



# L'orizzonte infinito di alterità e libertà

## *Tra antropologia e teologia in Joseph De Finance*

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.\*

Un *io* esiste solo di fronte ad un altro *io* che si presenta come *tu* o *egli*. Questa tesi, divenuta comune a diverse correnti personalistiche, alle filosofie del dialogo o dell'altro, può piacere anche ai teologi, perché – come fa notare Joseph de Finance – «sembra dare una nuova portata al dogma della Trinità»<sup>1</sup>. Già negli anni '30 Sergej Bulgakov partendo dall'affermazione che l'*io* creato si costituisce soltanto «guardandosi nello specchio di altri *io*», arriva al postulato che, se Dio è il Soggetto assoluto, «devono essere contenute in lui stesso [...] simultaneamente *Io* e *Tu* ed *Egli* e quindi *noi* e *voi*»<sup>2</sup>. Secondo il teologo russo l'uomo può arrivare a questo postulato con la forza della sua ragione naturale, ma, dopo esservi giunto, dovrebbe aspettare una rivelazione che gli offra la risposta. Infatti, seguendo tale intuizione, possiamo dire che la risposta ci è stata data in Gesù Cristo che ci svela il Dio uno e trino: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Veramente questo passaggio dall'antropologia ai postulati trinitari che riguardano Dio è così ovvio, e, viceversa, la dottrina trinitaria può essere applicata facilmente alla vita personale e sociale degli uomini?

### 1. L'altro e la costituzione dell'*io*

«È vero e fino a quale punto, che la relazione all'altro entra necessariamente e radicalmente nella struttura della persona come tale [...] di modo che l'ipotesi di una persona che si ponesse in sé, senza situarsi dinanzi ad un altro soggetto, debba essere tenuta come contraddittoria?»<sup>3</sup> – si domanda de Finance. Forse il parlare dello spirito nel mondo che si costituisce solo nell'incontro con gli altri è, piuttosto, una questione di moda e non di un preciso ragionamento filosofico?

\* DARIUSZ KOWALCZYK S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, [kowalczyk@unigre.it](mailto:kowalczyk@unigre.it)

<sup>1</sup> J. DE FINANCE, *Persona e valore*, Roma 2003, p. 83.

<sup>2</sup> S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 2012, p. 109.

<sup>3</sup> J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 84.

Il filosofo francese indica cinque ragioni a favore del vedere nel rapporto con un altro l'elemento fondamentale della vita spirituale del soggetto. La prima, la coscienza è sempre intenzionale, cioè si costituisce davanti al mondo, come dicono alcuni, oppure, davanti all'essere, come vogliono altri; e questo davanti al mondo o davanti all'essere si realizza attraverso gli altri uomini. La seconda, non si vede come sarebbe possibile per un *io* astrarre la nozione di un *io* senza gli altri *io*. L'esperienza di se stesso presuppone almeno un'attesa dell'altro. La terza, l'altro è necessario per poter affermare qualcosa; e non si tratta soltanto del fatto che il linguaggio è legato alla comunicazione ad un altro. De Finance sottolinea un ulteriore aspetto: «Affermare in maniera assoluta, è affermare come valevole per tutti. La qual cosa significa affermare gli altri, in generale, come una pluralità indefinita»<sup>4</sup>. L'altro sarebbe, in questa prospettiva, un garante della possibilità di non essere intrappolato nelle illusioni. La quarta, è l'altro che rimanda l'*io* alla Trascendenza, all'Assoluto e lo fa non come gli oggetti, i quali attestano l'Assoluto con la loro limitatezza e accidentalità. L'altro, infatti, porta nella sua struttura un'apertura all'orizzonte assoluto e, come tale, è un'immagine dell'Assoluto. La quinta ragione, infine, indica l'altro in quanto portatore dell'assoluto, che mi apre all'universo dei valori; prima di tutto all'amore disinteressato, che costituisce per l'essere spirituale il massimo della sua attività. «Se dunque – conclude retoricamente de Finance – è necessario perché questa operazione perfetta possa aver luogo, non bisogna concludere che egli è iscritto anticipatamente nella struttura dell'essere spirituale come tale?»<sup>5</sup>.

Da quanto è stato detto risulta chiaramente che il soggetto umano vive in rapporto agli altri e che questo rapporto è pieno di significati; ciò, però, non vuol dire che la persona umana sia necessariamente costituita da questi rapporti, cioè che essa non possa esistere senza un altro. Il nostro autore dimostra un'«esitazione ad affermare che il soggetto non accede alla coscienza personale se non nel rapporto Io-Tu»<sup>6</sup>. È vero che l'apertura dell'*io* all'essere si realizza nella comunità di soggetti, ma da ciò non risulta che al di fuori dell'altro l'*io* non sarebbe capace di ritrovarsi alla presenza dell'Essere. Inoltre, si deve far notare – sottolinea de Finance – che prima di ogni alterità *dall'esterno*, abbiamo a che fare con un'alterità *dall'interno*: «l'altro è già in noi e la sua alterità condiziona a priori per noi la percezione dell'altro fuori di noi»<sup>7</sup>. L'alterità *dall'interno* esprime la differenziazione che va insieme all'unità del soggetto spirituale, la sua determinazione e indeterminazione. Evidentemente il filosofo gesuita non nega che nella realtà come essa, di fatto, si presenta un altro svolga il ruolo cruciale per la costituzione dell'*io*, ma vuole sottolineare l'importanza dell'Essere per l'esistere dell'*io* come *io*.

L'alterità nelle relazioni orizzontali tra le persone è possibile grazie all'apertura verticale di ogni persona, cioè grazie all'apertura all'Assoluto, e non viceversa. Ciò non nega il fatto che dall'altro lato l'Essere assoluto si riveli negli altri in modo privilegiato: «L'es-

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>6</sup> J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, Roma 2004, pp. 11-12.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 21.

sere è il luogo dell'incontro con l'altro, ma l'altro è il luogo dell'intelligenza dell'essere»<sup>8</sup>. La persona avrebbe "bisogno" dell'altro non tanto per costituire se stessa, ma per donare la sua *caritas*. Inoltre, per donare qualcosa, si deve dapprima essere ed avere. «Quindi sembra – dice de Finance – [...] che la relazione con l'altro sopraggiunga alla persona piuttosto che essa non la costituisca»<sup>9</sup>. Si dovrebbe, dunque, dire che l'amore dell'altro è fondato nell'amore di sé? Non necessariamente. Il nostro autore mette in rilievo come l'amore dell'altro finito trovi il suo fondamento nell'amore del Sé assoluto. Di conseguenza, «ciò che fa il valore della persona (del soggetto spirituale) è, in modo più radicale della sua apertura all'altro, la sua apertura all'Assoluto»<sup>10</sup>, cioè all'alterità verticale. Se le cose stanno così, si potrebbe dire che forse non è contraddittoria l'idea di uno spirito creato solo di fronte all'Assoluto.

