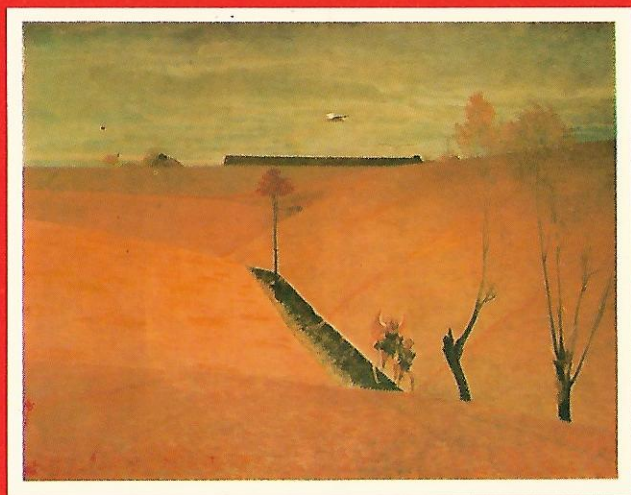


Karol Wojtyła

I FONDAMENTI DELL'ORDINE ETICO



CSEEO

biblioteca

tracce

Karol Wojtyła

I FONDAMENTI DELL'ORDINE ETICO

prefazione di
Rocco Buttiglione

Sec. Salvatore Prokelli
1980



tracce

© 1980
traduzione italiana
di Danuta Trzaskowska Grimandi
e Gabriella Imposti
a cura di
Francesco Rinaldini
Centro Studi Europa Orientale
CSEO, Bologna

© 1980
Libreria Editrice Vaticana
Città del Vaticano

tutti i diritti riservati

prima edizione
settembre 1980

per informazione su "CSEO biblioteca" rivolgersi a
Centro Studi Europa Orientale
c.p. 210 - 40100 Bologna

Indice

- 9 Nota di edizione
- 10 Prefazione
di Rocco Buttiglione
- 15 Il problema dell'esperienza nell'etica
- 37 Alla ricerca dei fondamenti del perfezionismo nell'etica
- 49 Il problema della volontà nell'analisi dell'atto etico
- 69 Il problema del distacco dell'esperienza dall'atto nell'etica
nel contesto del pensiero di Kant e Scheler
- 91 Il ruolo dirigente o ausiliario della ragione nell'etica
nel contesto del pensiero di Tommaso d'Aquino, Hume e Kant
- 107 Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale
sulla base delle concezioni di Tommaso d'Aquino e di Max Scheler
- 129 La natura umana come fondamento della formazione etica
- 135 La persona umana e il diritto naturale
- 141 Il personalismo tomista
- 153 Che cosa dovrebbe essere la teologia morale?
- 163 Il principio evangelico dell'imitazione
L'insegnamento delle fonti della Rivelazione
e il sistema filosofico di Max Scheler

Prefazione di Rocco Buttiglione

Sarebbe un peccato di presunzione pretendere di decifrare il senso e gli orientamenti di un pontificato a partire dalla personalità umana dell'uomo che la scelta dei cardinali e dello Spirito Santo ha elevato alla cattedra di Pietro. Il Papa infatti, come tale, non è il portatore di un indirizzo teologico o filosofico particolare, sia pure generale, ma il custode della dottrina comune della Chiesa al di sopra, in qualche modo, di qualunque disputa di scuola.

Questa regola, che è valida sempre, merita di essere richiamata in modo particolare in questo momento, a causa della personalità del tutto peculiare di questo Pontefice. Il Papa, infatti, è sempre un uomo di cultura e di studi profondi e severi. È assai raro però che alla cattedra di Pietro sia elevato un filosofo e pensatore originale che non si è limitato a comparare e valutare le diverse dottrine e le diverse prospettive culturali, ma è entrato egli stesso nel dibattito con una propria originale proposta. Così è appunto avvenuto nel caso di Karol Wojtyła, docente di etica nell'Università Cattolica di Lublino e nella Pontificia Facoltà Teologica di Cracovia, profondo conoscitore del pensiero moderno e della filosofia di S. Tommaso, pensatore egli stesso originale ed acuto.

Abbiamo messo in guardia contro il rischio di identificare il filosofo Karol Wojtyła con il pontefice Giovanni Paolo II. Tuttavia, se sarebbe presuntuoso pretendere che in quel pensiero filosofico sia la chiave di volta dell'avvenimento di grazia che è costituito dall'attuale pontificato, sarebbe però astratto ritenere che fra il filosofo ed il pontefice non vi sia nessun legame e nessuna connessione. Ciò tanto più in quanto esiste un particolare significato di questo pontificato che è legato alla persona stessa del Pontefice e, attraverso di essa, alla Chiesa polacca della quale egli è stato, insieme con il card. Wyszyński, il pastore e la guida. Con l'elezione di Giovanni Paolo II, il collegio dei cardinali ha certo voluto riconoscere un particolare dono dello Spirito che è avvenuto nella Chiesa polacca.

