

La positività del reale nel concetto cardoniano di bene

The Positivity of the Real in the Cardonian Concept of the Good

FRANCESCO ANTONIO LAVIOLA
Professore ordinario di Filosofia teoretica
Istituto Superiore di Scienze Religiose
Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Matera (Italia)
falaviola@gmail.com

RIASSUNTO

L'articolo cerca di evidenziare le ragioni per cui si può affermare che la realtà è positiva pur essendo attraversata dal limite e dalla drammaticità del male. Il filosofo studiato è il catalano Carlos Cardona il quale affronta nella sua opera il concetto di bene ontologico. Il presente studio si sofferma soprattutto sugli elementi più significativi del concetto di bene ontologico, senza la pretesa di esaurire tutta la vastità della questione, quali la considerazione dell'essere come bene perché atto a perfezionare un soggetto; dell'origine della bontà delle cose nella Bontà divina e dell'importanza della differenza metafisica tra il Bene per essenza e il bene per partecipazione. La conclusione è affidata ad una sintetica presentazione del bene onesto, del bene utile e del bene dilettevole come strada necessaria per imparare ad amare.

Parole chiave: bene ontologico, Bene per essenza, partecipazione, trascendentale, differenza metafisica, analogia.

ABSTRACT

This article aims to show the reasons why we can affirm that reality is something positive, although it may be crisscrossed by limitation and the drama of evil. The philosopher we refer to here is the Catalan Carlos Cardona, whose writings address the concept of the ontological good. This study analyzes above all the most meaningful elements of the concept of the ontological good without attempting to exhaust the question in all its richness; the consideration of being as a good insofar as it is an act that perfects a subject; the origin of goodness created in the divine Goodness and the importance of the metaphysical difference between the Good by essence and the good by means of participation... In conclusion, it briefly presents the honest, useful, and pleasurable good as an essential way to learn to love.

Keywords: Ontological good, good by essence, participation, transcendent, metaphysical difference, analogy.

Recepción del original: 12/03/12
Aceptación definitiva: 25/04/12

Guardando la situazione attuale mi sembra che si possa paradossalmente affermare che “c’è il bene ma non c’è il bene”.¹ Cosa voglio dire? Si parla di bene diffusamente e in diversi ambiti della realtà umana, sociale ecc. Non c’è, per esempio, politico, banchiere o economista che non approdi ad affermare che lo scopo del suo operato non sia per il bene, per il bene della persona o della città. Vale altrettanto per coloro che si occupano di ricerche sulle cellule staminali o sull’embrione ecc. Indicano il bene e il male, però *pro tempore*. Allora assistiamo ad una facile affermazione del bene ma che è altrettanto volubile, facilmente soggetta agli umori, agli interessi di parte. Questo ci mostra un dato positivo: il bene non può essere eluso nell’affrontare i rapporti con le persone o con la città umana, perché è iscritto nella natura umana e in quella delle cose. L’albero si muove verso il sole e l’acqua, l’uomo verso la salute, il cibo, i soldi e l’affetto di un amico o di una donna. Però rimane il problema della sua volubilità, come spiegarla e risolverla?

Recentemente mi ha interrogato a tal proposito un’affermazione del filosofo francese Fabrice Hadjadj: “Cosa può essere un agire che non parte dal riconoscimento della grazia di esistere? Un agire che si fa complice del nulla. Cosa è un agire che non ha alla sua origine il riconoscimento dell’ordine oggettivo del bene, voglio dire, non solo ciò di cui l’altro ha realmente bisogno, ma prima ancora il fatto che l’altro è una meraviglia?”² Quando si entra in crisi, in ogni tipo di crisi, economica, finanziaria o nei rapporti si pensa alla soluzione nell’aumento di efficienza e di tempo da dedicare. Lo esplicito con un esempio. Constato spesso che i miei alunni in crisi nello studio pensano di superare la crisi aumentando le ore di studio. Gli insegnanti vedono la soluzione nell’affinare le armi tecniche come quelle per esempio della didattica. Certamente ci sarà un vantaggio. Ma la strada che potrebbe migliorare permanentemente il rapporto con lo studio e con la realtà in genere è quella che suggerisce Hadjadj: capire le cose nella loro grandezza intima. Non c’è alternativa se non mettendo l’accento su quella parola, oggi diventata quasi innominabile in certi ambienti e per tanti addirittura scandalosa, che è il termine “essere”. Tale termine non indica prima di tutto una scuola di pensiero, una certa posizione di tale o tal altro filosofo che la usa o un certo periodo storico della filosofia. Indica prioritariamente e semplicemente le cose nella loro semplice presenza, le cose nel loro

¹ Adotterò le seguenti abbreviazioni: opere di Cardona: MBC: *La metafisica del Bien Común*. Madrid: Rialp, 1966; MOI: *Metafisica de la opción intelectual*. Madrid: Rialp, 1969; 2^a ed. corregida y ampliada, Madrid, 1973, tr. it. *Metafisica della opzione intellettuale*. Roma: Edusc, 2003; MBM: *Metafisica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, tr. it. *Metafisica del bene e del male*. Milano: Ares, 1991; ELE: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, tr. it. *Etica del lavoro educativo*. Milano: Ares, 1991; OMS: *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: EUNSA, 1997; opere di s. Tommaso d’Aquino: DV: *De veritate*; DM *De malo*; IE: *In Ethicam*; IDDN *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*; STh: *Summa Theologiae*; QQ: *Q. Quodlibetales*; IIS: *In II Sententiarum*.

² *Le immagini della ragione*; in AA. VV. (a cura di Savorana, A.): *La conoscenza è sempre un avvenimento*. Milano: Mondadori, 2009, p. 84.

accadere e come tale lancia segnali soprattutto verso quel momento e quello spazio particolare del mondo che si concretizzano nell'essere umano.

Un altro accento da porre è sulla meraviglia. La ragione, dice Hadjadj, è innanzitutto sabbatica, cioè è creata il sesto giorno ma incomincia a fare i suoi primi passi il giorno, "Ma guarda un po'!", il giorno del riposo. Non i giorni dell'azione, ma il giorno della contemplazione. Il giorno sabbatico è quello in cui l'uomo è chiamato al meglio della sua attività razionale che è quello della ricettività. È il giorno "ostiario", il giorno in cui è chiamato all'azione più grande, ad aprire la porta (*ostium*), all'ascolto e alla gratitudine di fronte alle cose presenti, alla loro presenza, all'essere. L'osservazione dei dati, purtroppo, ci fa scorgere un rovesciamento, qualcosa ha introdotto un ribaltamento della situazione.³ Si è incominciato a dare priorità all'efficienza e all'avere, allo strappare il fiore per annusarlo prima di registrarne il dato meraviglioso della sua presenza, detta dal termine "essere". La gratitudine per la presenza del fiore non affiora più nel cuore di chi la guarda, pertanto non lo conosce più veramente perché ha dimenticato la prima cosa che il fiore fa: "è!" "ens!", cioè mostra la sua semplice presenza. L'azione non incardinata nella sabbaticità dello sguardo della ragione verso il reale diventa strumento distruttivo della presenza delle cose, le incammina verso il nulla, è l'azzeramento della piena espressività del dato che donandosi a me, parla del datore. Bisognerebbe riguadagnare lo sguardo sabbatico dell'infanzia o, come direbbe Cardona, bisogna tornare alla *primera inocencia*.⁴ Un giorno ho avvertito in un fatto banale i segni di questa mentalità. Stavo discutendo con alcuni amici sul regalo da fare ad un amico per il suo compleanno. Uno di questi amici insisteva sull'opportunità di fare un regalo utile, che servisse a qualcosa e quindi, per esempio, un mazzo di fiori non era buono perché non era utile. Mi sono detto: "Che strano! per questo amico è buono solo ciò che serve a qualcosa. Invece un mazzo di fiori che può esprimere la gratitudine per la sua amicizia o il suo semplice esserci viene scartato!"

