

La drammatica di “natura” e “persona” nella filosofia dell’uomo di Karol Wojtyła

The “Nature-Person” Drama in Karol Wojtyła’s Philosophy of Man

MASSIMILIANO POLLINI,
Università del Salento
Rimini
massimiliano.pollini@libero.it

RIASSUNTO

Il nucleo teoretico della filosofia dell’uomo di Karol Wojtyła può essere reperito nel nesso intrinseco “natura-persona”, profondamente radicato nel cuore della teologia cristiana (e della meditazione cristologica): l’uomo-persona *possiede* la sua natura, ma è *irriducibile* ad essa; egli pertanto può integrare la sua natura, “personalizzandola” attraverso l’operatività cosciente. In questa prospettiva tra persona e natura si innesca una tensione drammatica peculiare, il cui campo specifico è costituito dall’esperienza dell’uomo e dal suo atto. L’esperienza, inscritta nella dinamica dell’incontro con la persona e le persone, rivela inoltre il dialogo interiore tra l’autoconoscenza e l’autocoscienza. La soggettività metafisica viene indagata alla luce di un’ontologia ipostatica e comunionale: l’uomo in quanto persona è originariamente iscritto nella *communio personarum* e vede la propria umanità compiuta integralmente nella trasformazione in Cristo, lungo il cammino della *metanoia* e della divinizzazione (*Theosis*).

Parole chiave: persona, natura umana, soggettività metafisica, esperienza, atto, autoconoscenza, autocoscienza, theosis, *communio personarum*

ABSTRACT

The theoretical kernel of Karol Wojtyła’s philosophy of man is represented by the intrinsic nexus “nature-person”, deep-rooted in the hearth of Christian theology (and Christological meditation): the human person *possesses* its nature, but it is *irreducible* to its nature; therefore person can integrate nature, “personalizing” it through conscious operativity. Accordingly, a peculiar dramatic tension springs up between person and its nature: human experience and human act constitute the specific field of this drama. Experience, inscribed into the dynamic of meeting another person, also reveals the inner dialogue between self-knowledge and self-consciousness. The metaphysical subjectivity is investigated in the light of a hypostatic and communal ontology: the human person is originally inscribed into *communio personarum* and it is destined to the transformation in Christ, i.e. *metanoia* and divinisation of man (*Theosis*).

Keywords: person, human nature, metaphysical subjectivity, experience, act, self-knowledge, self-consciousness, theosis, *communio personarum*

«μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ.
ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νόου»
(Προς Ρωμαίους, 12, 2)

«ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ.
ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός»
(Προς Γαλατας, 2, 20)

«Nacque il tuo nome nello stesso istante in cui
il cuore divenne l'effigie: effigie di verità.
Nacque il tuo nome da ciò che fissavi»¹

1. “Persona” e “natura”. Status quaestionis

Nel presente lavoro intendiamo occuparci dell'immagine dell'uomo-persona messa a fuoco da Karol Wojtyła nella sua opera filosofica. Per questa ragione non potremo prescindere da un costante riferimento a quella che è considerata l'opera filosofica maggiore di Wojtyła, *Persona e atto*;² non vorremmo, però, che tale riferimento precipuo pretendesse di esaurire l'*immagine integrale* dell'uomo contemplata da Wojtyła con straordinaria profondità e molteplicità di metodi di pensiero. Cercheremo pertanto di ricorrere, in alcune occasioni, ai testi poetici e più propriamente meditativi dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II, al fine di accostarci al mistero dell'essere-persona attraverso una molteplicità di pensieri e di piste che si intrecciano, compensandosi reciprocamente a vari livelli (teoretico, poetico e meditativo).³

Ciò che ci preme innanzitutto di sottolineare riguarda il profondo radicamento dell'antropologia filosofica wojtyliana nella nozione teologica di persona: la

¹ K. WOJTYŁA: *La redenzione cerca la tua forma per entrare nell'inquietudine di ogni uomo*; in *Tutte le opere letterarie*. Milano: Bompiani, 2001, p. 155. «Imię powstało w tej chwili, gdy twe serce stało się obrazem: obrazem prawdy/Imię twoje powstało z zapatrzenia» (*Ib.*, p. 154).

² K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn* (a cura di M. Jaworski). Cracovia: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969¹. Per la traduzione italiana faremo riferimento a *Persona e atto*; in K. WOJTYŁA: *Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche*. Milano: Bompiani, 2003, pp. 779-1216.

³ «Anche dopo essere divenuto un filosofo professionista, un insegnante di filosofia, una guida per altri nel lavoro filosofico, Wojtyła era convinto che una delle debolezze della vita intellettuale moderna stesse nella tendenza, presente in ogni disciplina, a pensare che esista un unico modo per afferrare la realtà della condizione umana. Questa idea lo colpiva come arrogante e impossibile. Gli abissi dell'esperienza umana possono essere esplorati solo attraverso una pluralità di metodi», G. WEIGEL: *Testimone della speranza: La vita di Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori, 2009, v. I, p. 141. La duttilità del pensiero antropologico wojtyliano, capace di muoversi da un campo all'altro rispettandone il metodo precipuo senza indebiti sconfinamenti, rivela un singolare talento ed una predisposizione all'ascolto della polifonia del pensiero umano, il cui flusso procede secondo vari livelli e registri che possono sovrapporsi entrando in risonanza e in armonia tra loro (analogamente alla partitura di un canto polifonico, dove ogni voce si inserisce perfettamente nel tessuto melodico delle altre, fornendo un contributo che le altre voci non potrebbero realizzare in sua assenza).

tesi — che dovrà essere verificata nel corso di questo lavoro — consiste nel sostenere che l'antico nesso «φύσις - ὑπόστασις» rappresenta il solido basamento della riflessione sull'uomo dipanata da Wojtyła in *Persona e atto*.

Per questa ragione ci sembra opportuno prendere le mosse a partire da una sintetica esposizione dello *status quaestionis* in cui si colloca la *controversia sull'uomo*⁴ inaugurata da Wojtyła, vale a dire l'antico problema del rapporto di "natura" e "persona". L'origine della nozione di persona, nella storia dell'Occidente, va collocata nel cuore della teologia trinitaria e della cristologia.⁵ Le Persone della Trinità, infatti, condividono la medesima essenza (*ousia, natura*) distinguendosi, in quanto *hypostaseis*, nel Padre, nel Figlio e nello Spirito. Con la meditazione patristica si verifica un progressivo slittamento del paradigma ontologico classico (di matrice ellenistica) — che conferiva un primato all'*ousia* — verso un nuovo paradigma, influenzato dall'Avvenimento cristiano, l'Incarnazione del Λόγος: la Persona di Cristo viene così a ricapitolare l'intera ontologia cosmica. L'essere, da allora, deve essere pensato in chiave personalistica per essere compreso adeguatamente.⁶ Pertanto la Persona divina di Cristo, il Figlio, pur essendo *consustanziale* al Padre, è un'ipostasi distinta dal Padre. Cristo, inoltre, è vero Dio e vero uomo, possiede cioè una natura umana ed una natura divina (che lo rende *homoousios* rispetto al Padre). Il Figlio, il Λόγος incarnato, *possiede* dunque due nature, le quali sono unite nella distinzione, senza confusione né separazione.⁷ Questa antropologia, elaborata in sede teologica e cristologica, presenta delle importanti ricadute a livello intraumano, poiché in Cristo si realizza perfettamente la natura umana e in Lui l'uomo può ritrovare il suo autentico volto personale: in questa prospettiva *l'uomo-persona ha una natura, ma non è riducibile ad essa; piuttosto egli è in grado di assumerla liberamente e di personalizzarla*.⁸

⁴ K. WOJTYŁA; A. SZOSTEK; T. STYCZEŃ: *Der Streit um den Menschen: Personalener Anspruch des Sittlichen*. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1979.

⁵ «Senza la teologia cristiana, ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto». R. SPAEMANN: *Persona: Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*. Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 20. Il pensiero di Robert Spaemann si avvicina qui all'*intentio profundior* di Wojtyła: *l'uomo è persona* e tale verità è stata rivelata pienamente e definitivamente dal Cristianesimo.

⁶ La meditazione dei Padri della Chiesa (particolarmente quella dei Padri Bizantini, tra cui si staglia la figura umile ed imponente di Massimo il Confessore) è innestata nel solco profondo di questa "nuova ontologia", che tuttavia verrà messa da parte già dalla fine del Medioevo, con la «formalizzazione dell'essere» operata da Duns Scoto e ripresa dalla neoscolastica barocca di Suarez. H. U. VON BALTHASAR: *Gloria: Un'estetica teologica, vol. V. Nello spazio della metafisica: L'epoca moderna*. Milano: Jaka Book, 1978, pp. 25-36. Cf., inoltre, J. D. ZIZIOLAS: *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*; in «The Scottish Journal of Theology», 28 (1975), pp. 401-447.

⁷ Il pensiero patristico, a partire dal Concilio di Calcedonia, meditò la distinzione, nell'unica persona divina di Gesù Cristo, di due nature, l'una umana e l'altra divina, senza divisione e senza confusione [*adiaretos - asinhytos*]. A. GRILLMEIER: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, I/2, pp. 953-981.

⁸ Massimo il Confessore ha riflettuto profondamente, in sede cristologica, intorno al problema dell'integrazione della natura nella persona, meditando il significato di «natura enipostatizzata» [*enypostatos*] e di «ipostasi essenzializzata» [*enousios*]. H. U. VON BALTHASAR: *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln:

Da quanto esposto sinora emerge con chiarezza l'importanza capitale della polarità "natura-persona" nell'antropologia cristiana e, in una certa misura, la sua superiorità rispetto alla matrice dualistica del pensiero greco ("anima-corpo" e "anima-spirito") ed anche alla sua riformulazione nell'antropologia tripartita dei Padri (*soma, psyché, nous*).⁹ La vera e originaria distinzione resta quella di natura e persona, capace di integrare ed assimilare creativamente gli altri schemi antropologici, conferendo loro una più profonda dinamizzazione. In questo senso ci sembra che trovi la sua giusta collocazione la tripartizione in corpo, anima e spirito: si tratta, in effetti, dell'individuazione della complessità degli strati ontologici dell'uomo-persona. Tali livelli, dotati ciascuno di un dinamismo peculiare, sembrano possedere dei canali privilegiati di comunicazione e di intreccio, attestando così nella realtà personale la possibilità sempre aperta di un'integrazione che attraversi e unifichi tutti gli strati, piuttosto che una loro originaria impermeabilità, fonte di disintegrazione.¹⁰ La *distinzione*, in questo caso, non significa affatto *divisione*, bensì vocazione ad integrare la propria natura nella persona che si è, innanzitutto attraverso l'operatività cosciente. In quest'ottica *soma, psyché e nous* possono essere ricondotti entro la sfera della *physis*, poiché la persona [*hypostasis*] eccede questi tre livelli, pur essendo possibile reperire le sue tracce in ognuno di essi. Solo a torto, perciò, si potrà circoscrivere la realtà dell'*hypostasis* al corporeo, allo psichico e persino allo spirituale, giacché la persona è irriducibile alla mera somma delle facoltà dello spirito, siano esse la coscienza, la memoria, l'intelletto, la volontà o l'affettività. Tutte queste proprietà pertengono ultimamente alla dimensione della natura umana, ancorché alla sua parte più nobile, denotata col termine *nous*. Benché dunque la persona si manifesti soprattutto attraverso tali facoltà in maniera eccezionale ed eminente rispetto agli strati inferiori (corpo e psiche), essa sfugge tuttavia anche a questa dimensione (lo spirito), indicando ultimamente quell'unica ed irripetibile persona che uno è. Wojtyła parlerà di «*irréductible dans l'homme*» per indicare ciò che

Johannes-Verlag, 1988, pp. 221-223. Sul concetto di «enipostatizzazione» vedi inoltre A. GRILLMEIER: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, II/2, Brescia: Paideia Editrice, 1996, pp. 103-110; M. SERRETTI: *L'uomo è persona*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2009, pp. 111-114.

⁹ H. DE LUBAC: *Mistica e mistero cristiano*. Milano: Jaka Book, 1979, pp. 59-117.

¹⁰ «La trama psichica dell'emotività scorre, per così dire, tra la corporalità e la spiritualità, senza allontanarle. Anzi, le avvicina e le unisce». K. WOJTYŁA: *Persona e atto*; in *Metafisica della persona*, p. 1121. Ci sembra di ritrovare, in questo passo, un implicito riferimento all'antropologia cristiana tripartita, la quale fornisce a Wojtyła un criterio guida per discernere i dinamismi naturali (somatico-vegetativi e psico-emotivi) da quelli volontari nell'ambito dell'esperienza interna della persona. L'emotività, irraggiando il suo dinamismo a partire dalla psiche, sembra svolgere una funzione unitiva ed integrativa nei confronti della corporeità e dello spirito. A conclusioni analoghe perviene Roman Ingarden, quando afferma che il flusso di coscienza [*Erlebnis*] «è per così dire la superficie di contatto tra il corpo e l'anima dell'uomo». R. INGARDEN: *Über die Verantwortung: Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart 1970; tr. it.: *Sulla responsabilità*. Bologna: CSEO Biblioteca, 1982, p. 99. Secondo Wojtyła, inoltre, «la disintegrazione aiuta a comprendere il significato fondamentale dell'integrazione della persona nell'atto» (*Persona e atto*, pp. 1078-1079), quasi un cono d'ombra da cui si taglia in modo ancor più netto il luminoso dinamismo integrativo.

nell'uomo sfugge a qualsivoglia riduzione: ebbene, ciò che non può essere ridotto in alcun modo è il mistero della persona stessa.

2. La tensione dinamica di “natura” e “persona” nell’ambito del “suppositum”

Wojtyła si serve della tradizione ontologica classica, che trova in Boezio una chiave di volta del personalismo cristiano antico [*persona est rationalis naturae individua substantia*], per descrivere la realtà dell'uomo-persona. L'autore eredita criticamente il contenuto speculativo della metafisica di matrice aristotelico-tomista, vivificandola dall'interno, ossia mostrandone la compatibilità con una riflessione critica e sistematica sull'esperienza dell'uomo: ontologia ed esperienza costituiscono per Wojtyła i due assi portanti della meditazione sull'uomo. Queste due vie, pur mantenendo una certa autonomia, confluiscono nella medesima realtà personale, il “suppositum”, che è sostrato ontico (soggettività metafisica) e, al tempo stesso, io-personale, che vive e percepisce se stesso dall'interno della sua esperienza e dei suoi atti. Preservando il realismo tomista, Wojtyła tiene ferma la dottrina della conoscenza come *adaequatio rei et intellectus* illuminata dalla luce della verità e la sviluppa *ab intra*, riconoscendo un pieno statuto oggettivo all'esperienza interna e soggettiva. Egli, infatti, è ben consapevole che «il mondo in nessun punto può essere finzione, il mondo interiore più ancora del mondo esterno».¹¹ Il risvolto interiore dell'esperienza — a cui Wojtyła accorda un'importanza fondamentale per la comprensione della persona (e della sua *esperienza integrale*) — attesta che esistono due tipi di esperienze vissute irriducibili l'una all'altra: “qualcosa accade in me” (soggettività) e “io agisco” (operatività). Il reperimento di questa dualità nell'esperienza interna, pur palesando un'intima differenziazione e contrapposizione, non annulla tuttavia l'unità e l'identità dell'uomo (in quanto *suppositum*) che si trova alla base di ogni “agire” e “accadere”.¹² Tale unità (della coscienza) e identità (dell'io-personale) è custodita e assicurata dalla soggettività metafisica [*suppositum*].¹³

¹¹ «LA MADRE: Infatti rifletti! Riflettete tutti: quanto occorre scegliere per generare! Non ci avevate pensato. Per generare occorre molto più scegliere che non per creare. In questo consiste l'irradiazione della paternità. Non è affatto una metafora, ma una realtà. E il mondo non può consistere soltanto in una metafora, il mondo interiore ancor meno del mondo esteriore». K. WOJTYŁA: *Raggi di paternità*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 901.

¹² Ritorneremo in seguito sull'importanza dell'unità e dell'identità dell'uomo, esaminando l'equilibrio dinamico di coscienza e conoscenza nel flusso temporale.

¹³ Qui Wojtyła fa un esplicito riferimento alla filosofia di Aristotele e Tommaso d'Aquino: «Etimologicamente questo termine indica qualcosa che è posto sotto tutto (*sub-ponere*). Così appunto “c'è” l'uomo “sotto” ogni azione e “sotto” tutto ciò che in lui accade. Il termine *suppositum* indica l'essere soggetto oppure il soggetto come essere. Il soggetto come essere è insito nei fondamenti di ogni struttura dinamica, di ogni agire nonché di ogni accadere, di ogni operatività e soggettività. È un essere reale, un essere-uomo realmente esistente e, di conseguenza, anche realmente agente». K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 926.

La persona, dunque, è un *suppositum* del tutto particolare rispetto a quelli che circondano l’uomo nel mondo visibile: l’uomo in quanto persona, infatti, è un *suppositum* “qualcuno”, distinto da ogni *suppositum* “qualcosa”. Il *suppositum* denota altresì la persona come soggetto metafisico dell’esistenza e dell’azione: tale esistenza, però, è un’esistenza *personale* e non solo individuale (nel senso dell’individualizzazione della natura).

La soggettività ontica espressa nel *suppositum* si presta dunque ad essere indagata ed approfondita a partire dalla tensione dinamica della persona e della sua natura. In questa prospettiva Wojtyła presta particolare attenzione al concetto di “natura” e ai dinamismi ad essa immanenti; le sue analisi estremamente accurate ci sembrano ultimamente finalizzate a mettere in maggior risalto la persona insieme al suo dinamismo peculiare, l’operatività cosciente.

La natura umana possiede un dinamismo specifico che Wojtyła tematizza a partire dall’etimo latino del termine: *natura* deriva da *nascor*, che significa “nascere”, il cui participio futuro [*naturus*] indica ciò che sta per nascere, «oppure ciò che è compreso nel fatto stesso della nascita come possibile conseguenza di esso».¹⁴ Tra la natura ed il *suppositum* sussiste poi una differenza specifica: «natura non significa soggetto reale e concreto dell’essere e dell’agire, non si identifica con il *suppositum*. Può essere solo un soggetto in astratto (*in abstracto*). Così, ad esempio, parlando della natura umana, indichiamo qualcosa che realmente esiste solo nell’uomo concreto come *suppositum*, e, al di fuori di lui, non ha esistenza reale». Qui *natura* si avvicina ad *essenza*, «poiché indica ciò che è proprio dell’uomo in quanto uomo, ciò che è essenzialmente umano, per cui l’uomo è uomo e non qualunque altro o qualsiasi altra cosa».¹⁵ Nella nascita — osserva Wojtyła — è racchiusa «quasi la prima e fondamentale dinamizzazione causata dall’*esse*, dall’esistenza da cui risulterà tutto il dinamismo derivato dell’*operari*».¹⁶ In tal senso la natura si configura come il luogo “fisico” da cui scaturisce la sintesi dell’agire e dell’accadere.

Wojtyła cerca di comprendere la realtà della natura umana a partire da due metodi distinti: la *riduzione fenomenologica* e la *riduzione metafisica*. Per “riduzione fenomenologica” egli intende:

¹⁴ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 930.

¹⁵ *Ib.*, p. 931. Notiamo qui una ripresa implicita del primo dei quattro significati di natura formulati da Boezio: «*natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*”. BOETHIUS: *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. H. F. STEWART - E. K. RAND, London, 1935², cap. 1, p. 78, 8-10. Micaelli mostra come Boezio, nella sua prima definizione di natura, attribuisca a questo termine un senso onnicomprensivo: «L’analisi boeziana del concetto di natura, strettamente connesso a quello di *essentia - ousia*, distingue un’accezione più generale, che comprende le sostanze e gli accidenti, da quella strettamente aristotelica, che contrappone invece la *ousia* agli accidenti». C. MICAELLI: *La Cristologia del Contra Eutychen et Nestorium*; in *Studi sui trattati teologici di Boezio*. Napoli 1988, p. 52.

¹⁶ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 932.

[...] un'operazione che porta alla rivelazione più completa e nel contempo più essenziale di un dato contenuto. Se concepiamo l'uomo come specifico insieme dinamico, si può giustamente considerare momento della più completa e della più essenziale rivelazione della "natura" non il momento in cui "l'uomo agisce", ma proprio quello in cui "qualcosa accade nell'uomo", non il momento dell'atto, ma dell'attivazione [...], non il momento dell'operatività, ma quello della soggettività.¹⁷

L'*attivazione*, pertanto, indica il dinamismo innato (o congenito) che consegue direttamente al concetto di natura come nascita. Si tratta di un'attività che viene consegnata all'uomo quasi *in anticipo*, immanente alla sua struttura dinamica, prima ancora che egli eserciti l'operatività in ogni suo atto. Tale riduzione fenomenologica conduce ad una comprensione della natura come *momento*, rigorosamente definito, del dinamismo proprio dell'uomo. Come abbiamo visto, Wojtyła definisce "attivazioni" il complesso dei dinamismi della natura che si rivelano alla coscienza del soggetto-uomo attraverso il vissuto "qualcosa accade in me"; per questa ragione esso rimane nettamente distinto dal vissuto "io agisco", che rivela, invece, l'io concreto come causa di un'azione cosciente.¹⁸ L'analisi dell'esperienza vissuta permette, dunque, a Wojtyła di scorgere questo primo significato di natura.

Vi è, inoltre, un secondo significato, cui conduce la *riduzione metafisica*, che integra e completa il primo. Limitatamente al primo approccio, infatti, «rischiamo di non scorgere e accettare nell'uomo il passaggio tra la natura e la persona; non accettare cioè la loro integrazione».¹⁹ La dualità rivelata dall'esperienza tra agire e accadere chiede di essere considerata e assunta in una prospettiva integrale: Wojtyła parla, a questo proposito, di *esperienza integrale*, la quale attesta ultimamente un'unità e un'identità del soggetto-uomo. La molteplicità dei fatti che connotano l'esperienza, infatti, deve essere ricondotta ad una visione unitaria, poiché tale è l'immagine dell'uomo che si vuole descrivere: «dai momenti oppure dagli aspetti dell'esperienza dobbiamo passare all'insieme, e dai momenti o dagli aspetti dell'uomo come soggetto dell'esperienza dobbiamo passare alla concezione totale dell'uomo».²⁰ In questa prospettiva anche le esperienze vissute "io agisco" e "qualcosa accade in me" chiedono di essere ricondotte in unità, sulla base dello stesso soggetto di queste esperienze. Attraverso l'esperienza del proprio "io", che «è oggettivamente precedente e anche più essenziale della distinzione sperimentale in agire e accadere»,²¹ ed è in grado di ricapitolare

¹⁷ *Ib.*

¹⁸ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 933, dove si legge: «La natura si presenta in questo approccio non come il fondamento di tutto il dinamismo proprio dell'uomo, ma come suo momento rigorosamente definito. La natura si manifesta esclusivamente nelle attivazioni del soggetto uomo, gli atti invece rivelano l'uomo come persona».

¹⁹ *Ib.*

²⁰ *Ib.*, p. 934.

²¹ *Ib.*, p. 936.

in sé una certa dualità che, pure, si dà nell'esperienza, egli risale al riconoscimento del *suppositum*, ossia di una evidente unità e identità dell'uomo.

Il "suppositum" si configura, pertanto, come il principio di sintesi tra l'agire e l'accadere, tra l'operatività della persona e la causazione della natura. «In tal modo ci troviamo già sulla strada dell'integrazione, anche se manteniamo la distinzione sostanziale tra natura e persona». ²² Questo significa che natura e persona non sono due soggetti distinti dell'azione, bensì il loro nesso intrinseco può essere esplicitato dall'idea di una *piena integrazione della natura nella persona*. A ciò conduce la riduzione metafisica: essa considera la natura non più come un momento specifico di dinamizzazione del soggetto, ma come una *proprietà fondamentale* del soggetto "uomo". Nell'approccio metafisico natura significa "essenza", ossia *umanità dinamica* (non statica). «La natura in senso metafisico equivale all'essenza di qualsiasi essere, intesa come base reale di tutto il dinamismo di tale essere». ²³ La riduzione metafisica rivela dunque l'irriducibilità della natura ad un momento specifico o ad un *modus* di dinamizzazione del soggetto, mostrando come essa, piuttosto, costituisca il fondamento della coesione dinamica della persona. «La coesione si ha sempre e dovunque quando qualsiasi *operari* risulta (*sequitur*) dell'*esse* umano. Fondamento di questa coesione è la natura umana, cioè l'umanità che permea tutto il dinamismo dell'uomo e che plasma in modo dinamico tale dinamismo in quanto umano». ²⁴

Per Wojtyła la *coesione dinamica* dell'uomo è un fatto sperimentale: si dà all'uomo esperienza della coesione di sé con tutto il proprio dinamismo (agire e attivazioni). Tale consapevolezza rende comprensibile l'integrazione della natura nella persona. L'integrazione non consiste solo nell'*individualizzazione* della natura da parte della persona (Boezio): quest'ultima, infatti:

²² *Ib.*

²³ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 937. Stanisław Grygiel rivolge alcune osservazioni critiche sul concetto di natura tematizzato da Wojtyła in *Persona e atto*. La «riduzione fenomenologica» rivela che, al livello della natura, esistono nell'uomo dei dinamismi involontari che Wojtyła chiama «attivazioni». È l'esperienza stessa a rivelarli. Tale riduzione, tuttavia, compie un'*astrazione* rispetto alla totalità dinamica dell'uomo, in quanto separa la natura (fonte delle attivazioni) dalla persona (fonte dell'azione). Per questa ragione — secondo Grygiel — la natura di cui parla Wojtyła si avvicina alla scolastica «*essentia speciei*». Ma una natura così intesa non esiste in senso proprio. In ciò consiste ultimamente la critica di Grygiel: «[...] Infatti la natura intesa come *essentia speciei*, astratta dalla totalità umana, si trova ad un livello diverso da quello della natura che esso è. La prima si situa al livello del concetto, la seconda a quello dell'essere». Inoltre, le cosiddette «attivazioni», considerate «nella loro verità astratta non mostrano la verità concreta essenziale dei condizionamenti della libertà umana. Sembra che qui si debba riconoscere questo dilemma: la verità del concetto o la verità del concreto?». S. GRYGIEL: *L'ermeneutica dell'azione ed il nuovo modello di coscienza*; in A.A.V.V.: *La filosofia di Karol Wojtyła*. Bologna: CSEO, 1983, p. 120.

