

Carlos Cardona in dialogo con Heidegger: l'oblio dell'essere non è irreversibile

MARCO PORTA*

Sommario: 1. Ricordo di Carlos Cardona, nel decimo anniversario della morte. 2. Il saggio postumo *Olvido y memoria del ser*. 3. *La diagnosi heideggeriana del Cogito e del suo influsso sulla metafisica moderna*. 4. *Primo in intellectu cadit ens: come garantire un autentico realismo metafisico*. 5. *La "difficile riscoperta dell'essere"*.



1. Ricordo di Carlos Cardona, nel decimo anniversario della morte

Il 13 novembre del 1993 moriva, a 63 anni, Carlos Cardona¹, che molti docenti dell'Università della Santa Croce ricordano con gratitudine. Nato nei pressi di Barcellona, visse a Roma dal 1954 al 1977. Amico di Cornelio Fabro e di Augusto Del Noce, diede vita con essi per un certo periodo a un seminario di studio, che si teneva a casa dello stesso Del Noce e a cui ebbero occasione di partecipare, tra gli altri, C. Vansteenkiste, G. Perini, L. Elders, R. Buttiglione, A. Giannatiempo, A. Dalledonne, L. Clavell e J.J. Sanguineti. Formatosi filosoficamente all'Angelicum e alla Lateranense, Cardona ha condotto una profonda e originale rilettura del pensiero tommasiano, pubblicando numerosi articoli di esegesi tomista e collaborando ad opere collettive di presentazione del pensiero dell'Aquinate. In occasione del decimo anniversario della scomparsa di Cardona, desidero con queste pagine commemorarne la figura di vigoroso pensatore metafisico, ricco di passione speculativa, e delineare alcuni contenuti della sua riflessione, che ritengo

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Sulla figura e sull'opera filosofica di Cardona si possono leggere: M.C. REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*, «Cuadernos de Anuario Filosófico», Pamplona 1997; M. PORTA, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede*, Edusc, Roma 2002.

stimolanti per chiunque abbia a cuore la ripresa della metafisica, dopo la fine delle illusioni della ragione assoluta.

Dopo un breve accenno ad alcune “idee madri” che hanno guidato la sua ricerca, soffermerò l’attenzione sul saggio postumo *Olvido y memoria del ser*². Come spiega nella presentazione Ignacio Guiu, che ne è stato insieme a Lluís Clavell il curatore, Cardona desiderava che il libro fosse il risultato maturo della sua riflessione filosofica e arrivò a redigerlo personalmente quasi per intero. Gli ultimi 9 capitoli della terza parte, redatti da Guiu sulla base degli appunti di Cardona, furono rivisti dall’autore qualche tempo prima di morire.

L’itinerario di ricerca cardoniano si snoda intorno a tre idee portanti: «la *prima* può essere formulata come il “momento morale” della conoscenza metafisica, della determinazione della verità dell’essere»³. Nei primi lavori, pubblicati durante il suo soggiorno in Italia, Cardona, condividendo l’interpretazione fabriana del *cogito* come passo decisivo per il costituirsi delle metafisiche moderne, con la loro parabola di progressivo assorbimento dell’essere nella coscienza, sofferma la sua attenzione sulle radici etiche di quel movimento di pensiero per il quale la storiografia filosofica ha coniato — tra altri — il termine di immanentismo⁴. Cardona mette in luce le radici volontaristiche della svolta con cui la filosofia ha intrapreso l’avventura del pensiero autofondante: infatti, sostiene il filosofo catalano, se è vero che nel pensare si svela l’essere, nessuna evidenza sorregge invece l’affermazione del pensiero come fondamento della verità dell’essere. Alla luce della sua indagine, le filosofie del *cogito* si palesano come una sorta di *astuzia* della ragione che tenta di emanciparsi, superando la propria finitezza e la propria dipendenza da istanze estrinseche. Ma dietro questa astuzia con cui la ragione sposta il criterio della verità dall’apprensione dell’essere alla chiarezza dell’idea, illudendosi di poter piegare la realtà al sistema delle idee, si cela in ultima analisi una *ribellione* della volontà. In altre parole, secondo l’ermeneutica heideggeriana della modernità vista da Nietzsche, vi si cela la pretesa di fare dell’io il fondamento della verità, e quindi, necessariamente, l’arbitro del bene e del male: un’aspirazione all’autonomia morale, una volontà di potere.

Attorno alla *seconda idea* (che si può descrivere come il “momento” metafisico della configurazione dell’etica) ruota invece la riflessione che Cardona intraprende dopo il suo ritorno in Spagna⁵. Il filosofo catalano è convinto che solo l’in-

² C. CARDONA, *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, Pamplona 1997, d’ora in avanti citato con la sigla *OMS* e in mia traduzione.

³ T. MELENDO, *Carlos Cardona in memoriam*, «Servicio de Documentación Montalegre», 531 (1994), p. 8.

⁴ Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 1969; 2ª ed. corregida y ampliada, Rialp, Madrid 1973; IDEM, *René Descartes: Discurso del método*, Emesa, Madrid 1975; terza edizione: 1987 (traduzione italiana: *René Descartes: Discorso sul metodo*, Japadre, L’Aquila 1975).

⁵ Cfr. al riguardo C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987 (traduzione italiana: *Metafísica del bene e del male*, Ares, Milano 1991) ed IDEM, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid 1990 (traduzione italiana: *Etica del lavoro educativo*, Ares, Milano 1991).

telligenza che perviene alla piena verità ontologica della partecipazione degli enti all'Essere può cogliere in tutta la sua ampiezza la dimensione morale della persona umana. A partire infatti dalla nozione di atto di essere personale si illuminano i fondamenti dell'etica: la dignità della persona risulta fondata sul suo singolarissimo atto di essere, creato direttamente da Dio per ciascun uomo e segnato da un'esclusiva relazione al Creatore e Fine ultimo. Da tale relazione sorge la normatività dell'agire, attraverso il quale la persona perfeziona o degrada il proprio essere. Possedendo l'atto di essere "in proprietà privata", la persona è libera, cioè "padrona" dei propri atti. Per Cardona l'unità tra metafisica ed etica è strettissima, a tal punto che può parlare di una metafisica etica e di un'etica metafisica, con cui, scoprendo nell'amore elettivo di benevolenza il senso della libertà e della legge morale, si può contribuire a ridare slancio ideale ai diversi ambiti della vita umana, dalle relazioni sociali e familiari, all'amicizia, al lavoro, fino al compito appassionante dell'educazione della persona.

2. Il saggio postumo *Olvido y memoria del ser*

Dopo il tramonto dei sistemi della razionalità moderna, con la loro variegata pretesa di sapere assoluto, Heidegger ha offerto una nuova speranza di rinnovamento metafisico alla filosofia, riproponendo la centralità dell'interrogazione dell'essere. Il suo tentativo di oltrepassare l'oblio metafisico dell'essere è stato però vanificato — nell'opinione di Fabro — dalla chiusura in un'ontofenomenologia in cui si può sollevare il dubbio che resti latente il trascendentale kantiano, almeno in alcune fasi del suo processo speculativo. L'esito heideggeriano ha influito certamente sullo sviluppo del disincanto scettico nell'orizzonte del pensiero contemporaneo: dalle varie correnti di "pensiero debole" alla provocatoria proclamazione della "fine" della filosofia con pretese "fondazioniste" (Rorty). Da autentico pensatore — e poeta — "essenziale", Cardona ha raccolto la sfida posta dalla denuncia heideggeriana dell'oblio dell'essere e ha mostrato come il nucleo più profondo della metafisica dell'Aquinate, una volta liberata la nozione di *esse ut actus* dalle flessioni formaliste della tarda scolastica, sia da un lato in grado di resistere alle critiche che Heidegger rivolge alla metafisica occidentale, e d'altro lato possa offrire alla filosofia una via di uscita dal rischio di una dissoluzione nichilista.

