

## METAFISICA DELLA PERSONA E MISTERO DI CRISTO

FERNANDO OCÁRIZ

PATH 9 (2010) 79-92

«Alla tua luce vediamo la luce» (Sal 36[35],10). Queste parole del Sal 36 esprimono la fede di Israele che, confidando nella misericordia di Dio, nella luce che sorge da Dio, permette ai singoli di guardare con gioia e speranza la propria vita e lo scorrere della storia.

La tradizione spirituale ha riflettuto con frequenza su questo versetto del salmo per descrivere l'itinerario dell'anima che si apre alla luce della fede; luce che avrà la sua pienezza soltanto nella gloria. Altre volte, le stesse parole sono state lette in contesto cristologico, per esprimere che il cristiano, proprio perché la sua vita è una vita «in Cristo», può aspirare a vedere tutto il reale come lo vede Cristo, il cui sguardo umano è lo sguardo umano di Dio.

Sarà sempre possibile, pur nei limiti della nostra intelligenza, l'approfondimento teologico sul significato e sulle conseguenze di questo partecipare alla luce di Dio e guardare tutta la realtà “con gli occhi di Cristo”. Ciò comporta approfondire il mistero dell'uomo alla luce del mistero di Cristo, e questo richiede di trascendere il livello dell'esperienza e della semplice descrizione per procedere più in là, vale a dire passare al livello della metafisica, senza la quale – come ricordava Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et Ratio* – la teologia non si costituisce come vero sapere<sup>1</sup>.

Certamente, nella storia del pensiero si trovano diversi modi – a volte contraddittori – di concepire i contenuti della metafisica e anche la stessa sua natura. Ma la teologia ha bisogno di una metafisica realista, come lo sono

<sup>1</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 83.

molte filosofie cristiane. Quella di san Tommaso d'Aquino, avendo nella nozione di atto di essere la sua pietra angolare<sup>2</sup>, offre una particolare apertura a tutti i possibili contributi di conoscenza della realtà.

Si tratta di una metafisica che è aperta in particolare ad accogliere le istanze valide del *personalismo*, con la sua affermazione del primato della persona come realtà spirituale e corporea in relazione con gli altri e con il mondo<sup>3</sup>.

«In realtà, è stata la luce della rivelazione cristiana, in dialogo con la cultura, ad aprire la via ad una svolta decisiva del pensiero antropologico attraverso una nuova comprensione metafisica dell'essere nel modo originale e irriducibile della persona e della libertà»<sup>4</sup>.

Ed è stato di notevole importanza «il ruolo di mediazione esercitato in questa svolta, alle soglie del secondo millennio, dalla riflessione medioevale, e particolarmente dalla “forma di pensiero tommasiana”, erede del pensiero cristiano, nella sua elaborazione metafisica dell'essere come *actus essendi* e della relazione veritativa ad esso della soggettività del pensiero»<sup>5</sup>.

Come afferma il Concilio Vaticano II, «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. (...) Cristo, che è il nuovo Adamo, rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»<sup>6</sup>. Cristo è la luce che illumina la verità più intima della persona umana e il suo destino.

Cercherò quindi di esporre alcune riflessioni sulla metafisica dell'essere personale, per poi considerare come la luce di Cristo illumina e porta a pienezza quella «rivelazione dell'uomo all'uomo».

<sup>2</sup> Cf. L. ROMERA, *Introduzione alle domande metafisiche*, Armando Editore, Roma 2003, 238-239;

<sup>3</sup> Per una visione complessiva della multiforme filosofia personalista, cf. J.M. BURGOS, *El Personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid 2000.

<sup>4</sup> M. BORDONI, *Cristologia e Antropologia*, in C. GRECO (ed.), *Cristologia e Antropologia. In dialogo con Marcello Bordonni*, AVE, Roma 1994, 17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22.