²⁴ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 938. La natura, intesa come coesione dinamica dell'uomo, sembra inoltre avvicinarsi al secondo significato di natura sviluppato da Boezio: «*natura est vel quod facere vel quod pati possit*». *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 1, p. 78, 25-26. In questa definizione natura e sostanza sono equiparate alla luce del concetto di capacità dinamica, desunta dall'equazione, di origine platonica, di *physis - dynamis*.

[...] non è solo “umanità individuale”. È invece un *modo di esistenza individuale* proprio (tra gli esseri del mondo visibile) solo dell’umanità. Questo *modo di esistere* deriva dal fatto che l’esistenza individuale propria dell’umanità è personale. La prima e fondamentale dinamizzazione di qualsiasi essere deriva dall’*esistenza*, dall’*esse*.²⁵

Emerge qui l’affinità di pensiero (ancorché non documentata da un punto di vista delle fonti bibliografiche cui il nostro Autore attinge espressamente) di Wojtyła con Riccardo di san Vittore: persona è *modus existentiae*, un “modo di esistere”: tale concezione, forse più nitidamente di quella boeziana, rivela l’esistenza [*esse*] come originaria ed inesauribile fonte di dinamizzazione del soggetto personale. Wojtyła conclude, al riguardo, scrivendo che:

[...] ogni forma di dinamizzazione di questo soggetto, ogni *operari* — sia esso l’agire o l’accadere, cioè l’attivazione — essendo realmente connesso con l’umanità, con la natura, è anche realmente personale. L’integrazione della natura umana, dell’umanità, nella persona e attraverso la persona, porta come conseguenza l’integrazione di tutto il dinamismo proprio dell’uomo nella persona umana.²⁶

Wojtyła conviene, inoltre, con Ricoeur nell’asserire che questo è il luogo in cui si innesca il paradosso di “libertà” e “natura”: Ricoeur parla, al proposito, di un’*ontologia paradossale*²⁷ che, sola, può descrivere adeguatamente il nesso “natura-persona” alla luce del momento della libertà, che riveste un ruolo costitutivo per l’atto,

²⁵ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 939 (corsivo nostro).

²⁶ *Ib.*

²⁷ Cf. P. RICOEUR: *Filosofia della volontà vol. I. Il volontario e l’involontario*. Genova: Marietti, 1990, p. 22. «Dietro queste strutture sta il paradosso che culmina nel paradosso della libertà e della natura. Il paradosso, a livello stesso dell’esistenza, è l’ipoteca del dualismo a livello dell’oggettività. Non vi è processo logico per il quale la natura derivi dalla libertà, (l’involontario dal volontario), oppure la libertà dalla natura. Non vi è *sistema* della natura e della libertà. Ma come potrebbe il paradosso non essere rovinoso, come potrebbe la libertà non essere annullata dal suo stesso eccesso, se non riuscisse a recuperare i suoi legami con una situazione dalla quale trae in qualche modo nutrimento? Un’ontologia del paradosso non è possibile che in quanto segretamente riconciliata. Del punto di congiungimento dell’essere si ha la percezione mediante una cieca intuizione che si riflette in paradossi; esso non è mai ciò che io guardo, ma è ciò a partire dal quale si articolano i grandi contrasti della libertà e della natura”. Cit. in *Persona e atto*, p. 939, n. 31. In effetti, la sorgente in cui questo paradosso è segretamente riconciliato sembra trovarsi nella distinzione, operata da Massimo il Confessore, tra la *volontà naturale* e il *modo di volere* [*gnwvmhi*], che pertiene all’ipostasi e, nella persona umana, presenta un carattere di ambiguità, conseguenza della caduta [*status naturae lapsae*]. Tra le due non c’è un abisso invalicabile, quanto piuttosto una tensione drammatica. Cf. MASSIMO IL CONFESSORE: *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 292D-293A: «La volontà e il modo di volere non sono lo stesso, come il potere di vedere e il modo della percezione non sono lo stesso. La volontà, come la vista, è della natura, ed esiste in tutte le cose che sono della stessa natura o specie. Ma il modo di volere, come il modo della percezione, [...] è un modo dell’uso della volontà e della percezione, e come tale esiste nella persona che lo usa, e la distingue dalle altre». H. U. VON BALTHASAR: *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus’ des Bekenner*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1988, pp. 225-226: «Wir finden hier jenen Natur-optimismus bei Maximus wieder, der nicht daran denkt, Freiheit (als willkürliches Dekret) der Natur (als mechanischem Determinismus) nach Art der Nominalisten gegenüberzustellen, sondern der jene aus dem Wurzelgrund dieser letzteren aufsteigen läßt. Diese Einheit von Naturfreiheit und Personfreiheit hebt das Geschöpf in gewisser Weise über den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit hinaus und gleicht es in etwa Gott selber an».

sorgente rivelativa della persona. L’introduzione dell’elemento della natura (intesa come umanità) nell’analisi della soggettività personale e della sua esperienza

[...] conferma che l’agire e l’accadere sono umani, derivano nella persona dalla natura, dall’umanità. Anche la persona, infatti, è “umana” come pure i suoi atti. L’operatività dell’“io” umano, propria dell’atto, che ci svela la trascendenza della persona, non separa tuttavia la persona dalla natura. Indica solo le proprietà specifiche di questa natura, indica le forze che costituiscono l’esistenza e l’azione dell’uomo al livello della persona.²⁸

La differenza tra persona e natura si manifesta, dunque, *all’interno* dell’esperienza integrale dell’uomo. Tale differenza permane anche sotto l’aspetto *metafisico*: a questo livello, infatti, rimane immutata la distinzione tra persona e natura nell’ambito dello stesso *suppositum*, e ciò a buon diritto, in quanto:

[...] se non vi fosse questa differenza, non ci sarebbe il bisogno di integrare. L’umanità è qualcosa di diverso dalla personalità (= il fatto di essere persona). In questo studio, dove cerchiamo di comprendere possibilmente a fondo la struttura “l’uomo agisce”, la natura come umanità può costituire soltanto un’ulteriore base dell’analisi, in qualche modo il suo sfondo. In primo piano passa la natura come fondamento della causazione del *suppositum* umano, seguita da una certa forma di dinamizzazione di tale *suppositum*. In altre parole, ci interessa la natura e la sua relazione con la persona, in considerazione della potenzialità del soggetto “uomo”.²⁹

3. L’“irréductible dans l’homme” e il volto interiore

Alla luce di queste considerazioni emerge forse più chiaramente come la polarità di “natura” e “persona” costituisca l’asse portante della meditazione wojtyliana sull’uomo. Questo nucleo teoretico, benché attraversi *Persona e atto* come un fiume sotterraneo, fornisce altresì un preciso indizio dell’*intentio profundior* di Wojtyła, che consiste nel «riquadernare la filosofia a partire dalla teologia».³⁰

²⁸ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 941.

²⁹ *Ib.*, p. 942.

³⁰ Questa tesi emerge con una certa forza nel lavoro di M. SERRETTI: *L’uomo è persona*, pp. 219-247. Il motto sopra esposto è tratto dal titolo di un articolo di H. U. VON BALTHASAR: «Regagner une philosophie à partir de la théologie»; in A.A.V.V.: *Pour une philosophie chrétienne*. Namur 1983, pp. 175-187. A sostegno di tale interpretazione affianchiamo anche quella di Buttiglione: «Secondo il filosofo Rocco Buttiglione, tra i più acuti commentatori del progetto filosofico di Wojtyła, c’è, nel suo personalismo, una “tendenza teologica nascosta”. Il metodo di analisi di Wojtyła, in *Persona e atto*, è rigorosamente filosofico, ma l’ispirazione è cristiana. Nella Santa Trinità di Dio, “comunità” di “persone” che fanno dono di sé e che, nel loro radicale donarsi, non perdono nulla della loro unicità, vediamo confermata la legge del dono e la verità sulla libertà come libertà per donarsi. La filosofia di Wojtyła, come ogni altro aspetto della sua vita, è segnata dal suo costante dialogo con Dio nella preghiera. Andando avanti nella vita, tale “tendenza teologica” del suo pensiero filosofico si sarebbe fatta sempre più esplicita”. G. WEIGEL: *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori, 2009⁹, vol. I, pp. 219-220. Cf., inoltre, R. BUTTIGLIONE: *Towards an Adequate Anthropology*; in «*Ethos*», edizione speciale, 2, 1996, p. 243.

La concezione teologica di persona, riconoscibile come nota profonda e discreta (analogamente all'*organum* della polifonia medievale), può essere percepita anche in un altro scritto di Wojtyła, intitolato *Subjectivity and the Irreducible in Man* (1978).³¹ L'Autore, muovendo dall'esigenza di oggettivare il problema della soggettività dell'uomo, sin dall'inizio della sua indagine mostra di intravedere, rispetto a tale bisogno, «anche una possibilità maggiore», vale a dire il tentativo di fare un passo in avanti rispetto all'antinomia soggettivismo/oggettivismo e idealismo/realismo, sorte in ambito gnoseologico ed epistemologico contemporaneo. Egli pone il problema dell'oggettività della soggettività a partire da un'appassionata tematizzazione dell'*esperienza integrale*, la quale «introduce nell'esistenza concretissima dell'uomo, ossia nella realtà del soggetto cosciente». ³² Wojtyła non disdegna il terreno metafisico classico, sul quale cresce e si sviluppa la domanda intorno all'essere dell'uomo: egli, infatti, prende le mosse dall'antica definizione dell'uomo fornita da Aristotele (*ὁ ἀνθρώπος ζῶν λόγον ἔχων, homo est animal rationale*),³³ per mostrarne l'implicita convinzione della riducibilità dell'uomo al mondo, in quanto essa consente allo Stagirita «di definire la specie (uomo) attraverso il genere più vicino (essere vivente) e l'elemento che distingue una data specie entro questo genere (dotato di ragione)». ³⁴ L'uomo, in altre parole, sembrerebbe definito da Aristotele a partire dalla sua natura, piuttosto che dal suo essere persona.³⁵

Wojtyła individua qui la sorgente da cui scaturisce la dottrina della complessità della natura umana, del *compositum humanum* spirituale-corporeo, che si prolunga attraverso la Scolastica fino a Cartesio. Altrettanto antica, però, risulta la concezione dell'uomo come persona, ossia la convinzione dell'irriducibilità del suo essere umano al mondo e alla (sua) natura. Wojtyła ascrive tale irriducibilità alla nozione di *soggetto* (sottraendo questo termine alla contrapposizione soggettivismo/oggettivismo), senza dimenticare però che «la soggettività dell'uomo-persona è anch'essa

³¹ Prima traduzione italiana di A. Setola: *Il Nuovo Areopago*, 4 (1986). Ora in K. WOJTYŁA: *Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche*, pp. 1317-1328.

³² K. WOJTYŁA: *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo*; in *Metafisica della persona*, p. 1318. La nozione di esperienza attraversa l'intera produzione filosofica wojtyliana, dagli scritti di etica (*Il problema dell'esperienza nell'etica*; in: *I fondamenti dell'ordine etico*. Bologna: CSEO, 1980, pp. 15-35) a quelli di antropologia (*Persona e atto*).

³³ K. WOJTYŁA: *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo*; in *Metafisica della persona*, p. 1319.

³⁴ *Ib.*

³⁵ Ciò non toglie a questa definizione il pregio di aver individuato lo specifico della natura umana, vale a dire il suo "essere dotata di ragione". Ad una considerazione analoga sembra avvicinarsi Robert Spaemann quando scrive: «la millenaria definizione dell'uomo come "essere vivente razionale" è ancor oggi valida, in quanto caratterizzazione biologica". R. SPAEMANN: *Persona*, p. 61. Anche il pensiero latino pre-cristiano sembra dominato dall'impossibilità di riconoscere l'irriducibilità della persona alla sua natura. In effetti, il termine latino «persona», come pure il greco «prosopon», si riferisce alla maschera usata in teatro, capace di far risuonare, amplificandola [*per-sonare*], la voce umana. In proposito Seneca scrive: «Nemo potest personam diu ferre. Ficta cito in naturam suam recidunt". SENECA: *De clementia*, I, 1, 6. Siamo ancora lontani dall'idea cristiana di «persona», creata ad immagine e somiglianza della Santissima Trinità e chiamata a partecipare della gloria della *communio personarum*.

qualcosa di oggettivo».³⁶ La soggettività dell’essere personale, dunque, si presta ad essere oggettivata.

Tale oggettivazione, nella dottrina tradizionale della persona, elaborata nei primi secoli di evangelizzazione dell’Avvenimento cristiano, si verificò in maniera ancor più diretta di quanto non fosse avvenuto con la definizione aristotelica, e ciò secondo una duplice specificazione: «*primo*, l’affermazione che l’uomo costituisce un distinto *suppositum* (= soggetto dell’essere e dell’agire), *secondo* l’affermazione del suo essere persona».³⁷ La definizione più chiara del personalismo classico viene individuata da Wojtyła nel celebre adagio boeziano: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Una tale definizione, tuttavia, pur esprimendo l’irriducibilità dell’uomo in quanto essere sostanziale che possiede una natura razionale o spirituale, secondo Wojtyła non riesce ad esprimere adeguatamente la soggettività e l’irriducibilità dell’essere persona.

La constatazione del limite contenuto nella nozione boeziana di persona non determina in Wojtyła un rigetto *in toto* dell’ontologia e della metafisica classica; essa rappresenta piuttosto un terreno metafisico fertile, ossia «la dimensione dell’essere in cui si realizza la soggettività personale dell’uomo»,³⁸ che chiede di essere coltivata sulla base dell’esperienza. In particolare Wojtyła tende a precisare che la definizione boeziana si differenzia rispetto a quella aristotelica, poiché nella prima non si trova traccia della riduzione dell’uomo al mondo attraverso il genere più vicino [*animal*].³⁹ Qui perveniamo al nocciolo metafisico dell’idea wojtyliana di persona: egli assume la nozione boeziana di “*substantia*”,⁴⁰ integrandola con la nozione di “*esperienza dell’uomo*”, categoria sconosciuta alla metafisica di Aristotele.⁴¹

³⁶ K. WOJTYŁA: *La soggettività e l’irriducibilità nell’uomo*, p. 1320. Ogni assimilazione del termine “soggetto” alla sfera semantica propria di termini quali “soggettivismo”, “soggettivistico” è qui bandita definitivamente.

³⁷ K. WOJTYŁA: *La soggettività e l’irriducibilità nell’uomo*, pp. 1320-1321.

³⁸ *Ib.*

³⁹ Ciononostante la definizione boeziana giunge ad evidenziare «solo la categoria dell’essere, la *substantia*, rimandando al fatto dell’*esistenza in sé*, fondamentale per l’uomo in quanto persona. Se diciamo che questa definizione definisce in qualche modo il “terreno metafisico” che è preparato “per la coltivazione” sulla base dell’esperienza, con ciò stesso noi vogliamo affermare che la struttura dell’essere espressa in tale definizione corrisponde anch’essa all’esperienza dell’uomo in quanto persona”. *Ib.*, p. 1321, n. 4.

⁴⁰ S. BOEZIO: *Contra Eutychen et Nestorium*, III. Ritourneremo in seguito sul significato di *substantia* nel pensiero di Boezio.

⁴¹ La categoria di esperienza sfugge alla coppia concettuale aristotelica dell’*agere/pati*, in quanto la precede, ricomprendendola (cf. WOJTYŁA: *La soggettività e l’irriducibilità nell’uomo*, pp. 1321-1322). Inoltre: «Wojtyła’s anthropological point of departure is founded — in line with a nonobjectivistic, genuine description of the nature of man — on the “experience lived through” [*Erlebnis*], meaning the immediate experience of man, anteceding any — secondary — distinction between what man “does” and what “occurs” within man (the distinction between the categories of *agere* and *pati*)», H. KÖCHLER: *The Phenomenology of Karol Wojtyła: on the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology*; in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42 n. 3 (Marzo 1982), p. 327. Cf. anche K. WOJTYŁA: *La soggettività e l’irriducibilità nell’uomo*, p. 1322, n. 5. In questa prospettiva Wojtyła compie un passo ulteriore rispetto

J. Seifert parla di *ontological constitution* a riguardo della costituzione dell'io-personale da parte della coscienza nel pensiero di Wojtyła: secondo questa interpretazione l'"io costituito" [*constituted ego*] non verrebbe confuso con la realtà sostanziale del nostro essere persone, ma sarebbe indicato da Wojtyła come quel livello di noi stessi in cui siamo "coscienti" e "coscienti di agire". La coscienza possiede, pertanto, una funzione costitutiva all'interno dell'immagine integrale della persona, messa a fuoco dall'autore di *Persona e atto*:

La coscienza è non solo l'aspetto, ma anche la dimensione essenziale o il momento reale di quell'essere che sono "io", in quanto costituisce la sua soggettività in senso vissuto. Se quell'essere, e quindi il reale oggetto individuale della sua fondamentale struttura ontica, corrisponde a ciò che nella filosofia tradizionale veniva definito *suppositum*, allora, senza la coscienza, il *suppositum* non può in alcun modo costituirsi come "io". Sembra che la coscienza entri nella costituzione reale di quell'essere, che è l'uomo, quando si vuole mettere in evidenza proporzionale alla sua soggettività, cioè la soggettività grazie alla quale ogni uomo concreto è un unico e irripetibile "io".⁴²

Wojtyła rigetta, inoltre, un'ipostatizzazione della coscienza: essa, piuttosto, è sempre *coscienza di qualcuno*. Ciò significa che la persona non coincide con la sua coscienza ma si rivela in essa. Benché la coscienza, dunque, non debba essere interpretata come un accidente ma come qualcosa di più profondo, cionondimeno l'attualizzazione cosciente dell'essere personale non può essere identificata con l'essere stesso della persona:

La coscienza ci appare qui come dimensione specifica di quel reale essere individuale che è l'uomo concreto. La coscienza non offusca né assorbe in sé questo essere. Così sarebbe secondo la premessa fondamentale del pensiero idealistico, il quale presuppone che *esse = percipi* il che significa che essere è costituire il contenuto della coscienza, mentre nello stesso tempo non ammette alcun modo di essere al di fuori della coscienza. Per noi, invece, il problema si pone in modo opposto: la coscienza, unita all'esistere e all'agire del concreto uomo-persona, non solo non assorbe in sé e non offusca questo essere, questa realtà dinamica, ma, al contrario, lo svela "verso l'interno", e grazie a ciò, appunto, lo svela nella sua specifica individualità e nella sua irripetibile concretezza. La funzione riflessiva della coscienza consiste in tale svelamento.⁴³

alla nozione classica di «substantia», la quale tende ad evidenziare unicamente il momento statico dell'essere dell'uomo, la sua densità ontologica intesa come qualcosa di stabile [*suppositum - hypokeimenon*].

⁴² K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 890. Cf. J. SEIFERT: *Truth and Transcendence of the Person in the Philosophical Thought of Karol Wojtyła*; in *Karol Wojtyła Filosofo Teologo Poeta*, Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano (ISTRA), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 93-106. Secondo Seifert la costituzione ontologica della persona in quanto "io", cui Wojtyła fa riferimento nel passo sopra riportato, sta ad indicare che la coscienza [*conscious awakening*] è «attualizzazione della sostanza della persona»: «The meaning of Wojtyła's term "constitution" — and this is decisive — is not the same as Husserl's meaning which refers to *noemata* and aspects (intentional objects of consciousness) which originate in the *noesis* (intentional thinking activity). Wojtyła's concept of constitution comes closer to Hengstenberg's notion of *ontological* constitution. The ego as conscious subject is not constituted (transcendentally) as object of consciousness. Rather, consciousness is an *ontologically constitutive* actualization of the person» (p. 100).

⁴³ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 890-891.

In questa prospettiva Wojtyła vivifica la soggettività metafisica classica, pensata in termini di sostanza, con le analisi di coscienza e autocoscienza, le quali, attraverso una visione dall'interno, costituiscono la persona in quanto io-(auto)cosciente. Si tratta, in altre parole, di una certa integrazione della filosofia dell'essere con la filosofia della soggettività: la nozione classica di sostanza ne risulta indubbiamente arricchita. La coscienza, infatti, permette all'uomo di esistere "verso l'interno", nell'*esperienza vissuta*. In essa si realizza quella forma di attualizzazione del soggetto umano che l'uomo deve appunto alla coscienza.⁴⁴

L'arricchimento della nozione classica di sostanza e il superamento⁴⁵ della definizione di genere dell'uomo avvengono dunque grazie alla scoperta dell'uomo come *io concreto*, in virtù di un'interpretazione dell'uomo basata sull'esperienza.⁴⁶ Wojtyła nota come la nozione di "esperienza" sia intimamente connessa con quella di "coscienza": lungi dal sostenere una posizione idealistica in antropologia (secondo cui l'esperienza sarebbe riconducibile ad un mero contenuto di coscienza), Wojtyła sottolinea, piuttosto, il fatto che l'uomo sia un soggetto che ha esperienza di sé. Il metodo proposto dall'Autore per comprendere l'uomo può dunque essere definito come un

[...] arrestarsi all'*irréductible*. Bisogna cioè fermarsi nel processo di riduzione che ci conduce verso una comprensione dell'uomo nel mondo (comprensione di tipo cosmologico), *per poter comprendere l'uomo in se stesso*. Questo secondo tipo di comprensione potrebbe essere chiamato personalistico. Il tipo personalistico di comprensione dell'uomo non è in antinomia al tipo cosmologico, ne è l'interpretazione.⁴⁷

⁴⁴ Avremo modo di esaminare più avanti la struttura dinamica di «coscienza-conoscenza» elaborata da Wojtyła. Qui ci preme invece rilevare che Seifert, riflettendo sull'impresa speculativa wojtyliana, sembra muoversi ancora secondo un'interpretazione immanente alla polarità «coscienza-essere» (e ai relativi ambiti disciplinari: fenomenologia/ontologia). Tale coppia concettuale, pur estremamente significativa nel pensiero del nostro Autore, non sembra cogliere, tuttavia, l'autentico asse portante della sua meditazione sull'uomo: a nostro avviso, infatti, la polarità «coscienza-essere» risente ultimamente della frattura gnoseologica della modernità tra *soggetto* cosciente ed *oggetto* conosciuto. Riteniamo, inoltre, che tale frattura permanga all'origine e alla fine di ogni tentativo di ricomporre l'unità a livello antropologico concependo la persona come sintesi dinamica di *momento soggettivo* e *momento oggettivo*: Wojtyła elabora finemente l'articolazione tra i due momenti, tuttavia non permette ad essi di esaurire il significato dell'uomo in quanto persona. In questo senso ci sembra che egli superi d'un sol balzo tale frattura riconoscendo ciò che nell'uomo sfugge alla polarizzazione soggetto-oggetto: *l'irréductible*.

⁴⁵ Superamento non significa, in questo caso, annullamento ed esclusione di ciò che viene sopravanzato. Tale posizione, pertanto, attribuisce valore ed importanza alla definizione boeziana di persona, la quale, però, risulta ultimamente limitata ed integranda.

⁴⁶ Cf. K. WOJTYŁA: *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo*, p. 1323, n. 7: «L'introduzione dell'aspetto della coscienza nell'analisi dell'essere umano è condizione irrinunciabile per restituire a tutta l'interpretazione dell'uomo il momento dell'esperienza. Questo non significa, però, che noi consideriamo l'esperienza solo come un contenuto della coscienza. Significa invece che solo la coscienza rivela la realtà dell'uomo concreto come soggetto che ha esperienza di sé. Perciò ogni esperienza è costituita non "nella coscienza", ma "attraverso la coscienza". Un'altra cosa che costituisce la sua specifica essenza».

⁴⁷ K. WOJTYŁA: *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo*, p. 1324.