In *OMS* Cardona approda a una *terza idea*, che porta in qualche modo a compimento la sua ricerca: la crisi filosofica contemporanea è insieme metafisica ed etica, e per ritrovare la memoria dell'essere occorre una chiara consapevolezza del processo per cui se n'è dato l'oblio. Qui il pensiero di Heidegger gioca un ruolo diagnostico stimolante, ma per una piena comprensione e per avviare un processo di ricostruzione metafisica occorre andare oltre Heidegger. Cardona condivide alcune delle analisi storiche del filosofo di Messkirch, soprattutto quelle che riconducono il predominio moderno del sapere scientifico-matematico-tecnico al

cogito cartesiano e al suo successivo sviluppo nella nietzscheana volontà di potenza. Rileva però nel “pregiudizio fenomenologico” il limite principale dell’approccio di Heidegger all’essere, con la conseguente impossibilità di dare una vera risposta metafisica alla domanda sull’essere, e di offrire all’uomo contemporaneo un orientamento morale ed esistenziale.

OMS consta di tre parti: nella prima (*Heidegger tiene la palabra*) Cardona trascrive e analizza una vasta antologia di testi heideggeriani⁶, nell’intento di istituire una sorta di dialogo con il filosofo tedesco. La seconda (*La superación del olvido*) contiene interessanti puntualizzazioni ermeneutiche sulla metafisica di san Tommaso, in risposta alle tesi heideggeriane, e una vigorosa proposta di un autentico realismo metafisico come via per superare l’oblio dell’essere. La terza parte (*La memoria del ser*) presenta un’abbondante selezione di testi dell’Aquinata, raggruppati intorno alle principali tematiche metafisiche. Purtroppo la morte prematura non ha consentito in diversi punti a Cardona di articolare il proprio commento ai testi di san Tommaso con maggiore ampiezza. Appare chiaro tuttavia il suo progetto: proporre una rilettura della metafisica tommasiana destinata a mostrare come essa possa recepire le istanze del pensiero moderno, con una particolare attenzione alla fondazione metafisica della persona umana e del suo agire libero.

In questa sede mi propongo di presentare una breve sintesi della riflessione contenuta nel saggio cardoniano, articolandola intorno a tre temi:

a) alcune puntualizzazioni sull’interpretazione heideggeriana del *cogito* e dei suoi sviluppi nella metafisica moderna;

b) la riproposizione di un autentico approccio realistico nell’interrogazione dell’essere;

c) alcune suggestive osservazioni sulla possibilità di “riscoprire l’essere”.

3. La diagnosi heideggeriana del *cogito* e del suo influsso sulla metafisica moderna

Cardona rileva innanzitutto che Heidegger mette bene in evidenza la portata metafisica del pensiero di Descartes: presentarlo come uno che inizia a dubitare di tutto e si trasforma in un soggettivista — ironizza il filosofo tedesco — potrebbe andar bene tutt’al più per un “romanzo d’appendice”, ma non per scrivere la storia del movimento dell’essere⁷. A giudizio di Heidegger, il *cogito* inaugura

⁶ I testi citati sono tratti dalle seguenti opere di Heidegger: *Sein und Zeit*, *Die Frage nach dem Ding*, *Was ist Metaphysik*, *Von Wesen der Wahrheit*, *Zur Seinsfrage*, *Identität und Differenz*, *Holzwege*, *Über den Humanismus* e *Nietzsche*.

⁷ Cardona cita un brano di *Die Frage nach dem Ding*, in cui Heidegger osserva che Descartes ricorre al dubbio non perché è scettico, ma deve diventare scettico perché vuole porre un principio non previamente dato alla conoscenza come principio primo dell’essere: per questo pone il principio matematico come fondamento assoluto, perché tale principio non am-

il processo di pensiero che ha plasmato la metafisica moderna: «All'inizio della filosofia moderna sta la tesi di Descartes: *ego cogito, ergo sum*, "penso, dunque sono". Ogni coscienza delle cose e dell'ente nel suo insieme viene ricondotta all'autocoscienza del soggetto umano quale fondamento incrollabile di ogni certezza»⁸. Mediante il *cogito*, per la prima volta l'ente viene determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare, quindi come adeguazione "esatta" tra la rappresentazione e il rappresentato. Di conseguenza il mondo diviene una "immagine" che l'uomo tiene dinanzi a sé, come dispiegamento sistematico e classificabile della totalità dell'ente. Nel *cogito* — scrive Heidegger — «ha inizio quel modo di esser uomo che consiste nel prender possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme»⁹.

Il razionalismo cartesiano — secondo il filosofo tedesco — con la riduzione della conoscenza a rappresentazione e l'identificazione della verità con l'esattezza, cambia anche radicalmente il senso della libertà, non più vincolata ora alla certezza della Rivelazione, ma alla certezza di ciò che l'uomo può sapere da sé stesso. «La certezza fondamentale è il *me cogitare = me esse*, indubitabile, ognora rappresentabile e rappresentato. Esso costituisce l'equazione fondamentale di ogni calcolo del rappresentare autoassicurantesi. In questa certezza fondamentale l'uomo è sicuro che — in quanto rappresentante di ogni rappresentare e quindi in quanto dimensione di ogni esser-rappresentato e, di conseguenza, di ogni certezza e verità — è assicurato nel suo essere tale, cioè, ora, è [*ist*]

¹⁰. È così che l'uomo può liberare sé stesso, perché si è posto come *subiectum* preminente rispetto a ciò che è veramente ente. Cardona concorda con questa analisi, ma avverte che la critica che Heidegger rivolge a Descartes si ritorce contro di lui, quando afferma in *Sein und Zeit* che l'ontologia del *Dasein* è la condizione di qualunque altro sapere dell'ente.

Cardona conviene con Heidegger anche quando sostiene che per superare Descartes e tutta la metafisica moderna è necessario recuperare la domanda originale sul senso dell'essere, ma ne diverge decisamente quando attribuisce in blocco alla metafisica occidentale l'accusa di aver pensato sempre l'essere in termini di ente, sorvolando troppo sbrigativamente sulla filosofia scolastica, in particolare quella tomista¹¹. Senza voler istituire un confronto sistematico tra san Tommaso

mette nulla di previamente dato (cfr. *OMS*, pp. 53-54). Sull'egemonia della volontà nella filosofia cartesiana ha scritto pagine interessanti L. POLO nel suo *Curso de teoría del conocimiento* (Eunsa, Pamplona 1984, Tomo I, pp. 86-103); a p. 92 si legge questo giudizio ben calibrato: «En definitiva, el *cogito* es el pensamiento enteramente sometido a la voluntad en la forma de un acto voluntario que se llama *dudar*».

⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 642; cit. in *OMS*, p. 246.

⁹ IDEM, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 93; cit. in *OMS*, p. 138.

¹⁰ *Ibidem*, p. 95, nota a piè di pagina; cit. in *OMS*, p. 140.

¹¹ Cardona cita la seguente osservazione di Heidegger: «Cartesio è oltrepassabile solo mediante l'oltrepassamento di ciò che egli stesso ha fondato, mediante l'oltrepassamento della metafisica moderna e quindi anche della metafisica occidentale. Ma "oltrepassamento" ha

e Heidegger, Cardona prova a sufficienza che alla nozione tomista dell'essere non sfugge la "differenza ontologica". Citando Cornelio Fabro¹², il filosofo catalano riconosce che Heidegger ha ragione quando afferma che la *Vergessenheit des Seins* è provocata dal soffermarsi del "pensiero rappresentante" sull'ente, senza aver risolto la questione fondamentale dell'essere dell'ente, ma si sbaglia quando attribuisce anche all'Aquinata una concezione "ontica" dell'essere. È stata invece la scolastica posteriore a san Tommaso a smarrire il significato originario della nozione tomista di *actus essendi* (*esse ut actus*), facendole subire una progressiva trasformazione terminologico-concettuale in senso formalista o essenzialista. L'*actus essendi*, perdendo la sua identità di atto radicale e fondante, si è trasformato nel semplice "fatto" di esistere, nella *existentia* o *esse existentiae*¹³.