Prefazione

Uno degli aspetti di questo dono credo che sia l'unità profonda fra fede e cultura, che nella Chiesa polacca si è mantenuta forse più che in ogni altra Chiesa locale.

Questa unità ha due aspetti: uno storico-nazionale e l'altro ontologico-antropologico. Dal primo punto di vista si tratta dell'unità fra fede cristiana e cultura del popolo polacco. Nella fede il popolo trova la chiave di lettura delle vicende della propria storia: sia dei grandi avvenimenti che sono registrati sui libri di storia, sia dei piccoli ma decisivi avvenimenti che segnano la vita di ciascuno, come la nascita dei figli, il matrimonio, la morte delle persone care, le occasioni che in modi diversi segnano una svolta nella vita del singolo. La Chiesa polacca non ha vissuto o ha presto rimarginato quel divorzio fra fede e cultura che ha invece segnato i paesi dell'Europa Occidentale. Essa ha pagato per questo privilegio con la persecuzione aperta o strisciante a cui dall'epoca della spartizione della Polonia fino al presente (con solo brevi momenti di pausa) l'hanno sottoposta i diversi conquistatori ed occupanti della terra polacca.

L'altra dimensione della sua unità fra fede e cultura è quella ontologico-antropologica. Essa fa riferimento non ad una singolarità della storia polacca, ma ad una struttura fondamentale della cultura umana, della quale, se mai, la singolarità della storia polacca rende più facile la percezione e la categorizzazione. In un linguaggio consacrato dalla tradizione teologica potremmo esprimere la tesi fondamentale dell'unità fra fede e cultura sul piano ontologico-antropologico in questo modo: *il risultato più compiuto a cui perviene la ricerca dell'uomo sul significato della propria vita e sul senso dell'essere in generale coincide con il punto d'avvio, con il preambolo, della rivelazione cristiana.*

È in questa prospettiva che va letto l'incontro di Wojtyła con la filosofia moderna ed in particolare con quella riformulazione della fenomenologia che è stata tentata da Max Scheler.

Il nome di Scheler, insieme con quello di Tommaso d'Aquino (e, in misura minore, con quello di Kant), è quello che si incontra più frequentemente in queste pagine. Esso è il termine di riferimento di un confronto continuo. Perché questo privilegio dato alla fenomenologia? Credo che ciò dipenda dal fatto che la fenomenologia si presenta come *un metodo del filosofare che parte dall'esperienza della persona*. Se il cristianesimo contiene in sé la verità ultima ed il significato definitivo dell'essere dell'uomo nel mondo, allora esso deve permettere un'interpretazione più profonda e comprensiva degli elementi strutturali che affiorano ad un esame privo di pregiudizi dell'esperienza dell'uomo come tale. Di qui l'esigenza imprescindibile di confrontarsi con il punto più alto che nel pensiero moderno abbia raggiunto il tentativo di autocomprensio-

ne dell'esperienza della persona. Di più, la fenomenologia permette un approccio rigoroso al valore fondamentale del pensiero moderno, che chiede che *la riflessione parta dall'uomo*. Questa rivendicazione moderna, che nella sua essenza è certo cristiana, è però il più delle volte deteriorata da un pensiero astratto che, mentre pretende di partire dall'uomo, parte in realtà da una nozione astratta e vuota di *soggettività*, per arrivare infine al soggetto-oggetto della storia che fa da supporto ed orizzonte teoretico dell'intera posizione di pensiero hegel-marxista. In Scheler è invece avvertibile un tentativo serio di sostituire al soggetto astratto *la concreta persona umana così come si offre all'osservazione esterna ed interna*.

Una fenomenologia della persona non è però sufficiente, e nella sua volontà anzi di rifiutare il movimento che trascende l'orizzonte meramente fenomenologico per costruire un'ontologia della persona, consiste il limite della posizione di Scheler.

