come abbiamo accennato – perché l'antropologia costituisce il nucleo del suo pensiero, in parte perché l'antropologia, oltre ad essere una disciplina di moda, permette di dare unità a un pensiero così poliedrico, come quello wojtyliano. I pareri, invece, divergono quando si tratta di individuare sia il tipo di antropologia che si trova alla base degli scritti di Wojtyla sia la sua reale portata.

Per aiutare nel lavoro di ripensamento del testamento intellettuale lasciatici da K. Wojtyla, cercheremo in questo breve saggio di indicare alcune delle chiavi ermeneutiche che, oltre ad introdurre il lettore nel complesso pensiero

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, Roma, 00186.

¹ A proposito del pensatore tipo *porcospino*, Llano sostiene che nella situazione attuale tale figura ha un grande fascino, ma nel contempo suscita l'ira di coloro che rifiutano l'esistenza della verità (cfr. A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Pamplona 2004, p. 14).

² Il libro in questione è *Persona e atto*. Le citazioni sono prese dall'edizione a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczeń, Rusconi, Milano 1999. Sebbene il suo contenuto sia fondamentalmente etico, *Amore e responsabilità* potrebbe anche essere considerato un saggio antropologico.

del nostro autore, servano anche a gettare una qualche luce sulle questioni appena menzionate.

1. IL PUNTO DI PARTENZA DELL'ANTROPOLOGIA WOJTYLIANA:
L'ANALISI DELL'ESPERIENZA

Come è risaputo, l'antropologia di Wojtyła parte dall'esperienza della persona che agisce. La prima domanda che si impone allo studioso è cercare di spiegare in che cosa consiste un tale inizio. La risposta a tale questione è, come vedremo, inseparabile da un'altra: perché il nostro autore comincia proprio da quest'esperienza?

Ci sembra che la risposta a questi due quesiti si trovi nel principio cartesiano del *cogito*; certamente, non perché Wojtyła lo accetti, ma perché ne tiene conto. Qui si osserva una caratteristica costante della filosofia del nostro autore, cioè il dialogo con ogni forma di pensiero nel tentativo di cogliere quegli elementi di verità che permettono di andare oltre le dispute di scuola e i dibattiti sterili, fecondando positivamente la cultura e la vita delle persone.

Il dubbio cartesiano e il *cogito ergo sum*, cui dà origine, sono alla base della cosiddetta modernità. Ci sono migliaia di saggi che tentano di dimostrare come è proprio lì, cioè nel *cogito* cartesiano, che si trovano le radici del relativismo, soggettivismo, sviluppo delle scienze e della tecnica, del processo di secolarizzazione, ecc.³ Sono rare però le opere in grado di proporre alternative al *cogito*. Gli scritti di Wojtyła sono da annoverare fra queste poche.

Sia in Cartesio sia nei pensatori classici la questione centrale è quella della verità, specialmente quella riguardante l'uomo.⁴ Il modo di affrontarla è però differente. Secondo la filosofia di Aristotele e di San Tommaso, ad esempio, il metodo per conoscere l'essenza dell'uomo richiede una serie di mediazioni: gli oggetti specificano gli atti, questi a loro volta le potenze, e queste ultime la natura, ovvero l'essenza in quanto principio di operazioni; ad esempio, i fonemi del linguaggio umano rimandano agli atti di parlare-capire, i quali sono una realizzazione dei movimenti degli organi fonatori e delle potenze sensitive ed intellettive, per cui il loro soggetto è un essere dotato di un'essenza composta da animalità e razionalità. Attraverso il *cogito*, Cartesio mostra che il modo in cui conosciamo noi stessi è differente dal modo in cui conosciamo qualsiasi altra realtà, solo che alla fine, quando fa diventare la chiarezza e la

³ Taylor, ad esempio, considera che Cartesio conferisce una direzione del tutto nuova all'interiorità agostiniana, collocando le fonti della moralità dentro di noi (cfr. CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, capitolo VIII).

⁴ Lo spostamento dell'interesse dalla verità della natura o dalle essenze ideali a quello della verità dell'uomo è una caratteristica tipicamente moderna, in cui può scoprirsi l'influsso del cristianesimo, che in Gesù Cristo colloca l'umanità al vertice della gerarchia ontologica, nell'unione ipostatica con il Figlio di Dio. Alcuni studiosi della modernità parlano, perciò, di una svolta antropologica nella filosofia e nella teologia (cfr. D. GAMARRA, *Dios, modernidad, crisis*, Editorial Dunken, Buenos Aires 2004).

distinzione trovata nel primo principio o *cogito* il criterio assoluto di verità, lo stesso autore finisce per cancellare tale differenza.⁵

Wojtyla è d'accordo con la distinzione fra esperienza di sé ed esperienza dell'alterità, ma l'esperienza di sé non è quella del puro *cogito* né esclude quella dell'alterità, perché essa è coscienza dell'azione; si tratta di un'esperienza che è contemporaneamente interna – di se stesso come agente – ed esterna – delle azioni degli altri. Tra esperienza interna ed esterna c'è però un'incommensurabilità, perché l'esperienza interna è propria, cioè è vissuta dall'agente in modo incomunicabile. Secondo Wojtyla, l'esperienza dell'agire non presuppone le diverse mediazioni (oggetti, atti, potenze, essenza) né la persona, perché è proprio l'atto a svelare la persona nella sua dinamicità esistenziale; detto con altre parole: la persona rivela se stessa nel suo agire.⁶

Come può la persona svelare se stessa, e perché proprio nell'agire?

In primo luogo bisogna dire che l'ambito in cui si svela la persona non è tanto l'agire, quanto la coscienza dell'agire. Infatti, non è qualsiasi azione né qualsiasi esperienza di cui si ha coscienza a svelarci chi siamo, ma solo quell'azione in cui si ha coscienza della propria causalità.⁷

Mediante l'uso della fenomenologia, particolarmente adatta all'analisi dell'esperienza, Wojtyla distingue due tipi di esperienze della soggettività: l'esperienza di qualcosa che accade in me e quella di qualcosa che io faccio. La prima esperienza coglie il momento di passività, cioè i dinamismi fisiologici (come i battiti del cuore, la digestione, la respirazione, ecc.) e le inclinazioni e le emozioni che si producono nell'uomo. Anche se permette di avere coscienza della propria soggettività, l'*accadere* non offre una conoscenza di ciò che è il suo fondamento, poiché nell'*accadere* l'attenzione si allontana da tutto ciò che costituisce il nucleo della persona: la sua libertà d'agire.

