

La metafisica della creazione e le implicazioni antropologiche nel pensiero di Carlos Cardona

Metaphysics of Creation and its Anthropological Implications in Carlos Cardona

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

RIASSUNTO

L'Autore partendo dall'analisi di alcuni testi del filosofo Carlos Cardona mette in luce soprattutto il rapporto che sussiste tra il dato della realtà e il soggetto umano che entra in rapporto con esso. Così si guadagna sia una più profonda conoscenza dell'oggetto che un accento più forte sulla persona umana come auspicava la modernità. I temi studiati da Cardona e messi in evidenza dall'Autore sono quelli classici: la creazione, l'essere, la persona umana ecc. Mentre la novità consiste nell'affrontare questi temi mettendo l'accento non sull'oggetto o sul soggetto ma sulla relazione fra i due. Questa prospettiva dovrebbe creare meno problemi nell'affrontare metafisicamente tali temi, non solo, ma si avrebbe un solo grande respiro ma a due polmoni: oggetto e soggetto. Lo strumento che tiene insieme i due "polmoni" è l'atto filosofico originario che insiste proprio sulla realtà che provoca la mia ragione e la lancia ad indagare sull'oggetto. All'interno di questa modalità di lavoro è più facilmente accettabile la presenza di un oggetto strano che è l'"essere" e che si propone come consistenza della realtà e di un ente particolare che è la persona umana in cui possono essere rilevate alcune peculiarità: la sua unicità, l'immortalità dell'anima, la razionalità ecc.

Parole chiave: atto filosofico originario, metafisica della creazione, persona umana, atto personale di essere

ABSTRACT

Based on texts by the philosopher Carlos Cardona, the author shows the relationship between the real datum and the human being who gets to know it. In this way, he achieves a deeper knowledge of the object, at the same time stressing the importance of the person, in the spirit of modernity. Topics under study are classic: creation, the being, the human person... The novelty resides in not considering object or subject by themselves, but in the relationship between them. From that perspective, the metaphysical difficulty of studying these topics is reduced, at the same time using both "lungs" to breathe: object and subject. The medium joining them is the originary philosophical act, which stimulates the reason, made fruitful by contact with reality, to go deeper into the knowledge of reality itself. This type of work makes the presence of a "foreign body," such as the being, more acceptable, and allows the analysis of some peculiarities of the human person: unicity, immortal soul, rationality, etc.

Keywords: originary philosophical act, metaphysics of creation, human person, personal act of being

Recepción del original: 29/05/10
Aceptación definitiva: 22/06/10

1. Metafisica della creazione

L'atto filosofico originario a partire dal quale sono dominato dallo stupore delle cose come presenza fa emergere alla mia coscienza che mi trovo di fronte ad una realtà come dato.¹ Il dato è qualcosa che freme di attività come evidenza e come presenza, ciò che è presenza è vivo e mi si impone, è ciò che più di ogni cosa preme sulla mia vita. Se implico me di fronte al dato lo faccio uscire dal freddo e anonimo dato, così come lo userebbe una certa scienza, lo scopro come dato a me e per me e quindi lo scopro dono, dato da un Altro. L'Altro segnala la sua presenza attraverso il dato come dono. Il dono è la partecipazione che l'Altro, l'Essere, il Puro dono fa di sé. L'Essere comunica² sé in una forma, si coestende e tocca tutto ciò che lo circonda.³

Utilizzando un'immagine suggestiva di Boezio, che esplicita bene l'atto filosofico così come inteso da Cardona, cercheremo di scorgere l'ontologia del dono come avvenimento.⁴

Un contadino mentre zappa la terra trova un tesoro, però non immaginava minimamente che avrebbe fatto una tale scoperta. L'aver trovato un tesoro è chiamato da Boezio caso. Il caso, secondo Boezio, è un effetto superiore alla somma delle cause note: dopo la scoperta del tesoro appare un altro ordine di cose, non solo un pezzo di terra da zappare ma anche un uomo ricco che scappando ha nascosto il tesoro. La frase 'zappando la terra trovo il tesoro' non è razionale pensando a come le cose stanno normalmente, secondo l'ordine delle cause note. Il contadino non si alza la mattina e va a scavare la terra per trovare il tesoro ma per coltivarla. Ma se consideriamo l'ordine delle cause che si viene a scoprire la frase emerge come pienamente razionale. Boezio definisce così il caso della scoperta del tesoro come 'evento imprevedibile'. La scoperta del tesoro è un imprevisto e questo non si può dedurre dall'indagine che si può fare degli elementi antecedenti.

¹ Adotterò le seguenti abbreviazioni. Opere di CARDONA: MOI: *Metafisica de la opción intelectual*, 1969; 2ª ed. corregida y ampliada, Rialp, Madrid 1973, tr. it. *Metafisica della opzione intellettuale*, Ed. Università della Santa Croce, Roma 2003; MBM: *Metafisica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, tr. it. *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991; ELE: *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid 1990, tr. it. *Etica del lavoro educativo*, Ares, Milano 1991; OMS: *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, Pamplona 1997. Opere di s. Tommaso d'Aquino: CG: *Contra Gentiles*; DM: *De malo*; DP: *De potentia*; DUVI: *De unione Verbi incarnati*; DV: *De veritate*; QQ: *Q. Quodlibetales*; IIS: *In III Sententiarum*; STh: *Summa Theologiae*. Cf. OMS 350.

² Infatti etimologicamente il termine "comunicazione" deriva dalla parola latina *munus* che significa appunto dono, gratuità.

³ Si può trovare rispondenza a queste parole a ciò che più classicamente è chiamato il bene come diffusivo di sé; su questo argomento si possono leggere i seguenti articoli: cf. Peghaire J., *L'axiome 'Bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme*; in 'Revue de l'Université d'Ottawa' 2 (1932), pp. 5*-30* e Brachet J.Y., *La lecture thomasienne du 'Bonum diffusivum sui'*, 'Aletheia' 19 (2001), pp. 87-100.

⁴ Cf. SEVERINO BOEZIO A.M., *De consolatione philosophiae*, V, prosa 1,12-19; Cf. Aristotele, *Physica* II, 4-5 e *Ethica Nic.* III, 5. Cardona non usa il termine "avvenimento" ma a me pare che sia la parola più adeguata per esprimere tutta la dinamica del dono e dell'essere inteso come atto così come li ho visti dispiegarsi nel nostro filosofo.

La terra che il contadino va a zappare, che per prima cade sotto la sua vista, è la realtà come presenza, è ciò che la filosofia chiama ente. Nello zappare la terra, cioè nell'accusare il colpo delle cose (atto filosofico), il contadino (il metafisico, in questo caso Cardona e noi) si apre alla domanda metafisica e sorprendentemente scopre che la terra custodisce un tesoro: l'essere come atto. La scoperta dell'essere come atto è un caso ed è un risultato che eccede le cause conosciute. Prendiamo coscienza non solo dell'ente ma anche ciò a cui rimanda e che lo fa consistere, l'essere, e che qualcuno (*Ipsum Esse*) ha posto questo "tesoro" nelle cose. Come non è razionale pensare che 'zappando la terra trovo un tesoro' così, come è l'ordine normale delle cose non è razionale pensare che nell'imbattermi con gli enti scopro l'essere. Se, invece, consideriamo gli effetti della scoperta e quindi il nuovo ordine che si viene a stabilire è perfettamente razionale affermare che nel guardare gli enti intravedo con il pensiero l'essere. E' un'evento imprevedibile! L'atto di essere non è il risultato di una deduzione a partire dall'analisi di tutti i fattori antecedenti pertanto c'è qualcuno che lo dona, lo pone negli enti e mi permette 'per grazia' di scoprirlo. Il luogo di questo dono è un'avvenimento. Di fronte a tale attività l'unica cosa che mi è chiesta è la "passività", intesa come veglia per sorprendere il momento della donazione. Pertanto solo a partire dall'avvenimento si può conoscere: il metafisico quando non è in estasi veglia. Così nasce la metafisica della creazione così come io l'ho vista esplicitata nel pensiero di Cardona contrariamente a quanto accade con l'idealismo che, secondo Komar, non ha alcun rispetto del dato.⁵

Se ogni elemento della realtà è un dato come dono ogni momento è descritto dall'avvenimento perché la sua spiegazione non è riducibile a ciò che immediatamente appare ma lascia intravedere altro. La realtà riconosciuta come dono è l'esperienza della realtà che in trasparenza fa vedere l'oltre.