Ma che cosa intende Wojtyła con il termine *irréductible*? Esso indica

[...] ciò che in ogni uomo è unico e non ripetibile, per il quale egli è non solo “proprio quell’uomo-individuo” di genere, ma per il quale egli è persona-soggetto: solo allora l’immagine dell’uomo sarà corretta e completa [...]. *Irréductible* significa infatti anche tutto ciò che nell’uomo è invisibile, che è totalmente interiore e per cui ogni uomo è come il *testimone* evidente di se stesso, della propria umanità e della propria persona.⁴⁸

L’irriducibile nell’uomo si presenta, dunque, come una dimensione invisibile eppure reale dell’essere persona, dotata di una densità ontologica specifica, la quale sfugge all’oggettivazione propria della metafisica classica: azzardando un paragone con l’antropologia concepita dall’oriente cristiano, osserviamo come Wojtyła sembri alludere alla realtà nascosta del *volto interiore*, concezione estremamente cara alla spiritualità del cristianesimo ortodosso.⁴⁹ Che cosa è in fondo *l’irréductible* se non l’irriducibilità della persona alla sua natura?

La persona, dice Lossky, è “l’irriducibilità dell’uomo alla propria natura”, la persona è l’irriducibile [...]. L’oriente strappa metodicamente le pelli morte cosmiche, biologiche, sociali, psicologiche, riassorbendo l’uomo nel transpersonale. L’occidente analizza metodicamente i condizionamenti e attende la salvezza dell’infrapersonale: è una cura psicoanalitica, una rivoluzione sociale. Ma la persona desidera la divino-umanità. La sua convivenza con il Dio vivente consiste nell’essere, come lui, segreta, enigmatica, inafferrabile.⁵⁰

Wojtyła precisa che *l’irréductible* sfugge ad ogni riduzione, sia di tipo cosmologico sia di tipo trascendentale: la via intrapresa consiste in un cammino molto lungo, che parte dalla razionalità dell’essere vivente [*animal*] per estrarre

[...] quell’aspetto della coscienza che è proprio dell’uomo e nel quale l’uomo si manifesta a se stesso come soggetto che ha esperienza di sé. In questo modo il soffermarsi conoscitivo su ciò che non è riducibile, diventa proprio l’inizio di una nuova riduzione, di un nuovo chiarimento dell’essenza dell’uomo. L’uomo viene allora oggettivizzato come persona, come soggetto cosciente di sé e capace di autodeterminarsi.⁵¹

La riduzione cosmologica si configura pertanto come un metodo inadeguato a cogliere l’irriducibilità dell’essere personale [*hypostasis*] e l’esperienza integrale dell’uomo-persona: «*l’irréductible* sta a significare ciò che per sua natura non può subire riduzioni, che non può essere “ridotto”, ma solo mostrato, rivelato. Per sua natura l’esperienza si oppone alla riduzione, ma questo non significa che esuli dalla nostra conoscenza. Essa richiede solo di essere conosciuta in modo diverso, vale a dire

⁴⁸ *Ib.*, pp. 1324-1325.

⁴⁹ Avanziamo solo in modo prudenziale queste riflessioni come un’interpretazione possibile dell’«irriducibile nell’uomo», senza la pretesa di esaurirne il significato, travisandone il contenuto precipuamente filosofico.

⁵⁰ O. CLÉMENT: *Riflessioni sull’uomo*. Milano: Jaka Book, 1991², p. 28. Vedi, inoltre, dello stesso autore, *Il volto interiore*. Milano: Jaka Book, 1978.

⁵¹ K. WOJTYŁA: *La soggettività e l’irriducibilità nell’uomo*, cit., p. 1326, n. 9.

con un metodo, *mediante un'analisi che sia tale da rivelare e da mostrare la sua essenza*. Il metodo dell'analisi fenomenologica ci consente di soffermarci sull'esperienza come *irréductible*.⁵² Il metodo fenomenologico impiegato da Wojtyła (inteso come un'analisi ostensivo-rivelativa dell'esperienza), con le debite differenze rispetto alla riduzione trascendentale husserliana,⁵³ rappresenta una via per avvicinarsi alla soglia del mistero ipostatico dell'uomo.

C'è dunque nell'uomo un punto di totale indifferenza alla dialettica soggetto/oggetto:⁵⁴ come abbiamo visto Wojtyła chiama questo punto *l'irriducibile nell'uomo*. L'esortazione delfica "conosci te stesso" [*gnothi seautòn*], liberamente assunta, non conduce ad una totale esaustività concettuale dell'essere-persona, che permane, invece, ultimamente un mistero. Wojtyła è ben consapevole dell'antico adagio: *individuum est ineffabile*.

4. La drammatica "natura-persona" nell'ambito dell'"esperienza dell'uomo"

L'autore di *Persona e atto* sviluppa la sua filosofia dell'uomo a partire da una ricognizione dell'autentica «esperienza dell'uomo».⁵⁵ Per comprendere adeguatamente l'importanza di questa espressione vale la pena rievocare le parole che Tadeusz Styczeń sentì pronunciare un giorno dal suo professore di Filosofia Morale presso l'Università Cattolica di Lublino: «il filosofo è un uomo che fa esperienza di ciò

⁵² *Ib.*, p. 1327.

⁵³ L'analisi di Wojtyła è strettamente vincolata all'oggettività dell'esperienza: ciò conduce l'Autore a prendere le debite distanze dall'egologia trascendentale husserliana. «Dallo sfondo di questa oggettività dell'esperienza che ci consente di comprendere e di chiarire appieno anche la soggettività dell'uomo noi ci stacciamo quando incominciamo ad accettare la "coscienza pura" o anche il "soggetto puro", ma allora non interpretiamo più la reale soggettività dell'uomo» (*Ib.*, p. 1334). L'esperienza, considerata nella sua integralità, attesta che l'uomo è consegnato a se stesso (e agli altri) nell'esperienza stessa come un *suppositum*, vale a dire una soggettività metafisica, garanzia dell'identità di tale uomo nell'esistere e nell'agire (p. 1336). La soggettività metafisica dell'uomo è una realtà *transfenomenica*, non *extrafenomenica* (p. 1335). Cf., inoltre, M. SERRETTI: *L'uomo è persona*, p. 241: «L'irriducibilità dell'uomo in quanto persona detta la necessità del reperimento di un metodo appropriato di conoscenza. Non è sufficiente la metafisica classica dell'essere, non è sufficiente la filosofia della coscienza nella sua versione fenomenologica, si richiede ora una metafisica della persona, una metafisica della comunione delle persone, una transfenomenologia».

⁵⁴ Cf. M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*. Bologna: CSEO, 1984. «Il volto interiore dell'uomo non si risolve nella sua soggettività. Nell'uomo c'è un livello di indifferenza alla dialettica soggettività/oggettività che non dispone di nulla e che non può essere aggiunto a nulla. Questo livello che sembra giacere nel luogo più remoto dell'interiorità, non solo non è posseduto e di esso non si può dire che l'uomo lo abbia come una sua proprietà o come un suo attributo, ma sarebbe più esatto dire che l'uomo è contenuto in esso e da esso posseduto, seppure in modo non dispotico» (pp. 12-13).

⁵⁵ Cf. M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza*, p. 79, n. 2. «Il termine esperienza traduce in italiano sia il polacco *doświadczenie* sia *przeżycie*, i quali corrispondono rispettivamente all'*Erfahrung* e all'*Erlebnis* tedeschi».

che è e cerca di comprendere fino in fondo ciò di cui fa esperienza». ⁵⁶ Da questa affermazione emerge in tutta la sua forza il postulato metodologico di un punto di partenza radicalmente empirico nella riflessione filosofica sull'uomo: innanzitutto *bisogna fare esperienza* di quello che c'è, dell'essere di quello che c'è e del modo in cui si rivela. *L'esperienza* indica infatti, secondo Wojtyła, la capacità peculiare dell'uomo di sperimentare qualcosa *ad extra*, nella realtà esterna e, al tempo stesso, la possibilità per l'uomo di accostarsi a sé, instaurando un contatto conoscitivo con il proprio io, *ab intra*. *L'esperienza di sé*, dunque, si distingue nettamente dall'esperienza che l'io possiede di altri uomini per il fatto che ciascuno è per sé, in modo unico ed irripetibile, oggetto di esperienza, e nessun altro uomo può sostituirsi al rapporto sperimentale che io intrattengo con me stesso.

L'esperienza che l'uomo ha di sé è, al tempo stesso, interiore ed esteriore: l'"uomo interiore" che, sul piano dell'esperienza coincide con il proprio "io", è diverso dall'"uomo esteriore", che indica la corporeità propria e degli altri uomini. Ciò non toglie che si possa sviluppare un certo tipo di esperienza dell'interiorità altrui. ⁵⁷ *L'esperienza descritta da Wojtyła non può essere separata artificialmente dal fattore intellettuale insito negli atti conoscitivi. «Tutto l'insieme degli atti conoscitivi diretti sull'uomo, sia sull'uomo che io sono sia su ogni uomo al di fuori di me, ha carattere empirico e intellettuale. I due aspetti si compenetrano, interagiscono e si avvalgono l'uno dell'altro».* ⁵⁸ *L'approccio empirico adottato da Wojtyła risulta pertanto irriducibile alla concezione fenomenica dell'esperienza propria dell'empirismo.*

L'esperienza è intessuta di una serie di fatti che ci sono dati: tra questi spicca il fatto "l'uomo agisce". Wojtyła parte nel suo studio da questo fatto, sollecitato dall'approccio fenomenologico all'esperienza: secondo la fenomenologia:

⁵⁶ T. STYCZEŃ: *Karol Wojtyła: un filosofo della morale agli occhi del suo discepolo*, premessa a *Metafisica della persona*, CXX.

⁵⁷ Cf. K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 836-837. «Quindi io stesso sono per me non solo "interiorità", ma anche "esteriorità", rimanendo oggetto di ambedue le esperienze, di quella dall'interno e di quella dall'esterno. Sebbene ogni altro uomo all'infuori di me sia per me solo oggetto di esperienza esteriore, tuttavia non è, rispetto alla totalità della mia conoscenza, solo "esteriorità", ma ha anche una sua propria interiorità e ne ho una conoscenza: riguardo agli uomini in generale, e riguardo ai singoli so a volte moltissimo. Talvolta questo sapere fondato su un contatto definito si sviluppa in una sorta di esperienza dell'interiorità altrui, che differisce dall'esperienza dall'interno del proprio "io", ma possiede anche le sue peculiari caratteristiche empiriche».

⁵⁸ *Ib.* L'unità organica di sensibilità e intelletto, radicata nell'esperienza, viene indagata da Wojtyła anche attraverso il recupero della nozione di «*sensu morale*»: tale espressione indica il carattere di concretezza che si evidenzia nel contatto diretto ed empirico dell'io-personale con quella realtà che è la moralità del suo atto. Cf. K. WOJTYŁA: *Il problema dell'esperienza nell'etica; ne I fondamenti dell'ordine etico*. Bologna: CSEO, 1980, p. 35. Wojtyła non esita ad avvicinare la funzione del senso morale a quella svolta dalla *ratio particularis* di cui parla TOMMASO D'AQUINO: *Sententia libri de Anima*, II, 13, n. 14-15: «Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium. Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur».

[...] l’esperienza è la fonte e la base di tutto il sapere sugli oggetti; ciò non vuol dire, però, che esiste un solo ed unico genere di esperienza e che quest’esperienza è percezione “dei sensi”, “esteriore o interiore”, come usano affermare gli empiristi moderni. Per i fenomenologi “esperienza diretta” è ogni atto conoscitivo in cui lo stesso oggetto è dato direttamente, in forma originaria, oppure, come dice Husserl, “corporeamente autopresente” [*leibhaft selbstgegeben*]. Esistono dunque molte varianti dell’esperienza in cui sono dati gli oggetti individuali, ad esempio l’esperienza dei fatti psichici individuali altrui, l’esperienza estetica, in cui si sono date le opere d’arte e simili.⁵⁹

Ogni esperienza umana, secondo Wojtyła, costituisce già una sorta di comprensione di ciò che si sta sperimentando. Ciò è possibile in virtù dell’unità dell’atto conoscitivo, chiamato a tenere ferma la visione sulla correlazione di “persona” e “atto”, insita nel fatto “l’uomo-agisce”, di cui è intessuta l’esperienza umana. «Riteniamo cioè che l’atto sia un momento particolare della visione — ossia dell’esperienza — della persona».⁶⁰ L’atto rappresenta dunque il particolare momento dinamico in cui la persona si rivela: l’esperienza e l’atto si configurano così come due vie privilegiate alla conoscenza di sé e degli altri uomini. Il metodo seguito dall’autore di *Persona e atto* mira a definire l’*eidos* dell’essere umano, senza che questo fine comporti l’assunzione del metodo fenomenologico *tout court*, il quale opera una separazione dell’essenza dall’esistenza attuale [*epoché*]. L’esperienza si presenta agli occhi di Wojtyła come intessuta di un’innumerabile quantità di fatti, i quali sono dati sia dall’esterno sia dall’interno (nell’esperienza interiore, che si fonda sul “proprio io”). Il riconoscimento di questo dato originale dell’esperienza, vale a dire il suo essere costituita da una molteplicità di fatti, non impedisce di arrivare a cogliere la loro

⁵⁹ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 838-839, n. 1. Nel suo studio sull’etica di Scheler Wojtyła si imbatté nell’idea di un’esperienza fenomenologica pura, la quale costituiva, per il filosofo tedesco, il punto di partenza imprescindibile per fondare un’etica non formale. Cf. M. SCHELER: *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*. Milano: Edizioni San Paolo, 1996, p. 207. «Ogni tipo di conoscenza si fonda sull’esperienza. Anche l’etica deve pertanto fondarsi sull’esperienza». In che cosa consiste la cosiddetta *esperienza fenomenologica*? Si tratta di un tipo di esperienza diversa da quella su cui si fondano le scienze sperimentali: «possiamo definire quella fenomenologica — sostiene Scheler — come l’esperienza in cui viene *inteso* solo quanto è *dato* ed in cui nulla è dato al di fuori dell’*inteso*. Solo *nella coincidenza* di “*inteso*” e di “*dato*” ci si *manifesta* il *contenuto* dell’esperienza fenomenologica. In questa coincidenza, nel *punto* in cui si concretano, incontrandosi, l’*inteso* e il *dato*, *appare* il “*fenomeno*”. Dovunque il dato vada oltre l’*inteso* oppure l’*inteso* non si dia *in sé* (e perciò compiutamente) non sussiste alcuna esperienza fenomenologica pura» (*Ib.*, p. 78).

⁶⁰ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 840. La “visione” rappresenta per Wojtyła un simbolo pregnante dell’esperienza e della conoscenza dell’uomo (nei confronti della realtà e di sé). Essa denota l’essere alla presenza di un’*immagine integrale*, che eccede i confini del pensiero e della parola, nella quale l’uomo deve immergersi per lottare: «Non di rado, in una conversazione, ci fermiamo davanti a verità / per cui mancano le parole, manca il gesto e il segno / al tempo stesso sentiamo che nessuna parola, gesto o segno / saprebbe contenere l’intera immagine / in cui dobbiamo penetrare da soli, a lottare come Giacobbe. [...] Io credo tuttavia che l’uomo soffra soprattutto per mancanza di “visione”. / Se soffre per mancanza di visione — deve allora aprirsi la strada tra i segni / fino a ciò che gravita dentro e che matura come frutto nella parola”. K. WOJTYŁA: *Pensiero - strano spazio*; in *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano 2001, pp. 115-117. In quest’ottica l’atto contribuisce a mettere a fuoco la «visione» della persona: «Anche se i nostri giorni sono pieni di semplici atti / in cui l’interiorità dell’atto è offuscata dall’inseparabile gesto, / noi possediamo ugualmente la certezza che un giorno quel gesto cadrà / e che dei nostri atti resterà solo la vera essenza» (*Ib.*, p. 123).

“sostanziale identità qualitativa”: ciò è opera della *funzione induttiva dell'intelletto* di cui parla Aristotele.⁶¹ La fenomenologia tenta di realizzare un approfondimento del concetto tradizionale di “induzione” introducendo il concetto di “ideazione” [*Ideierung*], che consiste in una “visione a priori dell'essenza”. Qui Wojtyła sviluppa l'idea d'induzione in maniera originale rispetto alla metafisica aristotelica: l'universale, a cui l'uomo perviene mediante il processo induttivo a partire da una molteplicità data nell'esperienza, si carica del peso specifico di ogni singola esperienza e viene da essa costantemente arricchito. L'induzione, così intesa, introduce pertanto ad un *universale concreto*, dove l'unità non è dissolta dal permanere della molteplicità e le diverse esperienze, proprie ed altrui, non sono dimenticate né escluse, bensì contenute come elementi e momenti della manifestazione di quella pienezza. Tale processo induttivo mantiene una sua originalità anche rispetto alla riduzione fenomenologica, che mette tra parentesi l'esistenza empirica dell'oggetto e del soggetto (riduzione gnoseologica) per concentrarsi esclusivamente sulla pura intuizione di essenza, colta immediatamente in modo intenzionale.⁶² L'induzione non comporta tanto un'oggettivazione, quanto piuttosto la dinamica dell'*intersoggettivazione*: ciò significa che la persona e l'atto divengono oggetto di osservazione non solo da parte del soggetto agente (che sperimenta il nesso persona-atto dall'interno, nell'*esperienza vissuta*) ma anche da parte di altri uomini (con la possibilità di diventare oggetto di eventuali indagini teoriche).

L'induzione, così concepita, apre la strada alla *riduzione*, ossia ad un'*esplorazione* dell'esperienza, che consiste nel tentativo di spiegare e comprendere l'oggetto sperimentale, approfondendo ed arricchendo in maniera coerente la visione originaria della persona nell'atto e attraverso l'atto. In questa prospettiva il termine “*riduzione*” non significa, per Wojtyła, diminuzione, bensì, risalendo all'etimo latino [*re-ducere*] egli lo intende nel significato di *ricondere*: «riportare alle ragioni e ai fondamenti appropriati, cioè spiegare, chiarire, interpretare».⁶³ Pertanto, il metodo

⁶¹ ARISTOTELE: *Analitici posteriori*, 100a1-100b5. «[...] È chiaro allora che per noi è necessario conoscere le cose prime con l'induzione; infatti è proprio così che la percezione introduce in noi l'universale».

⁶² Cf. A. MALO: *L'antropologia di K. Wojtyła come sintesi del pensiero classico e della modernità*; in «Acta Philosophica», I, 15, 2006, pp. 15-16. Sul concetto di *Ideierung* in Scheler cf. M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza*, p. 46. La novità prodotta dallo spirito con la generazione dell'idea (*ideazione*) è una novità gnoseologica, che non ha nulla a che fare con l'operare morale della libertà. In quest'ottica Scheler riduce l'attualità dello spirito alla mera apertura alle essenze (passaggio dall'essenza all'universalità, mediante la separazione, operata dall'*Ideierung*, tra il *Dasein* e il *Wesen*). Pertanto, «la filosofia, intesa solo come fenomenologia, si riduce ad un processo conoscitivo precedente per successive riduzioni eidetiche. Si viene ad eliminare così 1) il valore morale di ogni conoscenza; 2) il valore conoscitivo della pratica di vita. Le conoscenze più importanti riguardanti l'uomo e il suo destino non possono essere acquisite per via semplicemente intellettuale».

⁶³ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 849-850. Di seguito si legge: «Spiegando, seguiamo sempre più l'oggetto che ci è dato nell'esperienza, così come ci è dato. Tutta la ricchezza, la varietà e anche la complessità dell'esperienza appaiono davanti a noi. L'induzione e l'intersoggettivazione ad essa legata della persona e dell'atto non offuscano affatto questa ricchezza e complessità, che costituiscono una fonte quasi inesauribile e un ausilio costante per l'intelletto alla ricerca delle vere ragioni che spieghino in tutti gli aspetti e a fondo la realtà della persona e dell'atto. Più che

di comprensione dell'esperienza, richiesto dall'esperienza stessa, non può essere — secondo Wojtyła — puramente *dimostrativo*: dovrà trattarsi, altresì, di un metodo *ostensivo-rivelativo*.⁶⁴

La comprensione dell'esperienza conduce infine ad una sua *interpretazione*, volta a comunicare ad altri uomini (attraverso una forma matura di pensiero e di linguaggio) ciò che nella comprensione è stato inizialmente intuito. In altre parole

[...] scopo dell'interpretazione è far emergere un'immagine intellettuale dell'oggetto che sia adeguata, che "si eguagli" ad esso, che colga cioè in modo corretto tutte le ragioni attinenti all'oggetto, mantenendo le giuste proporzioni tra di esse. Da ciò dipende in misura notevole l'esattezza dell'interpretazione, e in ciò consiste anche la sua difficoltà.⁶⁵

L'"esperienza dell'uomo" tematizzata da Wojtyła possiede il carattere di una certa *integrità* e *semplicità*, pur nella molteplicità dei fatti di cui è intessuta. La dinamica formalizzata secondo lo schema "induzione — riduzione — interpretazione" e forgiata in ambito filosofico si presta ad essere integrata dalla meditazione poetica di Wojtyła: procedendo lungo questa via del pensiero l'autore presta grande attenzione alla dinamica del *segno*, che attraversa l'esperienza quotidiana introducendo alle soglie di una realtà misteriosa, la quale difficilmente troverebbe una formulazione esaustiva nella riflessione sistematica e nel concetto. Tali segni sembrano possedere una realtà transfenomenica, ancorché non extrafenomenica, nella misura in cui sono portatori di un contenuto che, stando risonanze ineffabili nell'esperienza dell'uomo (quasi armoniche sottilissime), trascende l'esperienza sensibile. Basti pensare ai "richiami" che compaiono nel dramma *La bottega dell'orefice*: un verso inarticolato — non si sa se di uomo o bestia — che si propaga di notte nella foresta silenziosa dei monti Beschidi, è inteso da Teresa come un segnale carico di presentimenti che la esorta a fissare lo sguardo interiore (non senza sofferenza)

di astrazione si tratta, infatti, di penetrare nella realtà effettivamente esistente. Le ragioni che spiegano tale realtà debbono corrispondere all'esperienza. Quindi la riduzione, e non solo l'induzione, è immanente all'esperienza, non cessando di essere nei suoi confronti, in modo diverso dall'induzione, trascendente».

⁶⁴ R. Buttiglione analizza accuratamente il metodo peculiare utilizzato da Wojtyła, da lui stesso ricapitolato nel concetto di *riduzione*. Tale nozione non coincide esattamente né con l'*usuale riduzione fenomenologica* né con la *riduzione cosmologica* di matrice aristotelica: «La riduzione procede fornendo una descrizione dell'oggetto il più possibile adeguata e non con metodo dimostrativo. Dimostrare qualcosa è, infatti, cosa assai diversa che descriverla. La forza di convincimento della riduzione non sta nella coerenza logica che costringe all'assenso, ma nell'esattezza della descrizione delle strutture fondamentali dell'esperienza che suscita, in chiunque l'abbia vissuta, il riconoscimento che la cosa in verità è proprio così come viene descritta. L'*assenso* nasce in questo caso dal *riconoscimento* che la propria stessa esperienza di vita è, dalla descrizione fenomenologica, espressa adeguatamente ed in modo tale da essere al tempo stesso giudicata e corretta. Ciò naturalmente presuppone il concetto di un'esperienza non comunicabile perché orientata in ogni uomo verso concetti e valori universali»; inoltre: «dal punto di vista pedagogico è importante notare che l'assenso dato alla verità sulla base di questo riconoscimento è un assenso mobilitante le energie emotive della persona, mentre l'assenso puramente intellettuale non ha un'eguale capacità di incidere sull'esistenza trasformandola». R. BUTTIGLIONE: *Il pensiero di Karol Wojtyła*. Milano: Jaka Book, 1982, pp. 151-152.

⁶⁵ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 850.

sulla drammaticità ed il peso specifico della vita.⁶⁶ Le cose, gli oggetti, i luoghi e i volti, filtrati dallo sguardo poetico e limpido di Wojtyła, pulsano di significati che eccedono la veste empirica e quotidiana di cui sono intessuti. Così la vetrina della bottega dell'orefice, presso cui sostano Teresa e Andrea, si trasforma in una lente che assorbe le figure dei due fidanzati, facendole convergere misteriosamente in un'immagine integrale, sintesi sovra-temporale della loro comunione nel sacramento del matrimonio che di lì a poco sarebbe stato celebrato.⁶⁷ In quest'ottica l'induzione, la riduzione e la comprensione dell'esperienza possono essere ricapitolate sinteticamente nell'"atto del comporre" [*syn-ballein*], che consiste nel mettere a fuoco la complessità dei fatti dell'esperienza scorgendone la figura semplice che li riconduce ad un'unità simbolica di senso.

In questa dinamica esperienziale gioca sicuramente un ruolo determinante la funzione riflessiva della coscienza e la cosiddetta "discesa dei pensieri nel cuore", che introduce nel nucleo ontologico della persona i contenuti oggettivati dalla conoscenza intenzionale, conferendo loro un significato esistenzialmente interessante, pertinente cioè alla comprensione di sé in relazione a ciò che viene di volta in volta incontrato, conosciuto e vissuto.

