

Spiritualità ignaziana e alterità fondamentale in J. de Finance

di GIORGIA SALATIELLO*

La riflessione sull'alterità e sul rapporto con l'altro conduce sovente, ed in particolare nell'attuale contesto filosofico, alla considerazione di questioni di primaria rilevanza etica, che anche de Finance ha affrontato con grande profondità e con una specifica attenzione¹.

Tuttavia, in de Finance l'interesse per l'alterità è molto più vasto rispetto all'ambito delle tematiche etiche e, radicato in una robusta proposta metafisica, implica un ampio ventaglio di approcci interdisciplinari, tra i quali spiccano, per la loro rilevanza, da un lato, quello psicologico e, dall'altro, quello dell'indagine della teologia filosofica, aperta ultimamente alla teologia rivelata.

Proprio la prospettiva della teologia filosofica con il suo esito, non scontato, ma certo possibile, sul piano di ciò che la Rivelazione addita è quella che qui si privilegerà per far emergere, in primo luogo, l'originalità dell'apporto di de Finance nell'impiego del metodo trascendentale e poi, con importanza sicuramente non minore, il nesso intrinseco tra il suo pensiero e la spiritualità della Compagnia di Gesù a cui appartenne.

A tal fine, dopo aver inquadrato il tema dell'alterità all'interno dell'indagine di de Finance, indicandone le peculiarità, ci si concentrerà su quella irriducibile figura che è rappresentata dall'alterità fondamentale in rapporto alla quale si istituisce la relazione in cui consistono la fede e, quindi, la religione.

Le forme dell'alterità

Alla base del pensiero di de Finance sull'alterità vi è, come presupposto imprescindibile, la rilevazione fenomenologica, poiché «qui non bisogna definire la natura degli «altri» o i diversi modi di alterità, ma semplicemente la maniera in cui essa ci si svela»².

Ciò significa che la ricerca non muove dalla considerazione di un "altro" in particolare, mentre a questo si arriverà solo successivamente, ma dalla constatazione delle manifestazioni dell'alterità, che inevitabilmente si presentano al soggetto, in forme differenti, tra loro non assimilabili.

* GIORGIA SALATIELLO, Professore ordinario di Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, salatiello@unigre.it

¹ Cfr., oltre a numerosi saggi ed articoli: DE FINANCE J., *Etica Generale*, Bari 1975.

² DE FINANCE J., *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Roma 2004, p. 4.

De Finance individua qui tre manifestazioni o “tipi” di alterità che si distinguono proprio per il loro rapporto con il soggetto, pur essendo tutte e tre “orizzontali”, cioè radicalmente date nel mondo: quella “esterna”, ovvero tra gli oggetti; quella “dall’esterno”, ovvero tra il soggetto e gli oggetti ed infine quella “dall’interno”, cioè intrinseca al soggetto medesimo: «La prima è percepita, la seconda vissuta, la terza in parte vissuta e in parte riflessa»³.

L’alterità “esterna”, tra gli oggetti, non è direttamente implicata nelle riflessioni che si intende sviluppare e, quindi, l’attenzione si porta subito su quella “dall’esterno”, perché con essa si apre lo spazio della relazione interpersonale dal momento che in tale forma di alterità il soggetto non incontra soltanto le cose, ma anche e primariamente gli altri soggetti con i quali entra in un rapporto che non è solo conoscitivo, ma anche pratico, coinvolgendo gli atti della libertà, e de Finance ricorre al latino per sottolineare la radicale diversità tra l’altra cosa, l’“aliud”, e l’altro personale, l’“alius”⁴.

Il soggetto, ovvero, come ora si può propriamente dire, l’Io, si trova di fronte a quello che emerge come un Tu, cioè un altro esistente, caratterizzato dalla medesima soggettività, e tra i due si instaura una comunicazione strutturata dialogicamente, tra coloro che insieme costituiscono un Noi, in un intreccio di rapporto con l’altro e una sempre più approfondita coscienza di sé (sebbene il Tu non sia la condizione necessaria per la coscienza di sé, che, anzi, è la premessa indispensabile per il riconoscimento dell’umanità dell’altro⁵).