Vedo che tutte le cose sono essere, non un essere fisso come quello parmenideo, ma sono essere come atto. Sono dono per me, sono altro da me e vengono da un Altro. L'essere mi viene dato da un Altro che è Colui che è l'Essere per essenza: *Ipsum Esse*.⁶ In seguito emergono come distinte persone e cose. Infine scorgo me come distinto da tutto il resto. Cardona dice, rifacendosi a san Tommaso,⁷ che proprio l'essere appreso nell'ente mi permette di conoscere anche me stesso perché colpisce la mia libertà. Infatti dopo aver appreso le cose apprendo me stesso. Nel tempo, man mano che l'uomo matura e riflette su ciò che gli accade (atto filosofico), può scoprire come è dotato. Questa dotazione fa la differenza tra lui e tutto il resto. E' centrale in Cardona soprattutto la dotazione di libertà dell'uomo, proprio per svolgere l'atto filosofico originario, per rispondere alla provocazione della natura, per svolgere il

⁵ BIGONGIARI P. - GADAMER H. G. - GIUSSANI L. - KOMAR E.: *La sfida della ragione*. Guaraldi, Rimini 1996, p. 84.

⁶ Cf. MBM 64.

⁷ Cf. MOI 52; STh I, q. 16, a. 4 ad 2.

quale è imprescindibile la decisione personale. Un'altra dotazione che l'uomo scopre in sé è che conosce per sensazione, per immaginazione (*fantasmata*) e per memoria, mentre gli animali solo per sensazione.⁸

Approfondendo la conoscenza di me, e questo è possibile solo dentro un certo livello di maturità umana, non posso negare il fatto evidente più grande che posso percepire e cioè che non mi faccio da me, e in cui consiste la mia dignità: non mi do l'essere, ma sono dipendente. Cardona vede la ragione della dipendenza radicale dell'uomo da Dio nella consegna dell'essere all'uomo gratuitamente e in proprietà privata.⁹ Guardandomi nel profondo mi scopro che sono fatto da altro e che questo altro è più di me, avverto una presenza misteriosa che mi fa fino a prendere coscienza che io sono 'tu che mi fai'. Questa alterità è la scoperta di una irriducibilità dell'altro e dell'Altro a me.¹⁰ Questa Alterità è ciò che la filosofia e la teologia chiamano Dio.¹¹

La valorizzazione da parte di Cardona del concetto di partecipazione dell'Essere assoluto all'ente, che sto esplicitando come presa di coscienza come 'tu che mi fai', critica alla radice la ricostruzione cartesiana dell'universo che esclude Dio come fondamento ma lo considera in rapporto all'universo solo come ciò che dà la prima spinta a tutto questo enorme meccanismo. Invece la constatazione della contingenza di me mi porta ad affermarmi come sussistente per un'altra cosa, perché sono sostenuto da un'altra cosa. Forse una delle più belle espressioni della contingenza della realtà l'ho trovata inserita in una poesia di Montale:

Forse un mattino andando in un'aria di vetro,
arida, rivolgendomi, vedrò compiersi il miracolo:
il nulla alle mi spalle, il vuoto dietro
di me, con un terrore di ubriaco.
Poi come s'uno schermo, s'accamperanno di gitto
alberi case colli per l'inganno consueto.
Ma sarà troppo tardi; ed io me n'andrò zitto
tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto.¹²

⁸ Cf. MBM 90.

⁹ Cf. MBM 175-176.

¹⁰ In Meister Eckart, per esempio, c'è quasi un azzeramento dell'alterità: uomo e Dio sono in fondo la stessa cosa. Ci sono molti pensatori, soprattutto contemporanei, che si sono occupati di alterità, si vedano per esempio Levinás, Derrida, Ricoeur, Foucault. Anche Karl Barth si è occupato di alterità ma per eliminarla; la tradizione cattolica rispetta la trascendenza di Dio e non c'è il tentativo come nel caso di Barth di volersi appropriare di Dio da parte della ragione.

¹¹ Di fronte all'Alterità l'uomo non è più portato a problematizzare ma a contemplare perché l'Altro è il diverso da me ed è il Meta-fisico. Di fronte all'Alterità la meraviglia diventa stupore (Cf. CARACCILO A., *La religione come struttura e come modo autonomo della conoscenza*, Marietti, Milano 1965, p. 64; HESCHEL A. J.: *Dio alla ricerca dell'uomo*, Morcelliana, Torino 1969, pp. 273-274).

¹² Da Ossi di seppia; in *Tutte le poesie*, Oscar Mondadori, Milano 1990, p. 42.

La maturità dell'uomo consiste proprio nella coscienza che né lui né la realtà si autogenerano. Questa consapevolezza coincide con la coscienza che io e le cose sono fatte da un altro. Avvertire 'il nulla dietro di me' può indurmi a pensare che le cose sono nulla. Ma la posizione più corrispondente ai fatti è quella che guarda la realtà come fatta da un Altro; infatti è vero che è contingente ma "c'è". Montale sconcertato dalla percezione effimera delle cose invece di fare tutto il percorso della ragione di fronte al dato che gli mostra le cose come esistenti le rinnega disperatamente. La verità naturale dell'uomo dunque è la sua creaturalità, l'uomo c'è perché è continuamente posseduto, è relazione con questo Altro che lo fa. La pretesa della modernità, dimentica di questo dato reale, non è quella di porre astrattamente l'uomo al posto di Dio, questo sarebbe poco incidente sul potere da esercitare sulla vita quotidiana e sulla natura, ma di divenire la radice degli affetti, dei pensieri, della speranza, cioè di essere il fondamento della vita degli uomini. Così si giunge all'assurdo dell'uomo come fondamento di se stesso, l'uomo fatto Dio a se stesso; è l'azzeramento dell'evidenza dell'alterità:

Non si tratta nella modernità del fatto nel quale l'uomo -come i Cesari romani di un tempo, o despoti orientali - pretende porsi al posto di Dio e farsi adorare. Si tratta di qualcosa di più radicale: di eliminare definitivamente il posto che Dio occupa nel pensiero, negli affetti, nella speranza e nella vita degli uomini, di porre solo l'uomo-uomo, senza che niente di ciò che come uomo lo costituisce lo si riferisca ad un oltre del puramente umano (OMS 149-150).

Cardona è attento nel sottolineare la realtà come dono. Questo aspetto è constatabile anche nel rapporto tra giustizia e proprietà. Attingendo a s. Tommaso, afferma che all'origine della 'proprietà' ci deve essere un atto gratuito e non un atto di giustizia.¹³ Infatti «una creatura comincia radicalmente ad avere qualcosa di proprio con la creazione»,¹⁴ che è un atto gratuito, cioè un dono. Mi accorgo di questo 'qualcosa di proprio' a partire dall'atto filosofico che mi apre alla realtà e mi fa scorgere che tutte le cose sono atto di essere e mi sono date da un Altro. Secondo Kierkegaard chi osa essere se stesso davanti a Dio è colui che ha la proprietà, cioè è riuscito a sapere ciò che Dio gli ha donato come proprietà, 'infatti il carattere proprio non è mio, ma un dono di Dio col quale egli mi concede l'essere'.¹⁵ Pertanto la creazione è il momento decisivo del dono dell'essere alle creature e che fa di questo la radice di ogni pro-

¹³ Cf. MBM 217.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ KIERKEGAARD S., *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983, cit. in MBM 62. Ecco qui parte del testo originale: «Den, der har vovet det, han har Eiendommelighed, har faaet at vide, hvad Gud allerede havde givet ham; og han troer ganske i samme Forstand paa Enhvers Eiendommelighed. At have Eiendommelighed er at troe paa enhver Andens Eiendommelighed; thi Eiendommeligheden er ikke Mit, men er Guds Gave, ved hvilken han giver mig at være, og han giver jo Alle, og giver Alle at være» (KIERKEGAARD, Søren, *Kjerlighedens Gjerninger*; en SV3, Bd. 12, p. 260-261 / SKS 9, 13; en *Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, gennemset af Peter P. Rohde; 3. Udg. 1-20. Gyldendal, København: 1962-1964).

prietà. Questo gesto di libertà amorosa attraverso il quale mi viene donato l'essere in proprietà privata è il presupposto della giustizia.

Anche l'uomo scopre se stesso come dato e quindi come dono e ciò significa che il proprio essere è in proprietà privata. Ma la differenza rispetto a tutte le altre creature sta nel fatto che questo essere gli è dato direttamente ed è libero, «è creato direttamente da Dio come atto dell'anima sussistente in se stessa, con reale e diretta donazione d'essere».¹⁶

Ciò che può creare esseri liberi è solo l'Onnipotenza. Infatti se scorgo degli uomini liberi, uomini che sono dono libero, questo necessariamente rimanda all'esistenza di Dio, come sostiene Cardona rifacendosi a Kierkegaard.¹⁷ Un difetto di causalità genera dipendenza mentre quanto più è perfetta la causa tanto più i suoi effetti sono autonomi, cioè partecipa di più la propria perfezione. Pertanto la creazione è possibile solo all'Onnipotenza.¹⁸ Questo è argomentato dal filosofo danese rilevando che l'Onnipotenza solo può *dare* senza esaurirsi, senza che abbia il bisogno di ricuperarsi.