La seconda esperienza coglie, invece, il momento di libertà della persona, cioè gli atti personali (mangiare, dialogare, lavorare, pregare, ecc.). Nell'*agire*, la persona sperimenta se stessa come autrice e causa efficiente dell'atto: sente, ad esempio, che l'azione di lavorare le appartiene come qualcosa di proprio, perché è conscia che quel lavoro dipende da lei nella sua intenzione ed esecuzione: con quel lavoro, buono da un punto di vista tecnico ed etico, vuole servire gli altri, sostenere la famiglia, sviluppare le proprie qualità, ecc. Ed è l'esperienza della propria causalità a fondare la responsabilità che la persona

⁵ Sul valore dell'esperienza nella teoria cartesiana dell'azione ci permettiamo di rimandare il lettore al nostro saggio A. MALO, *Il senso antropologico dell'azione. Paradigmi e prospettive*, Armando, Roma 2004, pp. 66-68.

⁶ Cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., pp. 55-57.

⁷ «Il termine *actus* non è determinato fenomenologicamente così come "azione" o, tanto più, "atto". Quest'ultimo riguarda non una qualsiasi attualizzazione, una qualsiasi dinamizzazione del soggetto "uomo", ma soltanto quella in cui l'uomo come "io" è attivo, vale a dire che l'uomo come "io" vive interiormente se stesso come agente. Secondo quanto dimostra l'esperienza integrale, è allora e solo allora che l'uomo compie un atto» (K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., p. 187).

ha nei confronti delle sue azioni. Si capisce perché – secondo Wojtyła – nell’esperienza dell’agire, che è sempre esperienza dei valori morali, si riveli pienamente la persona.⁸

2. IL METODO TRANSFENOMENICO

L’originalità dell’antropologia di Wojtyła non dipende solo dal suo punto di partenza, ma anche dal suo metodo, indicato da lui stesso come *transfenomenico*.⁹ Nonostante la denominazione data dall’autore, la discussione attorno al suo metodo continua ad essere una questione aperta. Per alcuni studiosi, Wojtyła sarebbe un fenomenologo, che si ricollega alla metafisica tomistica;¹⁰ per altri sarebbe un tomista che usa la fenomenologia come metodo;¹¹ non manca chi parla del metodo wojtyliano, soprattutto quello usato in *Persona e atto*, come di un’unione organica fra fenomenologia e metafisica aristotelico-tomistica.¹²

Pensiamo che il tentativo di classificare il tipo di metodo sia meno rilevante che cercare di esaminare in che cosa esso consista, indicando nel contempo le differenze con alcuni autori della fenomenologia e della metafisica classica.

⁸ Come afferma Delogu, «per Wojtyła l’uomo si realizza nell’atto, nell’agire: il momento primario del valore morale (“bene” o “male”) non è la teoria bensì la prassi, perché è reale soltanto nell’agire della persona. In questo senso, l’aspetto ontologico della assiologia sarebbe primario rispetto a quello gnoseologico» (K. WOJTYŁA, *L’uomo nel campo della responsabilità*, a cura di A. Delogu, testi a fronte, Bompiani, Milano 2002, p. 39).

⁹ Tale metodo consiste come spiega lo stesso Wojtyła nel passare dall’esperienza fenomenica al fondamento metafisico. «La soggettività metafisica, ossia il *suppositum* come espressione transfenomenica e appunto per questo fondamentale dell’esperienza dell’uomo, è al tempo stesso la garanzia dell’identità di tale uomo nell’esistere e nell’agire» (K. WOJTYŁA, *Perché l’uomo. Scritti inediti di Antropologia e Filosofia*, Invito alla lettura di M. Serretti, Leonardo, Milano 1995, p. 64).

¹⁰ Seifert considera che in *Persona e atto* c’è un modo di concepire la persona che va al di là della categoria classica di sostanza (cfr. J. SEIFERT, *Truth and transcendent of the person in the philosophical thought of Karol Wojtyła*, in *Karol Wojtyła, Filosofo, Teologo, Poeta*, “Atti del I colloquio internazionale del pensiero cristiano”, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 93-106).

¹¹ Secondo Lobato, ad esempio, Wojtyła avrebbe prima conosciuto la filosofia di San Tommaso e solo anni dopo sarebbe entrato in contatto con la fenomenologia (cfr. A. LOBATO, *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła*, «*Angelicum*», 56 (1979), pp. 165-210).

¹² Buttiglione, ad esempio, afferma che il metodo di Wojtyła non è – come in Ingarden – una fenomenologia che si sviluppi in senso realistico, ma un tentativo di cogliere il reale nella sua ricchezza: «Per Wojtyła si tratta piuttosto non di dimostrare fenomenologicamente che l’uomo è persona ma di vedere con l’aiuto della fenomenologia *in che modo* l’uomo sia persona, in che modo le strutture metafisiche proprie del suo essere personale si riflettano sul suo essere cosciente. – L’antropologia metafisica tomista è dunque come una grande ipotesi fondamentale, la quale viene verificata attraverso l’analisi fenomenologica e che d’altro canto, guida tale analisi permettendole di conseguire una più grande profondità» (R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell’uomo che divenne Giovanni Paolo II*, a cura di P.L. Pollini, Mondadori, Milano 1998, p. 359).

Uno dei testi più importanti per conoscere il pensiero di Wojtyla riguardo al metodo è un brano dell'introduzione di *Persona e atto*. Anche se un po' lungo, ci pare che valga la pena riportarlo per esteso.