## 1. L'atto personale di essere e la relazionalità della persona

Com'è noto, la parola «persona», anche nella sua origine etimologica, include l'idea di dignità<sup>7</sup>. La radice della dignità personale è la spiritualità, che consiste metafisicamente nel fatto di essere *per sé*; vale a dire, di avere *per sé* l'atto di essere<sup>8</sup>. Troviamo qui la difficoltà più propria della metafisica: l'«atto di essere» non si può cogliere in se stesso perché non ha un'essenza – è l'essenza ad avere l'atto di essere –. Infatti, per san Tommaso – come in un'altra direzione per Heidegger – l'essere

«non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, è atto semplicemente: ma mentre l'essere heideggeriano è dato nel fluire del tempo per la coscienza dell'uomo, l'essere tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla»<sup>9</sup>.

Ogni natura è teleologica: ha in sé – radicata nell'atto di essere – una relazione a Dio come Causa prima efficiente, come Causa esemplare e come Causa finale o Fine ultimo<sup>10</sup>. In ogni creatura infatti c'è questa relazione fondamentale a Dio, che san Tommaso chiama *creatio passive sumpta*, che è una relazione di origine, di dipendenza nell'essere e di «finalizzazione intrinseca», perché la Causa prima e soltanto la Causa prima ed esemplare è necessariamente Fine ultimo<sup>11</sup>. Questa relazione a Dio non è fondata sul livello formale – il modo di essere – della creatura ma sull'atto di essere: *relatio creaturae ad Deum fundatur super esse creaturae*<sup>12</sup>. Nel caso della persona, questa dimensione relazionale e teleologica si esprime mediante la conoscenza e la libertà.

<sup>7</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3; BONAVENTURA, *In I Sent.*, 1, 1 resp.

<sup>8</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2 ad 2. Cf. L. CLAVELL, *Metafisica e Libertà*, Armando, Roma 1996, 178.

<sup>9</sup> C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960, 40.

<sup>10</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q.21, a.6, s.c. 3.

<sup>11</sup> Cf., per es., *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ad 4.

<sup>12</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De quattuor oppositis*, c. 4. Sebbene l'autenticità di questo opuscolo sia dubbia, l'affermazione corrisponde chiaramente al pensiero di san Tommaso. Cf. anche *Summa contra gentiles*, II, c. 11. Questa peculiarità conferisce alla relazione fondamentale a Dio un certo carattere trascendentale: cf. U. BORGHELLO, *Liberare l'amore*, Ares, Milano 2009<sup>4</sup>, 50-51.

Ogni singolo uomo è individuo e, come tale, irripetibile, inalienabile; ma allo stesso tempo per la sua natura spirituale, è aperto intenzionalmente all'intera realtà, e innanzitutto alla relazione interpersonale, cioè capace di possedere se stesso e di donarsi e di ricevere: di conoscere e amare Dio e le altre persone umane<sup>13</sup>. Intesa in questo senso, va sottoscritta la nota affermazione di Kierkegaard, nella sua reazione all'idealismo hegeliano, secondo la quale l'uomo si definisce nel modo più profondo mediante la sua relazione a Dio<sup>14</sup>.

Nelle persone divine si identificano l'assoluto e il relativo; sono infatti relazioni sussistenti identiche all'essere assoluto divino<sup>15</sup>. Nella persona umana non c'è una tale identità, ma sì una sua immagine, in quanto la persona è un «assoluto partecipato», necessariamente in relazione a Dio ed essenzialmente orientato alla relazione con gli altri e con tutta la realtà. Come dimostra lo sviluppo storico, soltanto a partire dalla dottrina sulle persone divine, si è arrivati a una nozione compiuta della persona umana<sup>16</sup>. La relazionalità della persona si riflette necessariamente nella sociologia<sup>17</sup>, ma un approfondimento della categoria della relazione

«non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l'apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo»<sup>18</sup>.