Quanto esposto finora sta indicando la necessità di educare la ragione a questa "sabbaticità" grazie alla quale si scopre il positivo delle cose. Tale positività è indicata dal termine "bene". Provo adesso ad offrire qualche spunto utile per scoprirla.

Ci sono diversi modi di considerare le cose: un pezzo di legno lo posso considerare in quanto composto di una certa materia che ha delle caratteristiche chimiche o in quanto è in movimento o in quanto ha delle misure, è alto, largo ecc. Secondo il punto di vista preso in considerazione interviene lo scienziato che osserva il legno proprio secondo quel punto di vista particolare per cui interviene il chimico o il fisico o il matematico ecc. Se considero quel pezzo di legno non come composto chi-

³ Questo 'qualcosa' la Chiesa cattolica la chiama peccato originale.

⁴ Cf. *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 294.

mico, o in quanto è in movimento o perché ha delle misure ma per il semplice fatto che “è”, partendo dall’interrogativo “perché è” non dalla domanda perché è formato di molecole, o perché si muove o, infine, perché è alto, largo ecc. ho bisogno di far intervenire un altro tipo di scienziato. Ho bisogno del filosofo. Questo scienziato “lavora” sul pezzo di legno con la sua intelligenza perché “è”. Da qui scaturiscono tutte quelle osservazioni particolari da cui emergono delle caratteristiche del pezzo di legno che non rientrano nello studio operato dagli altri scienziati. Alcune di queste caratteristiche rientrano in quello studio che la filosofia ha chiamato caratteristiche trascendentali dell’essere. Tale studio è interessante perché i trascendentali contribuiscono a far capire meglio il pezzo di legno, cioè il reale.

Un trascendentale particolare è il bene. La necessità di un ricupero continuo di fiducia da parte dell’uomo verso se stesso e verso le cose indirizza la ricerca verso la scoperta continua della positività della realtà tutta. La positività della realtà è recuperabile a partire dalla scoperta che la realtà è un dato che come tale mi richiama razionalmente a qualcuno che me lo ha dato. Pertanto i primi indizi di positività sono nei termini di una realtà creata e che qualcuno la crea. Da qui l’insistenza di una parte della tradizione filosofico-teologica sulla concatenazione di concetti che mostrano una metafisica che risponde alle esigenze della ragione e della fede: dalla scoperta del concetto di Dio come Essere Sussistente scaturisce la dottrina della creazione, da questa la dottrina della bontà delle cose e da questa la nozione di male come privazione di bene. Questa tradizione ha il suo vertice nella speculazione sui trascendentali che con linguaggio e modalità diversificate hanno approfondito i concetti di ente, uno, vero, buono, bello. Il vertice del concetto di trascendentale è raggiunto da s. Tommaso d’Aquino.⁵

Il concetto di bene ontologico in Cardona, su cui voglio offrire solo qualche spunto di riflessione in questo articolo, si situa proprio in questa tradizione che vede il dato della realtà come il dono di qualcuno all’uomo e che si è identificato nel concetto di creazione e che potrebbe avere il suo emblema nell’espressione paolina *omnis creatura bona*,⁶ anche se i fatti e le circostanze ci portano a constatare la presenza di qualcosa che turba la bellezza originaria della creazione. Questo qualcosa lo possiamo identificare con il male.

Ora cercherò di esplicitare il perché della positività del reale, cioè di indicare le ragioni per cui tutta la realtà è buona al di là del limite e della drammaticità del male che l’attraversa.⁷ Prima di incominciare questa breve indagine voglio avverti-

⁵ Cf. DV I, 1.

⁶ I Tm 4, 4.

⁷ “Al di là” non nel senso che il limite e la drammaticità vengono messe tra parentesi o che non vengono prese in considerazione, ma nel senso che attraversandole si giunge al riconoscimento di un’ultima positività.

re che Cardona non affronta in modo sistematico la questione del bene eccettuato il bene comune a cui dedica un libretto.⁸ Inoltre tiene presente soprattutto quattro aspetti del bene: il bene ontologico, il bene morale, il bene della persona umana e il bene comune. In questa mia riflessione mi soffermerò sul primo mettendo in evidenza soprattutto che l'essere è bene sia perché compie un soggetto sia perché è partecipazione del Bene divino.

1. L'essere è bene perché atto a perfezionare un soggetto

Partiamo ora con il cercare di soddisfare il dettato di Hadjadj che è quello di cercare la grandezza intima delle cose. Osservando la propria esperienza avvertiamo che il primo richiamo al bene avviene attraverso la suggestività di qualcosa, per questo sono d'accordo quando si afferma che la bellezza è lo splendore dei trascendentali.⁹ Se si salta questo livello estetico il bene che viene proposto manca di attrattiva perché non è adeguatamente propositivo all'ontologia dell'uomo.¹⁰ La bellezza colpisce la vista e poi attira verso il suo contenuto destando il desiderio dell'uomo.¹¹ Chi non ricorda l'affascinante, appunto affascinante, cioè bella e piena di attrattiva, vicenda umana di s. Agostino che nella sua ricerca di Dio vede tutta la realtà in chiave di armonia e di bellezza? "Interrogai la terra... interrogai il mare... interrogai il cielo, la luna, le stelle..." E tutte risposero: "Non siamo noi il tuo Dio". "Il mio interrogare consistette nel fissare in esse la mia attenzione, e la loro risposta nel mostrarmi la loro bellezza".¹² "Ecco, il cielo e la terra esistono, e gridano che sono stati creati... tu dunque, Signore, li hai fatti; tu che sei bello, poiché sono belli; tu che sei buono poiché sono buoni; tu che sei, perché sono. Ma non sono così belli né così buoni, né sono come tu loro creatore".¹³ Dio è "la bellezza sempre antica e sempre nuova",¹⁴ il "padre della bellezza",¹⁵ "bellezza d'ogni bellezza",¹⁶ "nel quale, dal qua-

⁸ *La metafísica del Bien Común*. Madrid: Rialp, 1966.

⁹ Cf. Maritain, J.: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. Paris: Téqui, 1951. Tr. it. di L. Frattini: *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*. Milano: Massimo, 1996, p. 77.