«Tuttavia, quando si parla dell'esperienza dell'uomo, si vuol intendere anzitutto che l'uomo si accosta a sé, e con sé quindi instaura un contatto conoscitivo. Questo contatto ha carattere sperimentale, in qualche modo continuo, e si attua ogni volta che viene instaurato. Esso infatti non dura ininterrottamente, neanche quando si riferisce all'«io» proprio: sul piano della coscienza s'interrompe almeno durante il sonno. Ciò nonostante, l'uomo è sempre se stesso, e quindi anche l'esperienza di sé in qualche modo perdura. Vi sono in essa i momenti più nitidi, oltre ad una serie di momenti meno nitidi che tuttavia costituiscono una specifica totalità di esperienze di quell'uomo che io sono. Essa è composta di molteplici esperienze e costituisce in un certo modo la loro somma o, meglio, la loro risultante».¹³

Abbiamo visto precedentemente che il punto di partenza era l'esperienza dell'azione. Adesso possiamo approfondire il significato che in Wojtyla ha il termine esperienza. Come è noto sia la fenomenologia sia la metafisica aristotelico-tomistica usano il termine di esperienza, ma con significato differente. Aristotele, ad esempio, considera che per arrivare alla conoscenza intelligibile, costitutivo fondamentale dell'esperienza umana, c'è bisogno di cogliere l'essenza della realtà tramite l'astrazione, ovvero tramite la formazione dell'universale.¹⁴ Anche Wojtyla accetta l'induzione dell'universale a partire da una molteplicità di esperienze, ma – a differenza di Aristotele – l'universale wojtyliano, lungi dal perdere tutta la ricchezza dei particolari, la struttura sempre meglio; ad esempio, nell'esperienza dell'agire umano, le diverse esperienze umane proprie ed altrui non sono dimenticate né escluse dall'universale, bensì contenute come elementi e momenti della manifestazione di quella pienezza. In definitiva, si tratta di un'esperienza unitaria ma molteplice, di cui l'uomo è soggetto (l'esperienza ha come soggetto sempre la persona) e anche oggetto (l'esperienza riguarda l'uomo). D'altro canto, l'esperienza ha un versante interno, che è solo parzialmente comunicabile attraverso i diversi tipi di linguaggio umano (corporeo, affettivo, simbolico, ecc.), ed un versante esterno, che può essere conosciuto da qualsiasi osservatore e, dunque, pienamente comunicato.

La necessità dell'induzione separa Wojtyla dal metodo fenomenologico in cui non c'è bisogno di arrivare ad un'universale a partire da una molteplicità di dati particolari, perché l'essenza è colta immediatamente in modo intenzionale: il soggetto ha come intenzione l'oggetto, ovvero ciò che corrisponde alle leggi di necessità, non ai casi particolari e contingenti. Di qui, come è noto, l'importanza della riduzione fenomenologica o *epoché* che mette fra parentesi l'esistenza empirica dell'oggetto e anche del soggetto (riduzione gnoseolo-

¹³ Cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., p. 35.

¹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 100a 1-100b 5.

gica), e il flusso dei fenomeni nella coscienza, fino ad arrivare alla messa fra parentesi di tutto ciò che non è assolutamente dato nella pura intuizione di essenza (riduzione eidetica).¹⁵

Anche se in Wojtyła all'induzione segue la riduzione, essa non mette fra parentesi né l'esistenza nella strutturazione né l'arricchimento dell'esperienza. Come deve intendersi allora la riduzione operata da Wojtyła? La risposta è chiara: la riduzione consiste nella descrizione delle strutture basilari dell'esperienza; ad esempio, la struttura *accadere* e quella dell'*agire*, o – come vedremo più avanti – quella dell'autopossesso, dell'autodeterminazione, e dell'autodeterminazione.

Il metodo transfenomenico usato da Wojtyła significa, quindi, partire da una molteplicità di esperienze dell'uomo per giungere ad una descrizione delle strutture basilari della persona, che permettono di farla conoscere nella sua duplicità di soggetto-oggetto.

3. IL SUPERAMENTO DEL SOGGETTIVISMO E DELL'OGGETTIVISMO

Anche se il termine di *superamento* (*Aufhebung*) è di matrice hegeliana, quello di cui parliamo non ha nulla a che fare con la dialettica dei concetti, ma con il carattere particolare della realtà della persona umana che non può essere ridotta né a puro soggetto né a puro oggetto.

La filosofia cartesiana, come abbiamo indicato, introduce in modo nuovo e, soprattutto, più pressante la questione della verità dell'uomo: che cosa sono io? La risposta di Cartesio non lascia spazio al dubbio: io sono *res cogitans* o sostanza pensante, la quale non consiste in altro che nel pensare o, meglio ancora, nell'essere conscia.¹⁶ La persona appare così unicamente come soggetto conscio.

Basta però, come indica Wojtyła, partire dall'analisi dell'esperienza dell'azione per scoprire l'errore cartesiano e, in genere, del soggettivismo: la riduzione della persona all'io e dell'io all'autocoscienza. Le strutture trovate nell'esperienza dell'azione mediante la riduzione sono tre: l'essere soggetto di un'azione, l'aver coscienza di se stessi come soggetto di un'azione e conoscersi come soggetto di un'azione. Anche se apparentemente queste tre esperienze possono sembrare la stessa cosa, in realtà non lo sono; sono esperienze irreducibili.¹⁷ Infatti essere soggetto del lavorare non è la stessa cosa che essere consci di star lavorando né la coscienza di star lavorando è la stessa cosa che l'oggettivazione di se stesso come lavoratore o di questo lavorare (che cosa

¹⁵ Sul modo di intendere la riduzione fenomenologica si veda la spiegazione di X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de Filosofía*, Alianza editorial, Madrid 1980, p. 218 e ss.

¹⁶ Cfr. R. DESCARTES, *Méditations*, AT VII, p. 27.

¹⁷ In Cartesio, esempio di pensatore razionalista e moderno, non c'è nessuna distinzione fra questi momenti, per cui il pensare si identifica con la soggettività ontologica (*Cogito ergo sum*). Alla domanda: che cosa sono io? Cartesio risponde in conformità con questa mancanza di distinzione: «io sono una cosa che pensa» (*Méditations*, AT VII, p. 27).

sto facendo? Come lo faccio? Perché lo faccio?, ecc., sono domande che implicano l'oggettivazione del mio lavoro).