L'autore di *Persona e atto* perviene così ad un'immagine dell'esperienza intimamente connessa con l'essere spirituale dell'uomo e con ciò che trascende la forma sensibile:

Se lo spirito fosse concepito solamente come ordinatore di contenuti sensibili non si potrebbe parlare dell'esperienza come fondamento della conoscenza, non si potrebbe dire che "ogni esperienza dell'uomo è anche in qualche modo una comprensione". Ciò che nell'uomo è spirituale non sta accanto o sopra l'esperienza, ma è direttamente presente in essa. Anzi l'esperienza dell'uomo non sarebbe tale se in essa non vi fosse innestata la realtà spirituale e ciò che più avanti viene designato come *suppositum*.⁶⁸

⁶⁶ TERESA: «Pensavo ai richiami che non possono mai convergere. / Pensavo ad Andrea e a me. / E ho presentito il peso della vita. Quella notte stavo tanto male / eppure era davvero una notte splendida, / una notte colma di segreti, notte di montagna. [...] Oggi dunque, quando Andrea mi domandò: / "vuoi essere la compagna della mia vita" / dopo dieci minuti gli risposi di sì / e un attimo dopo gli domandai se credeva nei richiami». K. WOJTYŁA: *La bottega dell'orefice*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 775.

⁶⁷ ANDREA: «Anche se siamo stati sempre davanti alla bottega dell'orefice [...] era evidente che la vetrina del suo laboratorio cessava di essere per noi uno spettacolo in cui ognuno può trovare qualche oggetto per le proprie esigenze. Diventava invece uno specchio per noi due, per Teresa e per me. Anzi, non era uno specchio piatto e comune, ma piuttosto una lente capace di assorbire ogni oggetto». TERESA: «[...] Credo che perfino la nostra immagine sia rimasta dentro lo specchio per sempre, che nessuno avrebbe potuto né toglierla né cancellarla. Dopo un attimo mi venne in mente che eravamo stati là — nello specchio — da sempre, fin dal principio dei principi, in ogni caso — molto prima che ci fermassimo davanti alla bottega dell'orefice» (*Ib.*, p. 797).

⁶⁸ M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza*, p. 83. «Affermando che il *suppositum* costituisce l'espressione fondamentale di tutta l'esperienza dell'uomo, vogliamo affermare che esso è contemporaneamente anche un'espressione in un certo senso intoccabile; l'esperienza non può essere separata da lui; contemporaneamente affermiamo che egli è aperto a tutto ciò che l'esperienza dell'uomo, in particolare l'esperienza del proprio "io", può apportare come

La reciproca compenetrazione del segno rivestito di "sensibil forma" e della realtà ineffabile che esso addita non va intesa, in Wojtyła, come una svalutazione del sensibile rispetto alla dimensione spirituale. Piuttosto, l'unità dinamica di sensibilità ed intelletto nell'approccio conoscitivo dell'uomo con la sua esperienza fornisce forse un indizio sufficiente ad individuare, soprattutto nel pensiero poetico dell'autore, l'attività dei "sensi spirituali".⁶⁹ Da questo punto di vista Wojtyła si discosta decisamente dalla concezione di un'esperienza fenomenologica pura (Scheler): il suo sguardo è purificato da una sensibilità poetica, che scaturisce dallo stupore. Tale atteggiamento fondamentale [*Grundhaltung*] costituisce la via d'accesso privilegiata da Wojtyła per sostare dinanzi al Mistero: lo sguardo poetico sulla realtà introduce alla contemplazione, come nel *Trittico romano*, dove lo sguardo che si posa sul ruscello di montagna diviene occasione per meditare il mistero del fluire dell'uomo e il suo permanere in Dio.⁷⁰

In effetti, l'opera poetica wojtyliana rivela una particolare predisposizione dell'autore nel cogliere e raffigurare la "forma spirituale dinamica" dei protagonisti dei suoi drammi teatrali. Nei *Profili di Cireneo*, ad esempio, vengono abbozzate le *forme dell'ethos* di alcuni uomini e donne (tra cui il melanconico, lo schizoide, l'attore, la ragazza delusa in amore, i fanciulli, l'uomo emotivo, l'uomo di intelletto e l'uomo di volontà).⁷¹ Ebbene, queste tipologie di persone sembrano emanare un'aura particolare, una sorta di "campo energetico" spirituale-morale, apparentemente invisibile ai sensi, eppure misteriosamente percepibile e raffigurabile per mezzo dell'espressione poetica, capace di sondare il peso specifico di realtà nascoste ad uno sguardo superficiale e distratto. Tale percezione può essere forse descritta nei termini di un'intuizione poetica dell'essenza, dove per essenza si intende la "forma dell'ethos" dell'uomo-persona. Con "ethos" intendiamo la forma sensibile e, al tempo stesso, spirituale che promana da un determinato assetto ontologico della persona, la quale, pur nella sua irriducibilità, possiede dei tratti comuni con altri individui (come nel caso delle persone in cui predomina la dimensione emotiva, ovvero quella volitiva, etc...). L'unità organica di sensibilità ed intelletto nell'atto conoscitivo (unitamente alla riabilitazione del senso morale) sostenuta da Wojtyła in sede antropologica ed etica, permetterebbe così all'autore di intendere l'*ethos* di una persona (e, per estensione analogica, di una comunità e di un popolo) come connotato da una *forma* al tempo

contributo alla comprensione della soggettività della persona. Sebbene infatti noi accettiamo la specificità e la diversità della conoscenza metafisica, ci guardiamo bene dal separarla da tutto il resto della conoscenza umana. Tutta la conoscenza è, infatti, alla radice, metafisica, attinge l'essere, il che non può far velo al significato dei singoli aspetti di questo essere ai fini della comprensione di esso in tutta la sua ricchezza». K. WOJTYŁA: *La persona: soggetto e comunità*; in *Metafisica della persona*, p. 1336.

⁶⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR: *Gloria*, vol. I. *La percezione della forma*. Milano: Jaka Book, 2005³, pp. 337-392 [*I sensi spirituali*].

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II: *Trittico romano. Meditazioni*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.

⁷¹ K. WOJTYŁA: *Profili di Cireneo*; in *Tutte le opere letterarie*, pp. 160-179.

stesso *sensibile e spirituale*, innestata nell'ontologia della persona (secondo la dinamica del "*fieri etico*", per cui un uomo *realmente* diviene più o meno buono attraverso l'atto) e percepibile dall'intelletto unitamente alla parte superiore della sensibilità [*ratio particularis*]. Benché Wojtyła non faccia mai ricorso ad una simile espressione [*forma dell'ethos*], riteniamo ciononostante di non travisare il suo pensiero sostenendo che la sua idea di *esperienza etica* sia segretamente alimentata da una certa *esperienza estetica*,⁷² vale a dire dalla percezione di una bellezza sensibile-spirituale, irraggiata dall'*ethos* di una persona nella forma di un'umanità nuova ed integrale, vale a dire non disintegrata, non disgregata nelle sue singole parti e dimensioni. Tale esperienza estetica ci sembra ultimamente inscritta nella relazione delle persone e, pertanto, nella logica dell'incontro e della *communio personarum*: «l'essere per eccellenza è l'essere presente dell'altro e tale essere reca in sé le proprietà del *bonum* e del *verum*, nel *pulchrum* del suo primitivo presentarsi».⁷³

In questa prospettiva vale forse la pena osservare come sia possibile scorgere nell'opera wojtyliana, ancorché implicitamente, un'interpretazione eminentemente personale ed interpersonale dei trascendentali dell'essere e della loro *pericoresi*: per Wojtyła, in effetti, è possibile fare *esperienza dei trascendentali* ["*pulchrum*", "*bonum*", "*verum*", "*unum*"], intorno ai quali pulsa la vita spirituale dell'uomo, il quale «accede ad essi mediante la conoscenza e seguendo la conoscenza, l'intelletto, attraverso la volontà e l'atto. In questa concezione l'atto serve anche a realizzare la verità, il bene e il bello».⁷⁴ In questa prospettiva il *pulchrum* in-forma, dà forma agli altri trascendentali e, in particolare, risplende nell'incontro con l'altro.⁷⁵ La dinamica dell'incontro

⁷² L'idea di un'«etica estetica» suggerisce, inoltre, l'introduzione, nella sfera della prassi, del concetto di *forma* [*Gestalt*]. Riteniamo che tale nozione possa essere fecondamente coniugata con quella di *ethos*: ogni *ethos*, sia che appartenga ad un individuo sia ad una comunità, possiede una sua forma peculiare, una sorta di "campo energetico morale", soggetto alla legge del *fieri etico* della persona — poiché ogni atto è intriso di moralità — e, dunque, un campo dinamico, in continuo mutamento all'interno di una forma relativamente stabile. Ci sembra che queste considerazioni, ispirate dalla lettura dell'opera wojtyliana, meritino di essere ulteriormente approfondite. Tuttavia le lasciamo cadere, perché un loro eventuale sviluppo eccede il tema che stiamo trattando. Cf., inoltre, I. KANT, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1974, Sezione Seconda, § 59 [*Della bellezza come simbolo della moralità*], pp. 215-218. Kant afferma qui che il bello è simbolo del bene morale: con «simbolo» egli intende una *ipotiposi*, ossia una esibizione [*exhibitio*] indiretta del concetto, la quale (a differenza dello «schema», che procede direttamente, cioè dimostrativamente) procede per mezzo dell'*analogia*. Il simbolo produce una semplice *espressione* del concetto secondo la legge dell'associazione immaginativa: tale espressione, pertanto, non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la sua riflessione. Cf., inoltre, P. A. FLORENSKIJ: *La colonna e il fondamento della verità*. Milano: San Paolo, 2010, pp. 181-219, sulla distinzione, fondata su una sinestesia, tra *secco/purezza/integrità* e *umido/impurità/disintegrazione*.

⁷³ M. SERRETTI: *L'uomo è persona*, p. 316.

⁷⁴ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 1027.

⁷⁵ «Da questo punto di vista la relazione in atto è in grado di far crescere la razionalità anche nella sua veste pratica, elaborando sia il nesso della decisione e dell'atto con l'io sia quello col tu, con l'altro. Come facoltà del riconoscimento di quel che è (verità) all'interno della relazione delle persone (comunione) la ragione, in quanto ragione di una persona, in un nesso organico vitale con l'io, garantisce la pericoresi, necessaria all'agire virtuoso, del *verum* e del *bonum* nel *pulchrum* dell'incontro». M. SERRETTI: *L'uomo è persona*, p. 327.

costituisce, pertanto, il dischiudersi dell'essere e dei suoi trascendentali nell'esperienza stessa dell'uomo: la regione metafisica è così sottratta al pericolo dell'astrazione, al quale sarebbe altrimenti esposta. Metafisica ed esperienza, dunque, non sono intesi da Wojtyła come due domini impermeabili l'uno all'altro, ma come una totalità organica e dinamica che si dà nella vita dell'uomo sin dagli albori della sua coscienza di essere innestato vitalmente nella relazione con un "tu", delineato innanzitutto nel volto personale della madre e del padre, nell'alveo della famiglia.

A partire dalle riflessioni wojtyliane già esaminate è possibile ora scorgere con più precisione la tesi secondo cui *l'esperienza è all'origine e a fondamento della conoscenza dell'uomo*. La comprensione che l'uomo possiede della sua esperienza, in effetti, rappresenta già una forma di sapere, ancorché di tipo "prescientifico". Ciò è possibile perché nell'esperienza stessa si dà già, in maniera organica e dinamica, un contatto tra la sensibilità e l'intelletto. Nell'esperienza (particolarmente in quella interiore) la persona ci è data inoltre come "io": qui si apre la strada all'idea di "esperienza vissuta" [*Erlebnis*], che trova nella coscienza il suo campo di manifestazione. In quest'ottica la coscienza svolge un ruolo fondamentale, poiché permette di gettar luce sul fatto "l'uomo-agisce", in cui è sintetizzato il rapporto della persona con il suo atto.⁷⁶ Wojtyła recupera l'interpretazione tradizionale dell'atto come *actus humanus*, che equivale ad "azione cosciente". In quest'ottica la coscienza è, in un certo senso, immersa totalmente nel *voluntarium*. Tuttavia il momento della coscienza non è ancora pienamente tematizzato all'interno dell'*actus humanus*: essa resta, per così dire, sullo sfondo, essendovi contenuta solo implicitamente. Wojtyła, invece, intende esplicitare la coscienza in quanto tale, nel suo significato reale e soggettivo, isolandola all'interno dell'azione cosciente.⁷⁷

Nella sua analisi Wojtyła si discosta dalla fenomenologia, sostenendo che la coscienza non è un centro di atti intenzionali. Egli distingue sin dall'inizio la

⁷⁶ Scrive Wojtyła: «Se l'atto, come è stato già detto, è un particolare momento della visione della persona, allora è chiaro che non si tratta solo dell'atto come contenuto costituito nella coscienza, ma anche di quella realtà dinamica che simultaneamente rivela la persona come suo soggetto operativo. In questo senso vogliamo occuparci dell'atto in tutte le nostre analisi e in questo senso ci proponiamo attraverso l'atto di scoprire la persona. Nello stesso tempo, tuttavia, ci rendiamo pienamente conto che l'atto, come momento di particolare visione della persona e la persona che esso svela in modo particolare sulla base dell'esperienza dell'uomo, specie quella interiore, nella sua essenza si manifestano sempre attraverso la coscienza. Pertanto la persona e l'atto debbono essere esaminati sotto l'aspetto della coscienza. È evidente, invece, che la ragione per la quale l'atto — *actus personae* — è azione cosciente non consiste solo nella sua manifestazione sotto l'aspetto della coscienza». K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 853.

⁷⁷ «Vogliamo unicamente trarre fuori (per così dire aprire) quell'aspetto *sui generis* della coscienza che l'*actus humanus* contiene in sé. Nella concezione scolastica, relativa all'uomo come persona, l'aspetto della coscienza, era da un lato contenuto (in qualche modo celato) nella "razionalità" (riferita alle definizioni "homo est animal rationale" oppure "rationalis naturae individua substantia"; dall'altro lato, invece, era contenuto nella volontà (intesa come *appetitus rationalis*) e si esprimeva nel *voluntarium*. In questo studio, invece, è nostro compito "esplicitare" gli aspetti della coscienza, esporre la *coscienza in quanto aspetto essenziale e costitutivo di tutta la struttura dinamica* della persona e dell'atto». *Ib.*, p. 868.

“coscienza” dalla “conoscenza”: a quest’ultima pertiene la proprietà di dirigersi intenzionalmente verso l’oggetto, rendendolo “intellettualmente oggettivo”. In ciò consiste la “comprensione”.

Sembra che non si possa dire lo stesso della coscienza. Diversamente dalla fenomenologia classica, riteniamo che la ragion d’essere conoscitiva della coscienza, nonché degli atti ad essa propri, non consista in una visione approfondita dell’oggetto, nell’oggettivazione che fa comprendere o costituire l’oggetto. Sembra pertanto che l’intenzionalità caratteristica degli atti conoscitivi, grazie ai quali comprendiamo la realtà oggettiva in qualsiasi sua dimensione, non possa essere attribuita agli atti della coscienza. Essi non hanno un carattere intenzionale, sebbene ciò che è oggetto della nostra conoscenza, della nostra comprensione e del nostro sapere, sia anche oggetto della coscienza.⁷⁸

In questo senso la coscienza si limita a *rispecchiare* ciò che è già stato conosciuto (per mezzo di un atto intenzionale). Ciononostante Wojtyła non nega che la coscienza sia sempre *consapevolezza di qualcosa*. A questo proposito Wojtyła riporta un passo tratto dalle *Ideen* di Husserl:

Per intenzionalità abbiamo inteso quella proprietà delle esperienze vissute che “sono coscienza di qualcosa (*von etwas*)”.⁷⁹

Wojtyła, invece, «nel concepire la coscienza su una base più ampia (si occupa infatti della persona e dell’atto sotto l’aspetto della coscienza) si chiede perché [*qua ratione*] e in che modo [*quo modo*] la coscienza sia sempre coscienza di qualcosa. Per questo motivo ci sembra giusto accogliere un diverso concetto dinamico di atto, legato alla tradizione aristotelica, e di conseguenza un diverso concetto di intenzionalità».⁸⁰ In effetti,

[...] secondo la fenomenologia classica la coscienza entra in maniera determinante nella costituzione dell’oggetto e ad essa inerisce un’intenzionalità che mette capo alla conoscenza dell’oggetto. Se noi esaminiamo più da vicino le funzioni della coscienza ci accorgiamo che essa prende parte al processo conoscitivo, ma non nel modo descritto dalla fenomenologia. Esiste, infatti, un’identità di oggetto che sta all’origine di una possibile confusione tra processi conoscitivi e processi coscienziali. La coscienza rispecchia ciò che è stato oggetto dell’intenzionalità e per questa sua funzione viene descritta come “comprensione del già compreso” [...]. La funzione fondamentale del rispecchiamento è impossibile qualora non si riconosca alla coscienza una facoltà di attraversamento e di illuminazione di ciò che viene rispecchiato. La coscienza non è concepibile come puro processo riproduttivo e memorativo, pur rientrando questo tra le sue

⁷⁸ *Ib.*, pp. 870-871.

⁷⁹ E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. I, Halle 1913, 1° ed., p. 68. Per una comprensione adeguata della collocazione del pensiero wojtyliano nel contesto filosofico mittel-europeo del XX secolo, fortemente segnato dalla fenomenologia e dal dibattito ad essa interno (avviato dalla cosiddetta *fenomenologia realista* del circolo di Gottinga, che vide protagonisti, tra gli altri, Edith Stein, Roman Ingarden e Max Scheler) rimandiamo al preziosissimo lavoro di M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza: Introduzione alla filosofia dell’uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*. Bologna: CSEO, 1984.

⁸⁰ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 870-871, n. 15.

funzioni essenziali. Essa ha a che fare con gli oggetti della conoscenza come oggetti già costituiti.⁸¹

Wojtyła impiega l'immagine del *mantenere-in-luce* per descrivere la forma di obiettivazione propria della coscienza, distinta dall'obiettivazione degli atti conoscitivi. Tale immagine «prelude all'introduzione nella riflessione di una nuova funzione della coscienza, quella dell'interiorizzazione. Il rispecchiamento non sarebbe possibile se l'oggetto non venisse interiorizzato dalla coscienza».⁸² La coscienza, pertanto, possiede due funzioni, l'una *rispecchiante* e l'altra *riflessiva*. La funzione irradiante e rispecchiante della coscienza è accompagnata e sorretta dall'*autoconoscenza*, la quale permette all'uomo di "rendersi cosciente" del proprio atto o di qualsiasi altra cosa: non ci si può, infatti, "rendere coscienti" attraverso la coscienza, ma solo attraverso il dirigersi intenzionalmente verso il proprio "io" (autoconoscenza).⁸³

La potenzialità conoscitiva insita nell'uomo può, talvolta, prendere la forma dell'*autoconoscenza*: con questo termine Wojtyła intende la «comprensione di se stesso, di un genere di penetrazione conoscitiva dell'oggetto che io sono per me. Si può aggiungere che tale penetrazione introduce una continuità specifica tra i più svariati momenti o stati di essere del proprio "io", raggiungendo ciò che determina la loro unità originaria attraverso il radicamento nell'"io" stesso».⁸⁴ In questo senso la conoscenza di sé (o autoconoscenza) risulta intimamente connessa con la coscienza, poiché quella oggettivizza l'"io" con cui la coscienza permane in intima unione soggettiva. Da questo punto di vista si può osservare che «la coscienza è, sul piano conoscitivo, quasi indifferente al proprio "io" in quanto oggetto. Non vi sono atti intenzionali della coscienza che oggettivino l'"io" riguardo all'esistenza o all'azione. Questa funzione viene svolta dagli atti dell'autoconoscenza. Ad essi ogni uomo deve il contatto oggettivante con sé e con i propri atti. La *coscienza rispecchia* questi atti e la loro relazione con l'"io" grazie alla conoscenza di sé».⁸⁵ Senza il continuo supporto dell'autoconoscenza, la coscienza — secondo Wojtyła — resterebbe sospesa nel vuoto. Da queste considerazioni risulta chiaro che, per Wojtyła, l'autoconoscenza «è in qualche modo anteriore alla coscienza; quindi essa introduce in quest'ultima la relazione conoscitiva con l'"io" e coi suoi atti, anche se la coscienza di per sé non è diretta

⁸¹ M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza*, p. 93.

⁸² *Ib.*, p. 94.

⁸³ Wojtyła, infatti, sostiene che, «quando parliamo dei significati della coscienza e nel contempo affermiamo che essa non giunge da sola ad essi, in quanto non oggettiva conoscitivamente, arriviamo alla conclusione che con la coscienza coopera strettamente tutta la conoscenza umana: la capacità e l'efficacia della comprensione attiva. *La coscienza è condizionata* da tale capacità ed efficacia; è condizionata, si può dire, da *tutta la potenzialità conoscitiva* che intendiamo, seguendo la tradizione filosofica occidentale, come proprietà fondamentale dell'uomo-persona». K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 875.

⁸⁴ *Ib.*, pp. 875-876.

⁸⁵ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 876.

intenzionalmente verso di essi, né verso nessun'altra cosa. Nello stesso tempo anche la conoscenza di sé costituisce per la coscienza quasi un limite oltre il quale non può andare il processo di soggettivazione nella coscienza». ⁸⁶ In questo modo si verifica una certa compenetrazione della conoscenza di sé e della coscienza. ⁸⁷

La polarità di "autoconoscenza-coscienza" risulta così un fattore di *equilibrio* nella vita interiore della persona, la quale è sollecitata dal dinamismo conoscitivo a non ripiegarsi nella circolarità altrimenti chiusa del rispecchiamento coscienziale e, d'altro canto, è sospinta dalla funzione rispecchiante della coscienza a ricondurre gli oggetti conosciuti alla relazione con il proprio "io". L'autoconoscenza, inoltre, non oggettiva solo la persona e i suoi atti, ma anche la coscienza della persona e la coscienza dei suoi atti: in tal senso «l'autoconoscenza oggettiva la coscienza [...]. L'uomo possiede la conoscenza della propria coscienza e in tal modo è consapevole della coscienza del proprio essere e del proprio agire negli atti. Ma questo processo non si protrae all'infinito; è proprio l'autoconoscenza che traccia il limite del rispecchiamento». ⁸⁸ Ciò significa che la coscienza «entra nell'autoconoscenza come uno degli oggetti che sono conosciuti [...]. Si elimina così in radice l'equivoco idealistico per cui la coscienza riflette indefinitamente se stessa e il proprio agire, annullando in tal modo l'oggetto reale della conoscenza». ⁸⁹

Grazie all'oggettivazione della coscienza ad opera dell'autoconoscenza Wojtyła introduce l'idea della «coscienza in senso oggettivo», affermando che in ciò consiste propriamente l'*autocoscienza*:

[...] parliamo della coscienza in senso oggettivo in considerazione del significato dei vari oggetti in essa contenuti, e che essa deve a diverse comprensioni. In particolare parliamo della coscienza in senso oggettivo tenendo conto del significato che in essa ha l'"io", il suo essere e la sua funzione, come pure tutto ciò che comunque si unisce ad esso. La coscienza deve questo significato, o piuttosto questo insieme di significati, all'autoconoscenza. Grazie ad esso la coscienza merita in modo particolare il nome di autocoscienza. È la conoscenza di sé che contribuisce a formare l'autocoscienza. ⁹⁰

⁸⁶ *Ib.*, p. 877.

⁸⁷ «Grazie alla conoscenza di sé l'"io" del soggetto agente viene inteso conoscitivamente come oggetto. Sia la persona sia l'atto ad essa connessa hanno di conseguenza nella coscienza un significato oggettivo. Il rispecchiamento coscienziale, che non è solo qualcosa di soggettivo, ma costituisce anche la base della soggettivazione [...] non annulla il significato oggettivo dell'"io", né dei suoi atti, perché li attinge continuamente alla conoscenza di sé». *Ib.*

⁸⁸ *Ib.*, p. 878. «Ho coscienza di un atto: ciò significa che io oggettivo con un atto di autoconoscenza il mio atto in relazione alla mia persona. Oggettivo il fatto che essa è la vera azione della mia persona, e non qualcosa che solo in essa accade; che tale azione è cosciente (il che indirettamente equivale al *voluntarium*), che in quanto compiuta nel modo proprio della volontà (e ciò equivale direttamente al *voluntarium*) ha un certo valore morale, positivo o negativo, quindi è un'azione buona o cattiva. Tutto ciò, tutto il contenuto dell'atto, oggettivato dall'atto dell'autoconoscenza, diviene contenuto della coscienza». *Ib.*, p. 879.

⁸⁹ R. BUTTIGLIONE: *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori, 1998, p. 162.

⁹⁰ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 880.