¹⁰ E' evidente che qui non facciamo riferimento ad un certo estetismo in cui la bellezza si nutre di se stessa e che Cardona giustamente invita ad evitare sia nella sua forma intellettuale che sensibile perché non è altro che un adorazione di sé, cioè è narcisismo un amare non l'altro ma il piacere che l'altro mi procura: "L'estetismo, nella sua forma intellettuale e nella sua forma sensibile è un tradimento dell'amore, è raffinata adorazione di se stessi" (MBM 126).

¹¹ In Cardona non è presente il tema della bellezza e c'è solo qualche accenno all'attrattiva. Si veda, per esempio, MBC 37-38; MOI 34; MBM 141 e 223.

¹² *Confessiones*, 10, 6, 9.

¹³ *Ib.* 11, 4, 6.

¹⁴ *Ib.* 10, 27, 38.

¹⁵ *Soliloquia*, 1, 1, 2.

¹⁶ *Confessiones*, 3, 6, 10.

le e per mezzo del quale hanno bontà e bellezza tutti gli esseri buoni e belli”.¹⁷ Chi non rimarrebbe abbacinato dallo splendore espresso da queste esclamazioni piene di stupore fino a scorgere sé mobilitato verso questa bellezza? La partenza è l’attrattiva di un bello che opera su due direttrici: il richiamo ad un certo contenuto che è presente dentro le cose e il destarsi del desiderio umano che vuole quella bellezza e quel contenuto.

Per questo penso che sia ragionevole che Cardona parta, per definire la *ratio boni*, cioè l’essenza del bene, dall’indizio che gli è offerto da Aristotele e ripreso da san Tommaso:¹⁸ “*Bonum est quod omnia appetunt* / il bene è ciò che tutte le cose desiderano”.¹⁹ Il contenuto del bene lo troviamo nel fatto che la cosa di cui si afferma il bene è desiderata.²⁰ In questo modo è posto al centro il rapporto che c’è tra l’uomo e la realtà: da una parte l’uomo cerca il compimento di sé verso cui è spinto dal suo desiderio mentre dall’altra è la realtà stessa che lo chiama, attraverso l’attrattiva, al compimento. Si costituiscono così due poli: quello del desiderio e quello dell’attrattiva.

Ciò che rende desiderabile e attraente il bene è l’essere.²¹ Il contenuto della bellezza o meglio la radice che esprime la bellezza e quindi l’attrattiva è l’essere che parla attraverso la bellezza e l’attrattiva. Per questo Platone nel *Simposio* e nella *Repubblica* giustamente parla del bello come la realtà più eloquente e più splendente.²² Infatti la

¹⁷ *Soliloquia*, 1, 1, 3.

¹⁸ La bibliografia su s. Tommaso e i trascendentali è abbondante, oltre ai trattati di *Metafisica* e ai titoli già citati, si possono vedere i seguenti scritti: FABRO, C.: *The transcendentality of ens-esse and the Ground of Metaphysics*; in ‘International Philosophical Quarterly’ 6 (1966), pp. 389-427; BRETON, S.: *L’idée de transcendentale et la genèse des transcendentaux chez saint Thomas d’Aquin*; in ‘Saint Thomas d’Aquin aujourd’hui’. Paris: 1963, pp. 45ss; JORDAN, M.D.: *The Grammar of ‘Esse’: Re-reading on the Transcendentals*; in ‘Thomist’, 44 (1980), pp. 1-26; AERTSEN, J.A.: *Die Transcendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihre historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*; in ‘Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung’, [Miscellanea Mediaevalia, 19], di A. Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin-New-York 1988, pp. 82-102; MELENDO, T.: *Metafisica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida*, Barcelona: EUNSA, 1997; tr. it. *Metafisica del concreto*, Roma: Leonardo da Vinci, 2005, pp. 103-133.

¹⁹ “Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus, in 1 Ethic. (c. 1, lect. 1), dicit quod bonum est «quod omnia appetunt». Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus (q. 3, a. 4; q. 4, a. 1, ad 3) patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens” (STh I, q. 5, a. 1c).

²⁰ Bisogna fare attenzione: non è bene perché è desiderata ma è desiderata perché è bene. La novità antropologica del desiderio è introdotto nel panorama culturale del medioevo dalla *Summa Halensis* in cui troviamo il criterio per riconoscere il *bonum* che è proprio il volere o se si preferisce il desiderio.

²¹ Clavell ricordando il primato dinamico del bene in s. Tommaso non gli sfugge di mettere in evidenza che è l’essere in quanto buono ad attirare ed attivare il dinamismo delle diverse realtà, e anche a diffondersi, a espandersi’ (CLAVELL, L.: *Metafisica e libertà*, Roma: Armando, 1996, p. 166).

²² In un certo senso si può porre su questa linea anche Guglielmo d’Auxerre il quale riteneva che la bontà è l’imitazione della Bontà Prima e le opere di questa Bontà sono ciò che generano l’attrattiva verso l’uomo che lo spingono a ricercare l’essenza della Bontà di Dio (Guglielmo d’Auxerre, *Summa Aurea*, tr. 4, c. 2. Paris-Grottaferrata 1980, (Spic.

nozione di bene aggiunge all'ente una relazione razionale che consiste nell'appetibilità. Il concetto di bene, che è la cosa attraverso la quale il bene si lascia afferrare, è l'appetibilità. Questa è ciò che porta il motivo per cui il bene è desiderabile. L'appetibilità che si raccorda perfettamente con l'indizio di bene proposto da Aristotele, è una conseguenza della perfezione la quale è desiderata da tutte le cose, ed è lo scopo stesso per cui tutte le cose sono desiderate e indica la natura del bene. A Cardona non sfugge la soluzione originale dell'Angelico il quale vede che l'essere viene detto bene perché è atto a perfezionare un soggetto non secondo la sua natura intelligibile ma attraverso la concretezza della sua realtà. Una cosa è perfetta in quanto è in atto e l'essere è l'atto di ogni atto, è la perfezione di tutte le perfezioni:

Il bene segue l'essere (dato che le cose sono in atto —e pertanto in un certo modo perfette —, per l'essere, e il perfetto ha ragione di appetibile, cioè di bene)²³ (OMS 418).

Le cose sono buone nella misura in cui sono. L'ente è buono in quanto attuato dall'esse, poiché il concetto di bene indica la stessa pienezza di essere... Si desume da qui l'appetibilità del bene (OMS 502).

Per questo Cardona può affermare che il concetto di bene aggiunge all'ente il concetto di appetibile e quindi le cose sono desiderate perché sono buone e non il contrario.²⁴ L'appetibilità del bene è generata dalla pienezza di essere che rende l'ente buono per cui le cose sono buone perché sono. Anche s. Agostino lo dice in modo esplicito nelle sue *Retractationes* in cui espone le motivazioni per cui scrive il *De natura boni*: quell'opera vuole mostrare una volta di più contro i manichei che Dio è immutabile per natura ed è il Sommo Bene e da Lui hanno origine tutte le cose e queste sono buone perché sono.²⁵

Ora è evidente che la definizione di bene suggerita da Cardona è corretta proprio perché tiene presenti sia l'indizio di bene, suggerito dal desiderio, sia il concetto di appetibilità che di perfezione, come espressione dell'essere che è atto a perfezionare e perciò è buono. Questi elementi sono imprescindibili per una definizione adeguata di bene.