Significa ciò che ci sono tre soggetti? No, c'è un solo soggetto di queste tre esperienze: il soggetto reale, che Wojtyla chiama perciò soggettività ontica. Infatti, mentre la soggettività ontica è necessaria in tutte e tre le esperienze, gli altri tipi di soggettività non lo sono; nel lavoro posso in determinati momenti non rendermi conto di star lavorando, ad esempio, quando devo risolvere una questione difficile che mi occupa interamente l'attenzione, o quando sono completamente preso dal lavoro, ecc.; d'altro canto, solo ogni tanto mi oggettivo come lavoratore, quando, ad esempio, mi chiedo come posso migliorare il mio lavoro, cambiare determinati atteggiamenti sbagliati, aiutare gli altri con la mia attività, ecc. La soggettività ontica non può smettere di essere presente nelle tre esperienze, perché è il suo fondamento. Il che non significa che la coscienza di sé come agente non aggiunga nulla alla soggettività ontica, giacché attraverso di essa si è consci non solo di sé o dell'azione, ma soprattutto dell'atto e della persona nella loro correlazione dinamica.¹⁸

Ecco, perché, sebbene sia possibile ridurre la coscienza dell'azione a tre esperienze basilari permettendoci di cogliere così la soggettività ontica, la coscienza dell'azione costituisce un'esperienza unitaria non solo perché il soggetto è uno, ma anche perché la persona e l'azione attraverso la coscienza costituiscono una struttura dinamica unitaria.

4. LA STRUTTURA PERSONA-ATTO

Cerchiamo adesso di approfondire, seguendo Wojtyla, il contenuto della struttura persona-atto. Prima abbiamo detto che, attraverso la coscienza dell'atto, la persona conosce se stessa come agente perché si rende conto della propria causalità, cioè si rende conto che l'atto dipende da lei: lo pone nell'essere, lo può modificare, sopprimere, ecc. Tuttavia la persona che agisce conosce non solo il suo causare, ma soprattutto se stessa attraverso l'azione, poiché nell'atto scopre dei fini con cui s'identifica, riconoscendoli come propri.

4. 1. Intenzionalità e trascendenza

L'intenzionalità dei propri atti fa parte essenziale dell'autoconoscenza della persona, perché nei suoi atti la persona manifesta ciò che vuole, e ciò che vuole è ciò che essa diventa.

Nel concetto d'intenzionalità troviamo nuovamente una certa originalità rispetto alla tradizione aristotelico-tomistica ed anche alla fenomenologia.

Nell'analizzare l'atto della volontà, si scopre – secondo Wojtyla – un tipo di intenzionalità che è diverso da quello della conoscenza. D'accordo con San Tommaso, il nostro autore sostiene che, mentre nella conoscenza si compie quasi un'immissione dell'oggetto nel soggetto in modo che l'oggetto comin-

¹⁸ Cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., pp. 197-203.

cia ad esistere in un modo nuovo (appunto, intenzionalmente), nel volere si attua invece quasi l'apertura del soggetto all'oggetto, così che il soggetto comincia attraverso il volere quasi ad esistere nell'oggetto, certo non realmente ma intenzionalmente.¹⁹

Wojtyła riprende il senso tomistico dell'intenzionalità della volontà, ma nel contempo introduce in essa un nuovo aspetto: quello di trascendenza. Il concetto di trascendenza, caratteristico della filosofia kantiana, è stato ripreso soprattutto dalla fenomenologia.²⁰ Quest'ultima intende la trascendenza come la capacità che la propria soggettività ha di andare *oltre* se stessa. Ciò è possibile attraverso gli atti intenzionali, in cui il soggetto, nel rivolgersi all'oggetto, trascende se stesso.²¹

La volontà in Wojtyła ha dunque una struttura complessa, in cui all'intenzione verso l'oggetto si aggiunge la trascendenza della propria persona. Tale struttura non è fatta però da due atti distinti, ma da due momenti di una stessa esperienza: la trascendenza orizzontale o intenzione verso l'oggetto (ogni atto della volontà ha sempre un oggetto; io voglio questo o quell'altro), la trascendenza verticale o decisione di sé (in ogni atto della volontà io decido di me stesso). Se il primo momento fa riferimento alla volontà come facoltà, il secondo invece fa riferimento alla volontà come proprietà della persona: la persona può decidere di sé perché appartiene a sé ed è in grado di autopossedersi attraverso il suo volere. Per mezzo dell'io voglio, ogni persona domina attualmente se stessa, esercitando quello specifico potere che ha soltanto lei. Wojtyła riesce in questo modo a superare il dibattito ancora aperto fra volontarismo ed intellettualismo, poiché fa capire che la differenza fra volontà e ragione non si trova solo nell'ambito delle facoltà, ma soprattutto nell'ambito dell'essenza, in quanto la volontà è una proprietà della persona, attraverso cui essa può realizzare il dominio di sé.²²

¹⁹ «Il termine *intentio* indica inoltre in San Tommaso uno dei momenti principali dell'attualizzarsi della volontà» (*ibidem*, p. 309).

²⁰ Sul modo di capire la struttura dinamica del *volitum-cognitum* nell'interpretazione di Tommaso d'Aquino e di Kant, si veda K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Bompiani, Milano 2003, pp. 1258-1278).

²¹ L'atto intenzionale che coglie le essenze è chiamato da Scheler *atto d'ideazione*, un atto completamente estraneo a ogni intelligenza tecnica, a ogni pensiero mediato, consequenziale, che «consiste nel cogliere le strutture eidetiche costitutive del mondo, a partire da quel solo esempio dell'ambito in questione, e indipendentemente dal numero e dalla importanza delle nostre osservazioni e dei ragionamenti induttivi dell'intelligenza» (M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1949, p. 155). Le conoscenze evidenti così ottenute hanno una validità che *supera* i limiti delle nostre esperienze sensibili.

²² «Se invece conduciamo l'analisi della volontà entro i limiti di tutta la struttura dinamica che la persona costituisce, sulla base dell'autodominio e dell'autopossesso, allora la volontà si rivela come autodeterminazione, e il suo rapporto con gli oggetti intenzionali risalta come risposta attiva» (K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 329).

D'altro canto la trascendenza verticale della volontà corregge l'errore dell'emozionalismo etico scheleriano, giacché – secondo Wojtyla – la perfezione o imperfezione morale della persona non dipende da un'intuizione emozionale, ma da un atto volontario in conformità con la verità.²³

4. 2. *La persona come ipostasi dinamica*

Anche se attraverso l'analisi dell'autopossesso Wojtyla raggiunge il nucleo della soggettività – l'ipostasi o soggettività ontica –, quest'ultima tuttavia non perde il suo carattere dinamico.²⁴ Ciò appare con evidenza nell'autotrascendenza della persona nell'atto, in cui si dà un certo paradosso, in quanto l'atto è contemporaneamente contingente e necessario; infatti, in quanto dipendente dalla persona nel suo essere, è contingente, ma, in quanto la persona ha bisogno di esso per potersi trascendere, esso è necessario. In definitiva, fra persona e atto si dà una relazione di mutua dipendenza.