## 2. Dall'alterità orizzontale all'alterità verticale, e viceversa<sup>11</sup>

La relazione all'Essere infinito, che si rivela nella relazione con gli altri, costituisce il soggetto finito. Diciamo, pertanto, che la persona umana è relazionale. A volte Dio è chiamato il «Totalmente Altro». De Finance, a tal riguardo, fa notare che il Totalmente Altro, l'Altro assoluto, sarebbe, di fatto, il nulla e come tale non potrebbe essere per noi un altro. Per questo, è preferibile parlare del «Tutto dell'Essere che è *altro* dagli esseri e dalla loro totalità»<sup>12</sup>. L'alterità e l'unità in questo caso costituiscono un paradosso: da un lato Dio non ha niente in comune con la creatura, ma, dall'altro lato, tutto ciò che c'è nella creatura è dapprima in Dio. L'Assoluto che è l'Altro ci trascende non soltanto dall'esterno, ma anche dall'interno. «Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (1Cor 2,10) – afferma san Paolo. Questo scrutare vuol dire anche trascendere dall'interno. Dio, essendo l'Altro, circonda la sua creatura dall'esterno e dall'interno. Fuori di lui non c'è nulla. Questo vuol dire che al contrario dell'alterità orizzontale, in quella verticale uno dei termini della coppia, cioè Dio, «è l'ambito della sua propria alterità»<sup>13</sup>.

L'unità e l'alterità orizzontale derivano «da questa unità immediata – nella più grande alterità possibile – dell'Essere e degli esistenti»<sup>14</sup>. Tutte le opposizioni e le divisioni trovano il loro fondamento – sottolinea de Finance – nella differenza prima, cioè quella tra l'Essere e gli esseri. In altre parole, la condizione della possibilità del porsi degli

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>9</sup> J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 97.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>11</sup> Cfr. G. SALATIELLO, *Filosofia dell'alterità e Trinità: riflessioni a partire dal pensiero di Joseph de Finance*, <https://mondodomeni.org/teologia/salatiello2011.htm>

<sup>12</sup> J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, p. 335.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 340.

esseri nella loro alterità reciproca è l'alterità verticale: «Io non sono te, innanzitutto perché né tu né io siamo Dio»<sup>15</sup>. Dall'altro lato, l'alterità orizzontale ci rimanda al mistero del Trascendente, al Soggetto assoluto. L'esperienza di non-essere Dio costituisce, così, l'inizio della differenza e dell'alterità. Se, però, l'alterità orizzontale e quella verticale sono così intrecciate, esiste il pericolo di ridurre l'una all'altra. De Finance fa notare che quando l'alterità trascendente viene confusa con l'alterità orizzontale, si può scivolare verso un «cristianesimo umanista, secolarizzato, desacralizzato, per il quale Dio sembra indistinguibile dal prossimo»<sup>16</sup>. Tale cristianesimo è falso, perché l'amore per Dio non si scioglie nell'amore al prossimo, ma trova in esso un segno di credibilità. L'apostolo Giovanni insegna: «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1Gv 4,20). Questa frase, però, non significa che il comandamento dell'amore per Dio si possa ridurre al comandamento dell'amore per il prossimo, e nemmeno significa che l'amore per il prossimo possa costituire il fondamento dell'amore per il Trascendente. Anzi, «l'altro è [...] stimato, amato in quanto altro, perché la sua alterità rappresenta per noi quella dell'Altro»<sup>17</sup>.

Il nostro autore a questo punto si domanda se, da quanto detto, emerga un'immagine del «Tu assoluto», del «Dio del dialogo» così come lo vede p.es. Martin Buber. Secondo de Finance le obiezioni alla filosofia del Tu divino sono ben fondate. L'Altro assoluto non è, infatti, come gli altri nell'ordine orizzontale. L'orizzonte di Dio è Egli stesso. «Filosoficamente parlando – sottolinea de Finance – non è un Tu (Toi). È all'orizzonte dei Tu (Toi); suprema condizione di ogni dialogo, egli non ci rientra»<sup>18</sup>. Il Trascendente si presenta piuttosto come l'Egli ma questo Egli non è qui un Tu degradato, cioè spersonalizzato, ridotto a un Ciò, bensì un Tu esaltato. La filosofia parla di Dio in terza persona. È la religione che compie un passaggio parlando di Dio in seconda persona e si rivolge a Lui come Tu. La filosofia corre il rischio di ridurre Dio ad un oggetto, la religione invece rischia di antropomorfizzare Dio. Perciò la filosofia e la religione hanno bisogno di purificarsi a vicenda, per mantenere un equilibrio tra il Dio maestoso, lontano e l'immagine del «buon Dio».

Nella prospettiva della fede cristiana Dio diventa per noi un Tu nella persona di Gesù Cristo. Nel Dio incarnato la relazione orizzontale dell'io umano con il Tu del Figlio di Dio, vero uomo, diventa la relazione verticale dell'io umano con il Tu divino. In altre parole, l'alterità verticale dell'Altro divino si rende accessibile a noi attraverso l'alterità orizzontale di Gesù di Nazareth. «Così con il Cristo e nel Cristo – scrive de Finance – 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»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 341-342.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 386.

