

note e commenti

La coscienza dell'atto come metodo per superare il soggettivismo e l'oggettivismo in Antropologia

ANTONIO MALO*



1. Premessa

Il tema che affrontiamo in questo articolo è di grande complessità, poiché in esso sono implicate importanti domande sul metodo e sul tema dell'Antropologia: qual è lo statuto dell'Antropologia come disciplina filosofica, cioè qual è la sua collocazione all'interno dei saperi filosofici, specialmente quelli della metafisica, teoria della conoscenza ed etica? qual è il metodo più adeguato per accedere allo studio della persona umana?

Ci rendiamo conto che l'analisi particolareggiata di queste due domande ed il tentativo di offrirne una risposta esulano dai limiti di un articolo e forse anche da uno studio monografico.

Non cercheremo, dunque, di fare un'analisi storica dei problemi né di esaminare direttamente i due quesiti. Ci limiteremo, invece, a tratteggiare i problemi derivanti dal soggettivismo e dall'oggettivismo, per analizzare poi il modo in cui Wojtyła li risolve attraverso l'analisi della coscienza dell'atto, nel suo libro *Persona e atto*.

Questo approccio al tema e metodo dell'Antropologia presenta senz'altro lo svantaggio di non essere sistematico né rigoroso da un punto di vista storico. Speriamo però che queste mancanze vengano per lo meno giustificate dagli spunti di riflessione che aiutino a ripensare chi è l'uomo e come lo si conosce.

* Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma, e-mail: malo@usc.urbe.it

2. Significato dei termini *soggettivismo* e *oggettivismo*

Forse qualcuno si sorprenderà nel sentir parlare di *soggettivismo* e *oggettivismo* in *Antropologia*. La perplessità è comprensibile, specie se si tiene conto che i termini *soggettivismo* e *oggettivismo* vengono spesso usati nell'ambito della teoria della conoscenza, ma sono abbastanza infrequenti nel campo dell'Antropologia.

Si può parlare di *soggettivismo* e *oggettivismo* in Antropologia? Pensiamo proprio di sì.

I termini *soggettivismo* e *oggettivismo*, derivanti da quelli di soggetto e oggetto, indicano attraverso il suffisso *ismo* una riduzione dell'uomo a *soggetto* oppure a *oggetto*.

Come si arriva a questa riduzione? Come tenteremo di mostrare, la riduzione è possibile attraverso una determinata teoria della conoscenza.

Certamente i termini *soggetto* e *oggetto* fanno riferimento al modo di conoscere dell'uomo, in cui si dà uno stretto rapporto fra colui che conosce (soggetto della conoscenza) e ciò che viene conosciuto (oggetto della conoscenza). Il problema si trova nel modo di concepire l'oggetto. Ci sono, per così dire, due modi storici: il realismo medievale e la teoria critica della conoscenza. La teoria critica della conoscenza, che percorre la filosofia della modernità, riceve tale denominazione dal fatto che sottomette a critica la capacità della conoscenza umana di conoscere la realtà in quanto tale. L'oggetto — sempre secondo questa teoria — è ciò che il soggetto conosce, per cui il passaggio dall'oggetto alla realtà che si trova fuori dalla coscienza è problematico o viene semplicemente negato. Il realismo medioevale sostiene, invece, la possibilità di conoscere la realtà in quanto tale: si ammette come evidente l'esistenza reale dell'oggetto, sia perché si nega che nel passaggio dall'oggetto alla realtà ci sia un problema da risolvere sia perché non si è consapevoli di questo problema¹.

La diversa impostazione delle due teorie si manifesta dunque nel modo di concepire la teoria della conoscenza. Se la teoria realista ha come tema la realtà in quanto si manifesta alla mente umana per mezzo della conoscenza, cioè l'ente in quanto vero, quella critica si occupa soltanto della relazione soggetto-oggetto: l'oggetto fa riferimento in modo primario — secondo alcuni autori, anche esclusivo — al soggetto (coscienza, ragione, spirito, ecc.). La verità, per questo tipo di teoria della conoscenza, non sarà — a differenza di quanto sostiene la teoria realista — un'adeguazione dell'intelletto con la cosa² — ma caso mai dell'intelletto con l'oggetto³.