Il precedente riferimento alla libertà consente poi di evidenziare una cruciale peculiarità del rapporto Io-Tu, perché in esso l’alterità è, se così si può dire, potenziata dal fatto che l’“alius” può rifiutare di stabilire il rapporto che, di conseguenza, non è mai automatico, ma sempre dipendente dal libero orientamento intenzionale di ciascuno dei due soggetti.

Il terzo “tipo” di alterità, infine, è quello che, interiormente al soggetto, lo contrappone a se stesso, introducendo diverse forme di una dualità che è sia sincronica (l’Io e la natura, la determinazione e l’apertura, il corpo e lo spirito), che diacronica (l’opposizione tra passato e presente), e su questa dualità si dovrà tornare per il suo valore condizionante nei confronti della capacità di cogliere l’alterità esterna.

Le condizioni trascendentali di possibilità

È ora necessario riprendere ad un ulteriore livello di approfondimento le considerazioni precedenti per far emergere pienamente la peculiarità di de Finance ed il significa-

³ IBIDEM.

⁴ IBIDEM, p. 11: «questo orientamento non è puramente noetico: per parlare, bisogna voler parlare, voler comunicare».

⁵ IBIDEM, p.12: «se non si può assolutamente affermare che il Tu sia essenziale alla coscienza dell’Io, l’inverso non è vero: la coscienza dell’Io è richiesta per cogliere il Tu, che, come Tu, non è nulla se non in rapporto all’Io».

to che, nel suo pensiero, assume l'utilizzo del metodo trascendentale, aprendo la strada al successivo approccio al tema dell'alterità fondamentale.

La rilevazione fenomenologica delle manifestazioni dell'alterità, cioè, esige che si proceda nella direzione della ricerca di ciò che le rende possibili, conferendo a ciascuna di esse il suo valore in relazione alla complessità ed all'integralità del vissuto concreto.

Sul piano esistenziale, infatti, il manifestarsi dell'alterità è il dato primario, ma «Nei limiti della nostra esperienza, intesa nel senso più ampio, l'alterità ci appare sempre sullo sfondo di una unità che essa lacera»⁶ e che consente quell'apparire che, altrimenti, non potrebbe mai essere colto indipendentemente da un riferimento comune⁷.

Tale unità non è il risultato di un processo di unificazione susseguente che il soggetto compie muovendo dalla frammentazione introdotta dall'alterità, ma è, al contrario, ciò che fonda sia l'Io che l'altro, costituendo l'unico terreno in cui possa attuarsi il loro rapporto.

Vi è qui l'incrocio di un doppio condizionamento, poiché, da una parte, l'unità, che è quella dell'essere, è la condizione del rapporto suddetto, mentre, dall'altra, solo nel presentarsi dell'alterità può essere raggiunto quell'essere che non è mai conosciuto in se stesso, ma solo in quanto è il "luogo" di tale rapportarsi: «L'unità dell'essere – l'abbiamo già detto – è presupposta ad ogni relazione, ad ogni incontro, ma la sua conoscenza non si realizza, l'essere è pienamente per noi soltanto mediante l'alterità»⁸.

È particolarmente significativa, poi, la sottolineatura che de Finance opera riguardo alla tensione tra unità ed alterità anche rispetto all'alterità interna al soggetto, a cui ci si è prima riferiti, perché, pure in questo caso del tutto peculiare, ciò che è sempre originario è l'unità personale, che è la sola a consentire che le varie forme di alterità interne siano sperimentate⁹.

L'ultimo, radicale passaggio in questo movimento di ricerca delle condizioni di possibilità delle manifestazioni dell'alterità è quello che conduce de Finance a rilevare come l'altro esterno possa essere colto solo perché l'Io è già abitato dall'alterità, in quanto «Prima di ogni incontro, di ogni invasione dall'esterno, l'altro è già in noi e la sua alterità condiziona *a priori* per noi la percezione dell'altro fuori di noi»¹⁰.

Come si può agevolmente constatare, quindi, la fenomenologia delle manifestazioni dell'alterità è il punto di partenza dell'intera indagine, ma questa prosegue individuando, da un lato, il valore condizionante dell'unità dell'essere, sempre sottesa, e, dall'altro, il ruolo dell'alterità interna, che è la condizione che permette l'apertura verso l'altro esterno che si presenta.

⁶ IBIDEM, p. 3.