Bonav, 16). Pp. 42-43). In questo contesto si capisce meglio anche la speculazione medievale sui trascendentali i quali divenivano l'anello di congiunzione tra la realtà e Dio perché questi oltre ad essere la massima universalizzazione possibile di ogni realtà erano considerati anche come la prima rappresentazione della realtà trascendente che è Dio (Cf. SILEO, L.: *Lesordio della teologia universitaria: i maestri secolari della prima metà del '200*; in *Storia della teologia nel medioevo*, vol. II, a cura di G. D'onofrio, Cinisello Balsamo 1996, pp. 607-608).

²³ "Omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis (a. 1) patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse" (STh 1, 5, 3c).

²⁴ Cf. MBC 14; STh I, q. 6, ad 2.

²⁵ Cf. *Retractationes* 2, 9. Cf. anche *Confessiones* 7, 12: ' Tutto ciò che è, è buono'.

Un'altra osservazione importante nella ricerca sul bene si inserisce in quel capitolo importante della metafisica che è quella dei trascendentali i quali portano con sé la caratteristica della loro convertibilità. Non ho trovato nell'opera cardoniana un'analisi estesa ed esplicita della convertibilità dell'ente e del bene anche se non mancano dei riferimenti come mostra il brano seguente.

Ens, verum et bonum convertuntur: ente, vero e buono si dicono dello stesso e reciprocamente, sono proprietà trascendentali che si predicano di tutto ciò che è, e nella stessa misura (OMS 233).

Sono convertibili le nozioni che hanno un'uguale estensione e possono fare ugualmente da soggetto e da predicato all'interno di una proposizione universale affermativa. E' scontato che ciò che è buono è ente perché non ci può essere bene se prima non c'è ente. Mentre ogni ente è buono? Tommaso risponde affermativamente prima proponendo di guardare la caratteristica del bene come perfettivo a modo di fine,²⁶ e poi invitando a guardare il bene che si identifica nell'appetibile o nel desiderabile come ho già descritto prima:²⁷ se un ente è perfettivo e appetibile è buono.

San Tommaso fa notare che la caratteristica propria del bene è che perfeziona come fine: "...primo e principalmente si chiama bene l'essere perfettivo di altro come fine".²⁸ Cardona considera il bene perfettivo come fine come il vertice del concetto di bene:²⁹ "...Se il bene è ciò che tutte le cose desiderano, e ciò che si desidera ha ragione di fine, è evidente che il bene implica la ragione di causa finale".³⁰ Possiamo così affermare che Cardona, seguendo l'Aquinate, si pone tra coloro che volendo definire il bene correttamente inseriscono nel suo concetto qualcosa che si relaziona al fine. Non solo, ma dichiara, in un certo senso come l'avevano fatto Filippo il Cancelliere e la *Summa Halensis*, la indivisibilità tra potenza e atto e cioè che l'ente non può essere separato dal suo fine, come non può essere separata da Dio la bontà essendo questo causa finale. Per questo, inoltre, un ente quanto più è vicino al fine tanto più è perfetto:

...in quanto termine attuale di un ente potenziale: il bene ha ragione di fine.³¹ Il fine - il bene - è più eccellente di ciò che si ordina ad essa, essendo atto; per questo un ente è più perfetto quanto più è vicino al suo fine³² (OMS 502).

Tommaso d'Aquino afferma, come abbiamo visto, che il bene è il perfettivo di altro come fine, quindi tutto ciò che custodisce il concetto di fine contiene anche

²⁶ Cf. DV XXI, a. 2.

²⁷ Cf. STh I, q. 5, a. 3.

²⁸ DV XXI, a. 1.

²⁹ Cf. MBM 35 e MBC 17.

³⁰ STh I, q. 5, a. 4.

³¹ Cf. STh I, q. 5, a. 4.

³² Cf. *ib.* II-II, q. 152, a. 5 e I-II, q. 106, a. 4.

il concetto di bene. Il fine però implica anche il desiderio e l'amore, cioè il fine è desiderato da ciò che non lo possiede ancora ed è amato da chi già ne è entrato in possesso e ne gode. Il desiderio e l'amore hanno alla loro radice nello stesso essere. Infatti le cose che non hanno l'essere hanno però di esso un certo appetito naturale. Mentre le cose che hanno già l'essere amano questo loro essere. Dunque capiamo ora che l'essere ha il carattere di fine e di bene "*unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet / per cui come è impossibile che vi sia un ente che non abbia l'essere così è necessario che ogni ente sia buono per il fatto stesso che ha l'essere*"³³ per cui possiamo concludere che l'ente e il bene si convertono per questa prima ragione. Tutte le volte che Cardona afferma, per esempio, che il bene ha ragione di fine³⁴ sta implicitamente affermando la convertibilità dell'ente e del bene secondo questa prima ragione.

La seconda risposta di san Tommaso si poggia sull'identificazione del bene come appetibile o desiderabile. Ma ciò che è desiderabile è il perfetto, e ciò che è perfetto è l'attuale e ciò che è attuale infine è l'essere, essendo questo l'atto di ogni atto e perfezione di ogni perfezione. E' chiaro che ciò che tiene l'essere, che sarebbe l'ente, è appetibile e buono. Ecco perché ogni ente è buono.³⁵ Anche in questo caso trovando in Cardona l'affermazione "il bene segue l'essere" sta implicitamente affermando la convertibilità³⁶ tra l'ente e il bene secondo questa seconda ragione.

2. Se le cose sono buone per la Bontà divina

Un altro passo che fa Cardona, nell'approfondire il concetto di bene, è nel rispondere alla domanda se le cose sono buone per la Bontà divina. Ciò che è buono è buono per partecipazione³⁷ ma ciò che è buono non aggiunge niente al bene di cui partecipa. Le cose sono mutabili per cui non possono essere l'Essere ma ne partecipano, cioè procedono da Dio, pur non essendo Dio, per creazione dal nulla. Questa soluzione ripresa da Cardona dalla tradizione filosofica greca e medievale sembra essere l'unica razionalmente accettabile dell'origine misteriosa delle cose.

Niente è buono se non in quanto partecipa del bene per essenza, però insisteremo col dire che, nel partecipare, niente di ciò che così risulta buono aggiungerà bontà alcuna al bene di cui partecipa³⁸ (MBC 26).

³³ DV XXI, a. 2.

³⁴ Cf. per esempio OMS 502.

³⁵ Cf. STh I, q. 5, a. 3.

³⁶ Cf. per esempio OMS 418, 502.

³⁷ La partecipazione indica la dipendenza ontologica della realtà visibile da quella puramente intellegibile.

³⁸ Cf. IE 9, 115.