Per il primo Heidegger l'ontologia è possibile solo come fenomenologia, in quanto solo il metodo fenomenologico consente il disoccultamento dell'essere; la fenomenologia è ciò in cui *si mostra* l'essere dell'ente, senza ulteriori "noumeni". Cardona ammette che in questa posizione vi è già un superamento dell'immanentismo della tradizione idealista. Il superamento, tuttavia, è solo parziale, perché l'essere è ridotto alla sua presenza, al *Dasein*: essere è essere presente — nel tempo — nella comprensione del *Dasein*. La prima conseguenza di questa posizione, osserva Cardona, è il rovesciamento del primato dell'*ens* sul *verum*: per Heidegger l'ente è perché è vero. Inoltre, se l'essere è concepito esclusivamente come presenza davanti al *Dasein* finisce per assumere la formalità dell'*esse existentiae* di cui parlava la tarda scolastica, e si ricade così inevitabilmente nella perdita della "differenza" che è la causa dell'oblio dell'essere, giustamente denunciata da Heidegger ma che egli stesso non è riuscito a risolvere:

«Si può concordare con Heidegger sul fatto che nella presenza (alla conoscenza) di ciò che è presente si annuncia la relazione con ciò che è presente, e in un certo senso — con qualche riserva — sul fatto che la presenza sia quella relazione di cui parla. Ma non si può invece concordare sul fatto che l'essere consista in quella presenza. Infatti è l'essere ciò che, come atto proprio, rende presente ciò che è presente: partecipatamente nell'ente, essenzialmente nell'Atto Puro di Essere. La differenza a cui Heidegger allude più volte è la differenza "dimenticata" tra l'ente e l'essere: l'ente non è l'essere, ma lo possiede, come atto, realmente distinto dalla

qui il senso di una interrogazione originaria del senso, cioè dell'orizzonte di proiezione e quindi della verità dell'essere; interrogazione che si rivela, nel contempo, come l'interrogazione dell'essere della verità» (M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 85, in nota). Osserva Cardona: «Questa identificazione tra metafisica moderna e metafisica occidentale (in tutta la sua ampiezza ed estensione) è gratuita: non solo non tiene conto della metafisica di san Tommaso, ma neppure di quella che in precedenza era almeno implicita, e neppure — almeno in certi casi — di quella successiva» (*OMS*, p. 134).

¹² In *OMS* sono citati più volte *Partecipazione e causalità* (SEI, Torino 1960) e *Tomismo e pensiero moderno* (Libreria Editrice Lateranense, Roma 1969).

¹³ Cfr. L. ROMERA, *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del "Actus Essendi" según C. Fabro*, Peter Lang, Bern 1994.

sua essenza (che è potenza di essere), ma che la fa essere, ed essere tale essenza. Non si può superare questa confusione mediante l'identificazione di essere ed esistenza, e neppure — stabilita la differenza tra essenza ed esistenza — cercando un *tertium quid*, un *esse* comune all'*essentia* e all'*existentia* (dove forse è possibile collocare l'origine della perdita dell'essere come atto). Si supera la confusione recuperando la nozione di atto di essere come principio intrinseco metafisico dell'ente — con l'essenza come potenza di essere —, da cui risulta l'esistenza fattuale» (*OMS*, p. 159).

Con un atteggiamento critico nei confronti dell'Occidente, Heidegger afferma che la metafisica inizia quando il pensiero distingue tra ciò che un ente è e il fatto che l'ente è o non è, e finisce quando interpreta il senso dell'essere come “effettualità”, cioè in senso causale (di effetto di un ente supremo), perdendo il senso originario dell'essere come *arché*. L'equivoco metafisico si darebbe già nel pensiero greco, ma il punto culminante del processo di occultamento dell'essere si verificherebbe quando all'*enérghēia* aristotelica si sostituisce la *actualitas* della scolastica, dove prevale ormai un senso puramente causale dell'essere¹⁴. Cardona ribatte che questa è la confusione suareziana tra *esse* ed *existentia*, estranea a san Tommaso:

«In effetti, questo è il terribile smarrimento in cui è caduto Suárez — e, prima di lui, anche altri — della geniale scoperta (dis-occultamento) effettuata da Tommaso d'Aquino. Heidegger si sbaglia quando attribuisce a san Tommaso la confusione scolastica tra *esse* ed *existentia*, che finisce per ridursi alla dipendenza causale. L'essere di cui parla Tommaso d'Aquino non è la dipendenza causale, ma l'effetto di una causazione trascendentale o creazione, effetto reale, che solo in quanto tale implica una relazione di dipendenza; pertanto l'*esse* è intrinseco all'ente, e precisamente come atto radicale partecipato dall'Atto Puro, che non va inteso come “causa incausata” o *Causa sui* — come ritiene tutto il razionalismo — ma come l'*Ipsum esse subsistens* o Atto puro di essere, come purezza assoluta della positività data nell'ente come il *primum cognitum* concreto e reale» (*OMS*, p. 273).

Questo equivoco metafisico — a giudizio di Cardona — vizia la stessa “interrogazione” heideggeriana dell'essere: la domanda “perché l'essere e non il nulla?” ha come oggetto l'*esse commune*, non l'essere dell'ente, mentre il vero stupore metafisico — sostiene il filosofo catalano — sorge dalla conoscenza dell'ente (*primum cognitum*), che non è l'essere e tuttavia *ha* l'essere (limitatamente), per cui la formulazione corretta della domanda diviene: “perché l'ente (o gli

¹⁴ Cardona cita il seguente testo di Heidegger: «*Ex-sistentia* è *actualitas* nel senso della *res extra causas et nihilum sistētia*, una efficienza (*Wirkendheit*) che traspone qualcosa nel “fuori” dalla causazione e dalla realizzazione nell'essere effettuato, e supera così il niente (cioè il mancare del reale)» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 879; cit. in *OMS*, p. 273).

enti) e non l'essere?". In un articolo pubblicato nel 1989 Cardona osservava già che la domanda di Heidegger sull'ente è posta in termini leibniziani, come ricerca cioè del principio di ragion sufficiente. Non è una domanda sull'essere dell'ente (l'atto per cui ogni ente è), ma sull'essere senza alcun ente: e questo o è l'Essere per essenza o è ciò che resta nel pensiero dopo aver fatto astrazione da ogni ente, l'essere in generale¹⁵.

Negli studi di Heidegger su Nietzsche Cardona trova un'ulteriore conferma della propria analisi delle radici volutaristiche del *cogito*¹⁶: per Heidegger, Nietzsche dipende da Descartes in quanto rende esplicito ciò che nel *cogito* era soltanto implicito, e lo conduce alle sue ultime conseguenze, alla piena e definitiva soppressione del "mondo soprasensibile" che da Platone in poi costituisce il fondamento della verità. Se talvolta Nietzsche critica aspramente Descartes, è solo perché non ha posto il *subiectum* in modo totale e decisivo: il *subiectum*, fondamento essenziale della metafisica moderna, che in Descartes è certezza dell'autocoscienza, si tramuta, o si rivela, con Nietzsche, nella volontà di potere, volontà che "valorizza" la certezza, che fa sì che la certezza sia un valore. Heidegger scrive: «La rappresentazione del *subiectum* come *ego*, io, dunque l'interpretazione "egoistica" del *subiectum*, per Nietzsche non è ancora abbastanza soggettivistica. Soltanto nella dottrina del superuomo, come dottrina dell'incondizionata preminenza dell'uomo nell'ente, la metafisica moderna giunge alla determinazione estrema e compiuta della sua essenza. In questa dottrina Descartes celebra il suo trionfo sommo»¹⁷. Il rappresentare cartesiano, sostiene dunque Heidegger, attraverso l'ulteriore passo dato da Kant, per il quale l'entità dell'ente è pensata per la prima volta come condizione della possibilità, apre il cammino allo sviluppo della nozione di valore in Nietzsche, nella quale le condizioni della possibilità dell'ente dipendono dalla volontà che stabilisce il valore¹⁸.