Egli si limita ad analizzare con indubbia finezza l'insieme delle manifestazioni della personalità così come esse si danno nella immediatezza dell'esperienza, ma non arriva ad un'affermazione che tocchi l'essenza della personalità alla quale queste manifestazioni appartengono. La ricerca della verità parte certo necessariamente dall'esperienza personale, ma essa non può compiersi se non si pone in questione l'essere del mondo e del soggetto stesso. È anzi proprio l'analisi dell'esperienza nel suo limite estremo, se non vuole perdersi in un'inconcludente rassegnazione davanti alla molteplicità di ciò che nell'esperienza si offre, che chiede di essere accompagnata e trascesa da una prospettiva ontologica. Di qui l'importanza fondamentale nella posizione di Wojtyła del pensiero di S. Tommaso d'Aquino. Si tratta di un recupero tutt'altro che accademico che avviene al di fuori di qualunque spirito di autosufficienza e di chiusura. L'ontologia tomista della persona è la guida che permette di usare il metodo fenomenologico elaborato da Scheler raccordando l'insieme delle osservazioni che scaturiscono dall'analisi dell'esperienza e dando loro una coerente e definitiva prospettiva filosofica. La riprova della correttezza di questo metodo di lavoro filosofico sta tutta nel fatto che esso è in grado di rendere ragione dell'esperienza e di orientare il comportamento dell'uomo nel mondo più realistico e completo. La fenomenologia che è orientata dall'ontologia è dunque anche una migliore fenomenologia, capace di cogliere con più nettezza il valore oggettivo nella sua oggettività e non solo nel suo darsi negli atti di esperienza. D'altro canto anche l'ontologia ha molto da guadagnare da un corretto rapporto con la fenomenologia. La fenomenologia infatti conduce dall'esperienza fino alla formulazione dell'assioma

ontologico/antropologico e lo sottrae quindi al rischio dell'astrattezza al quale esso altrimenti è esposto. In un certo senso si può dire che l'obiettivo ultimo di Wojtyła è la costruzione di una compiuta filosofia della persona, della quale Scheler ha formulato l'aspetto fenomenologico, mentre S. Tommaso ne ha tracciato l'ontologia.

Il frutto maturo di questa impostazione, della quale i saggi raccolti in questo volume mostrano lo sviluppo teoretico, è, insieme con l'opera maggiore di Wojtyła, *La persona e l'atto*, il suo saggio che percorre l'«*Humanae Vitae*», *Amore e Responsabilità*. In esso il nome di Scheler è citato raramente o mai, e pure il suo metodo è dappertutto presente.

Davanti al documento pontificio erano stati in molti ad osservare come esso fosse dottrinalmente ineccepibile, ma lontano dalla sensibilità dell'uomo contemporaneo. Esistono gravi e fondate ragioni dal punto di vista di un'ontologia della persona per sostenere l'inaccettabilità morale dei contraccettivi, ma il risultato a cui perviene un'analisi ontologica della sessualità umana condotta alla luce della Rivelazione cristiana contrasta (così è stato detto) con le evidenze che appaiono a chi consideri spassionatamente le caratteristiche fondamentali del vivere la sessualità così come si dà nell'esperienza comune ed anche nell'analisi propria delle scienze umane. Questa contraddizione, che qui ricordiamo a proposito della sessualità e della «*Humanae Vitae*» per l'estensione e la profondità che ha avuto il dibattito su questo argomento, si ripropone in diversi luoghi della discussione teologica e morale contemporanea. La norma, che emerge con evidenza alla luce della prospettiva ontologica scolastica, è colta in contraddizione con il vissuto, con il darsi del valore dell'esperienza comune. Per esempio la dottrina cattolica sul matrimonio è colta in contraddizione con il darsi comune dell'esperienza della maschilità e della femminilità, con il manifestarsi dei valori psicologici ed affettivi che ineriscono a questa sfera. Da questa contraddizione scaturisce in alcuni la convinzione che l'insegnamento tradizionale sia superato ed interamente da riformare. In altri, più moderatamente, si fa strada l'affermazione che la posizione cattolica vale per i cattolici alla luce di una fede interamente separata dalla ragione e dalla natura e quindi non è un'indicazione universalmente umana valida per tutti gli uomini.

Del tutto opposta è la via che Karol Wojtyła ha percorso in *Amore e Responsabilità*. Facendo tesoro del *metodo fenomenologico*, appreso da Scheler, ed utilizzandolo alla luce dell'ontologia tomista della personalità, Wojtyła svolge una originale fenomenologia della sessualità alternativa a quella scheleriana che, mentre tiene conto in dettaglio delle minime sfumature dell'esperienza della sessualità nel suo avvenire come maschilità e femminilità e come coinvolgimento affettivo nell'amore reciproco,

mostra come la collocazione più corretta e veramente rispettosa della norma personalista è quella che accorda l'esperienza soggettiva con la norma oggettiva. La norma oggettiva stessa, attraverso questo processo, si carica di affettività, diventa criterio che aiuta a misurare l'autenticità dell'esperienza amorosa che, dal suo interno, chiede la conformità a quella norma.

In questo processo, naturalmente, l'elemento determinante in ultima istanza è l'ontologia illuminata dalla fede. In questo S. Tommaso è preso come guida esattamente nel senso in cui come tale lo addita Leone XIII nella *Aeterni Patris*, come cioè colui che nel modo più limpido e privo di equivoci ha saputo esprimere i tratti essenziali e caratterizzanti della visione cristiana dell'uomo e della storia. Il tomismo di Wojtyła è dunque assai lungi da ogni presunzione di autosufficienza e da ogni schematismo. Esso è piuttosto una guida per incontrare il problema filosofico ed umano del nostro tempo alla luce della «sapientia christiana».