Tutte le cose hanno l'essere come parte dell'essere del cosmo e quindi la loro appartenenza è un'appartenenza all'universo. Mentre l'essere della persona è nuovo, irriducibilmente individuale, donato personalmente da Dio. Per questa ragione, sottolinea Cardona, la persona non appartiene né alla specie, né alla società, ma a se stessa perché è dono diretto di Dio affinché liberamente faccia ciò per cui Dio l'ha destinata.¹⁹

Gli individui che non sono persone hanno l'essere come semplici parti dell'essere del cosmo; da esso lo ricevono e a esso appartengono. Invece l'atto di essere della persona è nuovo, irriducibilmente individuale, dato personalmente da Dio. Questo atto di essere dell'anima è partecipato al corpo, che l'anima 'prende' dai genitori per diritto di creazione, per diritto divino, inalienabile. Di conseguenza alla persona appartengono ... la sua intera natura (anima e corpo), i suoi atti in quanto umani (liberi), e quei beni (spirituali e materiali) che hanno relazione con il suo essere e con i suoi atti nella misura indicata dall'entità di questa relazione (qui poniamo la libertà di coazione, la dignità personale, il lavoro, i beni personali, quelli familiari,

¹⁶ MBM 217.

¹⁷ Cf. *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980, VII, A 181; MBM 99. Riporto in lingua originale soltanto l'inizio di questo famoso passaggio: «Det Højeste der overhovedet kan gøres for et Væsen, højere end Alt hvad En kan gjøre det til er at gjøre det frit. Netop dertil hører Almagt for at kunne gjøre det».

¹⁸ Solo l'Onnipotenza divina: «può dare l'essere - attivo di per sé - in proprietà privata, autonoma. È 'regalarlo' con una generosa donazione» (MBM 188). Al contrario ogni tiranno è in effetti un 'debole' cui manca l'autorità e tenta di sostituirla con la coazione estrinseca, in pratica con la violenza. «Invece Dio, causando interamente il nostro essere, causa la nostra natura, le nostre facoltà e il nostro stesso libero volere. (Cf. CG III, 89) Di modo che 'il movimento della volontà deriva direttamente dalla volontà di Dio', (DM III, 3) senza alcun danno per la nostra libertà, partecipazione di quella divina e ricevuta con l'atto di essere che ci costituisce persone» (MBM 188).

¹⁹ Cf. MBM 217.

sociali ecc.). Quindi la proprietà può essere non solo una cosa ma anche un'azione ... e ogni specie di beni (MBM 217).

La consegna in proprietà privata, come dono personale e diretto, dell'atto di essere rende consistente in sé la persona e la distingue da qualsiasi altro essere dell'universo. La comunicazione di questa proprietà comporta la relazione propria e personale di ogni uomo con Dio e lo segna per sempre come 'qualcuno davanti a Dio e per sempre' indicando così il suo scopo che è l'unione personale e d'amore con Lui.²⁰ Il dono raggiunge il suo vertice nella persona perché il dono di essa implica la libertà. Solo nella certezza di essere amati nascono la stima di sé e la coscienza dello scopo.

Le antinomie del formalismo scolastico e il rifiuto di queste da parte della modernità, gelosa della sua libertà, hanno indotto a pensare la libertà creata come antagonista dell'Onnipotenza divina. Come invece dimostra Cardona la libertà creata è il vertice del dono di Dio all'uomo.²¹ Pertanto è irrazionale e pretestuosa la negazione della proprietà privata dei beni materiali operata dai materialisti. Tale negazione è l'esito della negazione irrazionale della realtà data come dono e in particolare della negazione dell'atto di essere personale di ogni uomo ed è, secondo Cardona:

[...] la traduzione materialista dell'"alienazione" hegeliana, che comportava la perdita della sussistenza e della libertà della persona: già per Hegel la libertà individuale era un non-senso e un perfido attentato alla libertà dello Spirito Assoluto (MBM 200).

La scoperta non solo dell'essere come dono ma anche dell'altro come dono permette a Cardona una interessante riflessione sull'amicizia. L'altro prima lo vedo dono come tutte le altre cose in seguito scorgo una differenza: è un essere che come me si muove, si attiva, vive di vita distinta da tutti gli altri esseri ma nello stesso tempo come il mio stesso essere, come il dono che io sono. Dire sì ad una cosa qualsiasi della realtà è dire sì ad un dono, cioè al dono come segno dell'amore gratuito di un Altro. Invece dire sì all'essere che è come il mio essere è dire sì al segno dell'amore nel suo vertice, nel vertice che l'altro è. L'io umano, fatto a immagine di Dio, è riflesso originale del mistero dell'Essere nel movimento della libertà, la cui legge è l'amore. L'amicizia è ciò dentro cui è giocata questa libertà e la relativa sua legge che è l'amore. L'amicizia è accettare l'essere che Dio mi dona in forma privata. La capacità di amicizia a tutti gli altri livelli dipende da questo primo livello di amicizia. L'io viene veramente affermato per se stesso se viene affermata questa prima forma di amicizia. Infatti secondo il filosofo catalano le altre persone in quanto sono soggetti della medesima relazione personale con Dio sono oggetti dell'uomo che trascende se stesso verso l'infinito in una relazione interpersonale di amicizia, in una reciprocità di

²⁰ Cf. MBM 86.

²¹ Cf. MBM 188.

amore.²² All'interno di questa fondamentale amicizia qualsiasi cosa possa accadere alla vita di ognuno è all'insegna di una insondabile positività. Da ciò si capisce che l'esistere è un bene in sé evidente.

Nel rapporto amoroso è presente un'antinomia tra la generosità e l'egoismo. Come Cardona supera la frattura tra l'esigenza che Dio chiede tutto e l'esigenza del mio compimento? Prima scorgo la realtà come dono, poi me stesso come dono, infine gli altri come dono. E' dunque nella natura delle cose il dono di sé. Il Cristianesimo che chiede all'uomo il dono di sé chiede qualcosa che è inscritto nella natura umana con la differenza che esso lo rende possibile attraverso la grazia di Dio. Prima viene il dono di sé totale e solo dopo viene la felicità. Questo ordine non si può invertire.²³

Cardona afferma che non c'è felicità se prima non c'è consegna integrale di sé, chi inverte questa sequenza cercando la felicità senza prima donare se stesso non avrà che una prima iniziale parvenza di felicità che presto svanisce. La consegna incondizionata di sé a Dio, in cui il filosofo di Barcellona fa consistere lo scopo ultimo dell'uomo, per ottenere la piena felicità è possibile solo a patto di imbattersi con una presenza piena di attrattiva. In questa scopro ciò che è fatto per me in modo inimmaginabile. All'interno di questa dinamica scatta la decisione della consegna di sé e la scoperta della finale felicità.

Un lussurioso può dare l'impressione di essere molto fecondo e che dona sé in modo incondizionato. Cardona non la pensa così. Secondo il nostro filosofo il lussurioso non dona sé e quindi si preclude ogni possibilità di compimento di sé perché è mancante di gratuità. La gratuità è il segno del rapporto con il Mistero per cui quello che il lussurioso fa nei suoi gesti di lussuria non sono secondo il rapporto con Dio. Quindi non è casto perché il corpo non è utilizzato secondo l'ordine per cui è stato fatto. Non è vergine perché nell'attrattiva e nel piacere non è intravisto il rapporto col Mistero che lo chiama ad un compimento: in definitiva non dona sé ma riduce tutto in funzione del godimento per sé e quindi ha invertito l'ordine che Cardona raccomanda assolutamente di non cambiare illudendosi di una fugace felicità e in definitiva perdendo la sua dignità.²⁴ Il lussurioso è colui che consegna sé al niente, ciò che lo definisce è il niente. La verginità è la consapevolezza che una cosa è fatta per la verità ultima. Il nichilismo è la negazione del significato di tutto per cui l'antidoto al nichilismo è la verginità. La verginità è lo sguardo attonito sull'essere delle cose, il lussurioso, invece, è colui che strappa l'ente dall'essere.

²² Cf. MBM 87.

²³ Cf. ELE 148; PORTA M.: *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona*, ed. Università della Santa Croce, Roma 2002, p. 279.