¹ Sul cosiddetto realismo medievale si veda E. GILSON, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Vrin, Paris 1947.

² «Per questo, la cosa naturale, collocata fra due intelligenze, si dice vera in virtù dell'adeguazione all'una e all'altra. Infatti, per l'adeguazione con l'intelligenza divina si dice vera in quanto realizza ciò cui l'intelletto di Dio l'ha destinata [...]. Per l'adeguazione con l'intelligenza umana, si dice vera in quanto ordinata per natura ad essere conosciuta secondo verità» (SAN TOMMASO, *De Veritate*, Marietti, Torino 1964, q. 1, a. 2).

³ La trasformazione della cosa in oggetto farà sì che la definizione di verità come adeguazio-

La teoria critica, sebbene — come vedremo — fondi l'Antropologia soggettivistica e quella oggettivistica, si differenzia da entrambe. Infatti nella teoria critica il soggetto non può essere oggettivato, perché è appunto soggetto e non oggetto, invece nell'Antropologia che si fonda su di essa l'uomo può essere concepito sia come soggetto sia come oggetto. Infatti l'uomo può essere considerato come puro soggetto tanto riguardo al proprio agire quanto riguardo al proprio patire — soggettivismo antropologico — oppure come puro oggetto sottomesso sia all'agire degli altri o a quello proprio (come accade nel comportamentismo) sia all'agire degli altri oggetti (come accade, ad esempio, nell'antropologia marxista, in cui l'uomo viene determinato dalla struttura socioeconomica).

3. Cenni storici sul soggettivismo e sull'oggettivismo in Antropologia

In Cartesio si troverebbe già in nuce sia la teoria critica della conoscenza che trionfa nella modernità sia la doppia impostazione dell'Antropologia — soggettivismo e oggettivismo —. È interessante, perciò, rilevare il collegamento fra la teoria cartesiana della conoscenza e la sua visione dell'uomo.

Com'è risaputo, il pensatore della Turena, di fronte allo scetticismo dilagante nella Francia del XVII secolo, critica la corrispondenza tra idea e realtà esterna, messa in stato di accusa dall'inganno dei sensi, dagli errori della nostra conoscenza intellettuale, dalle opinioni contrarie...⁴, nel tentativo di trovare la verità.

La ricerca di una prima verità indubitabile porta Cartesio ad adoperare il dubbio come metodo, con il quale svuota il pensiero da tutte le idee ovvero oggetti. In questo modo scopre il *Cogito ergo sum*, che non è solo la prima verità ma anche il modello di certezza che permetterà di vagliare la chiarezza e la distinzione delle idee. Il *Cogito* non è però un'idea, bensì un puro atto di pensiero. Così trasparente allo spirito, che nell'atto di coglierlo si coglie senza mediazioni l'esistenza indubitabile dell'io.

Per cui alla domanda “che cosa sono io?” Cartesio risponde: io sono una cosa che pensa, e cioè «res cogitans, id est, mens sive animus, sive intellectus, sive ratio»⁵. L'uomo appare, in un primo momento, come una sostanza che si identifica senza riserve con il puro atto di pensare, cioè con l'autocoscienza di se stesso. La sostanza pensante cartesiana introduce così nella storia della filosofia il tema della *soggettività* come autocoscienza di un io puramente spirituale.

L'identificazione dell'autocoscienza con la sostanza spirituale porta Cartesio a considerare la corporeità come sostanza estesa, cioè come un *oggetto* di pensiero chiaro e distinto. La ragione è chiara: la corporeità, sebbene non sia autocoscienza, appare nella coscienza come un'idea chiara e distinta, come quella

ne sia rifiutata da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft* (cfr. A 58, B 82), in quanto conduce ad un circolo vizioso senza vie di uscite.

⁴ Cfr. R. DESCARTES, *Discours*, AT VI, p. 10.

⁵ Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes*, AT III, p. 27.

appunto di estensione. Nella trasformazione del corpo umano in pura estensione si scopre già la possibilità di ridurre l'uomo alla corporeità e di concepirlo come uno tra gli altri oggetti estesi.