Heidegger avverte che solo una comprensione metafisica della filosofia della Volontà di potere consente di penetrare fino in fondo l'esito nichilistico dell'esperimento nietzscheano con la verità. Il "nichilismo europeo" generato da Nietzsche — precisa Heidegger — consiste nella devalorizzazione di tutti i valori, o nella fondazione puramente umana di tutti i valori, quindi nella assolutizzazione dell'uomo (il superuomo) come misura della verità e del valore¹⁹. Tale nichilismo può darsi in modo incompleto, come sostituzione di nuovi ideali agli antichi valori, o in modo assoluto, e allora consiste nella distruzione del luogo stesso degli

¹⁵ Cfr. C. CARDONA, *Filosofía y cristianismo. En el centenario de Heidegger (I parte)*, «Espíritu» (1989), pp. 101-114.

¹⁶ In *OMS* è dedicato ampio spazio al commento della lettura che Heidegger ha proposto del pensiero di Nietzsche in alcune parti di *Holzwege* e soprattutto nella raccolta *Nietzsche*, pubblicata nel 1961.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 587-588; cit. in *OMS*, p. 238. Cfr. anche *OMS*, p. 146.

¹⁸ Cfr. *OMS*, p. 256.

¹⁹ Cfr. *OMS*, p. 246.

antichi valori, cioè il mondo soprasensibile: è questo il senso metafisico della “morte di Dio”²⁰.

Cardona apprezza l’acutezza con cui Heidegger indaga le origini di questo drammatico deicidio metafisico, ma non ne condivide il giudizio secondo cui si tratta dello sviluppo fatale della storia della metafisica²¹. È convinto invece che si possa trovare una via di uscita dall’*impasse* metafisico, purché si recuperi una retta intenzionalità morale nella ricerca filosofica e un vero realismo epistemologico, che preservi l’apertura spontanea dell’intelletto all’ente, anche come condizione indispensabile per poter accogliere la luce soprannaturale della Rivelazione.

4. *Primo in intellectu cadit ens*: come garantire un autentico realismo metafisico

San Tommaso afferma ripetutamente che la nozione di ente come “qualcosa che è”, come *habens esse*, è presente, sia pur in modo imperfetto e concomitante, già nel primo atto intellettivo, e ricorre talvolta alla formula avicenniana *primo in intellectu cadit ens* per esprimere sinteticamente questa idea, autentica chiave di volta della sua metafisica²². Affermando che il pensiero inizia dall’ente e si risolve nell’ente come *habens esse*, san Tommaso fa pendere decisamente la bilancia della conoscenza metafisica dalla parte del principio di realtà — l’atto di essere — al contrario delle metafisiche razionaliste, che fanno pendere invece la bilancia dalla parte del principio formale, cioè l’essenza, e riducono così la realtà a una semplice attualizzazione estrinseca e fattuale della possibilità dell’essenza, e in ultima analisi della sua pensabilità²³.

Pur riconoscendo che Heidegger ha ragione a criticare la riduzione moderna del sapere a *téchne* e della verità a certezza, Cardona rileva ripetutamente che l’analisi esistenziale del filosofo tedesco finisce per approdare nuovamente all’essere di coscienza, attraverso la riduzione dell’essere al trascendentale *verum*²⁴: il tentativo heideggeriano di esplorazione dell’essere a partire dal *Dasein* come luogo della verità dell’essere, o è puro immanentismo, o comunque non è più la do-

²⁰ Cfr. *OMS*, p. 148.

²¹ «Possiamo essere d’accordo con Heidegger, a condizione di ribadire ancora una volta che tale sviluppo della conoscenza filosofica non è necessario e fatale, ma è appunto il frutto di una scelta, di un’opzione a favore della volontà di pieno dominio di sé» (*OMS*, p. 147).

²² Cfr. la densa riflessione di R.T. Caldera sulla portata metafisica della priorità noetica dell’*ens*: *La primera captación intelectual*, «Cuadernos de Anuario Filosófico», 81, Pamplona 1999.

²³ Cfr. *ibidem*, pp. 36-37.

²⁴ È questa la tesi principale del saggio di B. RIOUX, *L’être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d’Aquin*, Puf, Parigi 1963. Sul problema dell’essere come verità, in riferimento a Heidegger, cfr. anche A. LLANO, *Metafisica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, pp. 171-191 e 193-262.

manda sull'essere stesso, ma sull'essere come verità, come presenzialità nella presenza del *Dasein*.

«La critica heideggeriana della sostituzione cartesiana — con i suoi precedenti — della verità con la certezza, è molto valida; Heidegger però non supera l'*impasse*, giacché antepone il *verum* all'*ens*, tentando di ridurre l'essere alla verità o addirittura alla possibilità della verità come verità, e racchiudendo entro tale limite il significato dell'essere» (*OMS*, p. 37)²⁵.

Le conseguenze metafisiche del modo in cui Heidegger pone la domanda sull'essere sono evidenti: ciò che sta oltre l'essere dell'ente è il nulla. Invece, ricorda Cardona, ciò che sta di fronte all'essere dell'ente non è il nulla, ma l'Essere per essenza. Come già si è detto, il modo corretto di porre la domanda metafisica fondamentale è: perché l'ente e non l'Essere? Domanda che porta alla "scoperta", nell'ente, della composizione metafisica di essenza e atto di essere, con la necessità di porre l'Essere assoluto o "per essenza", come fondamento dell'ente, che è "per partecipazione".

«L'ente (contrariamente a quella "domanda essenziale" di Heidegger) non si pone propriamente in contrapposizione al nulla, ma all'Essere. Perché l'ente, e non semplicemente l'Essere, che È Colui che È? La risposta metafisica è quella dell'Essere come Atto e della partecipazione dell'essere. Rigorosamente parlando, l'ente non "viene" dal nulla, ma dall'Essere per Essenza, che può porre l'ente come qualcosa di distinto dall'Essere e anche — in un certo senso — dall'essere (quasi *habens esse*, come un "avente essere")» (*OMS*, p. 94).

Secondo il filosofo catalano, il peso della pregiudiziale immanentista e fenomenologica si può rilevare anche nel senso peculiare che assume la celebre asserzione formulata da Heidegger nella conferenza "Sull'essenza della verità": «l'essenza della verità è la libertà»²⁶. Heidegger intende questa libertà come un lasciar-essere l'ente. Se ciò significasse, puntualizza Cardona, lasciare l'ente "libero" di essere ciò che è, fondando così la verità sull'essere, si potrebbe in qualche modo accettare la formulazione di Heidegger. Ma risulta invece, ancora una volta, che riducendo l'essere al suo essere presente al *Dasein*, Heidegger non opera la fondazione metafisica della verità. Dopo il lungo travaglio della modernità — osserva Cardona — sembra quasi che si sia persa la capacità originaria di porsi in modo "innocente" davanti all'essere, con la libertà di accoglierne la verità senza pregiudizi: e tale verità in senso radicale, cioè fondativo, è quella della par-

²⁵ Cfr. anche *OMS*, p. 30.