## 2. L'essere personale e la capacità di amare

All'individualità metafisica della persona, sul piano della struttura della soggettività, corrisponde l'intimità o interiorità, presupposto necessario del-

<sup>13</sup> Affinché l'incomunicabilità ontologica della persona non sembri contraria alla sua essenziale relazionalità, può meglio denominarsi *inalienabilità*: cf. J.A. LOMBO - F. RUSSO, *Antropologia filosofica*, Edusc, Roma 2007<sup>2</sup>, 178-182.

<sup>14</sup> Cf. J.L. LORDA, *Antropologia teológica*, Eunsa, Pamplona 2009, 117.

<sup>15</sup> Sembra che sia stato Riccardo di San Vittore, nel suo *De Trinitate*, chi meglio abbia espresso – nei limiti del nostro parlare di Dio – l'amore come fondamento della Trinità di persone nell'unità dell'essere divino: cf. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Eunsa, Pamplona 2005<sup>2</sup>, 504.

<sup>16</sup> Cf. P. O'CALLAGHAN, *La persona umana tra filosofia e teologia*, in «Annales Theologici» 13 (1999) 71-105.

<sup>17</sup> Cf. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991.

<sup>18</sup> BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, n. 53.

la donazione quale tratto caratteristico dell'essere personale. La capacità di amare con amore di amicizia è proprio ed essenziale della persona. Soltanto l'amore è l'atteggiamento adeguato alla persona, e quindi pienamente manifestativo della sua realtà.

L'amore di solito porta con sé sentimenti, ma non è un sentimento, amare è desiderare e cercare il bene per gli altri. Certamente – come ha spiegato Benedetto XVI – l'amore di concupiscenza è legittimo, anzi è connaturale a un essere limitato e bisognoso quale è la persona umana, ma un tale amore va purificato affinché, senza essere eliminato, venga informato dall'*agape*, dall'amore di benevolenza<sup>19</sup>. Tuttavia, l'amore di benevolenza non è sufficiente per costituire l'amicizia: questa richiede benevolenza mutua<sup>20</sup>.

La “prospettiva metafisica” converge così con la “prospettiva fenomenologica”, che vede il carattere personale dell'uomo nella sua capacità di dire *io* e porsi davanti a un *tu*; un *io* che raggiunge la sua massima pienezza di senso nel rapporto di conoscenza e amore con il *Tu* di Dio. Il fondamento ultimo di tutto ciò si trova, ancora una volta, nel fatto che l'uomo è fatto a immagine di Dio, quindi creato per il dialogo poiché il dialogo appartiene alla realtà intima di Dio: «Nel principio era il Verbo e il Verbo era Dio» (Gv 1,1).

Sebbene l'effettivo dialogo con Dio non sia un costitutivo ontologico della persona, esistenzialmente, come diceva Kierkegaard, quanta maggior coscienza di Dio ha l'uomo, maggior coscienza ha del proprio io<sup>21</sup>; e questo perché l'uomo conosce la profondità e la grandezza del proprio io solo se, e nella misura in cui, riconosce se stesso davanti a Dio, e si riconosce come oggetto dell'amore di Dio. Come ha scritto Benedetto XVI, «l'amore di Dio per noi è questione fondamentale per la vita e pone domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi»<sup>22</sup>. E questo è così, spiega il Papa, perché Dio, «questo principio creativo di tutte le cose – il *Logos*, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore»<sup>23</sup>. Il *Logos* è in se stesso *Verbum spirans amorem*<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 7.

<sup>20</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 14.

<sup>21</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1966, 299 e 342.

<sup>22</sup> BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 2.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 10.

<sup>24</sup> TOMMASO D'AQUINO: *Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem* (*Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5 ad 2).