### 3. L'alterità in Dio

Si può passare dal carattere relazionale dell'uomo all'Assoluto attribuendo a Dio in se stesso il carattere relazionale come ha fatto Sergej Bulgakov? De Finance sostiene che non c'è nessun passaggio diretto dalla persona umana alla dottrina di Dio. Tale passaggio si potrebbe sviluppare nella direzione di tre conclusioni. Prima, l'Assoluto non può essere relativo, ma non essendo relativo non ha nessuna personalità. Seconda, Dio diventa personale nell'incontro con il mondo che ha creato. Terza, nel nome della ragione si deve affermare in Dio una struttura pluri-ipostatica (*Io, Tu, Egli* intradivini). Secondo il nostro autore nessuna di queste tre conclusioni soddisfa la teologia cristiana, poiché Dio senza personalità non sarebbe il Dio della storia della salvezza, e Dio che acquisisce personalità nell'incontro con la sua creatura non sarebbe assoluto. Per quanto riguarda la terza conclusione, però, si potrebbe discutere.

Nella teologia si distinguono i misteri naturali e soprannaturali. Il Concilio Vaticano I parla di due ordini di conoscenza distinti per il loro principio e per il loro oggetto: «per il principio, perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina, per l'oggetto, perché oltre la verità che la ragione naturale può capire, ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto»<sup>20</sup>. Tra i misteri soprannaturali vengono distinti *i misteri propriamente detti* (in senso stretto) e *i misteri in senso largo*. Questi ultimi non sono accessibili alla sola ragione umana, ma una volta rivelati sono facilmente conoscibili. I misteri in senso stretto, invece, anche dopo essere stati comunicati nella Rivelazione, sovrastano la nostra intelligenza. E proprio la Trinità è un mistero della fede in senso stretto. Nel Catechismo leggiamo: «l'intimità del suo [di Dio] Essere come Trinità Santa costituisce un mistero inaccessibile alla sola ragione, come pure alla fede d'Israele, prima dell'incarnazione del Figlio di Dio e dell'invio dello Spirito Santo»<sup>21</sup>. In tale contesto de Finance afferma che la pretesa di poter arrivare alla struttura pluripersonale di Dio comprometterebbe il mistero trinitario rendendolo una verità di per sé razionalistica. Una cosa, però, è arrivare a un postulato della ragione e un'altra affermare con certezza la pluri-ipostaticità in Dio, e ancora un'altra conoscere il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Leo Scheffczyk perciò scrive: «Il riconoscimento di Dio come amore indipendente nel suo essere dal mondo porta a pensare all'esistenza di relazioni all'interno di Dio, che costituiscono il mistero della Trinità. Naturalmente questo passaggio logico è possibile sulla base di una rivelazione divina positiva sulla personalità trina di Dio, quale si trova nella storia della salvezza»<sup>22</sup>. Il ragionamento di Bulgakov, pertanto, se rimane un postulato non preciso aperto alla Rivelazione, non sembra essere in opposizione alla dottrina del mistero in senso stretto.

<sup>20</sup> DH 3015.

<sup>21</sup> Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 237.

<sup>22</sup> L. SCHEFFCZYK, «Dio», in *Sacramentum Mundi* (it.) III, ed. A. DARLAP – K. RAHNER, Brescia 1974ss., p. 92.

In ogni caso de Finance si mette dalla parte della critica tomista dei ragionamenti come quello di Riccardo di S. Vittore, che dalla verità «Dio è amore» pretende di arrivare ai Tre: *Diligens, Dilectus e Condilectus*. Egli fa notare che l'argomento secondo cui il Dio monopersonale non può essere veramente l'amore perfetto, perché amare se stesso è egoistico, si potrebbe respingere con l'affermazione che «c'è egoismo solo là dove un oggetto particolare riconduce a sé il bene universale. Quando il soggetto è il Bene universale "in persona", la parola perde ogni significato»<sup>23</sup>. Il nostro autore sottolinea che sarebbe irresponsabile passare troppo facilmente dalla pluralità delle persone finite alla pluralità divina, cioè a Dio compreso come una "équipe" suprema e, viceversa, dalle persone divine alle società umane. «Ciò che non è l'Assoluto deve la sua dignità al suo rapporto all'Assoluto. Ma con quale diritto estendere questa esigenza di rapporto all'Assoluto stesso?»<sup>24</sup> – domanda de Finance. La ragione umana da sola non può negare all'Assoluto il carattere relazionale, né attribuirlo con certezza come condizione di non contraddizione.

Nonostante tutte le obiezioni sopramenzionate resta il fatto che la fede cristiana, in quanto ci apre alla relazionalità e all'alterità intradivina, propone alla ragione una nuova comprensione di relazione e di alterità. «La Rivelazione proietta – scrive il filosofo francese – una luce nuova sulla nozione di persona e invita a reinterpretare il carattere razionale che un'analisi puramente razionale metterebbe in conto della finitezza»<sup>25</sup>. In Dio rivelato da Gesù Cristo, cioè nel Dio uno e trino, vediamo l'alterità ben diversa da quella orizzontale, cioè l'alterità che costituisce il fondamento per ogni alterità tra le persone create. Nella prospettiva della fede cristiana de Finance afferma: «L'alterità senza limitazione – l'alterità per relazione pura – delle Tre Persone, è l'origine e l'ideale dell'alterità fondata sul limite, che è la nostra condizione di esistenti creati»<sup>26</sup>.

Ogni alterità è legata a una negazione: "Io" non sono "altro". Anche nella Trinità esiste una negazione: il Padre non è il Figlio, il Figlio e il Padre non sono lo Spirito Santo. Questa negazione, però, riguarda solo le relazioni opposte e non l'essere. Ciascuno dei Tre possiede, anzi, è l'Essere assoluto. Pertanto, «in Dio c'è dell'altro. Ma quest'altro non è altro che Dio»<sup>27</sup>. In altre parole, «c'è dell'altro in Dio, senza che ci sia in Dio dell'altro-che-Dio»<sup>28</sup>. Possiamo conoscere questo mistero dell'alterità in Dio – afferma de Finance – non facendo dei ragionamenti filosofici, bensì rispondendo con fede alla Rivelazione. Il filosofo può arrivare all'*Ipsum Esse Subsistens*, ma non alla distinzio-

<sup>23</sup> J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 100.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 102. Alcuni filosofi, come ad es. Giuseppe Zanghì, vogliono vedere nella dottrina trinitaria una ispirazione per rinnovare l'ontologia: «Il grande discorso ontologico iniziato dai greci, assunto dai Padri e dai Maestri della Scolastica, nascosto ma insieme portato avanti nelle aperture soggettive della modernità, oggi va ripreso in chiave trinitaria» (G. ZANGHÌ, «La filosofia ha ancora oggi un destino?», in *Nuova Umanità* 6 (1996), pp. 636-637).