²⁶ La conferenza, pronunciata ripetutamente a partire dal 1930, fu stampata per la prima volta nel 1943. Il passo citato si può leggere nella traduzione di Umberto Galimberti, che segue il testo dell'edizione Klostermann del 1967 (*La Scuola*, Brescia 1982³, p. 19).

tecipazione all'essere. È l'Essere per essenza che fonda, in un atto di pura gratuità d'amore, l'essere dell'ente e con esso la sua verità, che a sua volta fonda la verità nell'intelligenza creata²⁷.

«Il “principio d'immanenza” sbarra all'uomo tale conoscenza, gli impedisce la conoscenza della Verità prima e ultima, e riduce l'essere alla libertà del pensare umano. Poiché questa posizione è priva di fondamento, Heidegger sostiene il mero accadere di ciò che accade, la storicizzazione, la temporalità (in senso “ontologico”). La fenomenologia, se vuole da se stessa rendere ragione di se stessa, può pervenire soltanto a tale conclusione, e si rivela radicalmente incapace di costruire una “ontologia fondamentale”, ossia una vera metafisica dell'essere» (*OMS*, p. 106).

In risposta ad Heidegger, Cardona ripropone un autentico realismo metafisico, fondato sul piano del primo afferramento dell'ente: un afferramento che soprattutto all'inizio del percorso metafisico è ancora imperfetto e confuso, ma che è decisivo per la fondazione metafisica della verità, ed è l'unico fondamento solido su cui poggiare una pluralità complementare di prospettive ermeneutiche. Secondo il filosofo catalano, Heidegger è giunto fin sulla soglia del ricupero di un autentico pensiero dell'essere, e di una rifondazione metafisica della verità, ma è rimasto sospeso nell'oscillazione tra la verità dell'essere e l'essere della verità:

«Ritorniamo qui all'oscillazione, a cui abbiamo già fatto riferimento, tra la verità dell'essere e l'essere della verità. (...) In modo meno astruso, la metafisica classica chiarisce la questione per mezzo del trascendentale *verum* che *convertitur cum ente*: dove c'è ente c'è verità, e viceversa. Dio è la Verità perché è l'Essere. Dio causa l'essere, e di conseguenza la verità intrinseca dell'ente. La verità dell'ente causa la verità della nostra conoscenza dell'ente vero. L'essere dell'ente — più e prima dell'essenza — è ciò che è appreso dalla mia conoscenza. Al tema tradizionale del “possesso intenzionale della forma altrui” conviene aggiungere la precisazione che si tratta del possesso intenzionale (non fisico) dell'essere dell'ente, che si rivela o si disoculta nell'ente che è, e che — essendo — si fa presente in me, non in modo soggettivo o determinante (senza cioè che mi trasformi, senza diventare “me”), in virtù dell'eccedenza operativa e attiva del mio atto di essere, benché — trattandosi di una mia conoscenza potenziale, propria di una facoltà — tale possesso intenzionale implichi anche una determinazione ontologica. Occorre riconoscere che il tema della verità è ancora in attesa di una delucidazione metafisica, oltrepassando la logica, la psicologia e la gnoseologia» (*OMS*, p. 80).

²⁷ «La verità è un trascendentale che segue l'essere, in relazione all'intelligenza. La verità dell'ente consegue al suo atto di essere intrinseco, e fonda la verità dell'intelligenza creata che lo percepisce. Orbene, tale atto di essere “è” vero in quanto vera partecipazione dell'essere conferita dall'Essere per Essenza: di conseguenza, quella verità (e “prima” quell'essere) ha il suo fondamento nell'Essere divino e nella sua libera volontà creatrice. Così dunque Dio fonda l'essere e, con lui, la verità dell'ente; a sua volta, la verità dell'essere dell'ente fonda la verità nell'intelligenza creata» (*OMS*, p. 108).

A proposito della “delucidazione metafisica della verità”, Cardona insiste ripetutamente sul fatto che, per san Tommaso, la verità dell’ente si fonda più sull’essere che sull’essenza o *quidditas*²⁸. Il filosofo catalano rinvia a diversi testi tommasiani, tra cui vale la pena di citare almeno quello del *Commento alle Sentenze*, dove risulta chiaro che la gnoseologia dell’Aquinata è saldamente ancorata sul plesso *essentia-actus essendi*, come ha messo in luce C. Fabro²⁹:

«Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quandam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus»³⁰.

In un capitolo della terza parte di *OMS* significativamente intitolato «*Metafisica del conocimiento intelectual*», Cardona dimostra l’importanza decisiva di mantenere sgombro di ostacoli il cammino conoscitivo verso l’ente, che è l’oggetto proprio della conoscenza intellettuale³¹. La metafisica richiede una incondizionata apertura dell’intelligenza al mondo, scevra di pregiudizi critici. In nessun modo si deve isolare il pensiero dall’essere, perché il pensiero è nell’essere, non solo sul piano entitativo-operativo ma anche su quello veritativo (*veritas supra ens fundatur*), in quanto la radice dell’intelligibilità delle cose è il loro essere.

Anche per questo risulta decisivo, per il filosofo catalano, mantenere il piano trascendentale della composizione metafisica dell’ente, cioè il senso autentico dell’*actus essendi*³². Se l’*esse* è ridotto all’esistenza, come avviene anche per la

²⁸ «La fondazione metafisica della verità dell’ente non è esattamente quella descritta da Heidegger. Nella cosa ci sono la quiddità e l’essere; la verità si fonda sull’essere della cosa più che sulla quiddità, come il nome di ente si attribuisce in relazione all’essere, e così è l’essere della cosa la causa della verità della conoscenza. Qui non c’entra l’astratta “cosità della cosa”, ma l’essere dell’ente. E non è la verità che fonda l’essere, ma l’essere che fonda la verità. Per san Tommaso, la ragione di verità sta nell’essere della cosa e nell’apprensione della capacità conoscitiva, proporzionata all’essere della cosa. Benché l’una e l’altra si riconducano a Dio come causa efficiente ed esemplare, tuttavia ogni cosa partecipa del suo proprio essere creato, per mezzo del quale “è” formalmente, e ogni intelletto partecipa della luce per mezzo della quale giudica rettamente la cosa, e questo proviene dalla luce in-creata. In ultima analisi, questa luce è l’essere stesso attivo, in quanto non trattenuto dalla *potentia essendi*, e proprio nella misura in cui la eccede, nella misura cioè in cui è atto emergente» (*OMS*, pp. 107-108).

²⁹ Cfr. L. ROMERA, *Pensar el ser...*, cit., pp. 331-332.

³⁰ San TOMMASO D’AQUINO, *In I Sent* 19, 5, 1.

³¹ Cfr. *OMS*, pp. 447-448.

³² Molto ben calibrate e in sintonia con Cardona ci sembrano le riflessioni che ha offerto A. Campodonico sul valore dell’autentica nozione di atto d’essere (cfr. A. CAMPODONICO, *Etica della ragione. La filosofia dell’uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000, p. 200).

fenomenologia nella linea Husserl-Heidegger, si approda inevitabilmente a quello che Cardona definisce l'«equivoco metafisico», cioè appunto l'interpretazione fattualistica dell'essere, con il conseguente primato dell'essenza sull'*esse* e la relativa tendenza a formalizzare la conoscenza, che dimenticando l'essere si allontana dal piano della realtà concreta³³.