Si arriva così alla radice più profonda della dignità personale dell'uomo, affermata dal Vaticano II con queste notissime parole: «L'uomo è nella terra l'unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa»<sup>25</sup>, vale a dire non in ordine ad altre creature ma soltanto in ordine alla gloria di Dio nell'unione di conoscenza e amore con lui. Dignità che è di tutta la persona: corpo e anima. Nell'uomo infatti c'è distinzione reale e vera composizione tra spirito e materia, ma non un «dualismo»: anima e corpo, spirito e materia, nell'uomo sono due principi costitutivi di un'unica realtà, di un unico soggetto sostanziale, di un'unica persona.

Si capisce allora come, da quando gran parte della filosofia moderna – specialmente a partire da Cartesio – ha perso di vista la composizione e unità umana di anima e corpo, si sia giunti prima a un dualismo tra materia e spirito, per poi risolvere le contraddizioni di questo dualismo nei diversi monismi (idealismi e materialisti), nei quali non è possibile riconoscere la vera dignità della persona umana (e l'esito teorico e pratico del materialismo marxista come negatore di quella dignità è stato in questo senso particolarmente eloquente)<sup>26</sup>.

Una conseguenza rilevante dell'essere che è proprio dell'uomo, e dell'amore che Dio gli manifesta, è quella che possiamo chiamare “non subordinabilità della persona”, nel senso che essa non può essere strumentalizzata. Già Kant, nella cosiddetta seconda forma dell'imperativo categorico, si esprimeva dicendo che la persona non deve essere mai considerata solo come un «mezzo» per qualcosa d'altro, ma sempre come un «fine»<sup>27</sup>. Tuttavia, nel pensiero kantiano, questa affermazione non trova un reale fondamento né un contenuto sufficientemente preciso. Bisogna dire di più: non basta escludere ogni comportamento che riduca una persona a essere un «mezzo»: la persona esige di essere affermata in se stessa<sup>28</sup>. L'una e l'altra cosa possono essere con fondamento affermate della persona soltanto alla luce della sua origine e del suo destino trascendente in Dio. Il fatto che nessuna persona umana possa essere considerata o “usata” come un mezzo per

<sup>25</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>26</sup> Per un'acuta analisi del dualismo antropologico, cf. R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Edusc, Roma 2006, 19-39.

<sup>27</sup> Cf. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Santillana, Madrid 1996, 51.

<sup>28</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 198-199.

qualcosa d'altro, e il fatto che la persona ha un valore in sé, presuppongono un fondamento assoluto, che è precisamente che Dio ama ogni persona per se stessa.

### 3. Il mistero di Cristo, luce sull'essere personale come dono

Mediante l'antropologia metafisica e fenomenologica si acquista una certa conoscenza della persona umana. Tuttavia, con parole di Giovanni Paolo II, ricordiamo che

«non si può conoscere pienamente l'uomo senza Cristo. O meglio, l'uomo non può comprendere se stesso pienamente senza Cristo. Non si può capire chi è, né qual è la sua vera dignità, né qual è la sua vocazione, né il suo finale destino. Non si può comprendere tutto questo senza Cristo»<sup>29</sup>.

L'incarnazione del Verbo è la donazione all'umanità di Gesù dell'essere divino sussistente nel Verbo. In questo senso si può intendere l'affermazione di san Tommaso: *gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi*<sup>30</sup>. «Il Figlio di Dio nella sua incarnazione si è unito, in certo modo, ad ogni uomo»<sup>31</sup>, e così Cristo è il dono che Dio ha voluto fare di sé a ogni persona umana: «Egli stesso è il dono»<sup>32</sup>. E in lui, in Gesù Cristo, si donano a noi il Padre e lo Spirito Santo.