L'autoconoscenza costituisce, dunque, in un certo senso, il fondamento dell'autocoscienza.⁹¹ A proposito dell'autoconoscenza vale la pena ricordare che, per Wojtyła, essa non ha nulla a che fare con la conoscenza oggettivante: essa non tratta l'"io" come un oggetto astratto e generalizzato. «Nell'autoconoscenza l'oggetto è l'"io" concreto, "proprio"». ⁹² L'autoconoscenza non oggettiva solo l'"io" individuale, ma considera il proprio sé come un *tutto integrale*, in cui sono comprese anche le opinioni e le valutazioni su se stesso create dall'autoconoscenza stessa. La conoscenza di sé, così intesa, permane «nell'intenzione conoscitiva individuale, poiché trova continuamente nel proprio "io" nuove risorse di contenuto. L'antico adagio dice: "individuum est ineffabile"». ⁹³

Il complesso di opinioni e di valutazioni create dall'autoconoscenza formano una visione globale del proprio "io" che si "rispecchia" nella coscienza. Essa «non si limita qui al semplice riflesso di tutto ciò che costituisce nello stesso tempo l'oggetto della comprensione e della conoscenza e, in particolare, della comprensione e dell'autoconoscenza, ma in modo peculiare permea e illumina tutto ciò, e in tale illuminamento rispecchia. Siamo lontani dal togliere alla coscienza la sua propria e caratteristica vitalità conoscitiva». ⁹⁴ Questo flusso vitale, tuttavia, è per così dire orientato e incanalato dall'autoconoscenza. Ciò emerge con chiarezza nella *funzione rispecchiante* della coscienza, intesa come una *comprensione del già compreso*:

[...] il "già compreso" che la coscienza mantiene in luce le è consegnato in quella forma dalla conoscenza in generale e dall'autoconoscenza in particolare. Il semplice fatto che la coscienza si presenti come un comprendere il già compreso dimostra il ruolo di fondamento che l'autoconoscenza svolge nei suoi confronti. Inoltre, in assenza della determinatezza che è il risultato dell'autoconoscenza e che mantiene la coscienza "nell'essere" e la conferma come "soggettivata", la coscienza sarebbe condannata alla cattiva infinità della ripetizione degli atti di soggettivazione dei suoi contenuti e quindi di se stessa. ⁹⁵

⁹¹ Cf. K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 879-880 [L'autoconoscenza come fondamento dell'autocoscienza].

⁹² *Ib.*, p. 881.

⁹³ *Ib.*, p. 882.

⁹⁴ *Ib.*, p. 883. Cf., inoltre, A. POŁTAWSKI: *Ethical Action and Consciousness: Philosophical and Psychiatric Perspectives*; in «*Analecta Husserliana*», vol. VII, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1978, pp. 115-150.

⁹⁵ M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza*, p. 96. Cf., su questo tema, S. GRYGIEL: *Lermeneutica dell'azione ed il nuovo modello di coscienza*; in A.A.V.V.: *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario di studi dell'Università di Bari*. Bologna: CSEO, 1983, pp. 107-120. Grygiel pone alcune critiche alla concezione wojtyliana di coscienza, la quale, privata dell'intenzionalità, rischierebbe di essere interpretata come un infinito gioco di specchi. «[...] Sembra, tuttavia, che se intendiamo in questo modo la conoscenza, il rispecchiamento o le esperienze vissute, rischiamo un certo regresso in *infinitum*. L'autoconoscenza, infatti, oggettivizza cognitivamente ciò che la coscienza ha già rispecchiato e trasformato in esperienza e ciò che essa stessa in precedenza ha consegnato alla coscienza. Successivamente la coscienza nuovamente riflette ed esperimenta ciò che l'autoconoscenza ha oggettivizzato. Successivamente entra nuovamente in azione l'autocoscienza e così via. Succede più o meno come se fossero posti l'uno davanti all'altro due specchi. Per evitare queste conseguenze chissà che non si possa attribuire alla coscienza anche la capacità di compiere atti intenzionali. Allora l'autoconoscenza sarebbe una fiaccola per l'autocoscienza e l'autocoscienza non solo rispecchierebbe in modo passivo, ma anche costituirebbe il senso degli oggetti; il che non

Da queste considerazioni risulta evidente che «la coscienza non ha in sé una *potentia*. Essa attinge la sua energia di moto dalla potenzialità conoscitiva “come da una radice comune” e può attivarsi solo sulla scia di quella potenzialità. Anche per questo la coscienza si mostra sempre come qualcosa che sta dietro i processi conoscitivi e la conoscenza obiettivante, come qualcosa di più recondito e di più interiore». ⁹⁶ Ciononostante, il rispecchiamento coscienziale fornisce, in un certo senso, l’abbrivio alla dinamica dell’*autopossesso*, in quanto introduce gli oggetti conosciuti nella relazione con l’“io”, permettendo a quest’ultimo di *appropriarsene*:

[...] per quel che riguarda il possedere dobbiamo mettere in evidenza due aspetti. L’uno è il fatto che deve esistere un soggetto del possesso e l’altro che contemporaneamente deve darsi l’oggetto che viene posseduto. La contemporaneità di questi due aspetti è molto importante al fine dell’interpretazione della realtà coscienziale. Ciò che si dà all’uomo entra a far parte del campo della coscienza in modo ordinato e secondo delle norme [...]. Il possesso in questa prima fase avviene nei modi del rispecchiamento che, in qualche maniera, è già un’appropriazione. ⁹⁷

indica necessariamente la loro creazione». *Ib.*, pp. 118-119. Nonostante l’acutezza di queste critiche, mi sembra che il pericolo di un regresso *in infinitum* sia scongiurato dall’intervento *simultaneo* (e non secondo lo schema temporale del «prima» e del «poi») dell’autoconoscenza. Ciò non toglie che possa darsi nell’esperienza un rispecchiamento indefinito di alcuni stati coscienziali: ritengo che tale fenomeno attesti una certa disintegrazione dell’io-personale e sia possibile per un difetto di autoconoscenza. In altre parole, una conoscenza illusoria di sé potrebbe condurre ad un falso rispecchiamento coscienziale, protratto indefinitamente nel tempo a causa del permanere di un *idolo dell’autoconoscenza*. A questo riguardo C. S. Lewis ha descritto acutamente un’esperienza analoga, la quale eccede il registro linguistico e semantico della filosofia della coscienza, per collocarsi piuttosto nel campo dell’antropologia teologica, dove il pensiero dell’uomo (unitamente ai vissuti coscienziali) è considerato anche sotto il profilo del peccato, della tentazione e della grazia. Nelle famose *Lettere di Berlicche* Lewis mostra la tentazione che consiste nello scambiare *ad libitum* il proprio orgoglio per umiltà. L’anziano diavolo Berlicche istruisce Malacoda, il diavolo più giovane e inesperto, su come tentare il suo “paziente”: «Soprendilo nel momento in cui ha lo spirito veramente depresso, e contrabbanda nella sua mente la riflessione consolante: “Per Giove! Ma io sono umile!” e quasi immediatamente l’orgoglio — l’orgoglio della sua stessa umiltà — farà la sua apparizione. Se s’accorge del pericolo e tenta di soffocare codesta nuova forma d’orgoglio, fallo inorgoglire del tuo tentativo — e così di seguito, per tutte le fasi che vorrai. Ma non tentare ciò per troppo lungo tempo, perché c’è pericolo di svegliare in lui il senso dell’umorismo e della proporzione. Nel qual caso ti riderà in faccia, e se ne andrà a dormire». C. S. LEWIS: *Le lettere di Berlicche e il brindisi di Berlicche*. Milano: Jaka Book, 1990, p. 57. Tale gioco di specchi, dall’orgoglio alla falsa umiltà all’orgoglio (e così via), è dovuto forse ad un’*autoconoscenza illusoria*, la quale proietta un *eidolon*, ossia un’immagine distorta che si sovrappone all’immagine autentica dell’io, offuscandone la visione. L’idea di un infinito gioco di specchi, inoltre, sembra evocare l’immagine di un abisso del pensiero, in cui l’uomo rischia di sprofondare ogniqualvolta si spinge dentro di sé spinto dall’orgoglio. Wojtyła è consapevole dell’esistenza di questo tipo di abisso, ma sa altresì che è solo un «abisso del pensiero», non l’«abisso dell’essere»: «Vi sono trame aggrovigliate. Se provi a districarle / senti che insieme ad esse dovresti strappare te stesso. / Ti basti allora guardare, cercar di capire - non addentrarti pervicace / che non abbia a inghiottirti l’abisso / (è soltanto l’abisso del pensare, non è l’abisso dell’essere). [...] Semplicemente lavora, abbi fiducia. Ed entra in te solo quel tanto / che ti renda cosciente del tuo orgoglio (e questo è già umiltà). / E sorveglia piuttosto la volontà. Dei sentimenti un prepotente sfogo / viene solo di rado e a Dio non giunge». K. WOJTYŁA: *Profili di Cireneo*, 8. *Descrizione dell’uomo*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 171. Lo sprofondamento nell’abisso del pensare sembra la conseguenza della pervicacia con cui l’uomo si rinchiude in un’introspezione narcisistica, la quale, astraendo ultimamente dall’esistenza («tu, l’universo, Dio») inaridisce il pensiero «come steppa». *Ib.*

⁹⁶ M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza*, p. 96.

⁹⁷ M. SERRETTI: *Autocoscienza e autoconoscenza*; in A.A.VV.: *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario di studi dell’Università di Bari*. Bologna: CSEO, 1983, p. 50.

La coscienza, dunque, è condizione necessaria ma non sufficiente dell’auto-possesso, in quanto esso richiede un’obiettivazione dell’io di cui la coscienza — secondo Wojtyła— non è capace. L’idea wojtyliana di coscienza apre, dunque, l’accesso al problema dell’autodeterminazione e della trascendenza della persona nell’atto. Assistiamo, qui, ad una *connotazione personalistica* della coscienza, la quale viene sollecitata dall’incontro con il “tu”, che è a sua volta un altro “io”:

[...] io mi conosco come uomo per un processo di obiettivazione che è stato reso possibile dall’incontro con un altro il quale, attraverso il suo volto, ha permesso che io mi aprissi alla mia interiorità. Attraverso questa interiorità sempre posseduta e sempre donata io riconosco l’altro come un altro uomo e conosco e determino me stesso. Se per un verso, dunque, io mi possiedo e possiedo anche la mia interiorità, la coscienza e gli atti in essa, per un altro verso io posso determinare me stesso attraverso la coscienza e gli atti solo mediante questa interiorità.⁹⁸

La coscienza possiede inoltre una *seconda funzione*, che emerge allorché l’“io” nella sua specifica oggettività (in quanto obiettivato dall’autoconoscenza) è vissuto interiormente in tutta la soggettività che gli è propria. In questo modo si può notare come «la coscienza non si esaurisca nella sua funzione irradiante e rispecchiante che è, per così dire, la sua funzione primaria, anche se solo parziale. La funzione fondamentale della coscienza consiste nel formare *l’esperienza vissuta*, il che permette all’uomo di sperimentare in modo particolare la propria soggettività».⁹⁹ L’analisi della coscienza condotta da Wojtyła rivela come primaria la funzione rispecchiante, la quale non esaurisce, tuttavia, la profonda realtà coscienziale.

Lo specchio della coscienza ci introduce molto più all’interno degli atti e della loro relazione con il proprio “io” e, inoltre, il ruolo della coscienza ci permette non solo di osservare interiormente i nostri atti (introspezione) nonché la loro dinamica dipendenza dal proprio “io”, ma anche di *vivere interiormente questi atti, come atti e come nostri* [...]. Così, ad esempio, si sovrappongono e insieme si distinguono sottilmente il paesaggio montano rispecchiato conoscitivamente nella nostra coscienza e lo stesso paesaggio vissuto interiormente da noi sulla base di tale rispecchiamento.¹⁰⁰

Il rispecchiamento introduce, in profondità, nella “riflessività” della coscienza.

Il volgersi verso il soggetto come funzione della coscienza è qualche cosa di diverso dal rispecchiamento. Nel rispecchiamento (grazie all’autoconoscenza) l’uomo, che è soggetto e costituisce il suo proprio “io”, si presenta pur sempre come oggetto. Il volgersi riflessivo della coscienza fa sì che l’oggetto, proprio perché è ontologicamente soggetto, vivendo interiormente il proprio “io”, vive contemporaneamente se stesso come soggetto. In tal modo definiamo anche la riflessività momento essenziale e del tutto specifico della coscienza.¹⁰¹

⁹⁸ *Ib.*, p. 49.

⁹⁹ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 884-885.

¹⁰⁰ *Ib.*, pp. 885-886.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 887, dove si legge anche: «La riflessività della coscienza deve essere distinta dalla “riflettività” che è propria della mente umana nei suoi atti conoscitivi. La riflessione presuppone l’intenzionalità degli atti ossia il loro

La dinamica di “autoconoscenza-coscienza” descritta da Wojtyła può forse essere paragonata alla percezione del proprio volto riflesso in uno specchio. L’autoconoscenza favorisce la funzione rispecchiante della coscienza, attraverso la quale l’uomo è presentato a se stesso come “oggetto”, come se si trovasse a guardare la propria immagine restituitagli da uno specchio. L’immagine del proprio “io”, restituita dallo specchio come un oggetto, è definita da Wojtyła “autocoscienza”: essa, tuttavia, è l’esito di un processo conoscitivo peculiare, detto, appunto, autoconoscenza (l’atto del guardare in direzione dello specchio).

L’autocoscienza, dunque, non è una struttura autonoma, ma costituisce sempre l’esito di un’obiettivazione intenzionale del proprio “io”. Da queste considerazioni si può forse notare come l’autocoscienza venga, in qualche modo, assimilata da Wojtyła nel campo specifico dell’autoconoscenza. Potremmo allora domandarci: perché Wojtyła avverte la necessità di distinguere tra autoconoscenza ed autocoscienza se, ultimamente, descrivono la medesima dinamica? È come se a Wojtyła premesse distinguere tra l’“io” che, volgendosi verso di sé, conosce una parte di sé e del suo atto e l’“io” che, in forza di questa torsione conoscitiva su di sé, si percepisce come un oggetto di riguardo, di attenzione: da parte di chi? Di se stesso, naturalmente. L’io, dunque, è lo stesso, ma sotto due punti prospettici differenti.

Ritorniamo alla metafora della propria immagine riflessa in uno specchio: certamente il volto che sto fissando è il mio, tuttavia lo *sguardo* che rivolgo al mio volto rispecchiato (autoconoscenza) non è esattamente lo stesso che mi fissa dallo specchio (autocoscienza); il primo è dotato di intenzionalità, il secondo, invece, ne costituisce il semplice riflesso. Ciò significa che lo sguardo che proviene dall’immagine rispecchiata possiede solo una *parvenza* di intenzionalità, al punto che, guardandomi allo specchio registro due momenti simultanei (ovvero che si alternano in maniera velocissima tra loro), che non possono essere separati: *guardo* e *sono guardato*. La peculiarità di tale dinamica sta nel fatto che io sono, al tempo stesso, soggetto e oggetto dell’azione (dell’osservare). In altre parole, l’“io”, attraverso l’autoconoscenza, guardando guarda se stesso. Lo sguardo che ricevo di rimando dallo specchio è il mio e, al tempo stesso, non lo è: l’“io” che guarda, infatti, sa di avere intenzionalmente diretto lo sguardo in quel dato punto (autoconoscenza); gli occhi che, invece, mi fissano dallo specchio e mi restituiscono il mio sguardo e il mio volto oggettivati (autocoscienza), sono privi di intenzionalità, vale a dire che cesserebbero immediatamente di guardarmi nell’istante stesso in cui io decidessi di distogliere lo sguardo dallo specchio. Scrutando l’immagine riflessa dico:

volgersi conoscitivo verso l’oggetto. Se definiamo l’attività dell’intelletto pensiero, esso diviene riflettivo quando ci volgiamo verso l’atto precedentemente compiuto, per cogliere più pienamente il suo contenuto oggettivo, eventualmente anche il suo carattere, il suo andamento o la sua struttura. In tal modo il pensare riflettivo diviene un elemento importante nello sviluppo di ogni comprensione, di ogni sapere, anche del sapere su se stesso che abbiamo chiamato autoconoscenza».

«è l’immagine del *mio* volto». In qualche modo solidarizzo con questa immagine, ossia la faccio rientrare nel campo semantico del “mio”: tuttavia, tra l’esperienza vissuta del mio “io” immerso nell’atto di osservare e quell’immagine sussiste uno *iato*, una non perfetta sovrapposizione. Questo sembra giustificare, inoltre, la distinzione tra la funzione *riflessiva* della coscienza (che introduce nell’esperienza vissuta) e la sua funzione *rispecchiante* (*autocoscienza*).

Il percepirsi come oggetto del proprio sguardo può condurre — con speciale intensità e stupore nel bambino che osserva per la prima volta il suo volto riflesso — all’esclamazione interiore: “sono io!” Qui lo *iato* tra l’immagine oggettivata nello specchio e l’“io” posto di fronte ad esso è superato improvvisamente: è come se l’immagine di sé (in un certo senso esterna a sé) venisse accolta ed *interiorizzata*, contribuendo ad arricchire l’esperienza vissuta del proprio “io”. Questa dinamica di interiorizzazione ed esistenzializzazione è favorita dalla “funzione riflessiva della coscienza”, che costituisce il compimento di quel cammino che parte dall’autoconoscenza e passa per l’autocoscienza. Non si tratta, in effetti, di un cammino lineare né di una catena causa-effetto, ma di un fluire dinamico di un momento nell’altro. In questo senso il cammino dell’io autocosciente si lascia meglio descrivere dalla figura del cerchio o, piuttosto, della *spirale*, poiché il movimento, pur essendo di natura circolare, non torna mai sullo stesso punto ma prosegue verso livelli e profondità sempre nuovi, rappresentati schematicamente dai bracci della spirale.¹⁰² L’autocoscienza, in questa prospettiva, non è ancora un’esperienza vissuta dell’io, ma ne rappresenta, per così dire, la soglia, che chiede di essere varcata.

L’esemplificazione qui riproposta soggiace inevitabilmente allo schema temporale del “prima” e del “poi”: questa dinamica, in realtà, non procede per fasi temporali distinte e successive, ma va piuttosto interpretata secondo la categoria della *simultaneità*. Schematicamente, tuttavia, in senso astratto può essere pensata come un susseguirsi velocissimo di istanti temporali, talmente contigui l’uno all’altro da risultare pressoché *sovrapposti*.

Per approfondire questo tema ci serviamo di una metafora, consapevoli del fatto che tale espediente è insufficiente a cogliere con pienezza la realtà “transmetaforica”

¹⁰² Cursoriamente notiamo che, in un dramma teatrale, Wojtyła associa la forma della spirale al cuore dell’uomo: «Il volo prende la forma di spirale, di ellisse - la forma del cuore [...]». K. WOJTYŁA: *La bottega dell’orefice*; in *Tutte le opere letterarie*. Milano: Bompiani, 2001, p. 789. G. Weigel documenta l’impiego di questo movimento a spirale del pensiero di Wojtyła nelle sue opere e nei corsi universitari: «Wojtyła non pensava (e non pensa) linearmente. Il suo metodo era circolare, ma alla maniera in cui si scende lungo una spirale, non come si percorre, un giro dopo l’altro, un circolo chiuso. Anch’egli partiva dall’individuazione di un problema: per esempio, che cosa costituisce un atto giusto? A questo punto si metteva a girarci attorno, prendendolo in esame da angolazioni e prospettive diverse. E quando tornava al punto di partenza, lui e gli studenti ne sapevano un po’ di più, cosicché tornavano a girarci attorno, esaminandolo di nuovo da questo e quel punto di vista, ma a un livello di analisi e riflessione ora più profondo». G. WEIGEL: *Testimone della speranza: La vita di Giovanni Paolo II*, v. I, p. 172.

dell'esperienza interna dell'uomo: il dinamismo innescato dalla polarità di "coscienza riflessiva" e "coscienza rispecchiante" si presta ad essere descritto da un movimento di *emersione-immersione* o *ascesa-discesa*¹⁰³ (e viceversa). In effetti, si può verificare l'*emersione* di un'esperienza vissuta, sia essa riflessa o pre-riflessa,¹⁰⁴ sullo *specchio d'acqua* dell'autocoscienza. Dalla superficie cristallina dello specchio d'acqua l'io può tornare ad *immersersi* nel suo vissuto con una nuova consapevolezza di sé, maturata in seguito all'energia obiettivante della conoscenza (e al correlato rispecchiamento coscienziale). In altre parole l'autocoscienza e l'esperienza vissuta non si escludono a vicenda: non bisogna pensare che quando si verifica l'una scompare l'altra; esse, piuttosto, coesistono in una struttura dinamica fluente, in cui viene a crearsi una sovrapposizione della superficie rispecchiante della coscienza (simile allo specchio d'acqua immota di un lago di montagna) e della profondità riflessiva dell'esperienza vissuta (analoga alle correnti marine che attraversano i fondali del bacino). In questo senso l'io può emergere per tornare nuovamente ad immergersi, oppure dalla superficie rispecchiata può accedere per la prima volta ad un'esperienza vissuta particolare. Con questo non intendiamo certo affermare che l'esperienza vissuta sia inconscia o pre-conscia: essa, piuttosto, mantiene sempre un canale aperto con l'autocoscienza (coscienza rispecchiante); talvolta, però, sembra che l'esperienza vissuta emerga dal fondamento pre-riflesso della coscienza che, secondo E. Lévinas e J. Tischner, è rappresentato dal fenomeno originario della "jouissance".

Facciamo un esempio: mentre sto studiando, volgendo tutta la mia attenzione e concentrazione verso il testo che ho avanti a me, sono pervaso da una gioia profonda e quieta, di cui non avverto la presenza né tantomeno le ragioni. Poi, d'un tratto, mi sorprendo dello stato di letizia in cui sto vivendo, fluendo silenziosamente nel tempo e mi accorgo anche del motivo o dei motivi per cui sono così gioioso. Che cosa è successo? L'intenzionalità conoscitiva, che fino ad un momento prima era orientata verso il libro da studiare, si dirige ora verso il mio "io", obiettivandone

¹⁰³ L'immersione dell'"io" dalla superficie rispecchiante dell'autocoscienza alle profondità dell'esperienza vissuta (funzione riflessiva della coscienza) sembra, per certi versi, analogo alla *discesa dei pensieri nel cuore* di cui parla la tradizione cristiana orientale. O. CLÉMENT, *L'altro sole; La preghiera del cuore*. Questo movimento discendente [katà] del pensiero presenta un'estrema affinità con la preghiera del cuore (detta anche "preghiera continua"), che entra in sinergia con il ritmo del respiro e della circolazione del sangue, nella meditazione del nome di Cristo. In questo senso il pensiero cosciente "sprofonda" nel nucleo ontologico della persona, il cuore, che Dante stesso, nel suo poema, non esita a paragonare ad un lago [*lago del cor*]. DANTE ALIGHIERI: *Divina Commedia, Inferno*, I, v. 20.

¹⁰⁴ Su questo punto vedi l'idea di *coscientività* sviluppata da J. TISCHNER: *Il pensiero e i valori*. Bologna: Edizioni CSEO, 1980, p. 241: «Una qualsiasi coscienza di un'esperienza interiore o di un sentimento dell'animo è parte essenziale di quell'esperienza o di quel sentimento. Non è una coscienza riflessa. Al contrario, essa condiziona ogni riflessione. Ebbene, a questa autocoscienza, facente parte dell'essenza di tutto il flusso della coscienza in tutti i suoi contenuti, a questa autocoscienza a-riflessa o pre-riflessa di essi contenuti io darò il nome di *coscientività*. La *coscientività* è l'opposto della "scientività". Alla coscienza "scientiva" del flusso di coscienza e di ciò che in esso avviene noi perveniamo attraverso varie forme di riflessione. Ma la riflessione è possibile solo su ciò che primariamente la *coscientività* presenta».

un particolare contenuto: "sono lieto". Nel momento in cui la conoscenza si dirige intenzionalmente sull'"io", trasferisce l'esperienza vissuta "sono lieto" dalla sfera coscientiva a quella dell'autocoscienza. L'"io" diviene così consapevole di essere lieto per una qualche ragione. La conoscenza, quasi fosse una cinepresa, restituisce alla coscienza un'*immagine statica*, per così dire, un "fotogramma" del contenuto che ha oggettivato. A questa dinamica corrisponde la particolare esperienza di un pensiero improvviso che, totalmente immerso nell'esame di una serie di questioni, si stupisce nel prendere consapevolezza d'un tratto di un certo contenuto di coscienza (ad esempio una gioia profonda che pervade l'intera persona) presente sullo sfondo da diverso tempo, ma che ora viene a galla d'improvviso.

L'autocoscienza, che presenta all'"io" il contenuto oggettivo dell'esser lieto, non implica ancora lo sperimentare soggettivamente questa letizia: nel secondo caso l'io vive la sua gioia *dall'interno*, la sperimenta come l'orizzonte entro cui si muove, in un certo segmento temporale, nel flusso di coscienza. È la differenza che sussiste, a livello formale, tra l'espressione: "sono consapevole di essere lieto" (autocoscienza) e "sono tutt'uno con la mia letizia" (funzione riflessiva della coscienza). La seconda proposizione non intende affatto esaurire l'io al vivere la propria gioia: significa, piuttosto, che il senso profondo di gioia rappresenta la qualità essenziale per l'io in quel determinato momento del flusso di coscienza. Nel primo caso la consapevolezza di essere lieti è conseguita quasi dall'esterno, come da un'immagine della mia letizia oggettivata dall'autoconoscenza. In questo senso la funzione rispecchiante della coscienza (in cui consiste propriamente l'autocoscienza) sfrutta la mediazione rappresentativa fornitale dall'autoconoscenza: l'io autocosciente, in questa prospettiva, non intenziona il contenuto "sono lieto", ma sta semplicemente al suo cospetto, di fronte ad esso, riconoscendolo come suo contenuto di coscienza, nella formula "sono consapevole di essere lieto". L'autocoscienza, in questo senso, sta di fronte all'"io" conoscente come lo specchio dell'esempio precedente sta di fronte all'uomo che lo fissa: in tal modo l'autocoscienza restituisce all'io un'immagine che non è lei stessa a produrre e che varia al variare dell'indirizzarsi intenzionale della conoscenza verso altri oggetti e contenuti coscientivi.