Questa concezione dell'uomo come puro oggetto non si trova in Cartesio per due ragioni: la prima perché l'io è spirito ovvero soggetto; la seconda perché il corpo appare nella coscienza non solo come estensione, ma anche in rapporto con le nostre sensazioni e emozioni. Infatti, a differenza di altri modi della sostanza estesa (cioè, gli altri corpi), la propria corporeità appare nelle sensazioni e nelle emozioni in rapporto ad un certo tipo di autocoscienza che non è quella dell'io puro. Da qui il problema cartesiano del rapporto fra pensiero e corporeità, perché anche se il rapporto non può essere spiegato in termini di idea chiara e distinta, non può neppure essere negato, poiché lo sentiamo.

In Cartesio c'è dunque una triplice considerazione dell'uomo: come *soggetto* ovvero pura *res cogitans*, in cui il pensiero è pura autocoscienza dell'esistenza (l'identità fra pensiero ed io è totale), come *oggetto* ovvero pura *res extensa*, in cui il proprio corpo è considerato come estensione (l'identità fra il pensiero e l'idea chiara e distinta è anche totale, sebbene l'affermazione della realtà dell'idea chiara e distinta non dipenda dal pensiero umano, ma da quello divino), oppure come *essere vivente*, in cui l'autocoscienza mostra la mancanza di identità dell'uomo ovvero l'unione fra due sostanze distinte (corpo e anima)⁶. In definitiva, la vita a differenza del pensiero e dell'estensione si sente ma non può essere pensata né come soggettività né come idea chiara e distinta⁷.

La separazione fra pensiero (soggetto) e corpo (oggetto) porterà nell'arco dei secoli alla nascita dell'Antropologia propriamente detta. Infatti Kant, nella sua *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (*Antropologia dal punto di vista pragmatico*) — la prima opera ad utilizzare questa espressione — distingue fra il punto di vista *fisiologico* e quello *pragmatico*. In questa distinzione è facile scoprire l'eredità cartesiana, nonostante le logiche trasformazioni terminologiche e concettuali operate dal filosofo di Königsberg. L'approccio fisiologico si basa su ciò che la natura fa dell'uomo. Da questo punto di vista l'uomo può essere studiato come gli altri oggetti della scienza. L'approccio *pragmatico* si basa, invece, su ciò che l'uomo fa di se stesso, o può o deve fare. Da questo secondo punto di vista l'uomo non è oggetto di scienza, perché concepito come soggetto di atti liberi⁸. L'uomo si trova così ad essere nel contempo oggetto della sua conoscen-

⁶ Cartesio fornisce un'altra definizione della soggettività a partire dalle percezioni che si presentano alla coscienza: «nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens» (R. DESCARTES, *Meditationes*, AT III, p. 27). In questa definizione si privilegia l'agire e il *sentire*.

⁷ «È infine, con la sola consuetudine della vita e delle conversazioni ordinarie, astenendoci dalla meditazione e dallo studio delle cose che esercitano l'immaginazione, che si impara a concepire l'unione dell'anima col corpo» (R. DESCARTES, *Lettre à Elisabeth*, 28-VI-1643, AT III, p. 692).

⁸ Cfr. I. KANT, *Schriften zur Anthropologie*, VI, Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1964.

za e ambito in cui poter eseguire il potere della sua libertà, e soggetto trascendentale, cioè condizione di possibilità di conoscenza e di libertà.