<sup>26</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, Città del Vaticano 1990, p. 171.

<sup>27</sup> J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, p. 396.

<sup>28</sup> J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 124.

ne tra le Persone divine. Il pensatore francese afferma: «dal punto di vista dell'essere comune la pluralità delle persone non ha senso»<sup>29</sup>. E poi addirittura dice: «Il cristiano non vede la verità interna dell'affermazione trinitaria meglio del non cristiano: se la vedesse non crederebbe più; ma le dà un senso...»<sup>30</sup>.

La Rivelazione ci offre un approccio radicalmente nuovo alla questione dell'Altro assoluto. Nel mistero trinitario possiamo vedere l'alterità che nello stesso tempo costituisce un'unità perfetta. Nella più alta alterità è possibile la più altra unità che ci salva. Questa unità non s'impone, ma si propone a noi, cioè può essere accolta dalla nostra libertà, ma può essere anche rifiutata in maniera definitiva. L'uomo ovviamente non è capace di annullare l'alterità dell'Altro, ma si può chiudere al lato positivo dell'alterità, cioè all'unità dell'amore. De Finance conclude: «Dipende dall'uomo che questo Altro si manifesti a lui nella sua positività, in questa unità finale che l'amore reciproco instaura [...], o, al contrario, che si manifesti nella sua alterità seconda e definitiva, nella sua temibile negatività, come un fuoco che consuma»<sup>31</sup>. Qui si apre la questione del dramma della libertà creata.

#### 4. Le libertà e la Libertà originaria

Che cosa è la libertà? Quali sono le sue condizioni di possibilità? Cosa o chi ci rende liberi? Ecco le domande che sorgono nell'incontro dell'*io* con l'altro e soprattutto con l'Altro assoluto. Il termine "libertà" ha molti sensi, p.es. politico o morale, ma qui ci interessa la libertà come «la facoltà del soggetto di determinare se stesso»<sup>32</sup>, cioè di andare oltre la situazione presente. La persona è libera in quanto, essendo se stessa, è capace di autotrascendersi<sup>33</sup>. Questo autotrascendimento è fondato sull'apertura all'essere in generale. In tale prospettiva il parlare della libertà presuppone che il soggetto non sia definitivamente definito dalla sua natura o che la sua natura non sia finita, ma che rimanga aperta alle diverse possibilità di sviluppare se stessa. Il soggetto libero è, cioè esiste in un modo definito, ma nello stesso tempo diventa se stesso oppure nega se stesso. Questo vuol dire che la libertà si attua nel cammino che fa il soggetto. Il nucleo di questa attuazione non riguarda tanto le decisioni particolari (faccio questo oppure quello), ma piuttosto la determinazione del modo di essere interiore. Ovviamente la natura del soggetto non è una cosa vuota da riempire con qualsiasi contenuto, per questo la libertà non consiste semplicemente nel fare ciò che piace. De Finance dirà che «l'indeterminazione nella creatura spirituale è costitutiva della sua stessa determinazione»<sup>34</sup> e

<sup>29</sup> J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, p. 396.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 398.

<sup>32</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 11.

<sup>33</sup> Cfr. G. SALATIELLO, «Il soggetto spirituale in Joseph de Finance», in *Nuova Umanità* XXVI (2004/3-4), pp. 437-450.

<sup>34</sup> J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Città del Vaticano 1992, p. 217.

come tale costituisce il presupposto della libertà. La determinazione, cioè l'essenza del soggetto capace di trascendersi, è un'essenza spirituale. «Lo spirito è, per noi – sottolinea il filosofo gesuita – un essere che, in quanto tale essere, riceve la sua determinazione ultima dal rapporto all'essere come tale»<sup>35</sup>.

Nell'esperienza dell'atto libero che il soggetto finito può compiere, si fa presente, anche se in modo atematico, una Libertà originaria e trascendente che sarebbe indipendente da qualsiasi determinazione esterna. È la relazione della nostra libertà finita con la Libertà assoluta che ci fa andare sempre oltre verso il Valore assoluto e fa in modo di non farci fermare a un valore finito. D'altro lato proprio nel movimento verso il Valore assoluto viene affermata la Libertà originaria. De Finance cercando di descrivere questa Libertà fa notare: «La libertà non è veramente libera se non si pone liberamente come libertà. Una libertà come la nostra, che non è libera di essere libera, è solo una semilibertà»<sup>36</sup>. Da qui si potrebbe trarre la conclusione che la Libertà assoluta non solo è indipendente dalle determinazioni esterne, ma è libera da qualsiasi determinazione interna, cioè è causa di sé. Questo, però, pone due problemi. Il primo riguarda la causalità in Dio. Se Dio causa se stesso, è sempre causato ma Dio non ha bisogno di nessuna causa per esistere. Dobbiamo, dunque, dire, insieme a de Finance, che in Dio non si tratta di una causalità efficiente, bensì di una causalità formale. Con ciò vogliamo semplicemente dire che l'essenza di Dio è tale che Egli non potrebbe non esistere sempre. Il secondo problema riguarda il contenuto dell'Atto assolutamente libero, ovvero, in quanto assolutamente libero, esso deve essere vuoto, cioè privo di natura, essenza, idea? Il nostro autore si oppone a tale pensiero indicando come la Libertà assoluta coincida con la pienezza infinita dell'Essere, con l'orizzonte infinito del Vero e del Bene. Nell'Essere assoluto l'essenza è identica all'esistere, ma questo non priva l'essenza di contenuto. Anzi, Dio è la fonte di ogni essenza e non soltanto di ogni esistenza.

## 5. Libertà assoluta – ostacolo o fondamento?

Come la libertà finita si può relazionare con la Libertà assoluta? La risposta a tale quesito dipende, prima di tutto, dalla Libertà assoluta, ma dovrebbe tener conto anche di quella finita. In realtà, il problema sembra ancora più radicale. La corrente dell'umanesimo ateo vi vede una profonda contraddizione: se l'uomo è veramente libero, allora questo limita Dio e di conseguenza Dio non è più Dio, ma se Dio governa senza nessun limite, allora la libertà dell'uomo è un'illusione, anzi l'uomo sarebbe senza un'essenza vera e propria. Così insegnavano Feuerbach e Marx<sup>37</sup>.