Innanzitutto, Cristo è modello supremo dell'uomo in quanto uomo; perché soltanto lui è l'uomo perfetto, a somiglianza del quale – come scrive san Paolo – fu creato Adamo (cf. Rm 1,14). Perciò – leggiamo nella *Gaudium et spes* –, «chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo»<sup>33</sup>. La persona umana, fatta a immagine di Dio e redenta da Cristo, perfetta Immagine di Dio (cf. 2Cor 4,4; Col 1,15), porta in sé l'immagine di Cristo<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia*, 2-VI-1979. Cf. anche Enc. *Redemptor hominis*, nn. 7-13, dove il Pontefice commenta in profondità *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>30</sup> *Summa Theologiae*, III, q. 6, a. 6 c. Sull'unità dell'atto di essere in Cristo, cf. *ibid.*, q. 17; *De Unione Verbi Incarnati*, a. 4; *Compend. Theologiae*, I, c. 212. Cf. anche F. OCÁRIZ - L.F. MATEO-SECO - J.A. RIESTRAS, *Il mistero di Cristo*, Edusc, Roma 2000, 114-128.

<sup>31</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>32</sup> J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Roma 2007, 404.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 41.

<sup>34</sup> Cf. P. O'CALLAGHAN, *Cristo revela el hombre al propio hombre*, in «Scripta Theologica» 41 (2009) 85-111.

Ma soprattutto Cristo, nel suo essere Dio fatto uomo, è il modello supremo dell'«uomo nuovo», divinizzato dalla grazia e diventato per adozione figlio di Dio. L'adozione filiale comporta novità nella relazione fondamentale a Dio: da *esse ad Deum* diventa *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*. Una nuova relazione di finalizzazione intrinseca verso il fine ultimo soprannaturale: la vita intima della Trinità. Possiamo considerare che a questa novità corrisponde come suo immediato fondamento una novità nell'atto di essere. L'elevazione soprannaturale della persona umana attinge certamente tutta la sua consistenza formale (la natura è divinizzata dalla grazia, le potenze operative dalle virtù infuse, ecc.), ma la divinizzazione raggiunge anche e più radicalmente lo stesso atto di essere, come energia primordiale capace di dare esistenza reale alla persona divinizzata. Si tratta infatti di una «nuova creazione» per la quale l'uomo diventa una «nuova creatura», secondo l'espressione paolina (cf. 2Cor 5,17)<sup>35</sup>.

La Genesi comincia il racconto della creazione con le parole «in principio», indicando così che l'azione divina è stata all'inizio di tutte le cose. Anche san Giovanni comincia il suo Vangelo con le stesse parole, ma per indicare che, dall'eternità, presso il Padre era il Verbo per mezzo del quale tutto è stato creato (cf. Gv 1,1-3). Diversi Padri (Giustino, Atanasio, Ambrogio, Girolamo e Agostino) identificano l'«in principio» di Gen 1,1 con la stessa espressione di Gv 1,1. Anche Origene scrive:

«Quando la Genesi parla di un principio, non fa riferimento a un momento semplicemente temporale, ma piuttosto al fatto che nel Salvatore sono stati prodotti il cielo, la terra e tutte le cose create»<sup>36</sup>.

Inoltre, l'intera creazione è stata fatta da Dio in vista di Cristo (cf. Col 1,16). Cristo si trova quindi nel principio e nel fine della creazione; egli è l'erede di tutte le cose (cf. Eb 1,2), che sono state create in lui e sono ordinate a lui. E Cristo, elevato da terra sulla croce, attira tutti a sé (cf. Gv 12,32).

Tutto il Nuovo Testamento ci mostra che il nostro rapporto con Dio, il cammino verso il Padre, passa attraverso Cristo; anzi che lo stesso Cristo è la via, così come egli è la verità e la vita. In Cristo è rivelato l'uomo all'uomo

<sup>35</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Ad II Cor*, c.V, lec. 4 (Marietti, n. 192). Cf. anche *Ad Gal*, c. VI, lec. IV (Marietti, n. 374); *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3. Su questo argomento, qui soltanto accennato, cf. F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2002, 78-91

<sup>36</sup> ORIGENE, *In Gen.*, I, 1 (PG 12, col. 145).