Tale doppia visione dell'uomo possiamo ritrovarla più tardi anche nell'antropologia fenomenologica di Scheler. Nell'ultimo Scheler, la vita nel suo sviluppo necessario porterebbe all'emergenza dello spirito. Lo spirito, anche se uscito dalla vita, sarebbe differente da essa, per cui il dualismo fra vita e spirito si manterrebbe. La vita sarebbe l'origine di tutte le forze fisiche e psichiche come anche dello spirito. Lo spirito resterebbe così assolutamente privo di qualsiasi tipo di energia. Nonostante la sua mancanza di forze fisiche e psichiche e la sua incapacità di aumentarle o sminuirle, lo spirito possiede il potere di dirigerle, facendo sì che l'organismo vivente realizzi ciò che lo spirito vuole⁹. Lo scopo dello spirito non è solo però quello della regolazione delle energie, bensì qualcosa di proprio: il diventare libero e autosufficiente, cioè l'autoviversi come spirito. Siccome lo spirito appare solo nell'uomo, in esso si dà una dualità fra il vivere e l'autocoscienza dello spirito. Si deve tener presente che il vivere possiede anche una coscienza che raccoglie un'ampia gamma di vissuti: dai più elementari (sensazioni, dolore, piacere) fino all'intelligenza animale, passando attraverso l'affettività. La coscienza del vivere però non è in grado di raggiungere l'autocoscienza, poiché l'autocoscienza non è un atto del vivere, bensì dello spirito, in quanto implica il grado più alto di riflessione¹⁰.

Bastano questi cenni per far vedere come l'applicazione della teoria della conoscenza cartesiana allo studio dell'uomo abbia dato luogo ad un dualismo fra spirito e corpo — e anche fra spirito e vita — che sembra essere insuperabile.

Alcuni pensatori, rendendosi conto dell'impossibilità di fare scienza sull'uomo da una prospettiva dualistica, hanno optato per una considerazione dell'uomo come puro oggetto. La visione dell'uomo come puro oggetto di scienza riduce la complessità dell'uomo a qualcosa di puramente materiale. L'oggettivismo radicale, caratteristico ad esempio del marxismo e del comportamentismo, nega qualsiasi tipo di interiorità, in quanto concepisce i fenomeni psichici e i cosiddetti atti spirituali come epifenomeni della materia. Lo spirito e la sua libertà vengono negati, perché non si trovano le loro tracce né nella fisiologia né nel comportamento, le sole cose a essere oggetto di scienza. L'uomo, come gli altri animali, agisce — secondo i comportamentisti — secondo lo schema stimolo-risposta oppure secondo un modello più sofisticato, chiamato *comportamento operante*, ma sempre in modo necessario¹¹.

⁹ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschens im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1949, p. 63 e ss.

¹⁰ Lo spirito, anche se ha come fondamento quello stesso essere di cui la vita è una grande manifestazione, è caratterizzato dal suo esistenziale scioglimento da tutto ciò che appartiene alla vita. «Un essere spirituale non è dunque più legato alla tendenza e all'ambiente, bensì libero dall'ambiente e, come noi vogliamo chiamarlo 'aperto al mondo'» (*ibidem*, p. 39).

¹¹ Il nome di *comportamento operante* deriva dal ruolo determinante che l'operazione ha nel comportamento degli animali. L'operazione non è un semplice riflesso fisiologico corri-

Osservando questo riduzionismo può sembrare che l'oggettivismo non abbia nulla a che vedere con l'antropologia cartesiana, in quanto suppone la negazione di qualsiasi traccia di spiritualità, ma se si guarda meglio è possibile percepire una continuità tra di loro, anche se si tratta di una continuità unilaterale. Il monismo materialistico, infatti, rifiuta l'esistenza della spiritualità umana, ma accetta la concezione cartesiana del corpo come una pura realtà fisica.

Se la doppia concezione dell'uomo come soggetto e oggetto portava ad un dualismo antropologico insuperabile fra spirito e corpo o fra spirito e vita, la distruzione della tensione fra questo doppio approccio conduce necessariamente al riduzionismo monista.

Il riduzionismo monista è, filosoficamente parlando, più debole del dualismo. Infatti l'uomo può considerare se stesso come oggetto, solo se lui non è oggetto; cioè l'oggettivazione dell'uomo suppone sempre un soggetto che oggettivizza. Ma come può l'uomo conoscere se stesso? Per questa domanda il dualismo antropologico non ha una risposta, poiché il suo punto di partenza è una teoria della conoscenza, in cui soggetto e oggetto non trascendono i limiti della coscienza.