«L'ansiosa pretesa di conoscere le essenze per dominarle, può giungere ad impedire la conoscenza dell'essere, che finisce per apparire indifferente per mera dimenticanza: per la dimenticanza dell'origine stessa dell'essenza e della sua conoscenza. Ecco l'"oblio dell'essere" di cui si è resa colpevole la filosofia (oblio a cui è estraneo san Tommaso, ma che riguarda non pochi "tomisti", e senz'altro tutto l'immanentismo); Heidegger l'ha giustamente denunciato, ma non è riuscito a sanarlo: l'apertura o apribilità davanti all'essere di cui egli parla, non è altro che una sorta di finestra, con un'intelaiatura predefinita, e con i suoi relativi limiti. Da quella "casa dell'essere" che è l'uomo, e in cui l'essere prende dimora solo per lui, si arriva inevitabilmente all'antropologia. Noi affermiamo invece che davanti all'essere bisogna esporsi alle intemperie. Questo, e soltanto questo permette di aprirsi veramente all'essere, a tutto l'essere, perché tutto ciò che è, in qualunque modo sia, conosciuto o meno, è in virtù dell'essere che ha e che lo fa essere ed essere ciò che è» (*OMS*, p. 112).

Mi sembra particolarmente suggestiva l'espressione «*ante el ser hay que estar a la intemperie*», che letteralmente significa: davanti all'essere è necessario esporsi alle intemperie. Ma non è facile trovare un'adeguata traduzione italiana per mantenere la forza evocativa della metafora. Ciò che Cardona ha in mente — a mio avviso — è la persuasione che si può rinvenire l'essere solo "uscendo allo scoperto", senza imporre condizioni preve ma "arrendendosi" fiduciosamente alla verità delle cose, ed esponendosi così al "rischio" della sorpresa, della novità, della gratuità dell'essere e soprattutto della sua eccedenza. Se si cede alla tentazione di rinchiudere l'essere in una specie di serra o di laboratorio filosofico, come avviene in ogni posizione filosofica che pretende di stabilire *a priori* — e perciò arbitrariamente — le condizioni di possibilità della conoscenza, si è già innalzata una barriera tra l'essere e il pensiero³⁴. Si è già all'interno di quell'opzione intellettuale di immanenza che implica una inclinazione della volontà a "dominare" la realtà, con un amore disordinato di sé che non riconosce l'altro come altro, irriducibile a qualunque assorbimento nelle categorie di un sistema preconstituito.

«Il rifiuto (non la semplice inavvertenza o distrazione metafisica) della nozione di atto di essere è ciò che non consente all'ente di essere ciò che è, perché lo è ap-

³³ Cfr. *OMS*, pp. 270-273.

³⁴ Cfr. *OMS*, p. 91.

punto in virtù del proprio atto di essere. Questa non-verità deriva dall'essenza della verità così intesa, e non è certamente il risultato di un'incapacità o di una negligenza nel senso di noncuranza, quanto piuttosto di una negligenza nel senso di "non diligenza", cioè di disamore all'Essere a causa di un assoluto amore di sé. Di conseguenza si addice all'essenza della verità il dover essere acquisita o raggiunta con un atto libero che qualifica colui che lo pone, con la sua propria "opzione intellettuale"» (*OMS*, p. 111)³⁵.

5. La "difficile riscoperta dell'essere"

Per Cardona, il fatto stesso della denuncia heideggeriana dell'oblio dell'essere dimostra che tale oblio non è qualcosa di fatalmente insuperabile. Pur nella sua volontaria reclusione antimetafisica, la filosofia ne conserva in qualche modo il ricordo. All'inizio della seconda parte di *OMS* si trova un capitolo che a mio parere fornisce la chiave di lettura di tutto il saggio cardoniano. S'intitola «*El difícil redescubrimiento del ser*» e offre diversi spunti di riflessione che mi piacerebbe definire come «indicazioni terapeutiche per un risveglio della memoria metafisica dell'essere»³⁶.

Un primo passo da compiere, secondo il filosofo catalano, è un approfondimento esegetico della metafisica tommasiana: non si tratta soltanto di ribadire, con Fabro, che il plesso tommasiano di *essentia-esse* è tutt'altro da quello di *essentia-existentia*, che come ha dimostrato Heidegger non coglie la "differenza ontologica", ma anche — ad esempio — di sottolineare come l'Aquinata superi — grazie anche all'apporto della Rivelazione — l'incapacità comune a Platone e Aristotele di dar conto dell'origine della materia prima³⁷, e ancora di più di precisare l'appartenenza all'essere della stessa essenza, che è posta in essere come *potentia essendi* dall'atto creatore, e che prima di essere non è nulla, se non nell'in-

³⁵ Conviene sottolineare che anche in quest'ultima fase della sua ricerca Cardona resta fedele alla tesi dell'opzione intellettuale esposta nel saggio del 1969, intesa come la funzione determinante che assume l'atteggiamento morale sul punto di partenza filosofico. Come ebbe però occasione di precisare lo stesso filosofo catalano in un'intervista rilasciata qualche tempo prima della morte, parlare di opzione intellettuale non deve far pensare all'irrazionalismo: «In realtà è qualcosa di ben diverso. La dilezione, il vero amore in libertà — onesto o di benevolenza, nella terminologia classica — è intelligente e richiede intelligenza; e questo amore — e questa libertà — compie una funzione essenziale nella ricerca e nell'acquisto della verità» (J.M. TARRAGONA, *Una metafisica per il 2000. Intervista con Carlos Cardona*, «Studi Cattolici», 384 (1993), p. 93).

³⁶ Cfr. *OMS*, pp. 279-292, dove viene ripreso quasi integralmente uno degli ultimi articoli pubblicati: *El difícil redescubrimiento del ser*, in AA.VV., *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro*, raccolti da G.M. Pizzuti, Ermes, Potenza 1991, pp. 35-48.

³⁷ «(...) la mancanza di "origine" della materia prima, che resta pertanto senza principio, del tutto inintelligibile, qualcosa di semplicemente fattuale (mera datità), conduce all'impossibilità di afferrare la verità dell'essere» (*OMS*, p. 283).

telletto del creatore, dove però non è altro che la stessa essenza creatrice³⁸. Occorre poi mantenere, come già si è detto, il primato conoscitivo che san Tommaso attribuisce alla nozione di *ens*, come *habens esse*, nozione in cui si contengono tutte le altre successive determinazioni metafisiche *unite et distincte*³⁹, e da cui si procede verso la nozione fondamentale di atto di essere partecipato, atto di ogni atto e di ogni perfezione, atto “emergente” come l’ha designato Fabro, nozione che si colloca agli antipodi di quella di esistenza.

«Il problema fondamentale è certamente il ricupero dell’essere come atto e della sua partecipazione, nozioni smarrite prima dal formalismo scolastico e poi dall’immanentismo. Occorre ritrovare l’*esse* come atto di ogni atto e di ogni perfezione, partecipato nella creatura ed essenziale in Dio, che fonda la sua presenza nella conoscenza umana, e fonda così la sua verità e il suo bene, il fine e il destino eterno e la consistenza assoluta della persona creata e il senso di tutti i suoi atti, attraverso il divenire temporale» (*OMS*, p. 291).

Una seconda *suggestion* cardoniana riguarda il ruolo della memoria nel pensiero metafisico. Cardona ricorda a tale proposito che Heidegger, richiamandosi al poeta Novalis, afferma che l’autentica filosofia è una “nostalgia”. Ricorrendo a un termine desunto dal tedesco arcaico, *Gedank*, che include il significato di memoria come potenza e di riconoscimento come atto, Heidegger si dichiara fautore di un “pensiero essenziale” che non sia semplice esecuzione meccanica di una capacità, ma che includa la mente, l’anima, il cuore, la memoria. Cardona riferisce alcuni testi di *Was heisst Denken?*, che, nel peculiare lessico heideggeriano, tratteggiano una concezione della memoria ben più ricca del semplice “magazzino” di rappresentazioni e di concetti, e precisamente come la facoltà che consente al pensiero di restare fedele a ciò che dà da pensare. Al momento della memoria segue poi, nel *Gedank*, quello del “riconoscimento”, nel quale il pensiero deve rinunciare a qualunque pretesa legislatrice o “calcolante”⁴⁰.