Come de Finance affronta questo problema da lui stesso definito sconcertante? Infatti, l'Essere assoluto, che dovrebbe essere il fondamento di tutti gli enti finiti, viene

<sup>35</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 63.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>37</sup> Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere di Marx ed Engels*, Roma 1976, vol. III, p. 333.

presentato come un ostacolo alla vera esistenza del mondo e dell'uomo. La chiave della questione è la comprensione dell'Essere. Se l'Essere assoluto fosse un'individualità chiusa e impenetrabile, l'esistenza reale del non-Dio sarebbe impossibile. Se, però, l'Essere è generoso, comunicabile e partecipabile senza limiti, allora l'esistenza vera degli esistenti creati diventa non solo comprensibile, ma ovvia. La comunicabilità infinita dell'Essere lo fa intuire come una «Fonte indefinitamente disponibile di partecipazioni»<sup>38</sup>. Questo essere partecipabile senza limiti è un aspetto – dirà de Finance – «dell'infinita “libertà” dell'Atto divino»<sup>39</sup>. A questo punto si impone una domanda sulle condizioni di possibilità della comunicabilità infinita dell'Essere. Per essere partecipabile in modo tale che gli enti partecipanti in esso mantengano il loro vero valore esistenziale, l'Essere assoluto dovrebbe raccogliere tutti i valori dell'interiorità e della soggettività, deve essere personale, per poter far partecipare in sé ciò che non è assoluto, ma gode della propria libertà. A volte si pensa che la creazione *ex nihilo* significhi che accanto a Dio esiste uno spazio metafisico vuoto dove Dio chiama all'esistenza le creature. In realtà, non c'è niente fuori Dio. Egli riempie tutto. Si deve smettere – sottolinea de Finance – «di vedere in Dio una cosa *accanto* alle altre, per riconoscervi l'Atto che contiene in sé gli atti propri di tutte le cose, e li contiene, precisamente in quanto si distinguono da lui, secondo la modalità del pensiero e dell'Amore»<sup>40</sup>.

San Paolo predicava ai Greci all'Areòpago: «Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene [...], essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. [...] In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,24-28). Dunque, non esistiamo fuori di Dio ma in Dio. Questo non ci porta ad alcun panteismo, dove tutto è Dio e non c'è nessun posto per la vera libertà del non-Dio. Le cose create sono interiori a Dio, ma non sono un frammento o un momento dell'Essenza divina. Questo vuol dire – fa notare de Finance – che gli enti creati, pur essendo diversi da Dio, non aggiungono niente all'Essere assoluto. Il nostro autore spiega: «L'essere finito, anche nella sua individualità più intima, non costituisce affatto per Dio un *al di là*. Dio non deve *uscire da sé* per creare. [...] Creare, per Dio, significa volersi come partecipato»<sup>41</sup>. E questo vuol dire che l'interiorità della creazione è legata alla Libertà assoluta che è determinata solo da sé. La Libertà assoluta è capace di dare l'alterità vera agli enti senza che essi sfuggano dal suo sguardo. In questo consiste l'amore. L'amante è vicino, dà se stesso all'altro, ma nello stesso momento rispetta l'alterità e la libertà dell'amato. Dio «non si oppone agli

<sup>38</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 156. «Sennonché l'*Ipsum Esse Subsistens* non è un padrone esteriore, ma direi, coniando una parola nuova, “transinteriore”. Non limita la nostra libertà, la nostra dignità: anzi le fonda. Lungi dall'usarci per il suo vantaggio, non vuole – e questa è la sua gloria – che il nostro bene: è l'*Esse*, infinitamente comunicativo e principio di ogni comunicazione, generoso, aperto, non come noi verso un “orizzonte” ma, essendo lui stesso l'orizzonte degli orizzonti, aperto per dare e darsi» (J. de Finance, «Un nuovo volto di Dio?», in AA.VV., *Un nuovo volto di Dio? Il processo al teismo nella teologia contemporanea*, Roma 1976, p. 133).

<sup>39</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 156.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 161.

altri, ma li abbraccia come delle sue partecipazioni. [...] Così Dio, amandosi ed amando gli altri attraverso la propria amabilità, li ama però in se stessi»<sup>42</sup>. La Rivelazione ci permette di fare un passo avanti ed affermare che tutto l'universo è radicato nelle idee eternamente generate nel Verbo. Leggiamo nella lettera agli Efesini: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo» (1,4). O ancora nella lettera ai Colossesi: «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (1,16-17).

Ma se viviamo in Dio e tutto riceviamo da Lui, in che cosa consiste il nostro essere diversi da Lui? Esso consiste – dirà de Finance – nel non-essere Dio. La creatura che determina se stessa, non può limitare o negare Dio. Essa nega semplicemente di essere Dio. Paradossalmente se uno volesse seguire la tentazione del serpente del paradiso e diventare come Dio (cfr. Gen 3,5), negherebbe la sua alterità, il suo essere se stesso. Pertanto, l'essere creato non conferma se stesso rivolgendosi contro Dio, cioè prendendo il suo posto, ma, al contrario, l'uomo conferma il suo essere quando accetta di non-essere Dio ed avere tutto da Dio. È perciò assurdo – sottolinea il nostro autore – credere che saremo più liberi, cioè che i nostri atti saranno più nostri, se fuggiremo dalla Libertà assoluta, cioè dall'Autore della libertà.

Nella vita spirituale questa situazione trova la sua espressione nel timore reverenziale: io non sono Dio che è infinitamente diverso da me. Essendo diverso posso confermare me stesso non in una ribellione contro Dio, ma nell'atto libero dell'amore che risponde all'amore creatore di Dio. Perciò non perdiamo niente del nostro io, se – come sant'Ignazio di Loyola afferma – vediamo il senso della nostra esistenza nel «lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore»<sup>43</sup>. «Lodare Dio, glorificarlo, non è soltanto degno, giusto, ragionevole in sé, ma anche salutare per noi. E per noi stessi che Dio chiede di amarlo più di noi stessi»<sup>44</sup> – scrive de Finance.