perché in lui ci viene fatta conoscere l'immensità dell'amore di Dio per noi, in lui siamo fatti figli di Dio Padre, e in lui questa filiazione sarà portata a pienezza nella gloria. L'adozione filiale si realizza nella partecipazione della filiazione di Cristo, che è la stessa sua persona divina, inseparabilmente unita senza confusione alla sua natura umana. Tutta questa nuova dimensione della persona umana, fatta partecipe in Cristo della vita divina della Trinità, ci è donata da Cristo stesso mediante la sua totale donazione. Perciò, considerare la donazione di Cristo ci consente di approfondire ulteriormente la metafisica della persona.

«Nella persona di Cristo, infatti, la dottrina della fede cristologica indica la via per una concezione dell'identità dell'uomo, non come sostanzialità chiusa in se stessa senza relazione all'Altro e agli altri, ma come identità che si realizza proprio in questa relazione»<sup>37</sup>.

Nel sacrificio redentore vediamo – secondo la terminologia adoperata da Giovanni Paolo II – una dimensione divina e una dimensione umana:

«La realtà della redenzione, nella sua dimensione umana, svela la grandezza inaudita dell'uomo, che meritò di avere un così grande Redentore, al tempo stesso la dimensione divina della redenzione ci consente, direi, nel modo più empirico e "storico", di svelare la profondità di quell'amore che non indietreggia davanti allo straordinario sacrificio del Figlio, per appagare la fedeltà del Creatore e Padre nei riguardi degli uomini creati a sua immagine e fin dal "principio" scelti, in questo Figlio, per la grazia e per la gloria»<sup>38</sup>.

La croce di Cristo, che manifesta in modo eminente l'amore di Cristo al Padre e l'amore del Padre e di Cristo all'umanità, si rende presente sacramentalmente nell'Eucaristia, nella quale Gesù compie l'estremo della donazione, frutto del suo amore «fino alla fine» (Gv 13,1).

«Ciò che era lo stare di fronte a Dio (proprio della creazione) diventa ora, attraverso la partecipazione alla donazione di Gesù, partecipazione al suo corpo e al suo sangue, diventa unione»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> BORDONI, *Cristologia e Antropologia*, cit., 51.

<sup>38</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7; cf. Enc. *Redemptor hominis*, nn. 9-10. Su questo argomento, cf. J.L. ILLANES, *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1997, 97-120.

<sup>39</sup> BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 13.

Questa donazione di Cristo illumina il paradosso dell'essere personale che raggiunge la sua pienezza soltanto nella donazione della propria vita: «[L'uomo] non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»<sup>40</sup>.

Contemplare il mistero dell'essere e della vita di Cristo, e della sua donazione fino alla morte, ci porta infatti a una comprensione della *persona umana come dono*, con una profondità che la sola antropologia filosofica non potrebbe raggiungere. Innanzitutto, nel senso che la persona umana è frutto del dono dell'amore creatore dell'essere personale, e inoltre perché essa è chiamata alla partecipazione della vita divina in Cristo e, come Cristo e in Cristo, a essere dono per gli altri: la pienezza alla quale l'essere personale è chiamato può essere raggiunta soltanto attraverso il dono di sé nell'amore. Considerare la persona come *dono* permette di capire in modo più completo la dinamica propriamente umana dell'amore: le persone sono i soggetti capaci di amare e di essere amati. Ma «essere amati non è mai una cosa “meritata”, ma sempre un dono»<sup>41</sup>. Innanzitutto è Dio ad averci amato per primo (cf. 1Gv 4,10), e perciò il primo e principale atto di donazione personale dev'essere l'accettazione di questo amore e la corrispondenza ad esso mediante la personale donazione a Dio.