In questa prospettiva, osserva Cardona, la denuncia heideggeriana dell’oblio dell’essere non appare più una semplice metafora, ma offre, se viene riportata al-

³⁸ Cfr. *OMS*, p. 284, dove Cardona cita il seguente testo del *De Potentia*: «*ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*» (q. III, a. 5, ad 2). Aggiunge il filosofo catalano: «Ritengo che questa asserzione sia di grandissima importanza per la metafisica, e invece è stata trascurata da molti tomisti. La necessità di mantenere l’essenza come potenza, e di sostenere la distinzione reale, ha condotto e continua a condurre molti a concepirla come mero limite o costrizione (estrinseca?) della “infinità o illimitatezza dell’essere”. A mio avviso, qui si nasconde un equivoco: quello cioè di riferirsi all’Essere (*Ipsum Esse Subsistens*) o all’“essere in generale” (*esse commune*) che “è” soltanto nell’astrazione dell’intelletto, e non invece all’atto di essere partecipato» (*OMS*, p. 284).

³⁹ Cfr. *OMS*, p. 286.

⁴⁰ Cfr. *OMS*, pp. 292-293.

l'interno della tradizione del pensiero cristiano, a cui non è estraneo in fondo lo stesso filosofo di Messkirch, un contributo di notevole importanza, quasi un'indicazione del percorso teoretico che occorre seguire per superare tale oblio. Citando un testo di Pierre Boutang⁴¹, Cardona afferma che l'oblio dell'essere è intimamente legato alla condizione umana dopo il peccato, che si manifesta anche in una sorta di obnubilamento del ricordo della propria origine creaturale, che può essere risvegliato solo dalla Rivelazione⁴²:

«Oblio dell'essere, e oblio del peccato che ne provocò la dimenticanza. Perdita del ricordo della propria origine e del senso della vita, accecati e disorientati dal fascino seducente di un'apparenza fugace, di un miraggio. Il rimorso servirà soltanto a rammemorare tale oblio, ma non a ricordare l'essere che è stato dimenticato. Quest'ultimo ricordo richiede ormai una Rivelazione. In effetti tale Rivelazione ha avuto luogo, ma resta aperta la possibilità di non accoglierla e di restare così nell'oblio» (*OMS*, p. 161).

Oltre a questo richiamo all'aiuto che si può ricevere dalla Rivelazione, Cardona ritiene che la nozione agostiniana di *memoria veritatis* costituisca un riferimento importante per una migliore comprensione della stessa metafisica tommasiana⁴³. Nella gnoseologia di sant'Agostino, tributaria di quella platonica pur se da essa divergente in aspetti essenziali (ad es. la preesistenza dell'anima), permane una certa idea di conoscenza come reminiscenza. Presente nell'anima anche sul piano naturale, Dio (*intimior intimo meo et superior summo meo*) agisce come il Maestro interiore, come Verità che illumina l'anima e l'attrae verso di Sé. Proprio perché la conoscenza consiste nel "riconoscere" la verità, per Agostino la memoria conserva in qualche modo un ricordo della sua "genealogia" trascendente.

Ricollegandosi allo studio di Gilson sul pensiero di sant'Agostino⁴⁴, Cardona segnala che per il Vescovo di Ippona ricordarsi di Dio non significa apprenderlo come un'immagine passata, ma prestare attenzione alla sua presenza perpetua; significa trovare qualcosa che si possiede dal primo momento della propria esistenza, ma che non è ancora venuto alla luce della conoscenza attuale, anche se ad essa muove e conduce, come una specie di energia accumulata originale, per la presenza stessa di Dio nell'essere creato⁴⁵.

Per Agostino vi è nell'anima un ricordo latente della sua natura spirituale, che spiega la ricerca stessa della verità: infatti il desiderio di conoscere, che spinge al-

⁴¹ P. BOUTANG, *Ontologie du secret*, Puf, Parigi 1973.

⁴² Sull'argomento cfr. J. MARITAIN, *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, «Revue thomiste», 1 (1968), p. 14.

⁴³ Cfr. *OMS*, p. 294.

⁴⁴ É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1982, trad. it. *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Marietti, Genova 1983.

⁴⁵ Cfr. *OMS*, p. 294.

la ricerca, rivela che vi è, seppure nascosta, una qualche presenza dell'oggetto del desiderio. Non si può desiderare ciò che si ignora completamente. Per questo Agostino osserva che il fatto che l'anima cerchi di conoscere se stessa dimostra allo stesso tempo che non è nota a se stessa, e che le è noto che è un bene essere nota a se stessa. Ciò non può darsi se non ammettendo che in fondo alla memoria dell'anima si celi un misterioso ricordo di se stessa. Osserva Gilson: «È evidente che qui (...) il termine memoria significa molto di più di quanto designi la sua accezione psicologica moderna: il ricordo del passato. Si applica, in sant'Agostino, a tutto ciò che è presente all'anima (presenza che viene attestata con un'azione efficace) senza essere esplicitamente conosciuto o percepito»⁴⁶.

Gilson mostra che l'indagine agostiniana rinviene nelle incommensurabili profondità della memoria una sorta di "sfondo metafisico". Il Vescovo di Ippona rileva infatti che già nell'ambito della memoria sensibile le conoscenze possedute sono più estese di ciò di cui l'anima ha coscienza; nell'ordine spirituale questo è ancora più manifesto, e ciò non si spiega, se non estendendo la memoria a tutto quello che il pensiero apprende dal Maestro interiore, cioè, secondo la gnoseologia agostiniana, a ciò che essa vede nella luce del Verbo che la illumina. In questa dilatazione della memoria oltre i limiti della psicologia, Agostino rinviene un ricordo di Dio, che è diverso dall'idea di Dio ricavata dalla conoscenza di fede o di ragione, ma si riferisce piuttosto alla sua presenza trascendente. Si tratta, commenta Gilson, di un caso particolare dell'onnipresenza di Dio nelle cose, ma di «un caso particolare al punto di essere unico, poiché è il solo in cui la creatura prende intima coscienza di questa presenza divina. Dio è con tutte le cose; l'uomo solo, se vuole, può "essere con" Dio, poiché questa presenza universale di Dio nelle creature la sperimenta e la conosce solo l'uomo»⁴⁷.

Cardona ritiene che un approfondimento della nozione agostiniana di *memoria Dei* possa offrire importanti spunti di riflessione per superare l'*amnesia* metafisica contemporanea: la *memoria Dei* è allo stesso tempo una *memoria veritatis*, una sorta di reminiscenza ontologica, se così si può dire, di quella verità iscritta nell'essere stesso della persona, che affiora nella coscienza come ricordo della propria origine, e che rimanda perciò all'Essere infinito da cui l'uomo procede per un libero atto d'amore.

⁴⁶ É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, cit., pp. 124-125.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 128. Come precisa Gilson, ciò non significa sostenere che l'esistenza di Dio sia evidente: «Vedervi un concatenamento di concetti astratti artificialmente associati in vista di rendere evidente l'esistenza di Dio, significa interpretarle male; proprio al contrario, il punto di vista di sant'Agostino suppone che tale concatenamento di concetti e il movimento stesso del pensiero che li lega, non possono essere resi intelligibili se non dalla presenza di Dio che muove il pensiero verso di sé. È Dio che l'anima cerca senza saperlo quando cerca se stessa e, al di là di se stessa, la verità beatificante che ogni uomo desidera; ed è lui che si sforza di cogliere nella sua sussistente verità; ma essa non tende verso di lui se non perché egli è con essa e la vivifica dal di dentro come l'anima stessa vivifica il corpo ch'essa anima» (*ibidem*, p. 128).