⁷ IBIDEM, p. 7: «L'alterità è relazione e la relazione è pensabile solo nella comunanza».

⁸ IBIDEM, p. 19.

⁹ IBIDEM, p. 23: «L'alterità «all'interno» ha come condizione l'unità di questo interno, l'unità della persona, dell'Io».

¹⁰ IBIDEM, p. 21.

L'alterità fondamentale

La ricerca di de Finance, tuttavia, non si arresta all'ambito dell'indagine strettamente filosofica, ma, giunta al vertice della riflessione metafisica che coglie l'essere come fondamento degli enti e, quindi, dell'Io e del Tu, opera il decisivo passaggio, che è quello di riconoscere che «L'affermazione di Dio ci rivela un nuovo tipo di alterità, l'*alterità fondamentale*, condizione di ogni altra alterità»¹¹.

Riguardo a tale alterità fondamentale, si deve subito rilevare che «Noi possiamo chiamare "verticale" questa alterità, in opposizione alle alterità situate sullo stesso piano creaturale, cosmico, il piano degli esistenti, e che possiamo qualificare "orizzontali»¹².

Emerge subito l'essenziale differenza tra questa forma di alterità e tutte le altre, ma, nonostante ciò, de Finance non accetta l'espressione, mutuata dalla teologia protestante, con la quale Dio è indicato come il "Totalmente Altro", perché con essa si toglie qualsiasi fondamento all'unità, che pure è reale, tra Dio e gli esistenti da lui liberamente posti in essere.

Tale unità è quella che scaturisce dalla partecipazione per la quale ogni creatura sussiste nella pienezza dell'Essere divino, senza, però, esserne, in alcun modo, una parte che, in quanto tale, intaccherebbe l'assoluta semplicità di Dio, che è «l'Essere degli esseri – non come costitutivo intrinseco, ma come principio trascendente»¹³.

Il concetto di partecipazione, che de Finance sottolinea con forza, e che è inscindibile da quello di creazione, rende ragione tanto della somiglianza, quanto dell'insormontabile differenza tra gli esistenti e Dio, poiché, da una parte, è l'essere partecipato che rende la creatura simile a Dio, mentre dall'altra, proprio per l'atto creatore, l'esistente è posto nella sua radicale alterità e, quindi, differenza da Dio.

L'ineliminabile tensione tra somiglianza e differenza, che è presente sul piano dell'essere, diviene, nel contesto del linguaggio, quella tra affermazione e negazione rispetto a ciò che si può dire di Dio, che è sempre al di là della nostra conoscenza esplicita, ma che, nonostante ciò, non è totalmente ignoto, privo di qualsiasi relazione con il pensiero umano.

Conseguentemente, poiché Dio è quello che sorregge e consente il discorso su di Lui, la sua alterità trascendente non è totalmente estranea al conoscere, in quanto «Dio è nel cuore del pensiero: è proprio necessario, poiché il pensiero è essenzialmente aperto all'essere»¹⁴ e, dunque, non trova Dio primariamente al di fuori di sé, ma già nella sua più intima struttura costitutiva.

Il riferimento all'alterità fondamentale consente, quindi, di portare al massimo livello di profondità la ricerca delle condizioni trascendentali di possibilità delle manifestazioni dell'alterità orizzontale che, come si è visto, richiedono un'unità fondante, quella dell'essere, che è ad esse presupposta.

¹¹ IBIDEM, p. 329.

¹² IBIDEM, p. 330.

¹³ IBIDEM, p. 332.

¹⁴ IBIDEM, p. 337.

L'essere di tutti gli enti, tuttavia, non è l'ultimo livello raggiungibile, perché con esso non si esce dal piano orizzontale e con questa unità è affermata la condizione del manifestarsi, ma non dell'esistere che, invece, richiede l'atto creatore.

De Finance è, a questo riguardo, estremamente esplicito nel sostenere che «L'unità "orizzontale" tra gli esseri deriva, a tutti i livelli, da questa unità immediata – nella più grande alterità possibile – dell'Essere e degli esistenti»¹⁵, permettendo di comprendere che, proprio dove è maggiore l'alterità, là è maggiore anche l'unità.