## 6. Libertà è necessità in Dio

Le riflessioni fatte finora sulla scia di de Finance conducono all'affermazione che l'esistenza degli enti è dovuta all'atto di libertà dell'Assoluto. Il nostro autore fa notare, però, che qui si pone la domanda sulla libertà e necessità in Dio. Se l'Essere assoluto è comunicabile e partecipabile, come potremmo immaginare il fatto che Dio scelga di stare da solo, senza creare l'universo, cioè il non-Dio? Se Dio è amore, non si deve dire che Egli non poteva non donarsi liberamente al non-Dio? O forse la Libertà assoluta non ha niente a che vedere con la scelta di fare o non fare qualcosa? Forse si deve dire che essa coincide in Dio con la necessità?

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>43</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, a cura di P. Schiavone, Cinisello Balsamo 1988 (=ES), nr. 23.

<sup>44</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 204.

Dio non ha bisogno della creatura per realizzare se stesso o per essere più Dio; ma questo non vuol dire che il suo creato non abbia nessun valore per Lui. «Dio non ha alcun *interesse* a creare – dice de Finance – ma la sua creazione gli interessa moltissimo, poiché egli vi si *interessa* liberamente»<sup>45</sup>. Inoltre, non ha senso immaginarsi Dio che sta per decidere se creare o non creare. L'Assoluto determina se stesso da sempre e non c'è in Lui nessuna indeterminazione. Così da sempre ha determinato se stesso come il Creatore. La contingenza dell'uomo in quanto da sempre voluta dalla Libertà assoluta non è assurda, ma si manifesta come un valore autentico. Pertanto il nostro autore vuole vedere nel mondo il sacramento della libertà divina.

La questione della libertà o della necessità dell'atto della creazione trova la sua radice nella vita eterna della Trinità che ci è stata rivelata nella persona di Gesù Cristo. L'Atto assolutamente libero ci appare, alla luce della dottrina trinitaria, non come puramente indiviso, ma come espressione di una pluralità personale. Non abbiamo a che fare con una Libertà originaria astratta, ma con la Libertà dei Tre: del Padre, del Figlio e dello Spirito. Il Padre genera da sempre il Figlio. Qui nasce, però, la questione che troviamo in Sant'Agostino: «Dio Padre è Dio volendo o non volendo; rispondere che è Dio non volendo, significava porre in Dio una imperfezione [...]; rispondere che lo è volendo significava mettere l'altro in condizione di replicare così: "Dunque anche lui è Dio per sua volontà, non per natura"»<sup>46</sup>. Abbiamo detto che Dio agisce liberamente creando il mondo, ma in se stesso Lui non può cessare di essere Dio, dunque esiste necessariamente come Dio. Il Padre non può non-essere il Padre, il Figlio non può non-essere il Figlio, e lo stesso vale per lo Spirito. Questo nega la libertà del Dio uno e trino?

Abbiamo già notato – seguendo de Finance – che la Libertà assoluta non è vuota, perché essa si identifica con la pienezza dell'Essere. L'Esistere è identico all'Essenza. Non esiste perciò in Dio l'alternativa: libertà o necessità. Sia la libertà, sia la necessità sono identiche all'essenza divina. Luis Ladaria scrive: «Dio è come vuole essere (libertà), ma vuole essere come è (necessità)»<sup>47</sup>. Nel libero disegno della creazione e della storia della salvezza Dio rivela la sua essenza eterna che è necessaria, ma nello stesso tempo la sua libertà perfetta, perché dall'eternità Dio è come vuole essere. La libertà di Dio non è vuota e non consiste nel determinare se stesso in maniera arbitraria secondo una volontà del momento. «Dio è amore» – afferma l'apostolo Giovanni (1Gv 4,8.16). Non soltanto per noi, ma prima di tutto da sempre in se stesso. La libertà divina è, dunque, la libertà infinita dell'amare. L'uomo che sta davanti alla scelta: amare o rimanere indifferente, e che può rifiutare l'amore, non è più libero di Dio che è tutto l'amore<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>46</sup> SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, XV, 20.39, trad. G. Beschin, Roma 2011, p. 525.

<sup>47</sup> L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2009, p. 60.

<sup>48</sup> Cfr. J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, p. 299: «Nella nostra condizione, invece, non c'è mai piena sicurezza; al fondo del nostro essere si nasconde sempre la minaccia di un cedimento o di un tradimento. Così, mentre la libertà nel bene esprime la natura di Dio, la libertà che ci caratterizza, la libertà umana di fondo, presupposta da tutte le nostre scelte particolari e che dà loro la colorazione, è quella che rende possibile l'opzione tra il bene e il male».

La possibilità di odiare non aumenta la libertà, ma la rende finita. François Varillon insegnava: «Dio è sovranamente indipendente, quindi libero. Ma libero di amare di andare fino in fondo nell'amore. Il fondo dell'amore è la rinuncia all'indipendenza»<sup>49</sup>. Questa rinuncia trova il suo fondamento nelle relazioni delle tre Persone divine: il Padre non vuole essere indipendente dal Figlio, il Figlio non vuole essere indipendente dal Padre ecc. Questa libertà dell'amore in Dio esclude una causalità che riduce l'altro all'effetto e lo rende in questo modo dipendente.

Abbiamo toccato la questione della causalità in Dio che – come dice de Finance – non è efficiente ma formale. Alla luce della fede cristiana il nostro autore afferma: «Il Padre non è causa del Verbo e dello Spirito, ma ne è il principio»<sup>50</sup>. Questa frase potrebbe piacere a Sergej Bulgakov, menzionato all'inizio della riflessione. L'autore russo, infatti, si opponeva fortemente alla comprensione causale delle processioni intradivine (generazione del Figlio e processione dello Spirito). Egli parla addirittura di un'ipnosi mentale dell'Oriente e dell'Occidente cristiano nel loro vedere nella causalità delle processioni dal Padre la garanzia dell'unità delle tre Ipostasi divine. In questo modo, però, si sostiene che il Figlio e lo Spirito hanno bisogno di una causa, ma la loro esistenza, che insieme al Padre è l'esistenza dell'unico Dio, non deve essere giustificata attraverso un processo di causa-effetto. L'esistenza delle tre persone, che sono tutte ugualmente eterne, non ha bisogno di nessuna spiegazione.