«Mi riferisco adesso a ciò che sant'Agostino chiama "memoria del presente" e che — esclusa qualunque risonanza kantiana — potremmo chiamare memoria trascendentale o metafisica, che tende a rendere presente alla conoscenza ciò che è già presente nell'essere: non è un ricordo di ciò che è saputo, ma di ciò che è stato quando abbiamo cominciato ad essere, e in rapporto al fatto che adesso siamo ma prima non eravamo. Seppure all'inizio non appaia come una contrapposizione, ma piuttosto come un'immagine o un vestigio, sant'Agostino parla di una *memoria sui, intelligentia sui, amor sui*, distinta da una *memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*. Poiché Dio è *intimior intimo meo*, s'intuisce che questa reminiscenza di Dio è primordiale, e fonda la veracità della memoria di me stesso» (OMS, p. 296).

Ricordando che per Heidegger la chiave della trasformazione del mondo sta in un'inversione della comprensione dell'essere, in un nuovo pensiero capace di far sorgere un mondo nuovo⁴⁸, Cardona afferma che tale pensiero potrà sorgere solo se la filosofia saprà in qualche modo compiere un'opera di "purificazione della memoria": dato che la crisi contemporanea è il risultato finale dell'avventura teorica che ha risolto l'essere nel *cogito* in forza di un *volo* egocentrico ed egolattico, occorre far riaffiorare il "ricordo di Dio", ponendo come principio insieme etico e metafisico l'umiltà che i maestri di vita cristiana chiamano anche "oblio di sé".

Solo una vigorosa ripresa della metafisica dell'essere può trattenere l'uomo dall'abisso del nichilismo metafisico ed etico in cui precipita la libertà svincolata dalla verità. Ma la riscoperta dell'essere richiede che si risvegli nell'uomo *amnésico* il ricordo della propria origine, la memoria ontologica; occorre far sì che la memoria metafisica, attraverso il dinamismo proprio dell'essere come atto, faccia sorgere la conoscenza e l'amore di Dio, illuminando e guidando la conoscenza ordinata e il retto amore di sé⁴⁹. Ma questo, ribadisce ancora una volta il filosofo catalano, riaffermando la radice e la sostanza morale del lavoro metafisico, dipende dalla libertà, dall'atteggiamento etico davanti all'essere, e ancor prima davanti all'Essere che è lo stesso Essere Sussistente. Bisogna allora appellare alla persona, suscitare un buon amore che ispiri una ricerca sapienziale della verità.

«Se l'oblio dell'essere proviene — a giudizio di Heidegger, che in parte ha ragione — dal fatto di concepire la conoscenza come *téchne*, come fare e produrre, il suo ricordo e ricupero implica l'impegno di concepirla come contemplazione e apertura incondizionata, assecondando la forza intima e nostalgica che attraverso la memoria e l'amore ci sospinge ancora prima del primo atto di conoscenza propriamente detto. Implica insomma la concezione della conoscenza sapienziale, co-

⁴⁸ Cfr. OMS, p. 297.

⁴⁹ Cfr. OMS, pp. 297-298.

me atto di amore di Dio — e non della conoscenza per se stessa — e come atto che aspira alla pienezza di tale amore. Più che con l'ammirazione o lo stupore, come asseriva Aristotele, la filosofia comincia con la nostalgia» (*OMS*, p. 323).

Cardona mostra come la nozione chiave dell'*esse ut actus* mantiene aperta la metafisica di san Tommaso a nuovi sviluppi, in particolare per delineare una concezione della persona fondata sull'atto personale di essere. Saldamente ancorata sul reale, la metafisica tommasiana costituisce una ricerca intellettuale del Fondamento che dà senso alla totalità e al singolo, ed è allo stesso tempo una "filosofia concreta" — con parole di G. Marcel — o una *métaphysique du concret*, per riprendere il titolo di un saggio di A. Forest⁵⁰ molto apprezzato da Cardona, che si tiene lontana dalle astrazioni del logicismo formalista, incapace di riflettere l'infinita varietà cromatica dell'essere.

«Per Tommaso d'Aquino la locuzione "è" non concerne la copula della proposizione, come avviene nel pensiero moderno con la sua risoluzione della verità nella certezza, ma designa l'essere dell'ente, che primariamente lo costituisce e lo rende così presente: è atto di essere e soltanto così è anche atto di presenza. La presenza dell'essere nell'ente ha dato origine alla metafisica, ma la stessa scarsità di essere di tale presenza — e l'intima e ineludibile esigenza di sapere, di conoscere l'essere — cagionò un progressivo occultamento dell'essere nel pensare, a favore della "chiarezza" (apparente) della conoscenza di se stessi, e in risposta a desideri immediati o indotti da un assorbente e dispotico amor proprio. Di qui la necessità di ritornare all'inizio, per recuperare un ricordo o memoria della metafisica che consenta di approfondire tale conoscenza, avendo di mira una graduale illuminazione dell'ente, innanzitutto del suo essere, e poi della sua origine che è la pienezza stessa dell'Essere, ed è tutta la Verità e il Bene» (*OMS*, p. 317).

Ricapitolando, ritengo che la proposta cardoniana possa favorire la ripresa di una metafisica che non si limiti a certificare il fallimento dei paradigmi filosofici della ragione assoluta, ribadendo scetticamente la negazione moderna dell'impossibilità di trascendere il fenomeno. Cardona, rovesciando il progetto nietzscheano del ritorno all'uomo anteriore, auspica un "uomo posteriore", posto da una metafisica cristianamente ispirata e condotta in modo intelligente e responsabile⁵¹. L'oblio dell'essere, che a giudizio di Cardona si consuma in un'opzione di disordinato amor di sé che implica la segregazione della ragione dall'apertura spontanea al mondo e l'esclusione pregiudiziale della luce della fede, si può superare con una vera conversione, che faciliti nello sfondo metafisico della memo-

⁵⁰ Cfr. *OMS*, p. 313; notiamo a tale riguardo che un discepolo di Cardona — T. Melendo — ha scritto recentemente un testo di iniziazione alla metafisica intitolato appunto *Metafisica dello concreto*.

⁵¹ Cfr. *OMS*, p. 149.

studi

ria il sorgere del ricordo-nostalgia della propria origine da Dio, Causa prima e fine ultimo dell'uomo.

* * *

Abstract: *On the occasion of the tenth anniversary of the death of the philosopher Carlos Cardona, the article presents some aspects of the posthumous work *Olvido y memoria del ser*. As a genuine “essential” thinker – and poet – Cardona takes up the challenge posed by the Heideggerian accusation of the forgetfulness of being and undertakes a global engagement with the philosopher from Messkirch. While agreeing in part with the latter’s “deconstruction” of modern metaphysics, Cardona shows how the Heideggerian approach to being is conditioned by an “onto-phenomenology” in which the Kantian transcendental remains latent. Cardona also lays out the way in which the metaphysics of Thomas Aquinas can both withstand the criticisms that Heidegger raises against Western metaphysics, and offer to philosophy an escape from the risk of nihilistic dissolution. This requires liberating the notion of *esse ut actus* from the formalistic twists of late scholasticism. Cardona is convinced that in order to “rediscover” being, it is necessary to recuperate an authentic metaphysical realism, which starts from the standpoint of the first grasp of being, well expressed in the Avicennian formula *primo in intellectu cadit ens*. Recalling the Augustinian notion of *memoria Dei*, he also holds that there is a sort of ontological reminiscence in the very being of the person, which surfaces in consciousness as the memory of one’s origin, and which therefore points to the infinite Being from whom man proceeds by a free act of love.*