Per questo si può affermare che “(Così per conseguenza) ogni cosa si dice buona dalla Bontà divina, come da prima causa esemplare, efficiente e finale di ogni bontà. Tuttavia, ogni cosa si dice buona per una somiglianza sua propria della divina bontà ad essa inerente, che è formalmente la sua bontà, e dalla quale si denominava. E così abbiamo una bontà sola di tutte le cose, e anche molte bontà”.³⁹ Si conferma così il concetto tradizionale secondo il quale tutte le cose derivano la loro esistenza e bontà da Dio come per esempio lo troviamo in s. Agostino: “ogni natura non può essere se non a partire dal sommo e vero Dio: tutti i beni, infatti, anche se non sommi, ma pur sempre prossimi al sommo bene, non possono essere se non a partire dallo stesso sommo bene”.⁴⁰ Pertanto “ogni spirito e ogni corpo è naturalmente buono”,⁴¹ cioè ogni realtà creata possiede un certo grado di bene per il semplice fatto che è. Anche il Santo di Ippona, dunque, orienta la sua spiegazione della derivazione dell’essere e del bene mediante la partecipazione: i beni sono buoni perché partecipano di quel “Bene la cui presenza parziale li vuole buoni”.⁴² Con questo Cardona sottolinea che abbiamo una Bontà divina che è la causa esemplare, efficiente e finale di ogni bontà. Ma ciò che è causa si muove per coestendersi e per questo partecipa la sua bontà. Ciò che partecipa di questa Bontà si dice buona da questa Bontà divina. Ma ogni cosa, continua Cardona, è anche buona non unicamente per la sua partecipazione alla Bontà divina ma anche per una somiglianza alla Bontà divina inerente in essa.⁴³ In questa somiglianza consiste la bontà formale grazie alla quale le cose si dicono buone intrinsecamente. Abbiamo così sia una bontà comune ed estrinseca a tutte le cose, che molte bontà che hanno una bontà intrinseca e propria ad ogni cosa.

Se le cose sono buone per partecipazione perché il loro essere è posto in loro dall’Essere per essenza che partecipa sé in loro emerge, come fa notare Cardona, che la divisione più radicale è quella tra il bene per essenza e il bene per partecipazione:

Il fine ultimo di ogni ente creato (bene per partecipazione) e dell’uomo è Dio (Bene per Essenza, pienezza di ogni Atto di Essere) (OMS 502).

Il bene per essenza è la stessa Bontà di Dio, il bene per partecipazione sono gli altri beni. In Cardona non troviamo una complessa articolazione di questa divisione ma è evidente che tutto ciò che dirà del bene parte e si risolve in questa divisione fino a ritenere utile spiegare la grande differenza metafisica che sussiste tra i due beni ma che sono ontologicamente legati tra di loro. Indagando attentamente sulla

³⁹ STh 1,6, 4c; cf. MBC 26.

⁴⁰ “Omnis natura non potest esse nisi a summo e vero Deo: quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam novissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono” (S. Agostino, *De natura boni*, 1).

⁴¹ “...omne spiritum et omne corpus naturaliter bomun esse” (*Ib.*, 2).

⁴² *De Trinitate*, 8, 5.

⁴³ Cf. OMS 414.

realtà il nostro filosofo ci fa notare che tutte le creature hanno l'atto di essere perché nessuna è il suo atto di essere, quindi l'ente si predica per partecipazione di tutte le creature che hanno l'atto di essere: questo reclama che ci sia qualcosa che abbia permesso la presenza dell'atto di essere dentro l'ente creato. Questo è l'essere divino che è l'Essere sussistente e assoluto e la sua essenza è il suo stesso Essere.

La distinzione tra essenza ed essere è reale. Qualcosa non è per essere una tale cosa, ma tale cosa è perché è, perché partecipa dell'essere, perché ha tale atto di essere, che la fa essere ed essere tale cosa. Questa è la distinzione tra chi partecipa e chi è partecipato⁴⁴ (OMS 371-372).

Se le creature, insiste Cardona, non sono il loro atto di essere ma sono per partecipazione e Dio è l'Essere per essenza significa che le creature sono buone per partecipazione perché hanno la bontà, mentre Dio è buono essenzialmente perché è la Bontà stessa.

Per comprendere con chiarezza la divisione del bene in bene per essenza e in bene per partecipazione presente in Cardona penso che sia utile l'analisi di un brano che ho trovato in *Olvido y memoria del ser* in cui sono esposte le ragioni, a partire dalla partecipazione, che causano una caduta ontologica.

Esiste... un'infinita differenza metafisica (dissomiglianza) tra le creature e Dio perché la partecipazione o causalità trascendentale porta con sé una discesa o caduta ontologica dal semplice al composto,⁴⁵ dal Tutto al parziale,⁴⁶ dall'Infinito al finito, dall'Uno al molteplice. Il molteplice procede dall'uno in tre modi, afferma san Tommaso d'Aquino. Uno, per divisione... Secondo, per comunità... Terzo, per effusione. Però, continua l'Aquinate, nel caso della esistenza di beni che partecipano della sapienza, della vita e cose simili, la stessa bontà certamente si 'separa', cioè, si distingue, dato che procedono da essa beni distinti (OMS 414).

Ripercorrendo i passaggi presenti in san Tommaso, Cardona afferma che il molteplice procede dall'uno in tre modi: per diffusione, per comunità e per effusione. Se per caso, però, esistessero dei beni che partecipano della sapienza, della vita⁴⁷ o di altro la stessa bontà si separa siccome da essa derivano beni distinti.

Però questo si realizza unitivamente (*unitive*): in niente diminuisce la sua pienezza, coagulandosi in essa tutti i beni. E così si attua singolarmente nella pluralità, cioè, si pluralizza nella pluralità dei suoi effetti, non come qualcosa di universale, ma permanendo singolare in se stessa e a sua volta moltiplicandosi per diffusione da uno senza uscire da sé..., anche se niente esce dalla sostanza. La ragione di tutto quello è perché la separazione, la moltiplicazione e la diffusione si realizzano secondo una certa somiglianza alla bontà divina, però mantenendosi

⁴⁴ Cf. QQ 2, 2, 3.

⁴⁵ Cf. STh 1, 3, 3 ad 2.

⁴⁶ Cf. *ib.* 1, 61, 3 ad 2.

⁴⁷ Cf. *ib.* 1, 5, 2.

la bontà divina, secondo la sua essenza, indistinta, una, e senza uscire da se stessa.⁴⁸ E' importante non dimenticare la infinita differenza qualitativa tra Dio e le creature (OMS 414-415).

Questa differenza metafisica enucleata da Cardona incide sul concetto di bene perché la stessa differenza metafisica tra le creature e Dio si replica nella distanza metafisica tra il bene per partecipazione e il bene per essenza pur mantenendosi correlati tra di loro. Infatti il concetto di partecipazione permette all'Aquinata di chiarire la struttura interna dell'ente reale e la differenza metafisica con l'Essere per essenza.

Ciò che non è qualcosa totalmente e da sé, lo è parzialmente e da altro. Ciò che è partecipazione è causato da ciò che è per essenza, ed è realmente composto di partecipante e partecipato, componenti che sono uniti tra loro come potenza e atto⁴⁹ (MBM 64).

3. La somiglianza e la dissomiglianza tra il Bene e il bene

La partecipazione è il motivo per cui tutte le cose desiderano il bene, cioè desiderano il bene per essenza che si identifica con il loro Creatore. Questo concetto esplicita il contenuto dell'atto creatore divino e dichiara la dipendenza delle creature dal Creatore e indica che il loro fine coincide con il loro bene. Al contrario Dio non dipende da niente e non ha alcun fine.