4. La coscienza dell'atto come metodo per superare il soggettivismo e l'oggettivismo

Contro la trasformazione dell'uomo in pura soggettività oppure in oggetto si sono alzate le voci di molti filosofi del ventesimo secolo, anche se per motivi e con esiti differenti. K. Wojtyła, come altri fenomenologi personalisti, tenta di superare la concezione soggettivistica della persona umana, propria della modernità, senza però cadere nell'oggettivismo. Per raggiungere questo scopo realizza un'analisi del soggetto dalla prospettiva della coscienza.

La soggettività appare nella coscienza attraverso due esperienze: l'esperienza di qualcosa che accade in me e quella di qualcosa che io faccio. La prima esperienza coglie il momento di passività, cioè i dinamismi fisiologici (come i battiti del cuore, la digestione, la respirazione, ecc.) e emozioni che si producono nell'uomo. La coscienza di qualcosa che accade nella persona non è, però, capace di offrire una conoscenza di ciò che costituisce la persona in se stessa, poiché la

spondente ad uno stimolo, bensì la risposta dell'animale di fronte ad una *situazione*. Al contrario di quanto accade con lo stimolo che è esterno e singolare, la *situazione* viene costituita dall'insieme delle diverse variabili dell'ambiente e dell'animale (tra queste sono senz'altro molto importanti i condizionamenti dell'animale); sono proprio le modificazioni della *situazione* a far sì che l'animale agisca. Così l'animale quando è affamato realizza delle operazioni sull'ambiente per soddisfare il suo bisogno. L'insieme di queste operazioni costituisce il comportamento operante, cioè il tipo di comportamento che *opera* o agisce sull'ambiente (cfr. J.G. HOLLAND - B.F. SKINNER, *Scienza e comportamento*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 46). Sui problemi contenuti nella teoria comportamentista si veda il nostro saggio *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999, pp. 49-57.

persona non è solo soggetto paziente, ma soprattutto agente. Perciò, Wojtyła tenta di cogliere la persona nel suo agire e, per mezzo dell'esperienza della persona che agisce, avvicinarsi alla sua struttura ontologica¹². Ciò che distingue *l'atto umano* (esperienza dell'*agire*) dall'*atto dell'uomo* (esperienza dell'*accadere*) è, dal punto di vista della coscienza, l'esperienza che il soggetto ha di se stesso come autore e causa efficiente dell'atto. Nella esperienza dell'*accadere* l'attenzione si allontana dalla soggettività, poiché essa, nella sua dimensione più profonda, non è impegnata nell'azione.

Nella esperienza dell'*agire*, invece, la persona si sperimenta immanente all'azione e, allo stesso tempo, trascendente. Immanente perché la persona è presente nella sua azione, con i cui fini s'identifica e della quale assume la responsabilità; trascendente perché la pone nell'essere, la sceglie e le imprime il suo proprio dinamismo¹³.

L'atto umano è, dunque, l'atto per mezzo del quale la persona, nell'attualizzare le potenzialità che le sono proprie (dinamismi fisiologici, emozionali, pensiero, volizione, ecc.), si vive internamente come agente e costruisce in questo modo la sua personalità¹⁴. Nell'esperienza dell'*agire* si percepiscono i dinamismi fisiologici ed emozionali come qualcosa che, sebbene non dipendano pienamente dalla persona nel suo attualizzarsi, si integrano nell'atto umano. Nell'*agire* si vide dunque che il dinamismo non è un ostacolo per concepire l'unità dell'uomo, superando così il dualismo del corpo-pensiero e della vita-pensiero.

Attraverso la coscienza del proprio *agire* si raggiunge, inoltre, il significato dell'atto, non solo in ciò che ha di fisico, ma soprattutto nel suo carattere personale: l'atto manifesta la persona a se stessa. La persona, anche se non è la stessa cosa del suo *agire*, non si disperde nell'*agire*, bensì si arricchisce, poiché nell'atto la persona non solo trascende l'*agire*, ma è anche in grado di trascendere se stessa (l'autodominio e l'autodeterminazione sono la condizione di possibilità

¹²Benché la coscienza dell'azione sia uno dei molti rispecchiamenti che costituiscono l'insieme dei contenuti della coscienza della persona, in essa la persona scopre fedelmente se stessa. «Tale rispecchiamento, in se stesso, possiede un carattere coscienziale, e non consiste nell'oggettivazione attiva dell'atto o della persona, benché l'immagine dell'atto e della persona sia racchiusa in esso il più fedelmente possibile» (K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen, Rusconi, Milano 1999, p. 105).