Ci sembra che Wojtyla, oltre a prendere spunto dalla tesi dell'atto di essere come nucleo della persona, tenga conto del concetto scheleriano di persona e, in genere, di un personalismo antimetafisico, che nell'accorgersi della dipendenza della persona dall'atto nega l'esistenza di un sostrato stabile.

Come è risaputo, secondo Scheler, la persona non è una sostanza (a differenza del corpo e dell'anima), né un soggetto empirico, né un soggetto trascendentale, ma è spirito. Lo spirito non possiede originariamente alcun tipo di energia: né fisica né psichica; esso la prende in prestito dagli istinti vitali. Tale energia deve però essere trasformata, attraverso il passaggio da un'inclinazione necessaria ad un'altra libera. Attraverso la volontà, che agisce da *Lenkung* o sterzo, lo spirito, guidato dalle idee e dai valori, ostacola l'impulso istintivo (*Hemmen* o *non fiat*) o lo rimuove (*Enthemmen* o *non non fiat*). Lo scopo dello spirito non è solo regolare gli istinti, ma soprattutto diventare libero e autosufficiente mediante gli atti intenzionali, che trascendono assolutamente la necessità della natura. Lo spirito si realizza e si modifica attraverso i propri atti.²⁵

²³ Secondo Scheler, l'atto intenzionale che coglie i valori non è un *atto d'ideazione*, ma un atto emozionale ovvero un'intuizione emozionale. I valori sono così *a priori*, oggettivi, inconfondibili con le cose, con i beni e con i fini, inaccessibili all'intelletto, svincolati da qualsiasi fondazione metafisica (cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, herausgegeben mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler, A. Francke, Bern-München 1954).

²⁴ «L'uomo come persona, come *qualcuno*, è – mantenendo l'analogia metafisica – identificabile con il *suppositum*. Il *suppositum* è soggetto ossia fondamento e al tempo stesso fonte di due forme diverse di dinamismo. In esso affonda le sue radici e da esso infine trae origine il dinamismo di tutto ciò che accade nell'uomo, ma anche il dinamismo totale dell'azione con l'operatività cosciente che lo costituisce. L'unità del *suppositum* umano non può affatto offuscare le differenze profonde che decidono della reale ricchezza del dinamismo dell'uomo» (K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., p. 203).

²⁵ «Die Person ist nur 'in' ihren Akten und 'durch' sie» (M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, in *Gesammelte Werke*, III, A. Francke, Bern 1954, p. 49).

La persona appare dunque, nell'antropologia scheleriana, come sorgente di tutti gli atti intenzionali e nel contempo come costituita da essi. Tale relazione di dipendenza nei confronti degli atti intenzionali fa sì che, in Scheler, il termine persona sia riservato all'essere che realizza atti intenzionali, poiché la persona esiste solo nei suoi atti.²⁶

Sebbene accetti la teoria scheleriana del rapporto biunivoco fra persona e atti, Wojtyła introduce due importanti modifiche: in primo luogo, gli atti della persona non sono solo spirituali, ma hanno anche una componente corporea e psichica; in secondo luogo, la persona non s'identifica con i suoi atti, né con la struttura dinamica di questi, ma li trascende.

Infatti, l'esperienza dell'*agire*, oltre a permettere di conoscere la persona come autrice o causa efficiente, fa scoprire la complessità della struttura dell'atto. Grazie alla coscienza del nostro *agire*, percepiamo i dinamismi fisiologici ed emozionali come qualcosa che, sebbene non dipenda pienamente da noi nel suo attualizzarsi, è integrato nell'atto umano fino a costituire una sola realtà. Gli atti umani non possono essere ridotti perciò a qualcosa di puramente fisico (contro il comportamentismo) né ad un elemento puramente spirituale (contro il personalismo spiritualistico): essi partecipano in maggiore o minore misura della corporeità, della psiche umana e della spiritualità. Tuttavia non tutti gli elementi dell'atto hanno lo stesso valore, poiché ciò che rende l'atto, personale, e non semplicemente caratteristico della specie umana, è la sua intenzionalità, intesa nel doppio senso di intenzionale e trascendente. L'intenzionalità permette l'integrazione degli aspetti fisiologici e psichici dell'atto.

D'altra parte, la persona non s'identifica con l'atto umano, neppure con la totalità dei suoi atti, perché la persona trascende sempre il proprio *agire*. La persona non è esaurita dal suo *agire*, perché, nonostante sia modificata essenzialmente dagli atti umani, essa si trova al di là di questi: l'*agire* dipende completamente dalla persona nel suo essere (è la persona che lo fa diventare reale o meno) e nella sua essenza (l'intenzionalità della persona dà luogo al modo di essere dell'azione, soprattutto alla sua qualità etica), mentre l'essere della persona è indipendente dal suo *agire* (quando si dorme o quando si perde completamente la coscienza, ad esempio nel coma vegetativo, non si smette di essere persona).

²⁶ Come sostiene Lambertino, questa concezione di persona è alla base del permissivismo scheleriano nei confronti dell'aborto. «Che Scheler, infine, possa pervenire mediante un'analisi di tipo fenomenologico alla tesi secondo cui l'aborto non comporta l'annientamento dell'essere e del valore della persona, ma soltanto dell'essere umano biologico, a noi pare per lo meno gratuito. A nostro parere, questa e le precedenti prese di posizione tendenti a negare nei casi suddetti la caratterizzazione dell'omicidio come tale, trovano la loro spiegazione nella peculiare concezione scheleriana della persona e nella carenza fondamentale di carattere metafisico ivi sottesa, in ultima istanza nel dualismo spirito-corpo, che caratterizza la persona esclusivamente come essere "spirituale" e come unità "attuale" di atti intenzionali, e relega conseguentemente l'elemento corporeo in costitutivo non essenziale di essa» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 375-376).