Unità inscindibile e alterità radicale sono, dunque, la cifra del rapporto tra gli esistenti e Dio, che sorregge tutti gli altri rapporti creaturali, conferendo a ciascun ente la sua irriducibile alterità, che è tanto più forte, quanto più sono marcate l'unicità e l'irripetibilità, che raggiungono il loro vertice in quell'esistente intelligente e libero che è il soggetto umano.

L'Altro è il "luogo" del rapporto

L'essere, dunque, come è finora chiaramente emerso, è il "luogo" del rapporto con l'alterità orizzontale, ma questa precisa affermazione richiede di essere ulteriormente e più profondamente specificata quando l'alterità è quella verticale di Dio e quando si considera il rapporto che con Lui ha l'essere umano.

Innanzitutto, con riferimento a qualsiasi esistente, si deve subito rilevare che, nella relazione con Dio, non vi è l'essere come ambito preesistente a tale relazione, ma che, in questo caso, «Colui che avvolge è uno dei termini della coppia: Dio è l'ambito della sua propria alterità»¹⁶, poiché l'altro, "alius" o "aliud", può sussistere solo in quanto sempre sorretto dall'Essere divino.

Senza introdurre alcun sospetto di panteismo, proprio per la decisa sottolineatura della radicale alterità tra la creatura ed il Creatore, la prima è vista nel suo essere integralmente "avvolta" nell'assoluta unità di Dio che pone l'altro da Sé, distinto da Sé, donandogli l'esistenza¹⁷: «È questa unità primaria dell'Essere-Amore che sottointende l'alterità creatura-Creatore e permette nello stesso tempo di superarla»¹⁸.

Le ultime parole citate inducono immediatamente a porre al centro dell'attenzione il peculiare rapporto che con Dio può avere l'essere umano, che si trova a vivere un'esistenza che, essendo dono, scaturisce da un libero atto di quell'Amore che è Dio stesso che crea l'alterità per ricondurla a Sé.

L'alterità del soggetto, quindi, si fonda sull'Amore che la pone in essere per un puro dono d'amore ed allora il quesito che si pone è quello riguardante la risposta che egli è

¹⁵ IBIDEM, p. 340.

¹⁶ IBIDEM, p. 339.

¹⁷ IBIDEM, p. 375: «La creazione non è essenziale a Dio, il mondo non è un momento del suo divenire, una condizione del suo compimento. La creazione è un atto gratuito, che nulla aggiunge a Dio».

¹⁸ IBIDEM, p. 376.

chiamato a dare nella sua libertà ed alterità, corrispondendo alla volontà di Dio che crea per amore.

Ricompare qui, su di un altro piano, la tensione già evidenziata tra unità ed alterità, e de Finance sintetizza in un breve passaggio il suo pensiero al riguardo: «Così la sola attitudine capace di superare veramente senza annullarla l'alterità dell'Assoluto, è ciò che chiameremo l'attitudine del Sì»¹⁹, nella quale il movimento dell'amore della creatura avvia il ritorno al primo Amore creatore.

La ricerca delle condizioni del manifestarsi dell'alterità, svolta mediante l'utilizzo del metodo trascendentale, conduce a trovare nell'alterità fondamentale di Dio ciò che consente l'umana alterità nei Suoi confronti, ma, nello stesso tempo, la possibilità di tornare a Lui in quella suprema libertà che è l'amore, capace di garantire l'alterità e di ricomprenderla in un'unità più profonda: «Così nell'amore, la dualità è mantenuta: io non posso volere, amando Dio, la negazione dell'atto con il quale Dio mi costituisce nel mio essere-altro. La dualità è mantenuta nell'atto unitivo, come condizione ed espressione di questo atto»²⁰.

L'indagine, iniziata sul piano della rilevazione fenomenologica e passata attraverso un rigoroso approfondimento metafisico, giunge qui al vertice della teologia giovannea dell'Amore, che la ricerca filosofica può additare, ma non penetrare, mentre, d'altra parte, emerge con un particolare rilievo l'ispirazione ignaziana di de Finance, che sottolinea il ritorno della creatura intelligente e libera che dona a Dio tutto quello che ha ricevuto dal Suo amore, senza confondersi in Lui, ma non potendosi separare, proprio mentre afferma la sua alterità creaturale: «Prendi, Signore, e ricevi tutta la mia libertà, la mia memoria, la mia intelligenza e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai dato, a te, Signore, lo ridono»²¹.