²⁴ Cf. MBM 230-231.

Un vergine, così come l'abbiamo descritto, è potentemente fecondo, un lussurioso no. Ci verrebbe da citare l'inno alla Vergine di Dante: 'Vergine Madre...'²⁵ Come è possibile vergine e madre? La fecondità è del vergine perché nel dono di sé all'altro lo genera al suo destino, lo ama per il suo compimento. Una mamma che mette al mondo il figlio e non lo genera ogni istante per il suo destino, cioè non se ne occupa integralmente per permettergli di incontrare ciò per cui lei lo ama è una mamma infecunda, apre al figlio il baratro del nulla. La fecondità è la comunicazione di una ricchezza intravista e incontrata nella verginità, è il dono della propria vita perché una nuova vita nasca per il suo compimento ultimo.

2. Conseguenze antropologiche della metafisica della creazione

2.1. L'unicità della persona umana

La metafisica della creazione, così come l'abbiamo poc'anzi dettagliata con la sua costellazione di sviluppi e poggiata sul dono gratuito dell'essere, diventa la solida base per una riflessione sulla persona umana insieme ad alcune considerazioni antropologiche sulla relazione dell'uomo con Dio e sull'azione come momento perfetto dell'essere.

Il concetto di persona è stato introdotto per la prima volta da Boezio: *persona est rationalis naturae individua substantia*.²⁶ Cardona legge questa definizione alla luce di un brano della *Summa* di s. Tommaso in cui si rispecchia il suo intento nel leggere l'affermazione boeziana, cioè il termine "sostanza" è da intendere nel senso non di essenza ma di supposito cioè di soggetto che indica la natura razionale umana:

San Tommaso assume la formula di Boezio: 'persona in generale significa la sostanza individuale di natura razionale';²⁷ ma precisa: qui 'nella definizione della persona non si pone il termine "sostanza" nel significato di essenza, ma nel significato di supposito',²⁸ di soggetto, in quanto designa il particolare riferimento (*habitus*) alla natura razionale comune, riferimento che viene dato dall'atto di essere (MBM 77).

Se ci spostiamo dal piano della natura razionale comune a quella dell'applicazione della formula a Dio s. Tommaso individua l'esigenza di un perfezionamento della definizione boeziana dal punto di vista metafisico. Infatti se si fa riferimento ad altri testi emerge con chiarezza questa correzione.²⁹ La ragione di questo cam-

²⁵ Paradiso XXXIII, 1.

²⁶ *Contra Eutychen et Nestorium*, c. 3, PL 64, 1343.

²⁷ STh I, q. 29, a.4.

²⁸ Ib. I, q. 30, a. 1 ad 1.

²⁹ Cf. CG IV, 35; STh III, q. 2, a. 2 e I, q. 29, a. 3c.

biamento è individuabile nel fatto che la formulazione di Boezio non è applicabile a Dio perché ogni persona divina sarebbe una sostanza e quindi ogni persona divina sarebbe un Dio, ci si aprirebbe al politeismo. S. Tommaso, invece, applica a Dio la sussistenza. Infatti radicalizza e dice che la persona è un *subsistens*, è un soggetto che ha l'essere per sé e in sé. Inoltre Dio non pensa perché è La Sapienza; il ragionare è una perfezione per l'uomo ma per Dio una imperfezione, Dio non ragiona ma intuisce, il conoscere di Dio è pura, assoluta intellettualità. Ecco perché non si può applicare a Dio il *rationalis naturae* boeziano. Pertanto s. Tommaso invece di dire *rationalis* dice *intellectualis*. Ecco come si giustifica la definizione tommasiana: *subsistens in natura intellectuali*.

L'eredità dell'unicità della dignità della persona umana, così chiaramente intravista da Boezio e s. Tommaso prima e ripresa da Cardona, ha una origine cristiana ed è accolta dalla modernità. Una grande attenzione la troviamo nell'Umanesimo che guarda però la persona chiusa nella sua riuscita; nel Rinascimento si sviluppa come centralità della natura che è ciò che fornisce alla persona le energie per la sua riuscita; la parabola si chiude con il razionalismo che dà priorità assoluta alla ragione perché questa è ciò che deve governare la natura della persona umana nella riuscita di sé. Cardona sottoscrive il fatto positivo che la modernità ha messo a fuoco l'uomo con la sua ragione e le sue energie. A bene guardare ci si accorge, però, che la definizione tommasiana è ben lungi ad essere accolta dalla modernità nella sua integralità. Infatti la centralità della persona umana emerge con due caratteristiche che ultimamente svuotano e riducono la persona stessa: l'uomo è considerato astrattamente e di fatto è un individuo solo perché è svincolato dal rapporto con Dio e con gli altri. L'uomo nei vari sistemi filosofici è al centro, ma è una centralità che sfocia spesso nella retorica, l'uomo di tutti i giorni è sempre maggiormente ai margini nell'essere riconosciuto nella sua vera dignità. Questa situazione con la frantumazione dei legami più significativi avrà esiti catastrofici quando si giungerà ai sistemi collettivistici o individualistici in cui si avrà una tendenza ad esasperare o il bene comune o il bene individuale.

L'origine di questa situazione è individuabile nella separazione tra realtà e pensiero attuata attraverso un'opzione che ha posto nella coscienza umana l'atto filosofico originario così come ha dimostrato Cardona. La soluzione proposta da Cardona è nel ripartire dal raccordare la realtà e il pensiero. Attraverso l'atto filosofico originario inteso come contraccolpo della realtà ed avvertito dalla persona intera si può riparte per pensare, unitamente alla persona, la realtà. Il pensiero non 'impazzisce' quando è consegnato a questo *shock* nel rapporto con la realtà e a partire dal quale guarda attraverso le cose. In questo modo il pensiero è continuamente riformulato a patto che tenga sempre sotto gli occhi la realtà e così non diventa rigido schema interpretativo delle cose; la realtà viene colta così come è, nella sua vera ontologia. Il concetto di persona umana posta al di fuori di questo fattore unificante rischia

sempre di essere considerata di fatto razionalisticamente anche quando ci si esprime con concetti di alta e piena considerazione: di fronte alla persona concreta ho in mente un discorso filosofico sulla persona 'pulito e corretto' ma non ne so cogliere in atto la sua dignità; si rischia di nuovo una centralità razionalistica della dignità della persona umana.

Penso che non si tratta di rinnovare l'impegno filosofico di 'interpretazione radicale della persona'³⁰ ma di accettare uno dei contributi più originali alla filosofia contemporanea che è quello di Cardona col suo atto filosofico originario. Accogliendo la dinamica di questo atto così come l'abbiamo esposta la dignità della persona sarà una sorpresa sempre nuova e su questa base la filosofia della persona nasce come attenzione a quella sorpresa e si sviluppa come scienza che studia la sua dignità proprio nel momento in cui rimane colpita da essa.

E' evidente una crisi dell'etica perché c'è una crisi dell'antropologia perché c'è una crisi della metafisica. Non possiamo fermarci alla constatazione della crisi, invece bisogna andare alla sua origine e tentare una svolta. Infatti dobbiamo affermare vigorosamente (mi viene in mente l'impeto kierkegaardiano nell'affermare la Singolarità contro le astrattezze idealistiche) che è in crisi il rapporto del Singolo con la realtà per questo è in crisi la metafisica che si versa come crisi dell'antropologia e infine dell'etica. Quando Cardona afferma che il ricupero di questi tre momenti è possibile a partire dalla metafisica della 'verità della creazione'³¹ mi sembra che si debba intendere che 'un pensare veramente metafisico'³² è un pensare che parte da ciò da cui ogni pensare ha origine ed è il cardoniano atto filosofico e non quello cartesiano che ha la sua radice nella coscienza umana. Si può anche professare una metafisica creazionista ma se questa non è originata ciò da cui ogni pensare veramente ha origine l'ultima parola spetta sempre coscientemente o incoscientemente, volenti o nolenti all'atto di coscienza cartesiano. Cardona mantiene unite etica, antropologia e metafisica attraverso la metafisica creazionista e ciò da cui questa ha il suo momento sorgivo.

2.2. *Dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima.*

All'interno delle riflessioni precedenti sulla persona umana desidero ora dettagliare più approfonditamente la questione dell'immortalità dell'anima. Prima di iniziare la nostra analisi dobbiamo ancora una volta porre attenzione ad un proble-

³⁰ Cf. YEPES STORK R.: *La Antropología Trascendental de Leonardo Polo*; in *El pensamiento de Leonardo Polo*; in 'Cuadernos de Anuario Filosófico', Euns, Pamplona 1994, p. 71.