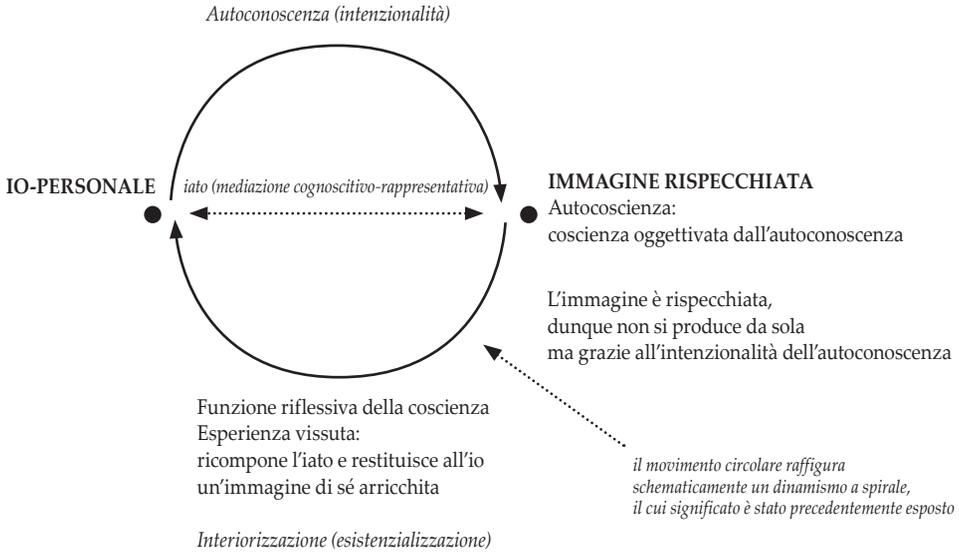
Questo *stare alla presenza* dell'oggetto intenzionato dalla conoscenza, tuttavia, non è ancora un *identificarsi* totalmente con esso, ma può rappresentare una soglia, varcata la quale l'io vive soggettivamente il contenuto oggettivo dell'autoconoscenza (ad esempio la "gioia"). In questo senso la funzione riflessiva della coscienza, che favorisce l'interiorizzazione e l'esistenzializzazione di un oggetto della conoscenza, dà origine all'esperienza vissuta di quel contenuto oggettuale. Tale esperienza sembra eccedere i confini plastici della conoscenza, estendendosi anche alla sfera della coscientività. In effetti, l'esperienza vissuta della letizia, nell'esempio precedente, permeava l'intera attività di studio, prima che ne divenissi cosciente attraverso l'autoconoscenza ed il correlato rispecchiamento coscientivo.

Con questo esempio abbiamo cercato di descrivere l'emergere dell'esperienza vissuta dell'"io" dalle profondità della coscienza alla superficie dell'autocoscienza¹⁰⁵. Questo non va inteso come uno schema rigido e fisso: l'interazione tra questi momenti, infatti, è talmente fluida che permette loro una reciproca compenetrazione ed una sottile sovrapposizione. In questo senso riteniamo che l'io, *immerso* nell'esperienza vissuta della "gioia", possa *emergere* alla superficie dell'autocoscienza, per poi tornare di nuovo ad immergersi nelle profondità della "gioia", venendo quasi a coincidere con essa.¹⁰⁶ Qui l'io non ha bisogno di alcuna mediazione rappresentativa, ma sperimenta l'intima unità con se stesso e con il suo vissuto.

Ci si può chiedere, inoltre, se l'esperienza vissuta (favorita dalla funzione riflessiva della coscienza) possa coesistere simultaneamente al rispecchiamento dell'autocoscienza o se, invece, le due fasi si diano in momenti temporali distinti. L'esperienza dell'alternarsi di queste fasi ci sembra talmente sottile da rendere pressoché impossibile una distinzione precisa, a livello temporale, dei tre dinamismi sopra descritti. Pertanto riteniamo opportuno concludere queste nostre analisi sostenendo che *autoconoscenza, autocoscienza e funzione riflessiva della coscienza* rappresentano tre momenti di una struttura dinamica integrale ed unitaria, suddivisibile solo *via abstractionis*, come nel seguente schema:

¹⁰⁵ Per quanto riguarda il passaggio dalla presenza pre-riflessa di un contenuto sullo sfondo della coscienza all'orientamento intenzionale della conoscenza verso quel contenuto, risulta interessante un esempio di G. Zamboni: «Io sto scrivendo; la mia attenzione è rivolta a quello che sto esponendo. Ma quello che sto esponendo non è la sola cosa che mi è presente mentre scrivo. [...] Quante volte, leggendo, osserviamo che le parole sono nere? (eppure se non fossero colorate non le vedremmo) o, scrivendo, che le righe sono parallele, o semplicemente che ci sono? (eppure le seguiamo, scrivendo). Quante volte ci accorgiamo di battere le ciglia? (eppure se non le battiamo sentiamo pena) o di contrarre i muscoli della faccia quando ridiamo? Quante volte facciamo attenzione al contatto dei vestiti con la pelle? O al leggero fruscio che facciamo respirando? Eppure sono realtà che sentiamo, indiscutibilmente, anche se non ce ne accorgiamo; infatti ci accorgiamo quando un rumore abituale cessa, per esempio il tic-tac dell'orologio, o il bollire della pentola, o il chiasso dei bambini nel cortile. Dunque altro è sentire, aver presente un contenuto sensibile, altro è *accorgersene, osservarlo, notarlo, farvi attenzione*. [...] Il processo dell'accorgersi culmina quando non solo mi accorgo di qualche cosa, ma ho coscienza della sua distinzione dal mio atto d'accorgermi e di osservare, quando mi accorgo della sua presenza e contrapposizione a me conoscente. Questo accade specialmente se io ho insieme coscienza di atti e di stati miei che riguardano quel contenuto; per esempio, se esso è molesto o doloroso; se io lo sto lavorando o modificando; se esso si oppone a movimenti che tento di fare, o se mi costringe a movimenti a cui resisto; o se ho paura. Allora quel contenuto mi appare come oggetto, contrapposto a me soggetto. [...] Che cosa è dunque necessario perché vi sia conoscenza in senso proprio? È necessario che, oltre alla *presenza* del contenuto, ci sia la *direzione dell'attenzione* del cosciente rivolta a quel contenuto, cioè la *intentio*, in modo che quel contenuto sia presente come oggetto di conoscenza: *in ratione objecti*». G. ZAMBONI: *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*. Verona 1934, pp. 9-10.

¹⁰⁶ Qui sembra delinearci meglio la sottile differenza che passa tra il "*vivere in uno stato d'animo gioioso*" e l'"*essere gioia*" ("la gioia si irradia da lui"). Su queste analisi si sofferma J. TISCHNER: *Il pensiero e i valori*, pp. 246-247.



In suo articolo sull'opera filosofica dell'autore di *Persona e atto*, J. Tischner osserva che non si trova alcuna riflessione riguardante la dimensione temporale dell'uomo e della sua coscienza.¹⁰⁷ Tischner vede in questa mancata tematizzazione un limite dell'antropologia wojtyliana, che non gli impedisce tuttavia di riconoscere la densa luminosità di cui è permeata l'intera meditazione wojtyliana sull'uomo. Prendiamo spunto da queste critiche, indubbiamente costruttive, del grande teologo e filosofo amico di Wojtyła per osservare come nella dinamica di coscienza e conoscenza sia implicitamente contenuto il problema della temporalità: la tensione polare di coscienza e conoscenza, infatti, avviene nella forma di un dialogo interiore, che possiede elementi pressoché sincronici (come il rispecchiamento coscienziale rispetto all'autoconoscenza) e, al tempo stesso, diacronici, dovuti alla progressiva acquisizione di contenuti da parte della facoltà conoscitiva. Sebbene la coscienza si presti ad essere indagata secondo un sistema dinamico di protensioni e ritenzioni — volto a comprendere il suo fluire attraverso le tre *ek-stasi* temporali, senza che la sua unità si disperda nell'indefinito susseguirsi dei vissuti — sembra che il luogo privilegiato

¹⁰⁷ J. TISCHNER: *L'aspetto metodologico dell'opera «Persona e atto»*; in A.A.VV.: *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario di studi dell'Università di Bari*. Bologna: CSEO, 1983, pp. 101-106. Tischner ritiene che la mancata tematizzazione del problema del divenire della persona nel tempo rappresenti una lacuna nell'antropologia di Wojtyła; a questo riguardo emerge il suo interesse per le analisi sviluppate da Martin Heidegger: «L'atto sgorga da una fonte, che non è un atto. In questa fonte dobbiamo cercare l'uomo. E solamente qui è la radice dell'impressione di insufficienza: si tratta della mancanza di analisi della dimensione temporale dell'uomo. Non si tratta naturalmente di chiedere un capitolo in più, ma del problema del divenire della persona. In Scheler, Husserl, Heidegger la persona è ciò che essa diviene. Nel tomismo la persona è. Mi pare che l'omissione del problema del tempo nella sua relazione con la coscienza interiore del tempo ha fatto in modo che il dissidio fra le due posizioni non sia stato risolto» (p. 106).

per esaminare l'equilibrio dinamico di coscienza e conoscenza sia *l'istante presente*: il presente, nella sua assoluta novità ed irripetibilità, si configura come il luogo in cui l'"io" è chiamato ad attendere il futuro, lasciando che la memoria di ciò che si è esperito venga assimilata nelle profondità dell'io-personale ed esistenzializzata nell'esperienza vissuta. L'istante presente è inoltre il luogo misterioso in cui si rinnova continuamente l'energia della conoscenza e dell'autoconoscenza [*Selbsterkenntnis*], la quale è ancora più originaria dell'autocomprensione [*Selbstverständnis*].¹⁰⁸ L'istante presente si configura così non come momento statico, ma come spazio intangibile abitato da un dinamismo peculiare, costituito dall'obiettivazione dinamica dell'autoconoscenza, la quale, mettendo progressivamente a fuoco i contorni dell'io, introduce ad un livello di approssimazione maggiore dell'identità del soggetto, la cui figura si presta ad essere osservata e compresa a partire da punti prospettici sempre nuovi.

Grazie a questo dinamismo che si rinnova in ogni istante a partire da una sorgente ineffabile che non è dato alla persona impugnare mediante l'intenzionalità (e che affonda forse le sue radici nel *desiderium naturale videndi Deum*, che attraversa l'ontologia dell'uomo, sfuggendo ad un'esauritiva obiettivazione conoscitiva), si innesca un moto a spirale in cui si intrecciano, fino a con-costituirsi, *l'identità del soggetto* (mediante l'autoconoscenza) e *l'unità della coscienza* (mediante l'autocoscienza).¹⁰⁹ Il presente, pertanto, non deve essere inteso come un *limes*, una "linea immaginaria" molto sottile tra passato e futuro: questo modo di pensare induce ad oltrepassare sempre il "confine", quasi rotolando e sbilanciandosi continuamente dal passato al futuro. L'esito di questa mentalità è che «si corre continuamente, si è ovunque nello stesso istante, non c'è presente, perché si è sempre nel futuro». ¹¹⁰ La difficoltà di concentrare il proprio spirito nell'istante presente (distrazione) può essere dovuto ad un indebolimento dell'autopossesso (sintomo di una certa disintegrazione), che ha come esito un "lasciarsi vivere", ad esempio da un'emozione particolarmente intensa ancorché superficiale (come nel caso dell'*emozionalizzazione della coscienza*).¹¹¹

¹⁰⁸ M. SERRETTI: *Conoscenza di sé e trascendenza*, pp. 112-113.

¹⁰⁹ *Ib.*, pp. 113-117. Qui Serretti opera un confronto tra l'io-penso kantiano e il nesso coscienza-conoscenza nel pensiero di Wojtyła. Egli, diversamente da Kant, concepisce dinamicamente anche l'identità con il proprio "io", al punto che è possibile *diventare quello che si è*, oltre che essere quello che si è. Ciò è possibile in virtù di un principio di inveroamento dell'io che, nella dipendenza dalla verità riconosciuta ed operativamente abbracciata, diventa sempre più se stesso, riducendo progressivamente il margine di opacità tra l'io personale e il volto interiore.

¹¹⁰ A. BLOOM: *Scuola di preghiera*. Piemme 1998, p. 102.

¹¹¹ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 896-904. Una testimonianza di W. Połtawska, figlia spirituale di Wojtyła dopo essere sopravvissuta al campo di concentramento nazista di Ravensbrück, ci aiuta a cogliere *in actu exercito* la straordinaria presenza a sé di Wojtyła, il quale riusciva a porre attenzione al libro che stava leggendo e a quello che, simultaneamente, gli veniva letto da un amico. «Da "sempre", fin dall'inizio delle nostre escursioni insieme e, in generale, nel tempo "libero", io svolgevo la funzione di lettore. Durante il nostro girovagare estivo, entrambi i signori, il "Fratello" — come chiamavo don Karol Wojtyła — e mio marito Andrzej, portavano negli zaini chili di libri e nelle soste, nei bivacchi e più tardi, ormai nei giardini di Castel Gandolfo, io leggevo, ad alta voce, le opere di letteratura preferite e il Santo Padre, nello stesso tempo, leggeva in silenzio un altro libro, di solito un testo

La stessa dinamica dell'autodeterminazione, della decisione e della scelta è alterata dall'incapacità dell'io di permanere al centro di sé nell'istante presente, "preferendo" lasciarsi trascinare nelle zone periferiche della propria coscienza.

Il dialogo interiore di coscienza e conoscenza è scandito dalle tre estasi temporali ma si dipana nell'istante presente seguendo un ritmo ineffabile, che fluisce tranquillamente, dando l'impressione di una certa immobilità. Ciò è possibile perché il presente è il luogo di un movimento nella stabilità.¹¹² La drammaticità di questo dialogo, vissuto nella presenza a sé e sostenuto dall'autopossesso nella dipendenza dalla verità, consiste nella possibilità sempre aperta di *riempire ogni istante di un contenuto sostanziale*,¹¹³ che non si disperda nei processi del cosmo e della storia, ma contribuisca all'inveramento dell'io-personale e all'assunzione personalistica della propria natura nel dramma irripetibile della propria esistenza. La tensione polare tra la coscienza e la conoscenza colloca l'uomo in una lotta per la verità di sé nell'istante presente. In questo senso la vita è assegnata alla persona come un compito da realizzare, soprattutto attraverso l'operatività cosciente e l'autoteleologia. In questo processo, che assume i caratteri di una vera e propria battaglia per l'integrazione della totalità dell'essere personale nell'obbedienza alla verità trascendente, gioca un ruolo fondamentale l'esistenzializzazione dei principi e dei valori riconosciuti come veri.¹¹⁴ Tale esistenzializzazione, favorita dalla riflessività della

filosofico o teologico. Aveva l'attenzione divergente e una memoria perfetta, teneva a mente entrambi i testi». W. POŁTAWSKA: *Diario di un'amicizia. La famiglia Pottawski e Karol Wojtyła*. Milano: San Paolo, 2008, p. 631. Questa capacità dell'attività conoscitiva di intenzionare due oggetti pressoché contemporaneamente ci rende avvertiti, non certo senza stupore, dell'intensità della dinamica di conoscenza-coscienza nell'esperienza di Wojtyła. La descrizione di quest'esperienza parla in favore dell'analisi wojtyliana dei vari dinamismi coscienziali ed intenzionali che, lungi dall'escludersi l'un l'altro, si intrecciano sottilmente fin quasi a sovrapporsi nel medesimo istante. Tale capacità, a volte sconcertante, di fare due cose insieme, è documentata anche da G. WEIGEL: *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II*, v. I, p. 172.

¹¹² «Non c'è assolutamente bisogno di correre dietro al tempo per afferrarlo. Non scappa via da noi, ci corre incontro. Se sei deciso che nel prossimo minuto viene il tuo momento, o se ne sei completamente inconsapevole, verrà il momento. Il futuro, qualsiasi cosa tu ne faccia, diverrà presente, e così non ci sarà nessun bisogno di provare a sfuggire il presente nel futuro. Possiamo semplicemente attendere che sia lì, e a quel riguardo possiamo ben essere perfettamente e completamente stabili e tuttavia muoverci nel tempo, perché è il tempo che si muove». A. BLOOM: *Scuola di preghiera*, p. 100. A questa concezione dell'istante presente come luogo in cui è possibile sostare sembra corrispondere un assetto dello spirito dominato dalla *pazienza*, fonte di quiete nel movimento [*in labore requies*].

¹¹³ P. FLORENSKIJ: *Non dimenticarmi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*. Milano: Mondadori, 2010, p. 397: «Cara Nataša [...] la vita vola via come un sogno, e non si fa in tempo a far niente prima che ti sfugga l'istante della sua pienezza. Per questo è fondamentale apprendere l'arte del vivere, la più difficile e la più importante delle arti: quella di colmare ogni istante di un contenuto sostanziale, nella consapevolezza che esso non si ripeterà mai più come tale". N. 98 - 20 aprile 1937 - Solovki.

¹¹⁴ Wojtyła ritiene che l'esperienza conoscitiva vissuta dei valori dischiude alla persona la verità sull'oggetto come bene. Si tratta della *verità assiologica*, che appartiene alla conoscenza teoretica, ed «è elemento essenziale della visione della realtà. È però l'elemento cui più dobbiamo nell'azione; grazie ad esso infatti "sapere" passa in "volere"». K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 1013. Cf., inoltre, L. GIUSSANI: *Decisione per l'esistenza*. Milano: Jaka Book, 1978, pp. 73-76. «Nel nostro sforzo per camminare nella verità, e perciò per metterci nel modo esatto di fronte al compito della vita, il metodo è questo: se si affermano i principi in modo serio, esistenzialmente vivo e partecipato, la vita pra-

coscienza, è attuata, a livello pratico, da una *ripetizione seria* di tali principi. Inoltre l'iterazione, qualora non sia meccanica né formalistica, non è esente da una certa *mortificazione*: in questa prospettiva la conoscenza, sostenuta dall'autopossesso, ritorna continuamente sui medesimi principi, traendo da essi sempre nuova energia mobilitante l'operatività dell'uomo.

Wojtyła osserva che la funzione riflessiva della coscienza presenta un'intima unione organica con l'essere dell'uomo che agisce: in quest'ottica il termine "io" ha un contenuto più vasto del termine "suppositum", poiché unisce l'esperienza vissuta della soggettività con la soggettività ontica; il "suppositum" invece esprime solo la seconda, poiché astrae dall'aspetto della coscienza.

Allora distinguiamo chiaramente che una cosa è *essere* soggetto, un'altra *essere conosciuto* (oggettivato) come soggetto (il che avviene anche nel rispecchiamento della coscienza), un'altra cosa infine *vivere interiormente* se stesso come soggetto dei propri atti e delle proprie esperienze vissute (dobbiamo quest'ultimo alla coscienza, nella sua funzione riflessiva).¹¹⁵

tica cambierà. La tentazione sarebbe di dire l'inverso, perché sembra che l'affermazione dei principi sia qualcosa di astratto. In realtà i principi, i valori di base sono la strada, e non si può rischiare di perderla in nome di un cosiddetto "concreto". Non è possibile infatti ridire seriamente certe cose, affermare dunque con tutto il proprio essere certi principi senza che la vita in qualche modo cambi. Il principio è la percezione e il riconoscimento del divino, e se questo procede finirà col cambiare quello che siamo, nonostante quello che siamo. Il problema è di tempo: le Scritture dicono: "nella vostra pazienza possiederete la vita". [...] Percepire i criteri della verità è la cosa più semplice del mondo. È come riconoscere la madre per il figlio. [...] Occorre certo che sia vero l'atto del ripetere i principi. Occorre che esso stesso non diventi menzogna, cioè che non diventi formalismo. [...] E questo accanimento nel ripetere, chi l'ha anche solo un poco provato, sa che mortificazione è. Ma il paradossale è che questo riconoscimento della verità nonostante quel che si è produce un'unità nell'io, nella persona. L'unità dell'io infatti è data dal riconoscimento del principio sintetico, anche se si è tutti dissolti nella nostra approssimazione, che il tempo continua a rilevare. Noi non arriviamo alla totalità, ma il significato totale è indicato dalla pur approssimativa dinamica, e non si può non leggerlo solo perché non ci si è ancora arrivati "perfettamente".

¹¹⁵ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 887. Wojtyła osserva che E. Lévinas associa all'esperienza vissuta un certo «godimento»: cf. E. LÉVINAS: *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaka Book, 1980, pp. 109-153. Wojtyła, inoltre, si chiede se la coscienza, nella sua funzione riflessiva, costituisca l'esperienza vissuta oppure condizioni soltanto il suo costituirsi come *jouissance*. Questo resta un problema aperto in *Persona e atto*.

C. S. Lewis, nella sua autobiografia, annota alcune interessanti riflessioni suscitate dalla lettura di *Space, Time, and Deity* (1920) del filosofo Samuel Alexander, ebreo australiano emigrato in Inghilterra. Di questo autore Lewis trattiene in particolare la teoria del godimento e della contemplazione. Questa distinzione presenta una fortissima simmetria con la distinzione wojtyliana tra «esperienza vissuta» (attraverso la funzione riflessiva della coscienza e il fenomeno della *jouissance*) e «(auto)conoscenza». Scrive Lewis: «Quando vediamo un tavolo, "godiamo" l'atto del vedere e "contempliamo" il tavolo. Se poi passiamo all'ottica e pensiamo al vedere, contempleremo il vedere e godremo il pensiero. [...] In altre parole, godimento e contemplazione delle nostre attività interiori sono incompatibili. Non si può sperare e nello stesso tempo pensare alla speranza; sperando, infatti, guardiamo all'oggetto della speranza e voltandoci (per così dire) a guardare la speranza interrompiamo il processo. Naturalmente le due attività possono e, in effetti, si alternano con grande rapidità; ma restano distinte e incompatibili. Ciò non era soltanto una conseguenza logica dell'analisi di Alexander, ma poteva essere verificato ora per ora e giorno per giorno». C. S. LEWIS: *Sorpreso dalla gioia. I primi anni della mia vita*. Milano: Jaka Book, 20075, pp. 158-159. Vedi, inoltre, S. ALEXANDER: *Space, Time and Deity*. London: MacMillan and Co., 1920, vol. I, pp. 12-13 ss. Diversamente da Alexander, per il quale l'io non può essere oggetto di conoscenza [contemplazione] («I cannot do as an angel and contemplate myself, in so far as I am mind — for, of course, I contemplate my body», p. 20), Wojtyła teorizza l'oggettività del proprio "io" per mezzo dell'autoconoscenza, alla quale attribuisce inoltre il ruolo di fondamento

Emerge qui con maggior chiarezza il significato di un passo wojtyliano esaminato in precedenza, secondo cui la coscienza, attraverso il processo di interiorizzazione, contribuisce alla *costituzione reale* dell'"io" inteso come *suppositum*:

La coscienza è non solo l'aspetto, ma anche la dimensione essenziale o il momento reale di quell'essere che sono "io", in quanto costituisce la sua soggettività in senso vissuto. Se quell'essere e, quindi, il reale oggetto individuale della sua fondamentale struttura ontica, corrisponde a ciò che nella filosofia tradizionale veniva definito *suppositum*, allora, senza la coscienza, il *suppositum* non può in alcun modo costituirsi come "io". Sembra che la coscienza entri nella costituzione reale di quell'essere, che è l'uomo, quando si vuole mettere in evidenza proporzionale alla sua soggettività, cioè la soggettività grazie alla quale ogni uomo concreto è un unico e irripetibile "io".¹¹⁶

La funzione riflessiva della coscienza favorisce, pertanto, uno svelamento "verso l'interno" che si identifica con l'esperienza vissuta. Grazie ad essa le energie contenute sotto forma di potenzialità nell'uomo in quanto essere giungono alla loro piena attualizzazione, trovando la loro definitiva forma soggettiva.