Bulgakov afferma: «La scolastica cattolica si è posta il compito sbagliato – posizione che in parte ha anche contagiato la teologia ortodossa – di fondare le singole ipostasi attraverso le loro differenze reciproche e le loro relazioni ipostatiche. Intanto, è sbagliato porsi un tale compito, perché la triipostaticità è radicata nella natura del Soggetto Assoluto stesso, e non necessita per nulla di una motivazione concreta»<sup>51</sup>. Ed evidenzia il teologo russo: «Nella vita eterna di Dio non esistono né la prima, né la seconda né la terza persona, perché ogni persona è prima, seconda e terza. L'ordine inizia soltanto nell'ambito della rivelazione di Dio all'uomo; soltanto essa ha i suoi tempi, ha il suo primo, secondo, terzo»<sup>52</sup>. Dunque, tutti e Tre in Dio sono non causati da nessun altro, anche se il Padre è il principio delle loro relazioni. La generazione e la processione non sono le relazioni causali, d'origine, ma piuttosto le relazioni di manifestazione reciproca dei Tre. Si può e si deve parlare della dipendenza reciproca in Dio ma questa dipendenza non è imposta, ma eternamente voluta come espressione dell'amore libero. Perciò – come dice de Finance – «il fondamento dell'essere è insieme unità e comunione, esistenza in sé e dono di sé»<sup>53</sup>.

Vale la pena menzionare qui il pensiero originale, diverso da quello di Bulgakov, sulla libertà di Dio, che ci offre un altro teologo ortodosso, Ioannis Zizioulas. Egli usa il

<sup>49</sup> F. VARILLON, *Traversate di un credente*, Milano 2008, p. 133.

<sup>50</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 138.

<sup>51</sup> S. BULGAKOV, *Capitoli sulla Trinitarietà*, in P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, p. 91.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>53</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 138.

linguaggio causale per radicalizzare la monarchia e la libertà del Padre, trovando in questo modo il fondamento ultimo nella Persona. Seguendo i Padri greci afferma non solo che l'esistenza dell'universo è radicata nella libertà, ma che l'essere stesso di Dio va identificato con la libertà. Il teologo greco si oppone a tutte le interpretazioni che in qualche modo ritornano a pensare che il principio ontologico di Dio consista nella sua assoluta e necessaria sostanza. Il principio o causa ontologica della vita divina consiste – secondo Zizioulas – «nella persona del Padre. Il Dio unico non è la sostanza unica ma il Padre, che è la causa (*aitía*) della generazione del Figlio e della processione dello Spirito»<sup>54</sup>. La sostanza di Dio non è mai nuda, cioè senza il Padre, il Figlio e lo Spirito. Essa esiste in queste tre modalità che deve non a se stessa ma al Padre. «Al di fuori della Trinità – afferma Zizioulas – Dio, cioè la sostanza divina, non esiste; infatti il principio ontologico di Dio è il Padre. L'esistenza personale di Dio (il Padre) costituisce, ipostatizza la sua sostanza. L'essere di Dio si identifica con la Persona»<sup>55</sup>. La libertà umana viene spesso compresa come la potenza di scegliere tra le diverse possibilità, però – fa notare Zizioulas – l'uomo in quanto creato non sceglie liberamente il suo esistere; lo può soltanto accettare, confermare come un dato di fatto. Solamente l'ente increato, che non è legato ad alcuna necessità, nemmeno alla necessità di esistere, è libero nel senso assoluto. La libertà assoluta è ciò che noi chiamiamo Dio. Questa libertà non è radicata nella sostanza divina, ma nella persona del Padre, che trascende le necessità ontologiche della sostanza generando il Figlio e facendo procedere lo Spirito. La comunione trinitaria dell'amore non è il risultato di un'estasi necessaria della natura divina, ma della volontà del Padre. In tale prospettiva la necessità in Dio non s'identifica con la sua libertà, ma sarebbe in un certo qual senso il frutto della libertà.

## 7. Il dramma della libertà – la possibilità del peccato mortale

Ritorniamo, alla fine della nostra riflessione, alla possibilità drammatica dell'uomo di negare la positività dell'Alterità e della Libertà assoluta oppure di porre la speranza in essa. De Finance vede la storia dell'uomo muoversi tra due momenti. Il primo momento è quello in cui la libertà finita viene creata, cioè data a se stesso. Il secondo, è quello della determinazione libera della sua esistenza. L'ente personale, libero, può, però, scegliere il male, cioè concentrarsi su se stesso, sul non-Dio, e rigettare il Dio vero. De Finance scrive: «Egli [lo spirito creato] può rifiutare il suo consenso, può fermarsi nella sua ascesa, può situare il proprio centro di interesse a livello del me o delle cose, senza riferirle a un Centro universale [...]. Questa è l'opzione fondamentale, a partire dalla quale tutto si spiega»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Magnano (BI) 2007, p. 39.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>56</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 248.

La prospettiva del possibile fallimento totale della libertà creata ci pone la domanda: “Perché Dio non ha limitato la fallibilità dell’uomo?”. Sì, l’uomo chiamato all’amore eterno non può essere ridotto a un meccanismo che reagisce per forza positivamente ai progetti divini. Soltanto una persona libera è capace di rispondere all’amore. De Finance, a tal proposito, fa notare che il dogma dell’Immacolata Concezione ci permette di pensare che Dio poteva proteggerci di più dai fallimenti, cioè aveva la possibilità di preservarci dal male<sup>57</sup>. In realtà, anche se Maria è stata preservata dal peccato originale, questo non vuol dire che le è stata tolta la libertà e che non peccare sia stato per lei automatico; anzi, Maria doveva rispondere liberamente alla grazia ricevuta. Il nostro autore ipotizzando scrive: «Non conosciamo tutte le condizioni dell’essere. Potrebbe darsi che i privilegi di cui si parla abbiano senso solo se, di fronte a quelle libertà mantenute impeccabili, ve ne siano altre da sostenere e da risanare. Forse è nel suo insieme che la creazione stessa deve decidere della propria sorte, deve dare a Dio la risposta che attende ad essa, con il rischio, per l’Amore creatore, di vedersi rifiutato»<sup>58</sup>.