La riflessione propriamente filosofica a questo punto si arresta, ma de Finance, avendo accostato il tema dell'alterità fondamentale di Dio, prosegue ricevendo nuovi stimoli dalla teologia rivelata, che su quel Dio che è amore diffusivo può dire altre significative parole.

Alterità verticale e orizzontale in Cristo

Il passaggio al piano della teologia rivelata non è operato in base a motivazioni estrinseche rispetto allo svolgimento delle riflessioni filosofiche fino a qui effettuate, ma scaturisce dall'esigenza di trovare una soluzione per un cruciale interrogativo che si presenta quando la filosofia si confronta con l'alterità fondamentale di Dio.

La domanda che la filosofia si pone, infatti, è quella sulla possibilità di rivolgersi all'alterità verticale di Dio come ad un Tu, e la risposta, a questo livello, è decisamente

¹⁹ IBIDEM.

²⁰ IBIDEM, p. 379.

²¹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, n. 234.

negativa perché l'Altro rimane nella Sua trascendenza che preclude il rapporto Io-Tu, ma, in questo modo, vi è «il rischio di ridurre Dio ad un oggetto, ad un'idea»²².

D'altra parte, il Tu divino è, al contrario, il termine del tendere delle religioni, ma de Finance sottolinea il pericolo, sempre incombente, dell'antropomorfismo e dell'idolatria, mentre rileva che filosofia e religione possono, insieme, concorrere alla formazione di un'immagine di Dio sempre più purificata, ma, tuttavia, inevitabilmente inadeguata rispetto all'alterità trascendente.

Si inserisce qui la parola nuova della rivelazione che indica una prospettiva assolutamente imprevedibile, poiché con l'Incarnazione Dio non può più essere un concetto astratto o un Assoluto impersonale, mentre, d'altra parte, non è possibile cadere nell'idolatria, perché «Quell'uomo che il cristiano adora non è soltanto un uomo «divino» o un uomo di Dio (come lo erano i profeti), ma un uomo-Dio, un uomo che è Dio»²³.

Cristo si presenta ora nella sua radicale singolarità di un Io, di un uomo che, «in fondo al suo essere, alla sua più intima realtà, al suo "sé più personale, è Dio»²⁴, e Dio, rimanendo nella sua assoluta trascendenza, diviene, però, realmente un "alius" con il quale può instaurarsi un autentico rapporto Io-Tu.

Il conflitto insanabile tra il Dio dei filosofi e il Dio delle religioni trova, in tal modo, risoluzione e, giunti a questo livello di profondità, risulta opportuno citare per esteso il passaggio con cui de Finance conclude questa serrata argomentazione: «Così con il Cristo e nel Cristo, Dio diventa veramente per l'uomo un Tu (Toi) e il dialogo può instaurarsi, dialogo che la religione cercava ma che la filosofia sembrava interdire, almeno sotto una forma capace di appagare il nostro cuore»²⁵.

Certamente de Finance è ben consapevole che la portata del dogma cristologico non si esaurisce qui, ma sottolinea con forza il superamento della lontananza di Dio, che, senza nulla negare della Sua fondamentale trascendenza, è un apporto che solo Dio medesimo, rivelando Se stesso, poteva fornire alla creatura umana, sempre combattuta tra l'affermazione dell'alterità fondamentale di Dio e l'esigenza di entrare con Lui in un rapporto personale intimo e vitale.

Per concludere, si deve rilevare che tutte le riflessioni ora svolte si inseriscono nel quadro di una complessiva ripresa dei temi riguardanti l'alterità, che de Finance opera, come si è detto, alla luce della fede nella rivelazione di Dio ed, in tal modo, si stabilisce un rapporto che, senza annullare la specificità di ciascun percorso, illumina le acquisizioni della filosofia al di là delle sue sole capacità.

Il metodo trascendentale, portato così alle sue estreme conseguenze, supera se stesso e si apre all'indagine teologica a cui la ricerca filosofica prepara il terreno ponendo domande che il soggetto non può eludere, ma per le quali non trova in sé piena ed esauriente risposta.

²² IBIDEM, p. 349.

²³ IBIDEM, p. 384.

²⁴ IBIDEM, p. 385.

²⁵ IBIDEM, p. 386.