L'antropologia filosofica wojtyliana è attraversata da una corrente profonda e misteriosa, che riceve la sua energia dinamica e fluente da due corsi d'acqua distinti eppure correlati: la *trascendenza* e l'*integrazione* della persona nell'atto. L'integrazione, in particolare, dà corpo e struttura all'autotrascendenza e all'autoteleologia dell'uomo: «senza l'integrazione la trascendenza è come sospesa in una specie di vuoto strutturale». ¹¹⁷ La dinamica dell'integrazione (dal latino *integer*, "intero, totale, intatto") nell'esperienza dell'uomo non implica tanto un processo di unificazione di ciò che è originariamente separato, quanto piuttosto *l'attuarsi e il manifestarsi del tutto e dell'unità sulla base di una certa complessità*. La disintegrazione, invece, rappresenta il polo dinamico opposto ed indica un'incapacità, più o meno profonda, di possedere e dominare se stessi attraverso l'autodeterminazione. Sia il processo di integrazione sia quello di disintegrazione incidono sulla trascendenza della persona nell'atto: ciò significa che l'unità psicofisica indagata dalle scienze empiriche non costituisce l'essenza dell'uomo, ma svela un momento della complessa relazione persona-atto, ricapitolata nei due assi portanti sopra accennati. In questa prospettiva «i dinami-

e di delimitazione della coscienza e dell'esperienza vissuta [godimento]. Lo iato tra "contemplazione" e "godimento" sembra destinato a permanere irrisolto nell'esperienza. Questa frattura, fonte di una certa sofferenza, è inscritta probabilmente nella natura stessa dell'uomo e costituisce la cifra ontologico-esistenziale del suo anelito a conoscere e godere pienamente in un unico atto. Questa dinamica, che nello status naturae lapsae viene ferita (disgregazione), è destinata forse ad essere redenta e ricomposta nella visio Dei beatifica, che procede «di gloria in gloria, di inizio in inizio, secondo inizi che non finiscono mai». Qui l'Oggetto conosciuto sarà al tempo stesso goduto, senza che la conoscenza, né il godimento, trovino motivo per esaurirsi.

¹¹⁶ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 890.

¹¹⁷ *Ib.*, p. 1072. Cf. K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 1071-1073 (*Integrazione come aspetto complementare della trascendenza*). Vedi, inoltre, pp. 1003-1009 (*La «verità sul bene» come base della decisione e della trascendenza della persona nell'atto*). Wojtyła rinviene nell'anima il principio della trascendenza e dell'integrazione (*Ib.*, pp. 1162-1163).

smi propri della somatica e della psiche dell'uomo prendono parte attiva all'integrazione, tuttavia non *ai loro propri livelli* ma a quello della persona». ¹¹⁸ La relazione tra corpo e psiche è ricondotta entro quella più comprensiva di natura e persona. Attraverso il corpo (e l'insieme dei dinamismi somatico-vegetativi) l'uomo-persona è anche parte autentica della natura, nel senso — già rilevato — che *possiede* una natura ed è in grado di assumerla e, in un certo senso, "personalizzarla". Wojtyła parla, a questo proposito, di una *sintesi dell'atto e del moto*, vale a dire di una certa penetrazione del *voluntarium* nel movimento somatico, strettamente legato alla potenzialità reattiva del corpo, la quale possiede sempre un resto rispetto all'esercizio dell'operatività cosciente, come attestano i movimenti puramente spontanei del corpo, i cosiddetti "riflessi". La dinamica dell'integrazione, sorretta dall'autodeterminazione, permette così di *inserire* un'energia operativa cosciente all'interno di un dinamismo altrimenti relegato ai margini della riflessività coscienziale. ¹¹⁹

Il dinamismo integrativo costituisce un fattore fondamentale di mantenimento ed incremento dell'unità dell'io-personale e pervade tutti gli strati ontologici della persona, dalla sua corporeità [*soma*], allo spirito [*nous*], attraversando anche la psiche [*psyché*], il cui peculiare dinamismo emozionale — in linea di principio — tiene unite, più che allontanarle, le altre dimensioni dell'ontologia della persona. ¹²⁰ Il dinamismo somatico-vegetativo non perviene alla forma di "esperienza vissuta", la quale si dischiude solo nello strato psico-emotivo, ma sembra emergere da una potenzialità radicata nella vita dell'uomo-persona. Per questa ragione Wojtyła ritiene che «l'unità dinamica del soggetto "uomo" — almeno nello strato somatico — è anzitutto unità di vita e solo secondariamente — e quasi accidentalmente — unità di

¹¹⁸ *Ib.*, p. 1083.

¹¹⁹ «L'integrità dell'uomo-persona consiste nella normale, anzi, quanto più perfetta sintonia della "soggettività" somatica con la soggettività operativa e trascendente della persona. Questa integrità è condizione per l'integrazione della persona nell'atto. L'assenza di essa ostacola anche l'integrazione e genera diverse forme di disintegrazione. Allora la soggettività, quella per così dire propria del corpo, soggettività reattivo-vegetativa, cessa di essere in sintonia con la persona come soggetto operativo. Come se si staccasse e si "rendesse indipendente" a svantaggio della persona. Siamo testimoni in questo caso di una certa anormalità, che sembra anche in contrasto con la natura. Infatti l'armonia della soggettività reattiva e vegetativa del corpo con la persona, come soggetto operativo e cosciente di sé sembra una cosa naturale, nel senso che corrisponde alla natura dell'uomo, che è persona". K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 1101-1102.

¹²⁰ L'intimo legame dell'"io" somatico con l'"io" personale è rilevato da Wojtyła nel momento in cui, ad esempio, la stanchezza fisica si ripercuote svantaggiosamente sui processi del nostro pensiero, ovvero quando un'intensa energia vitale pervade il corpo e le membra, ripercuotendosi positivamente sulla concentrazione della mente (la «mente fresca» accresce la chiarezza del pensiero). Qui Wojtyła presenta una forte prossimità al pensiero di Edith Stein, secondo la quale, in forza della tripartizione dell'uomo in sfera *vitale, psichica e spirituale*, viene postulato un condizionamento della *forza vitale sensibile* sulla *forza vitale spirituale*. E. STEIN, *Contributi per una fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito*; in *Psicologia e scienze dello spirito*. Roma: Città Nuova Editrice, 1999², pp. 112-113. Ciò attesta, in linea di principio, una strutturale predisposizione all'integrazione dei diversi strati che compongono la totalità antropologica. Vedi anche P. F. MANCINI: *Verso la corporeità in fenomenologia. Ipotesi di confronto: Edmund Husserl, Edith Stein, Karol Wojtyła*. Bari: Giuseppe Laterza, 2004, p. 235.

esperienza vissuta».¹²¹ Ciò attesta una *priorità strutturale della potenzialità sulla coscienza*. Per designare tale potenzialità Wojtyła impiega il termine freudiano "subconscio" [*Unterbewusst*], preferendolo al termine "inconscio" [*das Unbewusste*], che indica propriamente la semplice negazione della coscienza. Questa potenzialità sembra rivelare, pertanto, una profondità nella persona che non si lascia esaurire né risolvere dalla coscienza.¹²² A questo livello dell'ontologia della persona appartengono le cosiddette *prese di posizione superattuali* (come la fiducia incondizionata di un bambino per sua madre), le quali non tendono a penetrare necessariamente nel campo della coscienza, permanendo piuttosto sullo sfondo senza essere tematizzate. A questa classe di atti ci sembra opportuno ascrivere anche due atteggiamenti fondamentali [*Grund-haltungen*]: un'originaria apertura, suscitata dallo stupore e dalla meraviglia per il dischiudersi dell'essere della realtà a partire dall'esperienza dell'incontro con un'altra persona (come la madre per il bambino che, secondo H. U. von Balthasar, con il suo sorriso benevolente dischiude all'infante l'esperienza dei trascendentali dell'essere) ed un'originaria chiusura, che rifiuta l'incontro con l'altro preferendo la solitudine.¹²³ La volontà e l'intelletto, prima di determinarsi concretamente nelle

¹²¹ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 949.

¹²² «Qualsiasi analisi dell'uomo — analisi della persona e dell'atto — che prendesse l'avvio dalla sola coscienza, sarebbe condannata in anticipo all'inadeguatezza» (*Ib.*, pp. 949-950). Tuttavia, per Wojtyła, «priorità non significa affatto «superiorità» della potenzialità sulla coscienza. Si tratta, piuttosto, di una priorità strutturale e, di conseguenza, «della priorità nell'ambito dell'interpretazione e quindi anche della comprensione: non sarebbe possibile comprendere e interpretare l'uomo, il suo dinamismo, né la sua azione cosciente cioè l'atto, se ci basassimo solo sulla mera coscienza. La potenzialità è in questo campo qualcosa di primario, di antecedente, di più indispensabile per l'interpretazione del dinamismo umano nonché per l'interpretazione delle azioni coscienti» (pp. 951-952). Ciò non toglie, in linea di principio, che sussista una certa continuità e coesione tra il subconscio e la coscienza: la soglia della coscienza, infatti, più che dividere, sembra unire questi due livelli. In questa prospettiva il subconscio possiede una spinta intrinseca a prendere coscienza, nella forma delle esperienze vissute. Questo dinamismo che promana di continuo dal subconscio sembra indicare nella coscienza il luogo più appropriato in cui è dato all'uomo di realizzare se stesso. Pertanto «il subconscio è in misura notevole formato dalla coscienza; inoltre esso è solo una riserva, un contenitore dove ciò che si trova nel soggetto "uomo" aspetta di divenire cosciente. Allora, infatti, assumerà anche un significato pienamente umano» (p. 955). La struttura «subconscio-conscio» impiegata da Wojtyła si presta ad essere confrontata ed integrata con la concezione di «conoscenza super-attuale» [*überaktuell Wissen*], elaborata da D. von Hildebrand: «Sarebbe un grave errore credere che i soli esseri presenti alla mente siano quelli realmente incontrati in quella piccola parte di realtà sulla quale alla mente capita di essere concentrata nel momento attuale. C'è molto di più di questo presente nella nostra mente in qualsiasi momento dato. Il mondo che, per così dire, portiamo con noi, in cui viviamo, il firmamento spirituale sotto il quale ci muoviamo e il sole che illumina la nostra vita, formano lo sfondo implicito su cui appare il contenuto concreto delle nostre percezioni, dei nostri pensieri e delle nostre attività». D. VON HILDEBRAND, *Che cos'è la filosofia?* Milano: Bompiani, 2001, p. 109. Esisterebbe, in questo senso, anche una sfera sovracosciente [*Überbewusst*], che costituirebbe una *soglia* tra la dimensione psichica e quella spirituale. O. CLÉMENT associa tale dimensione «transcendente» con le profondità del cuore, tormentato dal desiderio di Dio. O. CLÉMENT: *Teologia e poesia del corpo*. Piemme 1997, p. 43. Cf. anche V. FRANKL: *Dio nell'inconscio*. Brescia: Morcelliana, 1990.

¹²³ Ci riferiamo qui alla profonda meditazione poetica di Wojtyła sulla figura di Adamo, il quale ricapitola in sé l'umanità intera, lasciando una ferita nella *physis* dell'uomo e nel suo modo di concepirsi in rapporto con il Padre: Adamo preferisce non generare, perché non vuole essere generato, cioè rifiuta di permanere nella condizione di figlio. Pertanto egli riunisce in sé paradossalmente tutti gli uomini, isolandoli nella loro solitudine. Mirabile, a

single scelte e decisioni circa un vero bene da perseguire, sembrano già esercitare la loro sinergia nel sottilissimo crepuscolo che precede la coscienza e che orienta, per così dire, “dall’alto” l’operatività cosciente dell’uomo, imprimendo in ogni atto la forma superattuale che la persona, in cuor suo, ha scelto come assetto fondamentale della sua esistenza.

La drammatica dell’integrazione della natura nella persona si gioca a questo livello di profondità: ogni strato ontologico dell’essere-persona è attraversato da un anelito alla trasformazione e al rinnovamento, inscritto nella chiamata dell’uomo alla conversione [*metanoia*].¹²⁴ In questa prospettiva Wojtyła si iscrive pienamente nel solco tracciato dai Padri, nella misura in cui lascia che la sua meditazione sull’uomo sia arginata dal nesso *physis-hypostasis* e dalla drammatica che lo attraversa con la dialettica di integrazione/disintegrazione attraverso l’atto. Così Wojtyła elabora un’originale antropologia filosofica, che affonda però le sue radici nel concetto di *divinizzazione*, sviluppato in ambito cristologico dai Padri Greci:

Ciò che appare come l’opera veramente epocale di Giovanni Paolo II consiste nel tentativo di una nuova sintesi fra la libertà e la religiosità dell’uomo. Abbiamo qui a che fare con il riferimento all’idea della *Theosis*, presente nella riflessione teologica dell’Oriente e sviluppata soprattutto negli scritti di Massimo il Confessore, ma questa concezione viene ripresa creativamente in un nuovo contesto storico che è conseguenza della costruzione della civiltà umana sulla base di premesse ateistiche, derivanti dalla messa in discussione di quel fatto che è l’orientamento naturale della coscienza umana verso Dio.¹²⁵

questo riguardo, è l’«analisi della solitudine» condotta da Wojtyła nel dramma teatrale *Raggi di paternità*; in *Tutte le opere letterarie*, pp. 889-895.

¹²⁴ La filosofia greca, adottata in seguito dai Padri della Chiesa, riconosce nell’uomo tre livelli ontologici ben definiti: il *nous*, che è intelligenza e lucidità, il *thymos*, che designa l’ardore, la forza, e l’*epithymia*, il desiderio nella sua accezione carnale. Il *nous* trova la sua sede naturale nella testa, il *thymos* nel petto e l’*epithymia* nel sesso. La drammatica di integrazione-disintegrazione attraversa questi strati e si concentra nella lotta interna al cuore, la quale non sempre affiora al livello della coscienza: «Rispetto alla coscienza ordinaria, il profondo del cuore resta chiuso, se si eccettuano i lampi di situazioni limite: l’amore, la bellezza, la morte, e le intuizioni miracolose dell’infanzia, dell’adolescenza, del genio. Il problema consisterà quindi interamente nel “far discendere” la coscienza illuminata, l’intelligenza, “nel cuore”, e al contempo nel trasfigurare, col crogiolo di questo cuore-spirito, il *thymos* e l’*epithymia*». O. CLÉMENT: *Teologia e poesia del corpo*, pp. 44-45. Questo ordine di riflessioni ci sembra trovare una singolare risonanza con le dinamiche dell’integrazione psicosomatica esaminate da Wojtyła e, in particolare, con la funzione riflessiva della coscienza, che fa scendere i contenuti dell’autocoscienza nelle profondità dell’esperienza vissuta. L’integrazione sembra presupporre, nel pensiero di Wojtyła, un rinnovamento del *nous* [*meta-noein*], inteso come plesso di «conoscenza–coscienza–autopossesso–autodeterminazione–autotrascendenza–autoteologia», in direzione della verità che si dischiude nell’esperienza, in particolare nell’incontro con un’altra persona. Un esempio della dinamica di integrazione ci viene fornito da Wojtyła stesso ne *La cava di pietra*: la rabbia dell’uomo costituisce la materia prima dell’amore, l’energia che chiede di essere trasformata ed integrata nell’amore: «Le pietre di nuovo si muovono. Il carrello sparisce tra i fiori. / Di nuovo una scarica elettrica incide la cava. / Ma l’uomo ha portato con sé la segreta struttura del mondo / dove l’amore prorompe più alto se più lo impregna la rabbia». K. WOJTYŁA: *La cava di pietra*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 203. I Padri della Chiesa sostengono che la sede naturale della rabbia si trovi nel *thymos*.

¹²⁵ A. WIERZBICKI: *Introduzione* a K. WOJTYŁA: *Metafisica della persona*, p. 13. Vedi M. A. KRĄPIEC: «*Cywilizacja miłości*» *spełnieniem osoby*, w: «*Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*». «*Gdzie jesteś, Adamie?*», red. T. Styczeń, Lu-

Alla luce di queste considerazioni risulta forse più chiaro come — nel pensiero di Wojtyła — la sintesi tra le “attivazioni” psicosomatiche e l’atto conduca l’uomo sulla via della realizzazione di sé come persona: l’integrazione si presta dunque ad essere interpretata come una forma di personalizzazione, ossia di progressiva assunzione della natura nella persona. Tale dinamica di reale perfezionamento ontologico non nasce come sforzo titanico della soggettività ripiegata su di sé, ma trae l’energia operativa necessaria nella dipendenza della persona dalla verità: l’integrazione, infatti, si accompagna sempre alla trascendenza della persona nell’atto, in forza della quale l’uomo trascende i limiti dei dinamismi psicosomatici, dando inizio a qualcosa di assolutamente nuovo (ed imprevedibile) nel corso della storia e della sua esistenza personale. L’uomo produce questa novità in sé e nel mondo attraverso una scelta, la quale è paragonata da Wojtyła ad una “nuova nascita”.¹²⁶

5. Tracce di un’ontologia comunionale

In questo ultimo paragrafo ci proponiamo di esporre, in chiave sintetica e riassuntiva, i guadagni delle analisi effettuate nelle pagine precedenti, al fine di pervenire ad una visione possibilmente integrale dell’immagine dell’uomo tracciata da Karol Wojtyła.

Nelle ultime pagine di *Persona e atto* possiamo rintracciare il giudizio complessivo di Wojtyła sulla sua opera; questo brano ci aiuta a comprendere meglio l’*intentio profundior* che ha guidato l’Autore nella stesura della sua antropologia filosofica:

Alla luce di quanto è stato detto nell’introduzione, questo studio si è proposto di far emergere dall’esperienza dell’atto ciò che dimostra l’uomo come persona, ciò che questa persona in un certo senso mette in luce; non ha voluto, invece, costruire una teoria della persona in quanto essere, né elaborare una concezione metafisica dell’uomo. Nondimeno l’uomo, che si rivela come persona nel modo che abbiamo cercato di mostrare nelle analisi qui svolte, sembra anche

blin 1987, pp. 233-236. L’autore definisce la posizione di Giovanni Paolo II sintesi del personalismo dell’Oriente e dell’Occidente, per la sua continuazione ed il suo sviluppo della concezione dell’uomo come *Imago Dei*. Il naturale orientamento dell’uomo a Dio si incontra con l’azione divinizzatrice di Dio stesso nell’uomo (*Ib.*, p. 13, n. 15). La polarità natura-persona rivela una *non-identità*, o meglio una tensione tra la vita come natura [*imago*] e il dispiegarsi dell’esistenza personale [*similitudo*]. Tale dispiegamento in chiave personalistica è reso possibile dal *tropos tes hyparxeos*, che permette il conseguimento dell’essere-bene [*eu-einai*]. J. C. LARCHET: *La divinisation de l’homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris : Cerf, 1996.

¹²⁶ «Nasciamo anche attraverso una scelta; nasciamo allora dal di dentro, e non nasciamo di colpo, ma come pezzetto per pezzetto [...] Allora non tanto nasciamo, quanto piuttosto diveniamo. Ma ad ogni momento possiamo non divenire, possiamo non nascere. Ciò dipende da noi. E per questo — pezzetto per pezzetto — io cerco una garanzia per la parola «mio». La cerchi anche tu, figlia? La nascita ha inizio da un’unione e ad un’unione tende. In questo sta l’amore [...]. Questo è il nascere attraverso una scelta”. K. WOJTYŁA: *Raggi di paternità*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 165-166. Viene in mente quanto si legge nel Vangelo a proposito di Nicodemo, il quale domanda: «Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?» (Gv 3, 4).

confermare sufficientemente che il suo “status” ontico non oltrepassa i confini della contingenza, dell’*esse contingens*.¹²⁷

Wojtyła, dunque, non intende elaborare direttamente una metafisica dell’essere personale (sebbene il titolo della raccolta delle sue opere filosofiche nell’edizione italiana rechi proprio, in un certo senso a buon diritto, il titolo *Metafisica della persona*): egli vuole, piuttosto, partire da una ricognizione attenta e appassionata dell’esperienza integrale dell’uomo la quale, nella molteplicità e complessità di fatti che dischiude all’osservatore rivela come estremamente significativo il fatto “l’uomo agisce”. Ciò non impedisce a Wojtyła di servirsi a più riprese di numerose categorie metafisiche (quali, ad esempio, *suppositum-hypokeimenon*, *agere-pati*, *potentia-actus*, *esse-exsistere*) per descrivere il dinamismo insito nell’esperienza dell’uomo e nella struttura “natura-persona”.

La necessità di integrare la concezione boeziana di persona, inoltre, sembra attestare una certa scontentezza di Wojtyła per un’ontologia statica dell’uomo inteso come *substantia*, secondo il celebre adagio: «*Persona est rationalis naturae individua substantia*». Questa definizione, in effetti, è più propensa a cogliere la natura razionale dell’uomo che non la sua originaria dinamicità. Per questo motivo Wojtyła non esita a servirsi del termine “esistenza” (nel senso etimologico di “*ex-sistere*”) per indicare l’origine e la fonte sempre nuova di tutta la potenzialità energetica insita nell’uomo.¹²⁸

Sebbene Wojtyła dichiarò espressamente di non voler costruire una vera e propria metafisica, ci sembra ugualmente opportuno avanzare, in via prudenziale e ipotetica, l’idea di una “ontologia comunionale” soggiacente la concezione wojtyliana di persona. Riconoscendo che l’*esse* personale è un certo modo di esistere, Wojtyła afferma che la struttura originaria dell’uomo è contraddistinta da una fondamentale apertura, che si traduce in una “uscita da sé”: questo è, infatti, il significato precipuo di “*ex-sistentia*”, che viene impiegato da Riccardo di San Vittore nel suo *De Trinitate* per descrivere la struttura ontologica delle Persone divine nella “*communio*”. Alla luce di queste considerazioni scorgiamo, seppur solo *idealmente*,¹²⁹

¹²⁷ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 1215-1216.

¹²⁸ Cf. K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 939: «La persona non è solo “umanità individuale”. È invece un modo di esistenza individuale proprio (tra gli esseri del mondo visibile) solo dell’umanità. Questo modo di esistere deriva dal fatto che l’esistenza individuale propria dell’umanità è personale. La prima e fondamentale dinamizzazione di qualsiasi essere deriva dall’esistenza, dall’*esse*».

¹²⁹ L’accostamento a questo paradigma metafisico è solo *ideale*, non ha dunque la pretesa di poggiare su alcuna base filologica o storiografica. Da quel che mi risulta Wojtyła non fa riferimento alcuno a Riccardo di San Vittore nelle sue opere. Ciononostante l’accostamento ci sembra possedere una funzione *euristica*, in quanto permette di scorgere più nitidamente il paradigma ontologico-antropologico sotteso a *Persona e atto*. J. Ratzinger rileva l’insufficienza della definizione boeziana di persona, la quale è rimasta imbrigliata nel retaggio sostanzialistico (e pre-cristiano) dello spirito greco (J. RATZINGER: *Dogma e predicazione*. Brescia 1974, pp. 183-184). Nella medesima direzione procedono le osservazioni di E. Peroli, secondo il quale la teologia trinitaria (e la personologia di Riccardo di San Vittore) ha fatto emergere «per la prima volta i limiti della concezione sostanzialistica della persona propria della

una forte prossimità del pensiero di Wojtyła all'idea di persona come "existentia" in Riccardo. Ciò non esclude, tuttavia, l'importanza che Wojtyła attribuisce alla concezione boeziana della persona. Egli, infatti, ritiene che la "substantia" boeziana costituisca il terreno metafisico privilegiato per coltivare un'immagine integrale dell'essere-persona sulla base dell'esperienza. In questa prospettiva vale la pena osservare come l'ontologia boeziana della persona non sia del tutto incompatibile con il concetto di *hypostasis* e di *existentia*: Robert Spaemann, ad esempio, interpreta la critica di Riccardo di San Vittore come un approfondimento dell'intenzione di Boezio. Tuttavia, secondo il filosofo tedesco, a Riccardo sfuggirebbe la sostituzione boeziana di "substantia" con "subsistentia" (che è l'equivalente latino di *hypostasis*); in questo modo Boezio, nel suo *Contra Eutychem et Nestorium*, assimila il significato di sostanza a quello di ipostasi.¹³⁰

In *Persona e atto* Wojtyła non si muove mai nel dominio dell'antropologia teologica: la sua riflessione, infatti, procede sempre all'interno di un orizzonte rigorosamente filosofico. L'analisi dell'esperienza, tuttavia, favorisce in Wojtyła il reperimento della struttura polare di "natura-persona", la quale risale oltre la Scolastica, fino alla distinzione operata dai Padri della Chiesa, in ambito cristologico, tra φύσις e ὑπόστασις. Wojtyła parla, in proposito, di una progressiva assunzione della natura nella persona mediante le dinamiche dell'integrazione psicosomatica, regolata dall'autodeterminazione e dall'autopossesso (sulla base della trascendenza nell'atto). Si tratta, altresì, di una *personalizzazione* della propria natura umana, che è affidata alla persona come compito destinato a durare l'intero arco di una vita. La persona, infatti, «non è la sua natura, ma possiede una natura» e può realizzare se stessa integrando la causazione della natura (le cosiddette "attivazioni") con la sua operatività cosciente.

L'integrazione tra i dinamismi naturali e quelli personali non va intesa come la giustapposizione estrinseca di due elementi eterogenei: essa è possibile, invece, in quanto l'"agire" (della persona) e l'"accadere" (della natura) convivono, sotto forma di esperienze vissute differenti, nell'esperienza del proprio "io".

tradizione boeziana". E. PEROLI: *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*. Brescia: Morcelliana, 2006, pp. 58, 60-61.