L'unità complessa della struttura dell'atto rivela un essere unitario che agisce in modo unitario. Infatti il carattere somatico-psichico-spirituale dell'atto fa scoprire un'unità fondamentale che dà luogo a queste differenze, trascendendole. La coscienza delle differenze sperimentate nell'atto non è, quindi, un ostacolo per scoprire l'unità dell'agente. Nell'attualizzare le potenzialità che gli sono proprie (dinamismi fisiologici ed emozionali, pensiero, volizione, ecc.), il soggetto, che è uno, si vive internamente come una realtà unitaria.²⁷

In Wojtyla, la persona non è più il semplice correlato degli atti intenzionali, ma ha un'identità propria. Che cosa è questa realtà unitaria, radice di tutte le differenze e di tutti gli atti? La risposta di Wojtyla, basata sull'ontologia tomistica, è precisa: tale realtà è la persona o *ipostasi* o *suppositum*, cioè la soggettività ontica. La distinzione fenomenologica fra esperienza dell'*accadere* e quella dell'*agire*, cioè fra l'io inteso solo come soggetto paziente e l'io visto come soggetto agente, è superata trascendentalmente dalla considerazione del soggetto come persona, cioè dal *suppositum*. Il *suppositum* è il fondamento stabile in ogni cambiamento e contemporaneamente è la sorgente delle diverse forme di dinamismo (spontaneo e libero): origine del dinamismo totale che si integra nell'azione.²⁸

L'impostazione di Wojtyla, oltre a superare il soggettivismo moderno, tende a completare la metafisica classica della persona, mettendo in risalto il rapporto diretto e biunivoco fra l'agire e la persona che agisce. Infatti l'agente non è l'io che appare nella coscienza, bensì un fondamento che trascende la totalità dei dinamismi e atti umani, senza però cessare di essere qualcuno; cioè si tratta di un *suppositum* che esiste, conosce se stesso come soggetto, e agisce.²⁹ Ecco la sintesi realizzata da Wojtyla fra metafisica dell'essere e fenomenologia: la persona non è relativa ai suoi atti, perché è un *suppositum*; sono gli atti, invece, ad essere relativi alla persona, in quanto essa è la loro origine; ciò nonostante la persona è in relazione stretta con i suoi atti, anzi senza di essi non può conoscersi come soggetto né perfezionarsi come persona. In questo modo, Wojtyla risolve il paradosso del concetto scheleriano di persona, secondo il quale gli atti dipendono dalla persona nella loro essenzialità e la persona dipende dagli atti nella realizzazione di sé. Scheler, nel non voler considerare lo spirito e il suo centro come aventi un essere proprio, deve pensarli in rapporto dialettico con gli atti intenzionali. Wojtyla dimostra come la realtà della persona non può dipendere dalla sua possibilità, concretamente, dalle azioni che può fare, giacché le possibilità non sono reali prima di diven-

²⁷ «Attraverso i suoi atti, infatti, in un certo qual modo l'uomo crea se stesso, la propria interiorità e personalità morale. Vediamo qui come nella comprensione dell'atto umano la fenomenologia descrive un'esperienza dell'uomo che, per essere intesa e spiegata adeguatamente, ha bisogno di una penetrazione che va al di là dalla semplice descrizione» (R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, cit., p. 167 s.)

²⁸ Cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., p. 203.

²⁹ Cfr. IDEM, *Perché l'uomo*, cit., p. 64.

tare atto. La ragione su cui Wojtyła sembra basarsi per spiegare il rapporto fra persona e atto è questa: la persona è origine dei dinamismi, della coscienza, e degli atti, e nel contempo può essere realizzata dagli atti, perché il suo nucleo è atto, concretamente un atto spirituale, che le permette di comunicare con il mondo e soprattutto con le altre persone.³⁰

5. LA PERFEZIONE DELLA PERSONA: IL DOVERE DELLA VERITÀ

Fin qui abbiamo parlato della trasformazione della persona attraverso l'atto, senza però spiegare esattamente quale è il contenuto di tale cambiamento. Un modo sbagliato di concepirlo è considerare il cambiamento secondo lo schema della causalità fisica: la persona si modificherebbe, secondo questo punto di vista, in quanto darebbe luogo a degli effetti; si tratterebbe, dunque, di una modificazione esterna, che coinvolgerebbe internamente la persona solo nella misura in cui determinate potenzialità sono state realizzate.

L'esperienza di essere causa delle proprie azioni non è però uguale a quella della causalità fisica, poiché ci si rende conto che il realizzare l'azione o meno dipende dal proprio volere, non dall'impulso necessario a mettere in atto determinate potenze. Come abbiamo esaminato, il nostro volere implica sempre, accanto all'esistenza di una trascendenza orizzontale mediante la quale ci uniamo con l'oggetto della nostra volizione, una riflessione sulla nostra persona, per cui si può affermare che nel volere qualcosa ci amiamo in un modo determinato, appunto secondo la natura di tale volere.³¹ La riflessività dell'atto di volere fa sì che la causalità del nostro agire non sia solo esterna, ma soprattutto interna: oltre all'attualizzazione di determinate potenze, c'è la determinazione di noi stessi o autodeterminazione; la persona si determina essenzialmente senza che tale autodeterminazione comporti la perdita della capacità di autodeterminarsi. L'azione appare da questa prospettiva una seconda nascita; la capacità di andare oltre se stesso, trascendendo i limiti dell'attuale modo di essere.³²

³⁰ «La persona è proprio quell'essere oggettivo che, in quanto soggetto definito, comunica in modo massimamente stretto con il mondo (esterno) e vi è impegnato a fondo grazie alla propria interiorità e alla propria vita spirituale. Bisogna aggiungere che comunica così non soltanto con il mondo visibile, ma anche con il mondo invisibile e soprattutto con Dio. Questo è un altro sintomo della specificità della persona nel mondo visibile» (K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Rusconi, Milano 1999, p. 472). I gradi di altissima perfezione dell'essere personale (unità, attività o immanenza, e trascendenza) dipendono dal fatto che la persona ha un essere spirituale. Riprendendo le parole di San Tommaso, la persona è «*id quod est perfectissimum in tota natura*» (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3).

³¹ Anche se a Wojtyła non piace parlare della volontà come di un appetito, ci sembra che nella trascendenza orizzontale la volontà appare come appetito, in quanto ciò che ci porta a volere qualcosa è l'inclinazione che abbiamo verso il bene, colto in quanto tale; ciò che San Tommaso chiama *voluntas ut natura*. Per un approfondimento di questo punto rimandiamo il lettore al nostro saggio *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999, specialmente il capitolo IV.