Un interessante paragone fatto da Przywara tra il concetto di partecipazione e quello di analogia, che ho ritrovato come risposta del Concilio Lateranense IV alla dottrina della Trinità di Gioacchino da Fiore, fa capire la forza rivelativa del concetto di partecipazione. Secondo il Concilio⁵⁰ non si può sorprendere una somiglianza tra Creatore e creatura che non implichi una dissomiglianza sempre più grande.⁵¹ Questo perché Dio è l'Essere per essenza e la creatura lo è per partecipazione e per questo, continua Przywara, non c'è somiglianza della creatura con il suo Creatore né per comunanza di forma, né rispetto alla forma dell'essenza, né rispetto alla forma dell'esistenza ma solo per analogia.⁵² Infatti "l'analogia è l'essere diverso di quel medesimo che viene asserito sia di Dio che della creatura (in quanto *proportio proportionalitatis*)⁵³".⁵⁴ Quindi possiamo dire che da una parte c'è una distanza infinita tra Creatore e creatura a causa della loro natura ma dall'altra c'è una comunione per analogia, cioè la creatura è, secondo la teoria del segno, una parola che è un ri-

⁴⁸ Cf. IDDN 2, 6, 214-215.

⁴⁹ Cf. QQ 3, 20.

⁵⁰ Denzinger 432.

⁵¹ Cf. DV 1, 10 che parla di *maxima dissimulatio*.

⁵² Cf. STh 1, 4, 3.

⁵³ Cf. DV 23, 7 ad 9.

⁵⁴ PRZYWARA, E.: *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 260.

chiamo intrinseco ad una Parola estrinseca e trascendente. L'originale contributo di Przywara rafforza l'analogia come principio fondamentale del cattolicesimo perché è fondamentale il rapporto tra Dio e la creatura come lo ha mostrato in modo lucido Cardona. Lo stesso possiamo dire del bene: non c'è somiglianza tra il Bene e il bene che non implichi una dissomiglianza sempre più forte. Siccome Dio è l'Essere per essenza e la creatura lo è per partecipazione il Bene di Dio lo è per essenza e il bene delle creature lo è per partecipazione pertanto con c'è somiglianza tra il Bene per essenza e il bene per partecipazione, se non per analogia. L'identità, invece, è il principio fondamentale del panteismo e quindi del gioacchinismo. Nella *Metafisica della opzione intellettuale* Cardona fa notare come anche Lutero escludeva ogni possibile conoscenza di Dio per analogia, anche se mantiene la distinzione tra l'uomo e Dio; attraverso la negazione di questa relazione analogica si nega la possibilità di una rivelazione come quella invocata da Platone nel suo *Fedone*.⁵⁵

Quali le conseguenze per il bene? Quanto più si riduce la differenza metafisica tra qualsiasi coppia di oggetti, per esempio, tra Dio e uomo o tra uomo e mondo, tanto più si riduce la conoscenza di cosa sono gli oggetti in se stessi, per cui si perde di vista ancora una volta l'essere e ciò che fa essere gli esseri, l'Essere per essenza. È naturale a questo punto constatare che mancando l'essere e ciò che partecipa l'essere manca il bene e il Bene per essenza. La riduzione della differenza metafisica è il cuore della gnoseologia e dell'ontologia cartesiana perché ha annullato la differenza metafisica tra l'essere e il pensiero e quindi tra l'essere partecipato e l'Essere per essenza facendo coincidere la verità e il bene con il pensiero. Fa bene Cardona a fondare in un modo così rigorosamente ontologico il bene, la relazione del bene con il Bene per essenza e il bene dell'uomo insieme alla sua libertà proprio perché il rischio riduzionista è sempre incombente: l'uomo perde lo sguardo positivo sulle cose perché non ne riconosce il bene insito e quindi non lo può più né esprimere né domandare.

Se la domanda di bene è una domanda ultimamente religiosa, come dice Giovanni Paolo II,⁵⁶ la perdita di questa domanda coincide con la perdita di Dio stesso, Sommo Bene e Fine ultimo dell'uomo. La perdita del Sommo Bene è la perdita di se stessi perché capisco me stesso a partire dalla radice che mi costituisce. Ciò che sbarra la strada al nichilismo è proprio la domanda di bene che si accende di fronte a ciò in cui una persona si imbatte e lo giudica come bene. La pietà del Sommo Bene è chiamare gli esseri dal nulla: questo è il bene, ma siccome sono chiamate dal nulla sono mutabili e per questo passibili di aggressione da parte del male. Senza la domanda di bene si ritorna al nulla.

⁵⁵ *Fedone* 85c-d. Da questo punto di vista in un certo senso Lutero ha un legame col gioacchinismo e sarebbe interessante approfondire la traccia di analisi di questo legame qui emersa, ma ovviamente non è questo il luogo per farlo.

⁵⁶ Cf. *Veritatis Splendor* n. 9.

Constatiamo, così, due momenti della partecipazione: quello ontologico-oggettivo e quello ontologico-soggettivo. Il secondo momento attiene alla presa di coscienza della partecipazione di tutti gli esseri all'Essere per essenza e della mia partecipazione all'Essere per essenza. Questa presa di coscienza accade nel momento in cui mi accorgo di essere fatto dal nulla, ma che possiedo l'atto personale di essere, direbbe Cardona, cioè sono chiamato dal nulla all'essere attraverso il gesto gratuito del Dio Creatore: 'Sii!'. Con un taglio più esperienziale si può volgere questa partecipazione ad un termine che apre ad una comprensione più amorosa di quanto stiamo dicendo. La presa di coscienza di essere fatto da qualcosa che è più 'su' (senso etimologico di analogia) coincide, dice Cardona, con la letizia dell'uomo perché questa è l'esito del riconoscimento della partecipazione all'Essere per essenza, Puro Amore, cioè all'essere posseduto da questo Puro Amore e costituisce me come essere amato e amante, cioè veramente persona.

Volendo ora indagare ulteriormente sul bene per partecipazione, osserviamo che questo è necessariamente composto di potenza e atto e non è buono, secondo il nostro filosofo, solo rispetto all'atto ma anche secondo la potenza passiva perché questa è disposizione al bene:

Ciò che non è il bene per essenza, ma partecipa del bene, è necessariamente composto di potenza e atto, e di conseguenza non si identifica con la propria operazione, rispetto alla quale si trova in potenza attiva -proporzionata al suo essere-, e in potenza passiva secondo la perfezione alla quale lo destina la sua essenza, e che ancora non possiede: pertanto è buono anche secondo tale potenza passiva che è di per sé disposizione al bene⁵⁷ (MBM 154).

Ora Cardona puntualizza il ragionamento che sta facendo: la composizione di potenza e atto del bene per partecipazione aumenta la mediazione tra l'ente e il Bene. Dunque il bene può essere la perfezione stessa o il soggetto che possiede la perfezione o il soggetto in potenza ordinato a quella perfezione. Se così stanno le cose il male si pone in una posizione alternativa rispetto a ciò che qui sta indicando il bene.