¹³«Attraverso i suoi atti, infatti, in un certo qual modo l'uomo crea se stesso, la propria interiorità e personalità morale. Vediamo qui come nella comprensione dell'atto umano la fenomenologia descrive un'esperienza dell'uomo che, per essere intesa e spiegata adeguatamente, ha bisogno di una penetrazione che va al di là della semplice descrizione» (R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, a cura di P.L. Pollini, Mondadori, Milano 1998, p. 167 s.).

¹⁴«Il termine *actus* non è determinato fenomenologicamente così come "azione" o, tanto più, "atto". Quest'ultimo riguarda non una qualsiasi attualizzazione, una qualsiasi dinamizzazione del soggetto "uomo", ma soltanto quella in cui l'uomo come "io" è attivo, vale a dire che l'uomo come "io" vive interiormente se stesso come agente. Secondo quanto dimostra l'esperienza integrale, è allora e solo allora che l'uomo compie un atto» (*ibidem*, p. 187).

della donazione personale ad un'altra persona). È proprio trascendendo se stessa che la persona riesce a integrare i diversi livelli che la costituiscono (fisiologico, psichico, spirituale).

L'analisi della coscienza dell'azione permette a Wojtyła di scoprire l'errore del soggettivismo: l'identificazione del soggetto o io con l'autocoscienza. La ragione di questo errore è la mancanza di distinzione tra essere soggetto di un'azione, conoscersi (oggettivamente) come soggetto di un'azione, e avere coscienza di se stesso come soggetto di un'azione. Anche se ad un primo sguardo possono sembrare la stessa cosa¹⁵, non lo sono. Infatti essere soggetto del camminare non è la stessa cosa che l'essere conscio che si cammina né la coscienza di camminare è la stessa cosa che l'oggettivazione di questo camminare. Ciò non significa però che ci siano tre soggetti, bensì uno solo che è nel contempo conscio di camminare e può oggettivare il suo camminare. Nella coscienza dell'agire si coglie dunque la persona che agisce, la quale non è solo dinamismo né solo atto né solo coscienza, ma l'origine sia del dinamismo sia dell'atto sia della coscienza.

La distinzione fenomenologica fra esperienza dell'*accadere* e quella dell'*agire*, cioè fra l'io solo come soggetto paziente e l'io solo come soggetto agente, è superata trascendentalmente dalla considerazione del soggetto come persona, cioè dal *suppositum*. Il *suppositum* è il fondamento stabile in ogni cambiamento, e nel contempo la sorgente delle diverse forme di dinamismo (spontanei e liberi): origine del dinamismo di tutto ciò che accade nell'uomo, e del dinamismo totale dell'azione¹⁶.

L'impostazione di Wojtyła, oltre a superare il soggettivismo moderno, tende a completare la teoria dell'agire tomista, sottolineando il rapporto diretto e biunivoco fra l'agire e la persona che agisce. Infatti il soggetto agente non è l'io che appare nella coscienza, bensì un fondamento originario che trascende la totalità dei dinamismi umani, senza smettere perciò di essere qualcuno; cioè si tratta di una persona, intesa come *suppositum*.

¹⁵In Cartesio non c'è nessuna distinzione fra questi momenti, per cui il pensare si identifica con la soggettività ontologica (*Cogito ergo sum*). Alla domanda: che cosa sono io? risponde d'accordo con questa mancanza di distinzione: «io sono una cosa che pensa».

¹⁶«L'uomo come persona, come *qualcuno*, è — mantenendo l'analogia metafisica — identificabile con il *suppositum*. Il *suppositum* è soggetto ossia fondamento e al tempo stesso fonte di due forme diverse di dinamismo. In esso affonda le sue radici e da esso infine trae origine il dinamismo di tutto ciò che accade nell'uomo, ma anche il dinamismo totale dell'azione con l'operatività cosciente che lo costituisce. L'unità del *suppositum* umano non può affatto offuscare le differenze profonde che decidono della reale ricchezza del dinamismo dell'uomo» (K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 203).