In ogni caso la pluralità dei soggetti spirituali finiti comporta il rischio di discordia. Dio che creò il mondo e l’uomo doveva prendere in considerazione questo rischio. Pertanto l’accordo totale non può essere semplicemente dato all’inizio della creazione, altrimenti la libertà di scelta delle persone sarebbe compromessa. Se il peccato, dunque, è possibile, in quanto i soggetti liberi sono liberi, non c’è da stupirsi che esso di fatto esista. Verso la vita di impeccabilità definitiva, cioè la vita eterna, è necessario incamminarsi rigettando la possibilità di scegliere il nulla che c’è nelle creature. De Finance fa notare che anche il privilegio della preservazione dal peccato ha senso, se può essere realmente accordato o no.

Dio, nel suo volere eterno, vuole il bene e permette il male, perché esso è incluso nella costituzione delle creature finite ma libere. A questo punto sorge la domanda sull’onniscienza e prescienza divina: “Perché l’onnisciente fa esistere i soggetti che sceglieranno definitivamente il nulla, cioè cadranno nel peccato mortale?”. Il nostro autore risponde: «Volere che Dio crei soltanto degli esseri infallibili, significa dichiarare, ancora una volta, che, nella creatura, la possibilità reale di fallire è inconciliabile con la bontà divina, significa negare la condizione radicale dell’essere finito»<sup>59</sup>. E questo vuol dire togliere alla vita dell’uomo la sua serietà rendendola di fatto illusoria. De Finance condivide la posizione di Schelling che rigetta i ragionamenti che sfociano nel postulato assurdo: «affinché non ci sia nessuna opposizione all’amore, non debba esservi nemmeno l’amore»<sup>60</sup>. Perciò, aspettarsi che Dio non dia l’essere all’ente e rigetti l’unità d’amore con Lui non ha senso. Tutto sommato il fine della creazione non consiste – come ci ricorda de Finance – nel renderla felice ad ogni costo, ma «di renderla felice mediante

<sup>57</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 249-250.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>60</sup> F.W. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana*, Bari 1974, p. 78.

una libera opzione, la quale comporta la possibilità di fallire e di perdersi, che ancora una volta, sarebbe illusoria se la bontà divina fosse tenuta a neutralizzarla»<sup>61</sup>.

## 8. Ispirazione ignaziana?

Joseph de Finance, come gli altri grandi esponenti dell'approccio trascendentale all'Essere e al mistero di Dio, era un gesuita formato alla scuola di S. Ignazio di Loyola<sup>62</sup>. Possiamo trovare qualche affinità tra il filosofare e il teologare di de Finance e la spiritualità ignaziana? C'è negli «Esercizi spirituali» del fondatore dei gesuiti e negli altri suoi scritti qualcosa che potremmo chiamare una traccia mistica dell'Essere nella sua dimensione di alterità e di libertà in grado di ispirare de Finance?

Certamente possiamo vedere un legame tra il principio ignaziano del “poter cercare e trovare Dio in tutte le cose” e l'approccio trascendentale secondo cui in ogni atto libero dell'uomo si manifesta l'essere come condizione di possibilità degli atti umani. Le esperienze mistiche di Ignazio di Loyola, come quella principale sul fiume Cardoner quando il santo «ricevette – come lui stesso scrive nell'«Autobiografia» (n. 30) – una grande luce dell'intelletto»<sup>63</sup>, mostrano che il loro nucleo non è una conoscenza categoriale, ma piuttosto ciò che possiamo chiamare la conoscenza trascendentale, la luce dell'essere che illumina tutto. In più, la famosa “indifferenza ignaziana” verso tutte le cose (cfr. ES, n. 23d) potrebbe essere interpretata come il postulato di non fermarsi all'ente stesso, ma di scoprire il suo ultimo fondamento, cioè l'Essere assoluto, Dio<sup>64</sup>.

Nell'opera “Esistenza e libertà” de Finance si riferisce a Sant'Ignazio circa 10 volte. Il nostro autore fa notare come nella visione ignaziana, da un lato, l'uomo riceva tutto da Dio, ma come, dall'altro, l'uomo sia veramente libero e possa scegliere. Negli “Esercizi spirituali” Ignazio invita a “vedere come tutti i beni e i doni discendano dall'alto, cioè la mia limitata potenza dall'alto, da quella somma e infinita” (ES, n. 237). E, allo stesso tempo, parlando del peccato degli angeli indica che essi non si volevano «servire bene del loro libero arbitrio per riverire e obbedire al loro Creatore e Signore» (ES, n. 50b). De Finance si riferisce proprio a questo brano degli «Esercizi» quando scrive: «Noi siamo fatti per, liberamente, farci liberi. Più precisamente: siamo fatti per, “servendoci del libero arbitrio”, aderire a cooperare all'azione trascendente che ci promuove verso la libertà perfetta»<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 254.

<sup>62</sup> P.es. Joseph Maréchal (1878-1944), Karl Rahner (1904-1984), Bernard Lonergan (1904-1984), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Juan Alfaro (1914-1992), Emerich Coreth (1919-2006).

<sup>63</sup> SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, in *idem*, *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della provincia d'Italia, Roma 2007, p. 674.

<sup>64</sup> Cfr. D. KOWALCZYK, «**Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 19 (2015), 42-43.

<sup>65</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 213.

Infine, il nostro autore menziona il concetto dell'“obbedienza ignaziana” quando parla della libertà finita che non è minacciata dalla Libertà assoluta, ma – al contrario – trova in essa il suo fondamento. «Come scrive magnificamente sant'Ignazio di Loyola – afferma de Finance – l'obbedienza ben lungi dal distruggere la libertà, l'accresce e la perfeziona, poiché, grazie ad essa, la volontà dell'inferiore si conforma alla regola assoluta di ogni volontà retta, che è la stessa volontà divina»<sup>66</sup>. L'obbedienza non diminuisce la libera volontà, ma ne costituisce uno slancio, come spiega sant'Ignazio in diversi modi nelle sue lettere sull'obbedienza<sup>67</sup>, alle quali si riferisce de Finance. Questo paradosso dell'obbedienza che conferma la libertà si spiega a livello metafisico con il fatto che l'obbedienza fa partecipare alla Libertà assoluta. L'obbedienza nella libertà all'Altro assoluto ci apre alla positività dell'alterità assoluta, cioè all'amore che unisce senza negare la differenza.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>67</sup> Cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, Torino 1977, pp. 773-795.