³¹ *La verdad de la creación y el mal moral*, 'Anthropotes' 2 (1989), p. 207.

³² GIOVANNI PAOLO II: *Ai partecipanti al congresso internazionale di teologia morale*, 10 aprile 1986 cit. in MBM pp. 233-235.

ma di metodo.³³ L'uomo è fatto per la verità, cioè è fatto per quella corrispondenza tra la sua coscienza e la realtà come dice il Maestro d'Aquino.³⁴ La conoscenza della verità non è solo un problema di intelligenza o di uso corretto della ragione, è soprattutto un problema di atteggiamento morale. Il vero problema è l'attenzione che occorre per riconoscere la verità ultima:³⁵ la conoscenza della verità è come un bel giorno, è come trovare una cosa bella sul proprio cammino, ci si imbatte e la si riconosce. Pertanto il problema non è prima di tutto quello di avere grandi capacità intellettive, logiche o dimostrative.

Per giungere alla verità della persona umana bisogna porre attenzione alla persona stessa ma guardata in azione. La riflessione del metafisico su ciò che gli accade lo porta a scoprire la sua dotazione che lo rende unico rispetto a tutte le altre creature. Se vogliamo capire di che si tratta quando parliamo di persona umana dobbiamo partire da noi stessi: partire dal guardare se stessi nell'esperienza del presente, guardare se stessi mentre si agisce. San Tommaso stesso ci suggerisce questo metodo di lavoro: capisco di avere l'anima, di vivere e di esistere non perché me lo dicono gli altri ma perché osservandomi in azione mi percepisco che penso, che sento, che vivo e che compio altre attività similari.³⁶

Questa partenza è totalmente il contrario di quella cartesiana: *cogito ergo sum* ha esattamente il valore opposto a quanto affermato prima. E' l'esempio più clamoroso di cosa significhi partire, per conoscere la verità di una cosa, da un preconcetto, da una immagine di sé, perché ciò che viene fatta fuori, anche se s. Tommaso non la mette esplicitamente a tema ma si capisce che la considera, è l'azione, a partire dalla quale vedo quel primo livello dell'io che è la coscienza di dipendere. E' vero che anche il pensiero è un'azione ma non è vero che sia il primo fattore che emerge nell'esperienza dell'io. L'uomo che riduce il suo impatto con la realtà, e quindi non può scorgersi in azione, porta inevitabilmente ad una riduzione nella comprensione di se stesso. Nella provocazione della realtà la propria personalità emerge così come è.³⁷ Pertanto per cogliere la verità della persona non posso fermarmi solo all'uso corretto della ragione ma devo spalancare gli occhi sulla realtà della persona guardata nei suoi gesti quotidiani.

³³ Nel termine "metodo" c'è la parola "strada" e questa indica un insieme di ragioni da seguire per cui quando si affronta una questione di metodo si stanno sottolineando le ragioni da tenere presenti nel cammino.

³⁴ *Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei.* (STh I, q. 21, a. 2c.)

³⁵ Ricordo che il termine "attenzione" lo ritengo come indicativo del primo inizio di un amore.

³⁶ DV q. 10, a. 8c: *In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere.*

³⁷ Un ambito educativo che non tiene in debito conto il rapporto dell'allievo con la realtà non educa perché manca il punto di inizio che rende possibile la presa di coscienza del proprio io che è lo strumento attraverso cui l'uomo si lancia (azione) nel paragone con tutto.

Chiarito questo aspetto di metodo cercherò ora di osservare la persona umana in atto. L'uomo riflettendo attentamente sulla propria esperienza coglie nel presente della sua persona delle realtà non misurabili, per esempio la bontà, le idee, la libertà, ecc. Se queste realtà non sono misurabili col tempo non cambieranno. Queste realtà sono tradizionalmente definite come spirituali. Ciò che in me è spirituale, cioè la radice del mio io, non è sottoposto a corruzione quindi è immortale. Si rivela, dunque, alla prova metafisica dei fatti, la struttura metafisica della persona umana.

Per affermare quanto detto sopra ci vuole coraggio perché l'uomo è sempre tentato di prendere in considerazione esclusivamente l'aspetto materiale tralasciando l'aspetto spirituale. Per accettare questa logica ci vuole coraggio e sostegno perché tutto intorno collabora a farmelo dimenticare. Siamo immersi in un modo di pensare che ci distrae continuamente da un aspetto della realtà che proprio perché è immortale va preso in seria considerazione.

L'affermazione della dignità originale della persona umana in Cardona è chiara ed evidente; ne potremmo dimostrare l'autenticità e la validità paragonandola ad altri autori o alla migliore filosofia. Rimarrebbe comunque un giudizio fuorviante. Ci faremmo dire da altri la bontà o meno dell'opinione di Cardona sulla persona umana. La strada più sicura è quella di paragonare quanto dice Cardona con i fatti così come sono.

Se paragoniamo quanto risulta da un'indagine seria operata sulla realtà della persona umana guardata in movimento si rimane sorpresi per l'accordo tra la ricognizione dei fatti così come sono e la metafisica della persona in Cardona. Se per caso si proponesse un testo di Cardona sulla persona umana all'attenzione di qualcuno che avesse difficoltà ad accettare l'immortalità dell'anima questi potrebbe presentare delle difficoltà dal punto di vista della dimostrabilità della immortalità dell'anima se il testo non fosse corredato da quell'aggancio alla realtà che esplicita la razionalità di quanto si afferma sulla persona. Inoltre il testo di Cardona risulterebbe dogmatico e freddo, pur lucido nella sua logica interna, se sprovvisto di quello strumento critico che è il paragone della realtà con la ragione che è in atto nelle esigenze del cuore. In questo modo si rischia di nuovo di cadere nel razionalismo. Riconosciuta l'immortalità dello spirito umano avendola razionalmente dimostrata a partire dall'atto filosofico cardoniano e guardando la persona in azione non si può affrontare la parola di Cardona con scetticismo ma con entusiasmo conoscitivo.

In un passaggio dell'*Etica del lavoro educativo* Cardona parla di libertà e di ragione. Questi due fattori della persona umana non sono corruttibili perché non possono essere sottoposti a misura pertanto sono immortali. Ciò che è immortale è creato necessariamente da qualcosa di superiore ed eterno e questo è Dio. L'anima è posta in un corpo con il quale forma una unità sostanziale. Il corpo, invece, risulta corruttibile perché misurabile pertanto è mortale. In effetti la filosofia cardonia-

na al vaglio dell'esperienza della realtà risulta vincente e pertanto razionalmente convincente:

Dio crea la nostra anima spirituale, dotata di libertà radicale; però quest'anima è infusa in un corpo, con il quale forma un'unità sostanziale. L'anima non può esercitare le sue facoltà superiori finché il corpo non è sufficientemente sviluppato. Siamo liberi non solo dal momento in cui veniamo alla luce, ma fin dal concepimento e dall'infusione dell'anima. Ma all'inizio, per alcuni anni — e per tutta la vita temporale nel caso del demente cronico —, la libertà è impedita finché non si acquista un sufficiente grado nell'uso della ragione. In quel momento la libertà comincia ad agire, ed è allora che si diventa immancabilmente responsabili dei propri atti liberi: nella misura in cui sono tali (ELE 75).

In un passaggio del testo citato mi sembra di scorgere una critica al materialismo: «L'anima non può esercitare le sue facoltà superiori finché il corpo non è sufficientemente sviluppato. Siamo liberi non solo dal momento in cui veniamo alla luce, ma fin dal concepimento e dall'infusione dell'anima». Tutti si accorgono che nell'uomo oltre a ciò che è misurabile c'è anche l'intelligenza, il pensare, il giudizio, l'amore, la libertà, che invece non si colgono nella realtà animale. Ma siccome questo aspetto che differenzia l'uomo dalla realtà animale non emerge immediatamente con l'emergere dell'uomo sulla scena del mondo allora alcuni dicono che anche queste capacità come il giudizio, l'intelligenza ecc. derivano dall'aspetto materiale. La posizione materialista afferma essere materia anche la capacità di pensare dell'uomo perché sorge dalla stessa origine materiale.