5. Conclusione

Abbiamo tentato di mostrare brevemente come tanto il soggettivismo quanto l'oggettivismo offrano una visione non reale dell'uomo: il soggettivismo perché, nel ridurre l'uomo a coscienza, ragione, spirito, ecc., non è in grado di dare ragione dei dinamismi fisici e psichici né dell'agire umano; l'oggettivismo perché, nel ridurre l'uomo alla sua fisicità, non è capace di dare ragione delle operazioni superiori dell'uomo e della loro libertà, né in grado di spiegare i dinamismi se non in ciò che hanno di strettamente fisico.

Siccome all'origine di questa doppia visione antropologica si trova la teoria critica della conoscenza propria della modernità, si potrebbe affermare che questa teoria, nel negare la possibilità di conoscere la realtà esistente al di fuori della coscienza, non serva come metodo per impostare la domanda sull'uomo e trovarvi una risposta. Ciò viene, d'altro canto, confermato dal dualismo e dal monismo antropologici che scaturiscono necessariamente da una teoria della conoscenza in cui soggetto e oggetto si costituiscono all'interno della coscienza.

La fenomenologia di Wojtyła può permettere di superare il soggettivismo e l'oggettivismo mediante una teoria della conoscenza in cui, partendo dalla fenomenologia dell'agire umano, si mostra come nell'atto umano si dia l'integrazione dei dinamismi fisici e psichici e nel contempo sia presente la soggettività ontologica o persona, il cui nucleo è, seguendo la dottrina di San Tommaso, l'atto di essere. Lo studio della coscienza dell'agire umano arriva così alla stessa conclusione della teoria realista della conoscenza: la conoscenza umana è in grado di conoscere la realtà delle cose.

Certamente, poiché il punto di partenza della teoria di Wojtyła è l'agire umano, la realtà conosciuta non è l'ente né un ente qualsiasi, bensì questo ente che sono io¹⁷. Nella coscienza dell'agire appare, dunque, la realtà personale che è il fondamento sia dell'agire sia della coscienza dell'agire sia della sua oggettivazione, cioè la soggettività ontica o persona.

Comunque, in questo accesso alla persona attraverso l'agire, troviamo il seguente problema: può essere la coscienza dell'agire il metodo per raggiungere l'essere della persona?

Pensiamo che la risposta sia negativa. La coscienza dell'agire non è il metodo adeguato per accedere all'essere personale perché prende le mosse da una dimensione limitata della persona — l'esperienza del proprio agire —, anche se questa è essenziale dal punto di vista etico. La fenomenologia dell'agire può servire di complemento all'etica tomista, in quanto essa studia accuratamente il

¹⁷Ciò non vuol dire che la soggettività di cui parla Wojtyła si debba considerare in modo solipsistico, poiché «ciascuno di noi fa esperienza della sua stessa umanità solo nella misura in cui è capace di partecipare all'umanità degli altri, di sperimentarli come *altri io*» (K. WOJTYŁA, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995, p. 131).

rivelarsi della persona nel suo agire. Essa però non è in grado di cogliere l'essere personale in se stesso.

Infatti l'essere personale che si scopre nella esperienza dell'agire è fondamento di atti. Ma che cosa significa che l'essere personale sia fondamento di atti? Questa domanda — centrale per l'Antropologia — non può trovare risposta nella fenomenologia. La prospettiva della coscienza dell'agire arriva a cogliere la persona come sorgente dell'agire, ma non dice nulla sul come debba intendersi il suo essere sorgente, né il perché lo sia.

C'è bisogno dunque di studiare l'atto di essere personale in se stesso, il quale ha — come abbiamo visto a più riprese — un rapporto inscindibile sia con i dinamismi fisici e psichici sia con l'agire. Quali siano però il metodo di accesso all'essere personale e il suo rapporto con i dinamismi e con l'agire va oltre i limiti di questo saggio.