Nel contrasto fra norma emergente dalla visione cristiana dell'uomo ed esperienza comune, ciò che fa di bisogno (insegna Wojtyła) è una analisi più rigorosa ed approfondita della esperienza per pervenire a un livello di profondità nell'intelligenza di essa che faccia ritrovare la conformità originaria fra l'esperienza del singolo (presa interamente sul serio ed accolta in tutte le sue sfumature) e l'ideale cristiano di umanità.

In fondo tutti i saggi qui raccolti possono essere considerati come un commento (rigoroso e per questo forse talvolta anche impegnativo e difficile) ad una affermazione che è cara a Giovanni Paolo II: *Gesù Cristo è il Salvatore di tutto l'uomo e di tutti gli uomini*. Non di un uomo astratto, ma dell'uomo concreto che oggi nasce, ama, lavora, soffre e vive. Per questo non c'è altro modo di condurre a Cristo che partire dall'esperienza dell'uomo, prendendola integralmente sul serio con il massimo di rispetto e di amore.

In questa convinzione (che, come abbiamo visto, è strettamente unita al metodo del suo fare filosofia) è anche una delle radici della profondissima pietà mariana di questo Papa. Maria, infatti, è Colei nella quale l'impressione soggettiva, il darsi fenomenico dell'esperienza, esprime in modo immediato e limpido, con assoluta sicurezza e senza sbavature, il valore ontologico ed il senso ultimo dell'esperienza.

Possa la conoscenza di questi saggi essere una guida per riprodurre nella vita di ciascuno dei lettori quella limpidezza e quell'unità.

Rocco Buttiglione

Il problema dell'esperienza nell'etica

1. L'etica in una situazione di disgregazione

Tra gli studiosi dei nostri tempi che si occupano del campo della moralità non c'è accordo per quanto concerne l'etica. È difficile aspettarsi da loro una risposta uniforme all'interrogativo: che cosa è l'etica? Molti contestano addirittura la possibilità della sua esistenza dando una risposta negativa alla domanda più fondamentale: ha l'etica ragione di esistere come scienza o può essa esistere in generale come scienza?¹ Questo ordine di idee non allontana tuttavia gli uomini di scienza dalla moralità e non annulla il bisogno di occuparsene in maniera scientifica. La questione si ricollega del resto al problema del carattere scientifico della filosofia, a cui l'etica, come del resto anche tanti altri rami della scienza, è stata fin dal principio strettamente connessa. Questo si spiega anche con l'atteggiamento critico verso la stessa conoscenza umana sviluppatosi appunto all'interno della filosofia nel corso degli ultimi secoli. Questi due processi: la scomposizione dell'insieme originario della dottrina di carattere filosofico in una molteplicità di scienze particolari che si gestiscono con propri criteri di scientificità e il rapporto critico verso la stessa coscienza umana, hanno gradualmente delineato la situazione in cui si è venuta a trovare l'etica. In questo senso la situazione è «critica», poiché sarebbe difficile chiamarla altrimenti se gli uomini di scienza che si occupano della moralità arrivano a porsi una domanda tanto fondamentale: cos'è veramente «l'etica» e, ancor di più, ha essa tutto sommato ragione di esistere come scienza? Può essa, all'attuale livello di radicale criticismo nella teoria della scienza, esistere ancora come scienza?

¹ È un'opinione diffusa tra i contemporanei empiristi logici.

Il riconoscimento dell'oggettivo stato di disgregazione dell'etica è oggi scontato. Variano però i giudizi che vengono espressi su tale situazione: da chi si lacera le vesti per i «valori» perduti a chi lavora a portare il processo di disgregazione alle sue ultime conseguenze. In ogni caso nessuno sembra intendere o essere in grado di riconnettere i fili del tessuto dell'ordine etico, lasciando da parte da un lato impossibili ritorni o infruttuose nostalgie e dall'altro desistendo dal proposito di ribaltare l'etica nella non-etica — il che equivarrebbe a decretare la distruzione dell'uomo. Ma non è questo un segno che proprio il *logos* dell'etica è ormai obsoleto o quantomeno secondario, dato che l'uomo si è già incamminato sui sentieri che lo conducono alla città futura della libertà assoluta? Eppure quest'opera ci riporta nel flusso della problematica etica, la chiarifica, ne indica gli inevitabili punti di riferimento, la conduce verso una formulazione razionale. Se non si può ancora parlare qui di un'etica compiuta (compito che sarà ripreso e sviluppato dall'Autore in opere come *Amore e responsabilità* e *La persona e l'atto*) vi si trovano però le ragioni essenziali dell'etica, i suoi fondamenti: validi non solo per il cristiano ma per ciascun uomo e per l'intera comunità umana.