Come rispondere a questa obiezione? Cogliendo me in azione io colgo in me due aspetti della realtà: uno materiale e uno spirituale e sono irriducibili l'uno all'altro. Allora piuttosto mi devo domandare come mai in principio non li vedevo e dovrò pur dire che ci saranno stati se sono irriducibili.³⁸ All'origine di questa dimenticanza c'è un errore di metodo, come ho già detto, l'uomo coglie se stesso sorprendendosi in azione e non a partire dai propri concetti sulla persona. Devo piuttosto domandarmi come mai in principio si vedono poco, ma non potrò negare il fatto che ci sono due aspetti irriducibili anche se all'inizio non ne colgo la differenza. Sopprimere la differenza significa violentare ciò che di fatto colgo nel mio essere guardato in azione. Il nascere del secondo fattore è collegato al primo ma l'emergere al mio sguardo accade successivamente e richiede quindi, per apparire, un certo sviluppo dell'aspetto materiale. Ma questo non significa che all'apparire dell'aspetto materiale non fosse presente il secondo aspetto. Da ciò scaturisce un'altra nota di metodo: non oblitare mai il dato perché mi vuole indicare qualche cosa, bisogna arrivare a spiegare le ragioni del suo esistere, non posso cancellare ciò che è evidente per eliminare certi problemi di natura filosofica.

³⁸ La grande esigenza di unità che percorre i filosofi di tutti i tempi spesso conduce a ridurre gli aspetti del reale per giungere ad una certa unità. Il caso che stiamo analizzando è uno di questi.

Il corpo e l'anima sono due aspetti che sono profondamente uniti e quindi non sono dissociabili. Questo significa non che l'aspetto spirituale nasce da quello materiale, ma che l'aspetto spirituale è così profondamente unito all'aspetto materiale da averne bisogno. Si provi a pensare, per esempio, a quanto una demenza o un trauma cranico possa influire perfino sulla capacità di pensare la quale non è tolta ma non riesce più ad esprimersi in modo adeguato. Questo vuol dire che i due aspetti pur totalmente irriducibili sono comunque profondamente uniti, l'uomo è uomo proprio perché c'è questa unità di anima e corpo.

L'uomo si accorge di sé e che è fatto da un Altro proprio grazie a questa irriducibilità di quei due fattori: scopro che ciò che mi ha fatto e mi fa ora è un atto creatore divino: solo Dio può infondere l'anima come forma (comunicandogli il proprio essere) del corpo generato dai genitori. Il soggetto umano riceve il corpo dai genitori ma è veramente il corpo di un altro uomo:

Solo perché Dio gli infonde come forma propria un'anima spirituale creata direttamente da Lui,³⁹ che partecipa dell'essere secondo un grado di perfezione inferiore a quello delle sostanze separate (in quanto inizialmente necessita del corpo per poter realizzare le sue operazioni specifiche) (MBM 68).

2.3. *L'atto personale di essere*

Se questa realtà che mi sta di fronte ha queste caratteristiche (intelligenza, libertà, esigenze del cuore ecc.) significa che possiede l'essere come tutti gli enti ma risulta essere unico e irripetibile. Questo è ciò che Cardona con una originale e felice espressione chiama 'atto personale di essere'.

L'essere che Dio partecipa agli enti è l'origine di ogni proprietà privata, data come dono e quindi gratuita, è il fondamento di ogni originalità ed è ciò che costituisce gratuitamente l'ente come qualcosa di reale davanti a Dio.⁴⁰ Cardona osserva come questo sia fondamentale per la persona perché l'essere come atto dato in proprietà privata ad essa è ciò che propriamente la costituisce e la differenzia da ciò che la precede biologicamente perché la sua sussistenza supera qualsiasi altro livello ontologico ed è in possesso di sé nella coscienza e nella volontà che la autodetermina. L'atto di essere ricevuto in proprietà privata implica la sua relazione propria e personale con Dio. Questo è ciò che segna la persona 'come qualcuno davanti a Dio e per sempre', indicando così il suo scopo e l'unione personale di amicizia con Lui diventando questo il suo destino eterno e il motivo del suo pellegrinaggio terre-

³⁹ CG II, 87.

⁴⁰ Cf. MBM 65.

no.⁴¹ Questo 'essere se stesso davanti a Dio' è l'assunzione della propria dimensione metafisica ed è la fonte della vita morale. Ciò che fa sì che ogni individuo sia più dell'umanità è la sua relazione a Dio, come conferma Cardona rifacendosi a Kierkegaard.⁴² Tuttavia Cardona, secondo Porta, ricuperando la nozione di atto di essere riesce a fondare metafisicamente meglio la relazionalità della persona a Dio che la rende singolare, irripetibile e irriducibile a qualsiasi misura quantitativa.⁴³

La relazione a Dio è conseguente all'atto di essere creato,⁴⁴ e come tale appartiene propriamente al soggetto costituito.⁴⁵ Per cui la relazione a Dio di qualsiasi sostanza materiale è semplicemente una 'parte' della relazione a Dio creatore che ha l'universo intero, e non le è propria ed esclusiva (da ciò deriva che nessuna di queste sostanze materiali sia necessaria, ma contingente). Invece la relazione a Dio di ogni persona umana le è data direttamente da Dio con l'atto di essere unico e irripetibile che la fa essere: ha la propria e personale relazione con Dio, e di conseguenza non è una creatura contingente ma necessaria, anche se si tratta di una necessità *ab alio*, ricevuta da altro e non derivata dalla propria essenza, bensì dal proprio atto di essere, che la forma sussistente non può più perdere⁴⁶ (MBM 86).

La persona riceve il suo essere come dono proprio stabile e definitivo e deborda il limite imposto dalla materia attraverso operazioni intelligenti e libere. Nell'autocoscienza e nella libertà della volontà la persona possiede se stessa: 'è qualcuno davanti a Dio e per sempre'; la persona umana è l'unico e particolare atto di essere che gli appartiene in modo diretto e personale ed è l'unico a cui si può aggiungere l'aggettivo 'personale'.⁴⁷ L'atto di essere creato direttamente da Dio è il fondamento ultimo della persona:

Ed è questo essere partecipato che fa sì che la forma sia allora — e non prima — una reale potenza d'essere, in quanto costituita come forma sussistente dal proprio atto di essere, dall'essere partecipato secondo un determinato grado di perfezione, dipendente dalla libera volontà creatrice di Dio. Quindi questo atto di essere è in un certo modo trascendente e allo stesso tempo radicalmente immanente, causa radicale e profonda di tutto l'ente, atto intensivo emergente e misteriosissimo, e contemporaneamente del tutto gratuito e realmente distinto dall'essenza, della quale — nella creatura, appunto perché è creatura — l'essere non è parte, e che non è in alcun modo richiesto da essa. (MBM 75)

L'atto di essere partecipato collega la persona alla causalità divina dando così fondamento sia alla sua consistenza ontologica che alla sua libertà. Stiamo così recuperando lentamente in compagnia di s. Tommaso e di Cardona la verità della

⁴¹ Cf. MBM 86.

⁴² Cf. MBM 76-77.78.

⁴³ Porta, cit. pp. 245-246.

⁴⁴ Cf. CG II, 11.

⁴⁵ Cf. CG IV, 14.

⁴⁶ Cf. STh I, q. 50, a. 5.

⁴⁷ Cardona reputa che, molto probabilmente, lui sia stato il primo a formulare questa particolare e significativa definizione di persona (Cf. OMS 318).

persona. La perdita della verità della persona è una conseguenza della perdita della nozione di atto di essere partecipato.⁴⁸ Infatti Cartesio, come ha ben dimostrato Cardona, decise arbitrariamente di abbandonare l'essere dell'esperienza o, meglio ancora, decise arbitrariamente di non partire dall'atto filosofico inteso cardonianamente. Abbandonare l'essere dell'esperienza significa abbandonare l'essere che mi si mostra a partire dall'atto filosofico, facendo divenire regola per la ragione non più la realtà ma la ragione stessa. Questo abbandono è deciso da Cartesio per poter giudicare tutte le cose a partire dall'essenza come quiddità e definizione e così poter distinguere meglio anima e corpo, materia e forma, una distinzione che diventa una distinzione sempre più matematica. Il risultato è di una impossibile conciliazione tra queste fino ad elidersi a vicenda: o forma (*res cogitans*) o materia (*res extensa*), o corpo o anima.⁴⁹

Il precedente storico della perdita dell'atto di essere identificandolo con l'*existentia* lo troviamo nel formalismo scolastico. In seguito sia con l'essenzialismo che con l'immanentismo la persona perde consistenza ontologica e libertà perché nella visione essenzialista l'essere della creatura non è sussistente ma è uno stare fuori dalla causa, nella visione immanentista l'essere è un semplice essere presente alla conoscenza. S. Tommaso afferma continuamente che 'l'essere si dice propriamente e veramente del soggetto sussistente',⁵⁰ per cui smarrendo l'atto di essere l'immanentismo moderno ipostatizza il pensiero (*res cogitans*) e la quantità (*res extensa*) facendole divenire due realtà in se stesse. In una situazione simile l'uomo si perde come persona.