³² Nel valore essenziale che l'atto ha nella trasformazione della persona, c'è un punto di contatto con il tema dell'azione in Arendt: «its impuls springs from the beginning which

Tale capacità dipende – secondo Wojtyla – dal fatto che la persona quando agisce si rivolge sempre alla verità, la quale è assolutamente trascendente. Infatti, l'atto si trova in potere della persona non solo perché essa è la sorgente dei dinamismi, della coscienza e dello stesso atto, ma anche e soprattutto perché l'atto è espressione della risposta che la persona deve dare alla verità, cioè alla verità del bene, o anche alla verità sul bene.³³

La verità sul bene non è esterna alla persona, perché non si tratta di un bene astratto, bensì del proprio bene, cioè del bene della persona ovvero della sua verità. La verità della persona indica ciò che la persona deve fare. Gli atti che corrispondono alla verità della persona la perfezionano, facendole superare la sua perfezione attuale, sempre limitata. Il riferimento alla verità spiega così perché gli atti umani, oltre a dar luogo ad un'integrazione delle differenze costitutive della persona (aspetti fisiologici, psichici, e spirituali), sono in grado di modificare intimamente la persona: gli atti buoni, cioè adeguati alla verità, fanno diventare buona la persona e viceversa. La persona, dunque, non si disperde nell'agire, ma si arricchisce o s'impoverisce a seconda della bontà o della malvagità dei suoi atti. Ed è proprio trascendendo se stessa, cioè diventando buona, che la persona riesce ad integrare personalmente, e non semplicemente attualmente, i diversi livelli che la costituiscono. Quando il soggetto sceglie questa verità con il proprio atto di libertà, «esaurisce fino in fondo la capacità del suo essere, facendo questo invece, con la forza del suo proprio atto *par excellence*, compie se stesso, si riempie di sé, si dà la sua pienezza».³⁴

Le istanze dell'etica classica e dell'etica moderna, cioè la virtù, il dovere e l'autenticità, trovano una felice sintesi nell'autotrascendenza nella verità. La perfezione della persona non consiste nel puro dovere né nella spontanea manifestazione di sé, ma nel dover essere se stessi, il che si realizza ogni volta che i nostri atti corrispondono alla verità della persona, cioè di noi stessi. La virtù smette di essere vista come perfezione estrinseca, poiché essa nasce dal dovere di essere se stessi ovvero di essere autentici in senso profondo. Il dibattito fra un'etica eteronoma ed un'etica autonoma sembra così pienamente

came into the world when we were born and to which we respond by beginning something new on our own initiative» (H. ARENDT, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1959, p. 176). Nonostante tale somiglianza, in Wojtyla l'azione va oltre il significato della vita attiva arendtiana (la vita nella sfera pubblica), poiché qualsiasi atto della persona, indipendentemente dalla sua appartenenza alla sfera privata o pubblica, è essenzialmente etico.

³³ Il riferimento alla verità costituisce ciò che Wojtyla chiama *trascendenza verticale*, per distinguerla da quella *orizzontale* propria delle scelte o volizioni di un determinato valore: «Il riferimento alla verità, che nell'ambito della coscienza è soprattutto verità del bene (o anche verità sul bene) indica un'altra dimensione della trascendenza propria della persona, diversa da quella che trova espressione nell'oltrepassare i confini orizzontali del soggetto, quando esso si rivolge verso i valori oggettivi indipendentemente dal giudizio della coscienza» (K. WOJTYLA, *Perché l'uomo*, cit., p. 144).

³⁴ T. STYCZEŃ, *Essere se stessi è trascendere se stessi*, in K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., p. 733.

superato: la verità obbliga perché è la verità della persona, di ciascuno di noi. Nella separazione che si dà in ogni atto fra l'essere attuale della persona ed il dover essere si scopre il perché della qualità etica degli atti umani: la persona deve sempre agire in accordo con la verità, cioè è obbligata ad adempiere il dovere di non rifiutare se stessa. La persona ha potere su se stessa, perché deve perfezionarsi, giacché, come afferma Kant, il dovere implica necessariamente uno speciale tipo di potere.

5. 1. *La donazione come fine ultimo*

Attraverso la verità, la persona non solo si trascende in direzione della sua irripetibilità, ma si trascende anche in direzione della comunità delle persone. Infatti, non appena la persona conosce l'esistenza della sua verità che la obbliga e al contempo la libera da ciò che essa non è, riconosce che per affermare se stessa deve affermare la verità di ogni altro io, poiché la verità di sé contiene la verità dell'altro, giacché l'altro è anche persona. Essere se stessi è dunque scegliere l'affermazione nei confronti di ogni altro, è oltrepassare se stessi verso ogni altro.³⁵

La verità della persona ha come contenuto essenziale la cosiddetta *norma personalistica*, ovvero il principio di affermazione della persona per se stessa: la persona deve essere sempre trattata come un fine, mai come un mezzo. La verità della persona ha dunque delle conseguenze pratiche riguardo a qualsiasi vita umana. In primo luogo, la conoscenza di se stessi come persona contiene il riconoscimento personale di ogni altra vita umana, che partecipa perciò degli stessi diritti che noi abbiamo. Secondo Wojtyła tale norma non si esaurisce però nel riconoscimento dell'altro come persona, poiché l'obbligo della norma personalista va oltre il livello della coscienza, dei buoni sentimenti e desideri, in quanto deve essere adempiuto dalla persona che agisce. Gli altri dunque non solo devono essere riconosciuti e affermati come persone, ma devono anche essere fatti partecipi dei nostri atti. È quella che Wojtyła definisce partecipazione, cioè l'azione che ciascun uomo compie in unione con altri uomini: la società appare così come un tessuto fatto da differenti tipi di partecipazione. Con la partecipazione, il soggetto, oltre ad ottenere fini che solo mediante l'azione in comunanza con gli altri sono raggiungibili, perfeziona se stesso come persona.³⁶

In secondo luogo, la partecipazione non esaurisce la capacità di entrare in relazione con gli altri per mezzo degli atti. Infatti, collegato al concetto di partecipazione si trova, secondo Wojtyła, quello di solidarietà: la persona, per il bene comune, è disposta non solo a svolgere la parte che le compete all'in-

³⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 725-732.