Parlando in assoluto, l'ente in potenza è buono. Tuttavia da ciò non deriva necessariamente che sia buono in quanto è 'questo' ente, come un uomo buono non è necessariamente un buon musicista.⁵⁸ La molteplicità stessa di composizione aumenta la mediazione tra l'ente e il Bene, e particolarizza correlativamente il bene dell'ente. Il bene può essere la perfezione stessa (formalità astratta), o la cosa che la possiede (il composto di soggetto e perfezione), o il soggetto ordinato a quella perfezione (in potenza rispetto ad essa). Di conseguenza il male potrebbe significare: la negazione di quella perfezione, o la cosa in quanto privata di essa, o il soggetto stesso nella misura in cui la sua capacità di perfezione è come tale diminuita ovvero in qualche modo impedita (MBM 154).

⁵⁷ Cf. DM 1, 2.

⁵⁸ Cf. *ivi*.

Se le cose sono buone perché hanno l'atto di essere partecipato, significa che il bene indica la pienezza o perfezione dell'essere. Da questa pienezza dell'essere dipende l'approssimazione al bene del soggetto, la domanda di avvicinamento al bene (*ad-peto*). L'uomo attraverso l'atto filosofico originario, inteso come espressione della domanda metafisica si scopre mendicante di amore, come colui che è *ad-petens*. Se tutte le cose sono atto di essere tutte possono essere oggetto di questa mendicanza di bene. Questo è dovuto al fatto che il bene dell'essere è il fine dell'ente in potenza e il fine ultimo di ogni ente creato e dell'uomo è Dio, Bene per Essenza, pienezza dell'Atto di Essere.⁵⁹

4. Il bene onesto, il bene utile e il bene dilettevole

All'interno del bene per partecipazione troviamo una divisione che è quella che distingue il bene in bene onesto, in bene utile e in bene dilettevole. Anche Cardona propone lo stesso lessico e la stessa divisione classica pocanzi dettagliata. Ma, come è nel suo costume, fa notare subito il vantaggio esperienziale, nel senso di vita vissuta, che la persona ne può avere applicando questa divisione del bene all'amore.

Nel bene si distingue concettualmente il bene in sé, che è ciò che è degno di essere preferito in sé e per sé, ed è comunemente chiamato bene onesto.⁶⁰ Poi vi riconosciamo il bene piacevole che è ciò che è desiderato perché compie il desiderio. Infine riscontriamo il bene utile che è ciò che è strumento sia al bene onesto che al bene piacevole.⁶¹ L'amore elettivo ha come oggetto il bene in sé e quindi il bene onesto, mentre il bene piacevole è ciò che è voluto dall'amore naturale attraverso il quale si vuole il bene per se stessi. Con questa applicazione della suddivisione del bene all'amore è come se Cardona invitasse la persona a imparare a distinguere bene la differenza che c'è tra bene onesto, bene utile e bene dilettevole per poi porla come condizione per distinguere il vero amore e così imparare ad amare. Infatti apprendere la divisione oggettiva che c'è tra questi tre beni ha un influsso determinante nell'apprendimento dell'amore. Insisto: se non si sa che l'amore elettivo ha come oggetto il bene in sé e ci si rapporta al bene piacevole come se fosse il bene onesto, mentre è oggetto dell'amore naturale, che è identificabile con il desiderio, riduco la statura della mia umanità ad un bene inferiore definendolo, equivocamente, addirittura come il bene più grande. Il peccato è aderire ad un bene inferiore quando sto di fronte ad un bene più grande. Anche in questo caso Cardona non manca di osservare che a partire da quel primo indizio di bene, che è ciò che tutte le cose

⁵⁹ Cf. OMS 502.

⁶⁰ "Oneste si dicono quelle realtà che in se stesse hanno qualcosa di desiderabile" (STh I, q. 5, a. 6, ad 2).

⁶¹ Cf. STh 1, 5, 6.

desiderano,⁶² ogni cosa onesta e utile è desiderabile ma non il contrario e cioè proprio perché è onesta e utile la si desidera.

Il bene al quale tende la temperanza è il bene onesto, che è ciò che è buono in sé e degno di essere amato in sé e per sé: il piacevole è desiderato in quanto placa il desiderio; l'utile in quanto serve per l'onesto o per il piacevole. Di modo che tutto ciò che è utile e onesto è desiderabile, ma non viceversa.⁶³ Il bene onesto è oggetto dell'amore elettivo, per il quale si vuole il bene in sé, volendo il bene per qualcuno. Il bene piacevole è voluto con l'amore naturale col quale si vuole il bene per se stessi, in quanto si aspira alla felicità. Il bene utile è sempre in funzione di uno degli altri due (MBM 227-228).⁶⁴

È evidente a questo punto come la ricerca ontologica che porta a comprendere la differenza tra bene ontologico, bene utile e bene piacevole aiuta l'uomo quotidiano a vivere, all'interno di un aspetto della vita così decisivo che è quello dell'amore, rispondendo all'appello che è, a mio avviso, quello centrale della post-modernità. L'aiuto all'uomo attraverso la ricerca metafisica ha nel nostro caso il suo centro nevralgico nel rapporto tra ontologia ed etica, nel lavoro di ricerca intellettuale del fondamento certo da cui partire per svolgere l'azione umana verso il reale. Ontologia fondante che esprime in modo pieno se stessa nell'etica non come due momenti separati ma come una unità duale. Questa posizione è talmente vera che addirittura Rosmini la carica di valenza antropologica: proprio nella scoperta del fondamento e nell'adesione ad esso vi intravede la dignità della persona umana. Inoltre per il soggetto umano che aderisce al vero è possibile una verifica oggettiva della giustezza di questa sua posizione: se l'adesione all'essere lo rende felice, 'lo bea'. Il bene morale è la pienezza della persona umana ottenuta dall'adesione al bene ontologico, cioè all'essere. Per Rosmini la dignità della persona "consiste unicamente nella possibilità che l'uomo ha di aderire con tutto se stesso alla verità, all'essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente. Da questa adesione di fatto all'essere oggettivo ed illimitato avviene che la persona acquista una nuova nobiltà, si appaga, si bea, si completa... se dal semplicemente potere, egli passa anche all'aderire attualmente a tutto l'essere e a compiacersene, deve dirsi conseguentemente, essersi accresciuta e completata la sua personalità. In questo completamento della persona sta il bene morale..."⁶⁵ In un certo senso è ciò che propone s. Tommaso come criterio per riconoscere il bene onesto: "è quello che è perseguito per sé dall'appetito razionale il quale tende così a ciò che è conforme alla ragione".⁶⁶

⁶² IE I, c. 1, n. 1.

⁶³ Cf. STh 2-2, 145, 2.

⁶⁴ Cf. MBM 69-70 e ELE 70.

⁶⁵ ROSMINI, A.: *Filosofia della politica*. Milano: Pogliani, 1837; ed. a cura di COTTA, S. Milano: Rusconi, 1985, p. 177.

⁶⁶ STh II-II, q. 145, a. 3 ad 1.