⁴⁸ Per riscoprire la struttura metafisica dell'ente reale s. Tommaso accoglie la nozione platonica di partecipazione. La realtà come dato che è dono non è pertanto da sé, ma è da altro, non è totalmente ma è parzialmente: «Ciò che non è qualcosa totalmente e da sé, lo è parzialmente e da altro. Ciò che è per 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 atto. (QQ III, a. 20) Così la coppia aristotelica atto-potenza trascende l'ordine predicamentale (forma-materia) e si colloca sul piano dell'essere, (CG II, 54) dove l'atto è lo stesso essere partecipato (dato da Colui che è l'essere per essenza: *Ypsum Esse Subsistens*), e l'essenza è *potentia essendi*; una certa capacità di essere, determinata e costituita come tale dal suo atto proprio, secondo il grado in cui Dio Creatore lo rende partecipe. E questo è l'ente reale e concreto della nostra esperienza». (MBM 64) Per un approfondimento del concetto di partecipazione si possono consultare i seguenti testi: CARDONA C., *La metafisica del Bien Común*, Rialp, Madrid 1966, pp. 18-25; FABRO C.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino 1950; FABRO C.: *Participation et causalité*, Louvain-Paris 1961; PADELLARO DE ANGELIS R., *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di s. Tommaso d'Aquino*, Roma 1981, soprattutto le pp. 53-75.

⁴⁹ Cf. MBM 76.

⁵⁰ DUVI a. 4; cf. MBM 63.

2.4. L'azione come momento perfettivo dell'essere

La presa di coscienza della realtà come dono porta il nostro filosofo ad individuare nell'azione il momento perfettivo dell'essere. L'atto di essere dispiega la sua virtualità attraverso l'azione; la verità dell'azione è:

[...] che l'atto di essere è attivo di per sé, che fa essere l'essenza e ne prolunga l'azione in modo tale che l'essenza costituisca (che da essa fluiscano) le facoltà, sicché l'atto di essere è in sostanza l'atto conclusivo e al contempo fondante dell'operatività dell'essenza. L'ente agisce a partire dal suo atto di essere e attraverso di esso (MBM 22).

Melendo e Porta sottolineano l'originalità di Cardona rispetto all'atto di essere come attivo di per sé: questo permette di guardare all'azione della persona come dispiegamento perfettivo dell'essere. Tuttavia a me sembra più pregnante il termine "comunionale": l'essere è comunionale di per sé. Questo termine risulta essere più esplicativo del tipo di rapporto intimo e vitale che instaura l'Essere per essenza nei confronti degli enti in genere e del soggetto umano in particolare donandogli gratuitamente l'essere: l'essere per il fatto stesso di essere dono è portato alla comunione, cioè a coestendersi, non solo, ma è chiamato a rispondere a questo Essere spinto dalla natura comunionale del proprio atto di essere attraverso la propria azione e la libertà del soggetto.⁵¹ L'atto di essere è attivo di per sé perché è comunionale di per sé. La comunionalità dell'atto di essere lo spinge a coestendersi attraverso l'azione e ad instaurare relazioni con altri atti di essere, primo fra tutti con l'Atto puro. L'azione è il momento in cui la comunionalità intrinseca dell'atto di essere si esplicita. La comunionalità e l'azione non sono separate ma sono in rapporto tra di loro come il sole lo è con il raggio, l'azione consegue alla comunionalità intrinseca dell'atto di essere per permettergli di raggiungere il suo obiettivo.⁵² L'atto di essere è donato all'uomo in proprietà privata, è nell'uomo ma non è nell'uomo la causa, l'origine non è umana. L'azione invece è responsabilità dell'uomo: l'innamoramento,

⁵¹ Con il termine "comunionale" intendo sottolineare la tensione dell'essere ad affermare dei nessi con il resto della realtà e non lo intendo in senso spirituale o pastorale. Porta parla dell'essere che è portato ad espandersi e questo espandersi può essere inteso come essere portato alla comunionalità (Cf. Porta M., cit. p. 270).

⁵² Elders nel brano che sto per citare non parla di "comunionalità" ma di "comunicazione". Quest'ultimo termine lo ritengo meno pregnante di "comunionale" ma che comunque avvia, a mio parere, nel considerare l'essere che per sua natura presenta e offre se stesso all'intelletto: 'Le cose sono ordinate accidentalmente (*per accidens*) all'intelletto, dal quale non dipendono ma a cui comunicano se stesse. Il nostro intelletto è determinato e arricchito dalla realtà non in modo meramente passivo: esso fa suo il contenuto oggettivo delle cose. Que st'essere ordinato al nostro intelletto, caratteristico di tutto ciò che esiste, — ogni cosa che è può essere conosciuta da noi fino a un certo punto —, questa comunicazione del contenuto delle cose è accidentale fino al punto che anche se non esistesse l'intelletto umano, le cose avrebbero pur sempre la loro verità intrinseca da comunicare. Le cose non esistono solo per se stesse, ma desiderano comunicare (cf. DV q. 1, a. 2: *Res naturalis inter duobus intellectus constituta*). Ciò è dovuto a quanto pare al fatto che esse ricevono la loro essenza da Dio' (ELDERS L. J.: *The Metaphysics of Being of st. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln senza anno, tr. it. di A. Cacopardo, *La metafisica dell'essere di s. Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, Lev, Città del Vaticano 1995, vol. I, p. 125).

per esempio, è un atto che è nell'uomo ma questi non è la causa. Invece l'azione di andare a trovare la ragazza di cui mi sono innamorato è un'azione dell'uomo che cerca di perfezionare quell'innamoramento accadutogli.

Cardona evita accuratamente di leggere l'essere come semplice 'esistenza' perché a partire da questa interpretazione non si può fondare una teoria dell'azione come qualità del soggetto che ne realizza l'essere. Tutt'altra cosa considerare l'essere come presenza, perché questa vibra di attività. L'essere umano considerato come semplice esistenza non sarebbe più atto di essere personale che, come consistenza dell'uomo, è indiziato dalle esigenze del cuore, dalla ragione, dalla libertà e dall'affezione. Il soggetto perderebbe ciò per cui può agire ed essere responsabile dei suoi atti:

Nella visione essenzialista è chiaro che l'esistenza — che è un fatto — non può essere attiva: è piuttosto qualcosa che "accade" all'essenza. E allora non si vede in virtù di che cosa il soggetto possa agire ed essere responsabile dei propri atti, che sembrano piuttosto nuove e successive creazioni (qualcosa di simile alla 'creazione continuata' immaginata da Cartesio).

Nella visione esistenzialista l'esistenza è azione, ma autoproduttiva, senza soggetto, mera storicità o libertà senza fondamento, divenire del nulla verso il nulla (MBM 22).

Quanto più l'essere di un ente è in atto tanto più è potente il suo agire, per cui un ente ha tanto più potenza operativa quanto più è alto il grado di essere. Cardona supera così il concetto di potenza ristretto alla pura passività (capacità di ricezione di un atto) e promuove il concetto di potenza come principio di operazione applicabile anche a Dio:

Un ente è attivo nella misura in cui è in atto, di modo che quanto più insufficientemente possiede l'essere, tanto meno è attivo (caso della materia prima), per cui la potenza attiva risulta commisurata all'essenza.⁵³ In tal modo solo l'Essenza che 'è l'Essere' (Dio stesso, l'*Ipsum Esse Subsistens*) è potenza attiva infinita, "onnipontenza" (MBM 25-26).

Siccome l'uomo non è il suo essere e il suo agire, pur essendone proprietario, chiarisce Cardona, il suo agire attiene all'ordine accidentale ma deriva dall'essere mediante l'essenza e le facoltà operative:

Dove l'essere deve costituire e attualizzare un'essenza, realmente distinta da esso, l'azione propria dell'atto di essere in quanto tale rimane mediata dall'essenza che riceve l'essere, ed è inizialmente costituita semplicemente come operatività, che a sua volta neanche essa è ancora identica all'essenza, se non in quanto fluisce dai principi dell'essenza (MBM 26).