¹³⁰ R. SPAEMANN: *Persone*, pp. 30-31. In questa direzione procede anche C. Micaelli, il quale ritiene che Boezio abbia avuto il merito fondamentale di distinguere chiaramente, a livello terminologico, «natura» e «persona». La sua nozione di persona, pur estremamente influenzata dall'ontologia greca, non si lascia assorbire in una metafisica impersonale dell'*ousia*: con «persona» Boezio intende tradurre il greco «*υποστασις*». Cf. C. MICAELLI: *La cristologia del «Contra Eutychem et Nestorium»*; in *Studi sui trattati teologici di Boezio*. Napoli: M. D'Auria Editore, 1998, pp. 43-97. Considerando, in effetti, la *subsistentia* come *hypostasis* egli è sulla strada per riconoscere all'*hypostasis* la sua *schesis*, la sua *habitus*, che è *communio*. In questo senso Boezio non è l'antagonista di un'ontologia ipostatica e di un'antropologia filosofica che si fondi sulla sostanzialità della comunione delle persone.

L'esperienza dell'unità e dell'identità del proprio "io" è oggettivamente precedente e anche più essenziale della distinzione sperimentale in agire e accadere, in operatività e non operatività dello stesso "io". L'esperienza dell'unità e dell'identità permea l'altra esperienza, creando così la base sperimentale dell'integrazione della natura nella persona, il *suppositum*. In questo approccio la natura non cessa di esprimere come sua derivata quella forma di dinamismo diversa da quella della persona. L'integrazione non elimina le differenze nel modo di dinamizzarsi del *suppositum*, annulla solo la possibilità di concepire la persona e la natura come due soggetti distinti dell'azione.¹³¹

Sulla base di queste considerazioni, se inscriviamo idealmente la riflessione wojtyliana nell'eredità metafisica lasciata da Tommaso, Riccardo e oltre, innestandola nel solco tracciato dai Padri Cappadoci con la distinzione tra *οὐσία* e *ὑπόστασις*, possiamo tradurre "ὑπόστασις" con "persona", non più con "sostanza" (termine ancora fortemente ancorato all'ontologia aristotelica). In questa prospettiva, come osserva J. D. Zizioulas, "persona" si lascia più propriamente interpretare da categorie metafisiche quali "ekstasis" ed "existentia" rispetto a "perseitas" e "subsistentia":

The identification of hypostasis not with "ousia" but with Personhood means that the ontological question is not answered by pointing to the "self-existent", to a being as it is determined by its own boundaries, but to a being which in its ekstasis breaks through these boundaries in a movement of communion.¹³²

L'ipotesi interpretativa qui avanzata vuole sottolineare unicamente la prossimità speculativa di Wojtyła ad una metafisica della persona di tipo comunionale, più che alla classica metafisica della sostanza. Da quanto visto sopra, comunque, siamo consapevoli del fatto che Wojtyła non avverte la necessità di elaborare una metafisica in senso stretto: ciò, probabilmente, è dovuto al fatto che la dimensione metafisica è già immanente all'esperienza dell'uomo e si rivela, in qualche modo, in essa. Si tratta dell'"esperienza dei trascendentali", mediante i quali l'uomo attinge direttamente l'essere. Su questo punto scorgiamo una prossimità eccezionale al pensiero di H. U. von Balthasar.¹³³ La possibilità per l'uomo di attingere direttamente

¹³¹ K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 936.

¹³² J. D. ZIZIOULAS: *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood*; in «*The Scottish Journal of Theology*», 28 (1975), p. 409. E. PEROLI: *Essere persona*, p. 89. *Ekstasis* e *hypostasis* rappresentano due aspetti fondamentali della persona, capaci di caratterizzarla più esaustivamente di quanto non faccia la nozione di *substantia*: «*Ekstasis* and *hypostasis* represent two basic aspects of Personhood, and it is not to be regarded as a mere accident that both of these words have been historically applied to the notion of Person. Thus the idea of Person affirms at once both that being cannot be "contained" or "divided", and the mode of its existence, its *hypostasis*, is absolutely unique and unrepeatable. Without these two conditions being falls into an a-personal reality, defined and described like a mere "substance", i.e. it becomes an a-personal thing". J. D. ZIZIOULAS: *Human Capacity and Human Incapacity*, p. 408.

¹³³ «La visione della trascendenza dell'uomo-persona mediante la relazione con i trascendentali non perde tuttavia di importanza quando ci richiamiamo all'esperienza, e in particolare all'esperienza della morale. Infatti la trascendenza della persona intesa in modo metafisico non è soltanto qualcosa di astratto. Sperimentalmente osserviamo che la vita spirituale dell'uomo si concentra e pulsa intorno alla verità, al bene e al bello. Si può perciò decisamente parlare di una certa *esperienza dei trascendentali*, che va di pari passo con l'esperienza della trascendenza della

i trascendentali dell'essere nell'esperienza favorisce l'integrazione di metafisica ed esperienza in una totalità organica e dinamica, capace di gettar luce, a sua volta, sulla struttura ontologico-metafisica dell'uomo. Ciò permette, inoltre, di sottrarre l'assioma ontologico-antropologico al pericolo dell'astrazione, al quale esso sarebbe ultimamente esposto.¹³⁴ In questa prospettiva Wojtyła, lungi dal muovere le sue riflessioni all'interno di un firmamento dogmatico e cristologico esplicito, lascia che la sua meditazione sull'uomo attinga alle sorgenti della fede e risulti, pertanto, pienamente inscrivibile nel solco dell'antropologia cristiana dei primi secoli, dove si sviluppò il nesso natura-persona. Una Persona, infatti, ha ricapitolato in sé l'essere dell'uomo e del cosmo:

O maestri dell'Ellade, vi narro un grande miracolo: / non importa vegliare sull'Essere che scorre via tra le dita, / c'è la Bellezza reale, / celata sotto il Sangue vivo. / Il frammento di pane più reale dell'universo / più colmo d'Essere, colmo del Verbo / il canto che sommerge come un mare / il vortice di sole / l'esilio di Dio.¹³⁵

Wojtyła, attraverso la sua meditazione poetica, mette a fuoco il nucleo dell'uomo, la dimora più interna del suo castello interiore, dove l'io si scopre misteriosamente abitato da una Presenza nel silenzio:

Ti ringrazio perché hai posta la dimora dell'anima lontano d'ogni fragore / e come amico vi soggiorni, circondato dalla Tua sorprendente povertà, / o Immenso! Occupi solo una minuscola

persona» K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, p. 1028 (corsivo nostro). L'analisi sin qui condotta del pensiero wojtyliano trova una risonanza impressionante nella riflessione di H. U. von Balthasar, il quale sostiene che nel primo atto di coscienza del bambino che si desta alla vita e che, successivamente, si apre alla presenza amorosa della madre, è sintetizzato il *viaggio dell'uomo verso la trascendenza*. Balthasar scrive: «L'uomo esiste solo nel dialogo con il suo prossimo. Un bambino è chiamato alla coscienza di sé dall'amore e dal sorriso della madre. Ed è l'orizzonte dell'essere infinito nella sua totalità che si apre a lui in quell'incontro, rivelandogli quattro cose: 1. Che egli nell'amore con sua madre è *uno*. 2. Che questo amore è *buono*, dunque che tutto l'essere è buono. 3. Che questo amore è *vero*, dunque che l'essere è vero. 4. Che questo amore suscita gioia, dunque che tutto l'essere è *bello*. Aggiungiamo che l'epifania dell'essere è piena di significato solo se nell'apparizione noi cogliamo l'essenza in quanto si mostra, se cogliamo la cosa in sé. Il bambino non riconosce una semplice apparizione, ma la madre in se stessa». Cit. in M. SERRETTI: *L'uomo è persona*, p. 201-202. Cf., inoltre, H. U. VON BALTHASAR: *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. IV. *Nello spazio della metafisica: l'antichità*. Milano: Jaka Book, 1971, pp. 367-371 (*Metafisica come estetica*); *Ib. Gloria. Un'estetica teologica*, vol. V. *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, pp. 547-588.

¹³⁴ Questa è la linea interpretativa di R. Buttiglione: cf. la sua *Prefazione* a K. WOJTYŁA: *I fondamenti dell'ordine etico*. Bologna: CSEO, 1980, pp. 12-13. Ciononostante Buttiglione non allude all'«esperienza dei trascendentali», ma sottolinea l'importanza del metodo fenomenologico applicato all'esperienza, che permette di giungere alla formulazione dell'assioma ontologico-antropologico *dall'interno* dell'esperienza stessa. Vedi, inoltre, K. WOJTYŁA: *La persona: soggetto e comunità*; in *Metafisica della persona*, p. 1348: «Dal punto di vista della persona in quanto essere che «esiste e opera» e cioè in quanto *suppositum* noi non scorgiamo in questa analisi nessuna «frattura» di fondo, nessuno *hiatus*. L'esperienza della propria soggettività personale non è infatti altro che la piena attualizzazione di tutto ciò che è racchiuso virtualmente nel *suppositum humanum*, nella soggettività metafisica. Ne è insieme anche la piena e profonda manifestazione: piena e profonda realizzazione dell'essere nell'esperienza. E questo sembra essere anche il senso possibile e in un certo qual modo anche filosoficamente definitivo di ciò che enuncia il vecchio adagio *operari sequitur esse*. Il *suppositum humanum* e l'«io» umano sono i due poli di una sola e medesima esperienza dell'uomo».

¹³⁵ K. WOJTYŁA: *Canto del Dio nascosto*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 57.

cella / e ami luoghi vuoti e solitari. // Poiché Tu sei il silenzio stesso, questo grande Tacere, / da ogni suono di voce fammi libero, / ed entra in me Tu solo, col Tuo fremente essere / e col vento che trema fra le spighe mature.¹³⁶

La Presenza di Dio nell'uomo non è qualcosa di invadente né di giustapposto rispetto all'identità irriducibile di ogni persona: Egli non è bandito dal castello interiore, ma ne abita le dimore più profonde. Wojtyła coglie con acuta intensità l'operazione discreta di questa Presenza nell'uomo, meditando intorno alla figura archetipica di Adamo, che riunisce in sé ogni uomo, isolandolo nella sua solitudine:

ADAMO: «Tu, infatti, porti avanti il Tuo piano. Sei risoluto, e i tuoi piani sono irreversibili. Ma la cosa più stupefacente è ciò che risulta sempre alla fine: che non sei mai contro di me. Entri in quella che io chiamo solitudine e spezzi le resistenze che Ti oppongo. Si può dire che vi irrompi? Oppure non fai che entrare per porte che sono comunque aperte? Non hai fatto di me un essere chiuso, non mi hai chiuso del tutto. La solitudine non è affatto al fondo del mio essere, ma emerge in un punto ben preciso. È di gran lunga più profonda la spaccatura attraverso la quale Tu entri. Entri, e a poco a poco incominci a plasmarmi. Mi plasmi e mi fai crescere al contrario di come io mi immagino il mio proprio "io" e tutti gli uomini, e tuttavia fai questo in conformità a ciò che sono. Non v'è modo di opporvisi. Come dunque posso stupirmi che Tu in me sia più forte di me?»¹³⁷

La Presenza di Dio nell'uomo permane paradossalmente anche dopo la Sua partenza, instaurando nel cuore una tensione, che genera un'inquietudine e un anelito alla pace, permanendo in una vicinanza continua, pur nel distacco. Questa è la forma del *cor inquietum* di Veronica:

Vicinanza che ridona la forma. / Lui è partito. Se un uomo parte, la vicinanza s'involta come un uccello: nella corrente del cuore resta un vuoto dove irrompe la nostalgia. // Nostalgia: fame di vicinanza. // Non basta più l'effigie, è un segno del distacco. // La REDENZIONE è la continua vicinanza DI COLUI CHE È PARTITO. // Distacco: / rimanere con l'inquietudine della forma / che nessuno sguardo può raggiungere dentro, / nessun Volto. // Vicinanza: / sei partito, eppure ancora mi attraversi, con lo sguardo lontano, / che irraggia dal Volto impresso nel panno fai sorgere la pace di cui va sempre in cerca la mia forma inquieta. // Pace: unità dell'esistenza.¹³⁸

L'uomo è chiamato, attraverso la sua operatività cosciente, a cercare l'unità della sua *ex-sistentia*: la tensione verso questa integrazione è fonte di pace. Wojtyła è ben consapevole del fatto che il frutto dell'unità cresce e matura nel livello più profondo del cuore, nella lotta con l'immagine integrale che ogni uomo reca impressa nel suo volto interiore: questa drammatica è ricapitolata nella lotta di Giacobbe con Dio.¹³⁹ Nella sua opera filosofica Wojtyła raffigura questa lotta descrivendo la drammatica

¹³⁶ *Ib.*, p. 61.

¹³⁷ K. WOJTYŁA: *Raggi di paternità*; in *Tutte le opere letterarie*. Milano: Bompiani, 2001, p. 895.

¹³⁸ K. WOJTYŁA: *La redenzione cerca la tua forma per entrare nell'inquietudine di ogni uomo*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 157. Sul paradosso della *presenza-nell'-assenza* riguardo all'uomo-persona cf. J. D. ZIZIOULAS: *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood*, pp. 412-415.

¹³⁹ K. WOJTYŁA: *Pensiero - Strano spazio*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 115-123.

assunzione della natura ad opera della persona, grazie alla sinergia dell'integrazione con l'autotrascendenza. Nel pensiero dei Padri questa dinamica, sorretta dalla grazia, prende il nome di *divinizzazione* dell'uomo in Cristo:

Ti prego, tienimi nascosto / in un luogo inaccessibile, / nella corrente di silenziosa meraviglia, / o nella cupa notte [...] perché so di un luogo segreto / dove nulla disperderò di quei soli / che ardono sotto l'orizzonte / degli sguardi inchiodati sul fondo. / Avverrà allora il miracolo / della trasformazione: / ecco, diverrai me - / io-eucaristico.¹⁴⁰

In via conclusiva ci sembra opportuno sottolineare come, nel presente lavoro, ci siamo attenuti ad un'esposizione, per quanto possibile, accurata del nesso natura-persona: la messa a fuoco di questo snodo cruciale dell'antropologia wojtyliana ha privilegiato una tematizzazione delle dinamiche intrapersonali esaminate da Wojtyła, a discapito delle sue riflessioni sull'interpersonalità (la partecipazione dell'io nella comunità, l'amore nella relazione tra uomo e donna e la famiglia come luogo della *communio personarum*).¹⁴¹ Vale forse la pena di osservare brachilogicamente come per Wojtyła vada attribuita solo una *preminenza metodologica* alla concezione della persona e dell'atto, la quale risulta perfettamente inscritta nella meditazione wojtyliana sulla conformazione oblativa della persona, chiamata ad esistere nella *communio personarum*: «l'amore sottrae alle persone l'intangibilità e l'inalienabilità naturali, perché fa sì che la persona voglia donarsi ad un'altra».¹⁴² Alla luce di queste considerazioni sull'immagine dell'uomo-persona messa a fuoco da Wojtyła ci sembra di riconoscere nel suo pensiero le tracce di un'*ontologia comunionale della persona*, che iscrive l'esistenza della persona nella *relazione sostanziale* con le Persone Divine. Wojtyła vede nel rapporto del Padre con l'uomo-figlio la sorgente della drammatica di "natura" e "persona" e la chiamata dell'uomo alla divinizzazione.

¹⁴⁰ K. WOJTYŁA: *Canto del Dio nascosto*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 75.

¹⁴¹ K. WOJTYŁA: *La persona: soggetto e comunità*; in *Tutte le opere filosofiche*, p. 1329-1403; *Amore e responsabilità*, pp. 463-778; *La famiglia come «communio personarum»*, pp. 1464-1479; *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, pp. 1481-1499.

¹⁴² K. WOJTYŁA: *Amore e responsabilità*, cit. in M. SERRETTI: *L'uomo è persona*, p. 233. A questo riguardo Serretti commenta: «In questo enunciato è contenuta una verità sulla natura comunionale della persona umana che è in grado filosoficamente di includere il postulato espresso come dichiarazione di presa di posizione al termine dell'opera maggiore *Persona e atto*» (Ib.). Cf. K. WOJTYŁA: *Persona e atto*, pp. 1214-1215: «Tuttavia può sorgere la domanda se l'esperienza dell'agire insieme "insieme con altri" non sia fondamentale e se, pertanto, la concezione della comunità e della relazione non debba già essere premessa nell'elaborazione della concezione della persona. Penso che l'interpretazione della comunità e della relazione interpersonale non possa essere premessa correttamente se non poggia già in qualche modo sulla concezione della persona nell'atto, cioè, su quella in cui dall'esperienza "l'uomo agisce" sia stata ricavata adeguatamente l'immagine della trascendenza della persona nell'atto. [...] Quindi, sul piano metodologico e sostanziale, sembra giusta la soluzione che, dando la priorità alla concezione della persona e dell'atto, cercherà, sulla base di questa concezione, un'interpretazione adeguata della comunità e della relazione interumana in tutta la sua ricchezza e differenziazione». L'idea di «communio personarum» fonda, in ultima istanza, anche l'ultima parte di *Persona e atto*, intitolata *Partecipazione*.

La trasformazione dell'uomo in Cristo si documenta esistenzialmente nella dinamica della *conversione*, che consiste nel riconoscimento che la definizione del proprio volto risiede nel volto interiore, dove una Presenza permane misteriosamente vicina pur nella distanza. Il volto esteriore, la faccia, è inoltre il luogo misterioso in cui la natura si fa porosa nella persona, anzitutto attraverso la trasparenza dello sguardo.¹⁴³ In questo punto preciso della natura la persona può rivelare se stessa, se lo vuole: «solo la persona può tacere».¹⁴⁴ L'autorivelazione (e, ancor più, il dono di sé) richiede l'autopossesso: la decisione per l'apertura di sé all'altro introduce nel campo aperto dell'incontro e dell'amore, dove l'"io" si lascia conoscere dal "tu" permettendogli di abitare in sé. La conoscenza amorosa generata nell'incontro conduce così l'io ed il tu nell'*ethos*, «il luogo nel quale una creatura vivente è diventata di casa, il luogo in cui si trova bene, l'ambiente per lei naturale in cui fermarsi, in cui sentirsi al sicuro e non aver bisogno di mascherarsi».¹⁴⁵ In questo spazio misterioso la prospettiva subisce un rovesciamento: lo sguardo benevolente dell'amante desta un cambiamento nello sguardo dell'amato; egli, ora, può dirigere lo sguardo verso un punto di fuga interno a sé, eppure rivelatogli dall'esterno. Nella coscienza di essere amato l'io scorge con più facilità il suo volto interiore, così spesso offuscato e reso opaco dagli idoli dell'autoconoscenza. Il rovesciamento di prospettiva che conduce dalla faccia alla scoperta del volto interiore (in sé e nell'altro) è inscritto nella dinamica dell'autorivelazione e della sequela, che compongono il dramma della conversione del *nous* [*metanoia*]. Il cammino della conversione si configura così come una progressiva trasparenza dell'autocoscienza al volto interiore, dove l'io-personale si scopre definito, quanto alla sua identità, da una "Presenza-nell'-assenza".

Questa Presenza introduce, infatti, uno scarto nell'identità dell'uomo, la quale si trova a dover percorrere il cammino che dal proprio volto — la cui immagine è dischiusa dallo sguardo benevolente dell'altra persona¹⁴⁶ ed interiorizzata nel

¹⁴³ K. WOJTYŁA: *Nascita dei confessori*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 83: «Lo spirito non vedrai mai — solo gli occhi sono specchio al pensiero, / lo incontro a metà strada e lentamente torno indietro [...] / tra il viso e l'occhio prosegue una gara impalpabile, scopre la fronte, la faccia... abolisce tutte le ombre. // Ma ciò che vedo è l'ovale in cui tutto è narrato / (non si incontra mai, altrove, una tale espressione dell'essere): / quante cose ti narreranno gli occhi d'un bambino!».

¹⁴⁴ M. SCHELER: *Von Ewigen im Menschen*, (1921), pp. 682-683, cit. in H. U. VON BALTHASAR: *Apokalypse der deutschen Seele, Band III. Die Vergöttlichung des Todes*. Einsiedeln, Freiburg: Johannes Verlag 1998², p. 154: «Eine Person ist ein Seiendes, das nicht "objektiv", "sachlich", ohne seine Zustimmung und seine Mithilfe erkannt werden kann. Eine Person und nur sie kann schweigen; ihre Unerkennbarkeit liegt nicht in dem Mangel des Erkennenden, sondern in ihrer eigenen Vollkommenheit».

¹⁴⁵ J. TISCHNER: *Il pensiero e i valori*. Bologna: CSEO, 1980, p. 191.

¹⁴⁶ H. U. Von Balthasar rinviene la sorgente della *realtà ideale* nello sguardo, carico di benevolenza, che l'amante rivolge all'amato. L'Autore descrive magistralmente la dinamica conoscitivo-amorosa, che raggiunge il suo culmine nella relazione interpersonale: «Questo sguardo particolare, che è la grande aspettativa del soggetto, porta nel santuario della conoscenza. Per descriverlo giustamente occorrono simultaneamente due affermazioni, e nessuna

dialogo dell'autoconoscenza con l'autocoscienza — conduce alla contemplazione del volto interiore, il punto di totale irriducibilità dell'uomo alla sua natura e alla dialettica soggetto/oggetto, dove è spezzata una volta per tutte l'identità statica e diabolica dell'*Io=Io*. A questo livello di profondità ontologica l'uomo sperimenta piuttosto l'identità dinamica *Io=Tu che abiti ed operi in me*.¹⁴⁷ L'identità dell'io-personale risulta inscritta ultimamente nella relazione asimmetrica che Dio instaura con l'uomo ponendolo nell'essere e chiamandolo per nome. Il riconoscimento di questa inabitazione è immanente all'esperienza dell'uomo, non è meramente un assioma dell'antropologia teologica e della metafisica: nel dramma wojtyliano *Raggi di paternità* Adamo è consapevole di essere abitato da questa Presenza, sebbene non riesca a fare a meno di opporvi resistenza. Analogamente l'uomo è chiamato a prendere consapevolezza — attraverso il giudizio dell'autoconoscenza e dell'autocoscienza — che la sua identità consiste nel rapporto con tale Presenza. L'insorgere di questa nuova autocoscienza, che abita l'istante presente, chiede a sua volta di essere esistenzializzata nel tempo e custodita nella memoria, compenetrando la vita e ogni fibra più riposta dell'essere-persona, per generare una creatura nuova, vale a dire un soggetto capace di introdurre nel cosmo e nella storia un'operatività che attinge il suo impeto dall'abbandono filiale (come un bimbo tra le braccia di sua madre) all'inesauribile fonte dell'Essere, che è *Communio Personarum*. Riteniamo pertanto che la meditazione di Wojtyła sull'uomo-persona possa essere compresa nei termini di un'*antropologia meta-noetica*, volta cioè a mostrare in modo filosoficamente convincente (e poeticamente commovente) la guerra dell'uomo per la conversione del *nous*, che è innanzitutto cammino di purificazione e conversione dello sguardo dal proprio volto al volto dello Sposo, in cui convergono misteriosamente i lineamenti di tutti coloro che abbiamo amato in questa sponda della nostra vita:

delle due può essere staccata dall'altra: questo sguardo particolare, possibile unicamente nell'attenzione di amore del soggetto, è uno sguardo in egual modo obiettivo e idealizzante. Ed è la grande attesa dell'oggetto conosciuto che queste due qualità siano conciliabili. L'idealità, che è incapace di realizzare in se stesso, spera di raggiungerla nello spazio di un altro essere. Sa o intuisce che cosa potrebbe essere, quali possibilità meravigliose esistono in lui. Ma per svilupparle il conoscibile ha bisogno di qualcuno che crede in esse, che anzi le vede già in lui nascostamente presenti, oggettive, ma visibili soltanto a colui che ritiene possibile la loro realizzazione, dunque a colui che crede e che ama. C'è qualcuno che attende solo uno che ama per diventare ciò che da sempre potrebbe essere. È anche possibile che soltanto colui che ama scopra con il suo arcano sguardo creativo possibilità del tutto ignote a chi le possedeva o che gli sarebbero sembrate impossibili. [...] Così l'amante riguarderà sempre come un'azione dell'amato la realizzazione dell'ideale. [...] L'immagine che l'amore ha visto e innalzato è indubbiamente un'immagine dell'oggetto. Ma non dell'oggetto come è, bensì come potrebbe essere. È la realtà ideale e non reale dell'oggetto. Questa realtà ideale non esiste che nell'amore del soggetto. Solo in questo spazio può svilupparsi l'ideale (H. U. VON BALTHASAR: *Verità del mondo*. Milano: Jaca Book, 1989, pp. 116-118).

¹⁴⁷ Qui la meditazione wojtyliana si incontra ed entra in risonanza con la bellissima espressione di L. Giussani, che nasce dal giudizio dell'io autocosciente che si scopre dipendere da una Presenza che lo abita, generandolo: «Io sono "tu-che-mi-fai"». L. GIUSSANI: *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986, p. 142.

ANNA: Ho visto il volto che odio e ho visto anche il volto che dovrei amare. Perché mi esponi a una tale prova? / ADAMO: Nel volto dello Sposo ognuno di noi ritrova i lineamenti di tutti quelli che abbiamo amato su questa sponda della nostra vita, della nostra esistenza. Tutti si ritrovano in Lui.¹⁴⁸

¹⁴⁸ K. WOJTYŁA: *La bottega dell'orefice*; in *Tutte le opere letterarie*, p. 835.