Se il bene onesto è il bene in sé e questo è l'oggetto dell'amore elettivo le diverse bontà di cui prendiamo coscienza hanno ragione di fine anche se non di fine ultimo. Queste diverse bontà, che hanno ragione di fine, sono agognate per se stesse anche se aprono ad altro. La ragione è data dal fatto che tutti i beni onesti hanno come utilità la loro stessa onestà. Va escluso, ovviamente, il caso del fine ultimo che deve essere amato per se stesso:

Tra le diverse bontà che scopriamo, ci sono alcune che chiamiamo bene onesto che hanno ragione di fine - non di fine ultimo: per questo si ordinano e ordinano gli altri al fine ultimo -, e 'questi fini sono desiderati per se stessi, anche se conducono ad altra cosa: perché in tutti i beni onesti la utilità coincide con la onestà, eccetto nell'ultimo, che è fine dei fini, e che deve essere amato solo per se stesso. E ci sono, in cambio, altre cose che non hanno in se stesse nessuna bontà per essere desiderate, considerate in assoluto, se non che solo per l'ordine al fine ottengono una certa bontà, che si chiama utilità'.⁶⁷ La partecipazione al bene in questi ultimi beni è minima: è di semplice conduzione a una partecipazione di altri (MBC 27).

Infine Cardona fa notare che stiamo parlando in modo distinto del bene onesto e del bene dilettevole, ma questa distinzione è concettuale, come abbiamo già evidenziato. Nei fatti si scorge una coincidenza, perché se il bene è ciò che è in sé perfetto e appetibile e il piacevole è ciò che colma il desiderio e se ciò che compie l'appetito è ciò che è desiderabile e quindi è il bene, abbiamo che il bene onesto è il bene piacevole. Il concetto di bene è ottenuto dall'uomo intellettualmente e può ottenere come esito la dilezione di questo bene appreso concettualmente:

Il bene onesto e quello dilettevole si distinguono tra di loro con una distinzione di ragione - sufficiente per determinare la volontà, e farla essere retta o meno -, perché il bene è ciò che è in sé perfetto e desiderabile, e il dilettevole è ciò che acquieta l'appetito; però ciò che acquieta l'appetito è precisamente ciò che è desiderabile, cioè il bene; quindi il bene onesto è dilettevole. Ciò che accade è che la ragione di bene la raggiunge l'uomo con la ragione - perché attraverso essa conosce la cosa in sé -, e in cambio qualcosa può essere dilettevole semplicemente per i sensi; ecco perché non raramente si usa il termine bene onesto per designare ciò che è buono in sé, scoperto tale dalla ragione, e il termine dilettevole per il quale piace ai sensi, che può non essere sempre conveniente, dato che i sensi devono subordinarsi alla parte più nobile dell'anima⁶⁸ (MBC 61).

Di fronte a questo breve percorso che porta ad esemplificare come la filosofia possa aiutare a vivere, e nel caso specifico come la riflessione sul bene onesto, dilettevole e utile possa aiutare a riconoscere e vivere in un modo vero l'amore rimane da fare un'ultima osservazione che è piuttosto un invito a guardare se nella propria vita concreta produce realmente un maggiore impeto di vita e una personale pacificazione. È il criterio rosminiano proposto prima ma che ora desidero paragonarlo con quanto dice Kant a proposito del bene onesto, utile e dilettevole. Voglio far

⁶⁷ IIS d. 21, 1, 3c.

⁶⁸ Cf. IE 8, 2, n.1552.

emergere quanto il criterio rosminiano indichi la verità della posizione cardoniana rispetto a quella kantiana. Kant, si sa, non riconosce alla ragione la possibilità di conoscere ciò che sta dentro le cose ma si possono conoscere solo i fenomeni per cui per lui non ci sono altri beni che il bene piacevole e il bene utile e non il bene onesto dipendendo questo dalla scoperta dell'essere nelle cose che dimora nel loro intimo. Non potendo conoscere il bene in sé l'unica regola dell'azione o è quella della pura forma della legge o è quella del piacere. Nell'uno o nell'altro caso ciò che domina è il soggetto e non il rapporto del soggetto con la realtà. In una tale impostazione ciò che viene a mancare all'etica è il riconoscimento del bene onesto. Bisogna osservare se questa posizione è razionale o meno: è razionale se conforme alla realtà e quindi è vera. Inoltre se aderendovi genera beatitudine e pacificazione è vera. Kant non può scoprire la bontà della realtà perché il suo modo di concepire la conoscenza lo porta ad essere convinto che la ragione intercetta esclusivamente i fenomeni e non l'ontologia della realtà.

La scoperta della realtà nella sua intimità induce a scoprirla come essere fatta da Altro e donata, fatta da Dio che partecipa il suo essere rendendo la realtà somigliante a Sé. Prendere coscienza, invece, che verso la realtà c'è l'attenzione di Dio e per questo fa la realtà chiamandola dal niente donandogli l'essere significa capire che la realtà è buona, è positiva, cioè Colui che la fa sta esprimendo verso di essa un intento amoroso. In questo modo l'essere prima e l'Essere per essenza dopo divengono il movente dell'amore umano. Al contrario con Kant la ragione, ancora una volta, non potendo conoscere l'intimo delle cose non può conoscere analogicamente Dio partendo dalle cose e giungendo al Creatore. Ne deriva che Dio non è il fondamento della legge morale. In questo modo l'amore per il Bene Sommo non può essere mobilitato perché gli manca l'oggetto, ma viene mosso o il timore della legge⁶⁹ o l'attesa di conseguenze,⁷⁰ cioè l'attesa di piacere. Il rapporto con Dio è ridotto a "divenire motivo di volontà solo mediante la felicità di ciò che ci si attende".⁷¹ Questo è il nucleo della riduzione del bene a livello soggettivistico.⁷² La non conoscibilità della realtà come l'ha intesa Kant mentre porta a ridurre l'ambito razionale ai soli fenomeni, porta a far derivare la perfezione di Dio dalla nostra mente: "Dove troviamo... il concetto di Dio come Sommo Bene? Unicamente dall'idea della perfezione morale che la ragione disegna apriori, e che connette indissolubilmente con il concetto di volontà

⁶⁹ Cf. KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902-1966, vol. IV; tr. it. in KANT, I.: *Fondazione metafisica deicostumi*. Milano: Rusconi, 1982, p. 145.

⁷⁰ Cf. KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*; in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902-1966, vol. V; tr. it. in KANT, I.: *Critica del ragion pratica*. Milano: Rusconi, 1982, p. 345.

⁷¹ *Ib.*, p. 230.

⁷² Cf. KANT, I.: *Grundlegung*, p. 144.

libera".⁷³ Il discorso kantiano porta inevitabilmente all'assolutizzazione dell'uomo perché Dio viene concepito come funzionale alla misura della ragione umana legata all'assolutizzazione del bene morale che si identifica nella volontà buona. La lezione cardoniana, invece, è indicata come più vera rispetto a quella kantiana grazie al criterio rosminiano attraverso il quale scorgo nel bene onesto la possibilità di essere portato all'amore vero che alla prova dei fatti dell'esperienza personale genera nella persona un esito di pienezza umana più ampia rispetto a quello kantiano perché non salta uno dei fattori della realtà: il rapporto con l'oggetto.

⁷³ *Ib.*, p. 99.