L'essenza creata media e limita l'operatività dell'ente ma la causa della potenza operativa, o dei suoi atti e la causa di ciò che permette l'unificazione nel soggetto della molteplicità e composizione delle sue operazioni è l'atto di essere. La composizione di atto di essere e di essenza è implicata nella situazione creaturale dell'uomo, ma

⁵³ Cf. IIS d. 14, p. 1, a. 4.

l'uomo non è il proprio essere, né il proprio fine, né la propria azione ma deve guadagnare il proprio fine attraverso la propria azione per realizzare il proprio essere. L'azione dell'uomo costituisce il tentato cammino verso la propria felicità, cioè verso la perfezione del proprio essere. Cardona introduce il tema dell'azione perché questa è vista come strumento di perfezionamento di quella bontà delle cose già acquisita da esse attraverso il dono dell'essere come atto. Le cose sono buone nella misura in cui dispiegano il proprio essere nell'azione come percorso alla propria completezza:

[...] l'operazione è opera dell'ente, del soggetto o persona, in quanto a lui è stata data, con l'atto di essere, in proprietà privata, personale e non trasferibile, la potenza attiva, la facoltà di agire; ma in quanto questa facoltà procede dai principi dell'essenza ha necessità di essere attuata, comportando potenza passiva, ciò che fa sì che sia gravata dalle conseguenze dei propri atti (MBM 35).

Le filosofie dell'immanenza con il loro logicismo astratto hanno fatto perdere il significato dell'agire e della nozione di vita. Sono sorti molteplici tentativi per contrastare questa situazione generando diverse correnti che vanno dal vitalismo bergsonianesimo all'esistenzialismo. Purtroppo non hanno riconosciuto la validità del fondamento ontologico della persona e quindi del valore del suo agire. Mentre Cardona acutamente mostra come la metafisica tomista attraverso la sua chiave di volta che è l'atto di essere partecipato fa splendere la ricchezza ontologica dell'agire, la sua unità, il suo carattere composto e la sua teleologia.

Abbandonare l'ontologico e rifugiarsi nell'esistenziale veniva a essere un disperato espediente elusivo. La verità rimaneva dalla parte dello scomposto e dell'inerte. L'unità e l'operazione rimanevano sconsolatamente dalla parte dell'irrazionale, del meramente fattivo e verificabile solo per constatazione empirica. Solo la nozione metafisica di atto di essere, intensivo ed emergente, e la sua articolazione mediante la nozione di partecipazione trascendentale, può, unica, permetterci il ricupero dell'unità dell'ente e del suo dinamismo intrinseco (MBM 36).

2.5. *La relazione*

La relazione dell'esistente a Dio, secondo Cardona, è un'altra nozione fondamentale, insieme a quella dell'essere come atto che è il fondamento dell'azione, per comprendere l'agire. L'"estasi" a partire dalla quale il metafisico scopre non solo le cose come presenza ma anche se stesso che rimane estasiato, apre il suo sguardo e scopre che è rapporto ad altro. La relazione nasce quando una cosa è aperta ad un'altra, quando una funzione diventa aperta. La relazione prende l'essere dal soggetto a cui inerisce e gli mette dentro questa apertura "ad altro", per cui nella creatura l'essere della relazione è sempre accidentale.⁵⁴ L'essere appartiene alla totalità sussistente che è, nel caso della creatura razionale, la persona:

⁵⁴ Già nella natura alcune funzioni sono aperte, per esempio la membrana cellulare è aperta all'esterno grazie a dei pori che fanno entrare ciò che è utile alla sua vita, quando instaura una relazione con l'ambiente circostante.

Così, *in persona*, si trova nell'uomo la relazione reale a Dio, che segna indelebilmente nella creatura la sua origine e il suo fine, e pertanto in modo dinamico, per 'mezzo' della libertà, la tendenza a raggiungere la rassomiglianza con la sua causa formale esemplare (MBM 52-53).

L'io è l'affermazione della relazione con Dio. La causa della mia relazione con Dio è la stessa sostanza creata, quindi ultimamente, l'atto di essere partecipato. La relazione del mio io, creatura spirituale, con Dio, non viene meno perché il soggetto non può essere corrotto, nè vi può essere diminuzione della causa dell'apertura ad altro da me. Riguardo a Dio, come causa efficiente e finale, il mio io è ontologicamente fissato. Se la relazione segue l'essere e questo essere si perde la relazione si smarrisce a sua volta. A questa perdita è legata anche la perdita del significato del mondo:

[...] conseguente al soggetto costituito dall'atto di essere, questa relazione creaturale doveva seguire il destino della nozione stessa dell'atto di essere: perdita la quale, doveva perdersi anche la natura della relazione a Dio, e perciò il senso profondo del male, l'orrenda deformazione del peccato. Il carattere accidentale di tale relazione nulla toglie alla sua radicale necessità. Neppure l'onnipotenza divina poteva, una volta creato l'esistente, privarlo di questa relazione⁵⁵ (MBM 59-60).

La relazione che trattiamo qui non può alterarsi nei suoi due estremi che sono Dio e la creatura. Da parte di Dio è ovvio che non c'è alcun mutamento, né da parte della creatura ci può essere alterazione nella relazione conseguente l'essere della creatura stessa dato che l'azione della creatura non è generatrice dell'essere. Il mutamento è possibile, invece, nella libera partecipazione della relazione con Dio che definisce la moralità dell'azione cosicché l'azione della relazione può completarsi come può non completarsi.⁵⁶ La creatura, rispetto a Dio come causa efficiente e finale, rimane ontologicamente definita. Non accade la stessa cosa per quanto attiene a Dio come causa esemplare, destino ultimo e perfezione ultima della creatura spirituale, la libertà nell'azione determina la relazione a Dio. Le azioni della persona possono perfezionare o distruggere la relazione smarrendo la rassomiglianza con Dio come causa formale esemplare:

Ma nel renderci liberi, padroni dei nostri atti, capaci di partecipare il nostro essere sostanziale agli accidenti, noi stessi possiamo privarci di questa relazione nelle nostre azioni, nel nostro dinamismo, e perdere in tal modo la rassomiglianza perfetta e finale con la nostra causa formale esemplare (MBM 59-60).

Nella creatura il rifiuto del fine e dell'operazione che conduce al fine è la ricerca di una perfetta quanto impossibile identità, perciò folle e inutile, tra atto di essere ed essenza che è possibile solo in Dio.⁵⁷ La relazione e il libero agire dell'uomo si trova-

⁵⁵ Cf. QQ VII, a. 10 ad 4.

⁵⁶ Cf. MBM 56.

⁵⁷ Cf. DP I, q. 9, a. 4 ad 16.

no tra la creatura e ciò a cui questa è ordinata. La creatura è posta al mondo per il suo fine e pertanto è la sua vita raggiungere il fine attraverso un libero agire ordinato.

Infatti il metafisico Cardona dopo essersi accorto della realtà come presenza inesorabile e del proprio io in relazione a Dio scorge che dentro la realtà c'è un ordine. L'ordine è una cosa strana e questo significa che è deciso da un altro diverso da me ed è la condizione per raggiungere la meta. Il valore, per esempio, di una personalità umana è fissato in una meta che l'uomo raggiunge attraverso una certa strada che si chiama ordine. L'ordine delle cose è il richiamo costante *ad aliud*, ad una apertura ad altro da me e a ciò per cui sono fatto, è il richiamo continuo di un io ontologicamente determinato ma che ha dei margini di manovra rispetto al suo perfezionamento. Il rapporto tra la relazione della creatura spirituale a Dio con l'azione ci porta a considerare proprio il significato dell'ordine. Solo l'ordine al fine rende buono l'esistente: l'ordine ontologico fonda l'ordine dell'agire. La discrezionalità comunque è sempre dettata dall'uomo. La persona che non imprime ai suoi atti l'intenzionalità dell'ordine creato non perfeziona l'essere ma il suo agire diviene causa di corruzione dell'essere accidentale della relazione a Dio ma non dell'essere sostanziale. Si deve così parlare, puntualizza Cardona, di un *de-agere* piuttosto che di un *agere*. Il disfare è un *deagere*, cioè un 'de-agire', è un agire senza relazione all'ordine, è una mancanza di apertura ad altro da sé, nel disfare l'azione il disfare è impedire in un certo qual modo la libertà di essere pienamente uomo. Il peccato è mancare, è venire meno dell'apertura ordinata al fine. Si può così capire il grave danno che arreca il peccato commesso dalla persona che viene a mancare all'ordine del primo Agente lasciando interrotta l'opera del Creatore se si guarda che l'accidente dell'azione deve essere l'atto perfettivo della creatura, atto secondo il quale questa creatura è dichiarata buona propriamente e per sé.⁵⁸

L'azione divina creatrice consegna come accidente necessario alla persona la relazione a Dio. Mentre nell'azione umana la relazione è posta dal soggetto come determinazione dell'operazione o identificazione con la volontà di Dio. Il bene morale cioè la perfezione ultima della creatura libera è l'unione amicale con Dio, avere uno stesso volere con Lui, una reciprocità d'amore.⁵⁹

⁵⁸ Cf. MBM 55.

⁵⁹ Cf. MBM 61.