³⁶ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 631. Sull'antropologia che è alla base dell'idea di partecipazione, per la quale l'uomo realizza se stesso attraverso gli altri, si veda R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, cit., p. 203 e ss.

terno di una comunità, ma anche ad assumere, in determinate circostanze, compiti che vanno al di là delle sue abituali responsabilità. Nella solidarietà si manifesta la massima trascendenza della persona, in quanto il bene delle altre persone è amato al di là degli obblighi della legge e dei benefici che si possono ottenere. Mettendo in risalto il fenomeno della solidarietà, Wojtyla sembra indicare che il fine della persona non può essere il puro autopossesso e neanche la sola partecipazione, poiché la solidarietà sembra essere un ambito in cui la persona si realizza di più.

Benché Wojtyla concluda la sua analisi della coscienza dell'agire con il fenomeno della solidarietà, crediamo che, seguendo le linee guida della sua ricerca, sia possibile andare oltre, fino ad arrivare alla donazione, quale fine ultimo della persona che agisce.

Ci sono due linee nel pensiero di Wojtyla che convergono nella donazione come realizzazione della persona: quella della corporeità personale come promessa di donazione, di paternità e di maternità,³⁷ e quella della relazione di implicazione fra autopossesso e autodonazione. Per motivi di rigore e di spazio accenneremo brevemente a questa seconda linea guida. Anche se Wojtyla non lo afferma esplicitamente, sembra che in lui ci sia un superamento dell'etica del puro autopossesso e autodomínio, perché essi non possono essere cercati per se stessi, ma solo in quanto permettono la donazione. L'autopossesso e l'autodomínio appaiono così come la condizione di possibilità della donazione personale, giacché solo quando la persona si possiede e domina può fare dono di se stessa. Detto con altre parole: l'autodonazione implica l'autopossesso, poiché nessuno può dare ciò che non possiede.

Il tema dell'autodonazione è coerente sia con il modo di intendere l'intenzionalità del volere sia con la norma personalista. Infatti, l'altro è reso oggetto della stessa intenzionalità del volere, quando lo amiamo. Naturalmente, l'altro, secondo la norma personalista, non deve essere amato come un oggetto o come uno strumento, ma come una persona, altrimenti il modo in cui amiamo l'altro e, per converso, noi stessi non è personale. La donazione all'altro va oltre la solidarietà, in quanto non è qualcosa da vivere in determinate circostanze, ma sempre. L'autodonazione non deve però confondersi con la benevolenza, poiché è vissuta nello scambio, cioè nella donazione mutua di due persone: la ricezione della donazione altrui è donazione; per questo motivo, secondo Wojtyla, essa si compie in modo paradigmatico nell'unione sponsale, la quale a sua volta è immagine della donazione di Dio all'uomo.

Come si osserva in questi cenni, la donazione permette non solo di superare l'etica individualistica d'origine greca, soprattutto stoica, ma anche quella moderna utilitaristica, formalistica kantiana ed emotivistica. Il fine della vita dell'uomo non è il piacere o l'utile, né l'autopossesso o la contemplazione in-

³⁷ Tale impostazione della donazione si trova, ad esempio, nel saggio di K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit.

tellettuale del Bene, ma è l'amore: l'uomo, che nasce dall'amore, è chiamato ad amare. L'antropologia di Wojtyła si apre qui alla Teologia, in particolare alla Cristologia, giacché in Cristo Dio si dona totalmente.

6. CONCLUSIONE

Dopo questo lungo percorso attraverso le strutture basilari dell'antropologia di Wojtyła, siamo in grado di fare un breve bilancio conclusivo.

In primo luogo ci sembra che il tema attorno al quale ruota l'opera filosofica del nostro autore sia la persona, per cui si potrebbe parlare della filosofia di Wojtyła come di un personalismo coerente. Tale coerenza non dipende dalla continuità del tema (non è la coerenza del *porcospino*), ma dalla convergenza fra metodo, oggetto di studio e scopo o fine della ricerca. Infatti la persona che agisce non è solo il metodo (la coscienza dell'azione), ma anche l'oggetto di studio (il soggetto agente), e soprattutto il fine (conoscere e far conoscere alla persona la sua speciale dignità).

In secondo luogo nell'azione si manifesta, accanto alla singolarità del soggetto agente, la molteplicità delle persone che sono coinvolte in un modo o nell'altro. La persona non è persona al singolare ma al plurale, giacché ogni persona comunica con tutte le altre. Ciò si osserva sia nel fatto che la verità della persona contiene il bene di tutte le persone (la norma personalistica), sia nella sua apertura ad altre persone, come si evince dai fenomeni della partecipazione, della solidarietà e, soprattutto, dalla donazione.

Il carattere molteplice della persona e la sua originaria relazionalità, anche se sono sottolineati da K. Wojtyła, non sono stati tematizzati né studiati da un punto di vista ontologico. Wojtyła ha preferito prendere come base metafisica l'ontologia tomistica, senza indagare se tale molteplicità e relazionalità, messe in rilievo dalla sua antropologia, possono essere pienamente ricondotte alla definizione boeziana e tommasiana di persona.

Resta dunque da chiarire il modo di capire ontologicamente tale molteplicità e relazionalità. Wojtyła sembra credere nella possibilità di intenderle con le categorie classiche di sostanza e accidenti. Forse è questo uno dei punti della sua antropologia che varrebbe la pena approfondire.

ABSTRACT. Convinced that anthropology constitutes the nucleus of K. Wojtyła's thought, the author attempts to discover what kind of anthropology is at the basis of Wojtyła's philosophical writings and the implications of that anthropology. The analysis of the basic structures of Wojtyła's anthropology (the experience of that which occurs and that of action, the structure of the person-act, the transcendence of the person in truth, gift, etc.) leads the author to hold that Wojtyła's philosophy can be considered a coherent personalism since the person who acts is not just the method (the conscience of the action), but also the object of study and, above all, the end, that is, to know and to make known to the person his special dignity. Regarding the contribution of Wojtyła's anthropology, the author identifies two central themes: the relationship between person and act, and relationality. Regarding the former, Wojtyła effects a synthesis of metaphysics of being and phenomenology: the person is not relative to his acts,

because he is a suppositum; nonetheless, the person is in close relationship to his acts. If it were not for these acts the person could not even know himself as subject and could not perfect himself as a person. Regarding the latter, Wojtyla sustains that the person is not person in the singular but in the plural, since each person is in relation with all the others, and this is shown from the phenomena of participation, solidarity, and, above all, donation. The author concludes by sustaining that the multiplicity and the original relationality of the person is one of the aspects of Wojtyla's anthropology that would be worthy of further study.