Gli scritti di san Giovanni sono specialmente espliciti e chiari nell'affermare che non sarebbe cristiano, anzi sarebbe contraddittorio, pretendere di amare Dio senza amare gli altri (cf. Gv 15,9ss; 1Gv 3,14ss; 4,21). L'amore cristiano – la carità soprannaturale – assume, eleva e conferisce universalità al naturale amore umano, purificandolo dai resti di egoismo che si nascondono nella limitatezza della natura ferita dal peccato. Questa carità è amore per Dio che porta con sé necessariamente l'amore per gli altri, ed è possibile come corrispondenza all'amore di Dio per noi. Soltanto la partecipazione dell'amore infinito, che è lo Spirito Santo (cf. Gal 5,22-23)<sup>42</sup>, rende possibile superare sempre e in ogni caso la limitazione umana,

«vincendo sempre più gli ostacoli immensi che l'amor proprio crea nei rapporti umani. È una impresa stupenda, che nessuno può toglierci, che non viene mai meno, fino all'ultimo respiro, che *non conosce insuccessi*, perché il

<sup>40</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>41</sup> BENEDETTO XVI, Enc. *Spe salvi*, n. 35.

<sup>42</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 7: *(caritas) est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus*.

vero amore non cerca il riconoscimento altrui, pur promuovendo una reciprocità che garantisce la crescita dell'altro nella carità»<sup>43</sup>.

#### 4. L'essere personale e la libertà

La donazione di sé, come l'amore del quale è espressione, è un atto essenzialmente libero. Perciò, scrisse san Josemaría Escrivá:

«Niente di più falso che opporre la libertà al dono di sé, perché tale dono è conseguenza della libertà (...) Nel dono di sé volontario, in ogni istante della dedizione, la libertà rinnova l'amore»<sup>44</sup>.

E, a sua volta, l'amore accresce la libertà: «Soltanto quando si ama si giunge alla libertà più piena»<sup>45</sup>. Amare è l'atto proprio della libertà. Lo spirito della persona umana ha l'atto di essere *per sé* (e non per la sua unione alla materia corporale), e ciò le conferisce l'autopossesso e quindi la libertà. In altre parole: l'essere *per sé* (spirito) è radice dell'agire *per sé* (libertà)<sup>46</sup>. La libertà è il fondamento della struttura esistenziale della persona e, a sua volta, ha il proprio fondamento nel modo in cui l'atto di essere appartiene allo spirito creato. Una libertà che non soltanto si esprime nelle scelte particolari ma anche e soprattutto al livello più radicale della struttura dell'essere personale, come capacità di decidere il suo destino.

«Non raramente si è insistito unilateralmente sulla libertà come capacità di scelta dei mezzi, lasciando nell'ombra il fatto che in primo luogo essa è invece il potere di proporsi un fine, e in definitiva il fine in senso proprio, che è il fine ultimo»<sup>47</sup>.

Certamente la libertà presuppone la conoscenza intellettuale; ma la libertà dirige tutta la persona, anche l'intelletto; san Tommaso lo esprime con particolare chiarezza: *Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*<sup>48</sup>. In questo senso si può affermare che «la

<sup>43</sup> BORGHELLO, *Liberare l'amore*, cit., 407.

<sup>44</sup> JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 2002<sup>7</sup>, nn. 30-31.

<sup>45</sup> *Ibid.*, n. 38.

<sup>46</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 3; C. CARDONA, *Metafisica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, 92

<sup>47</sup> CLAVELL, *Metafisica e libertà*, cit., 184.

<sup>48</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. disp. De malo*, q. VI, art. unico.

libertà non è una semplice proprietà della volontà umana, una caratteristica del volere; bensì la libertà è caratteristica trascendentale dell'essere umano, è il nucleo stesso di ogni azione realmente umana»<sup>49</sup>.

Nella libertà della persona umana troviamo l'immagine di Dio, che è libertà assoluta<sup>50</sup>. All'interno della vita trinitaria tutto è pienezza di amore che si identifica con l'essere, e l'intera creazione emerge dal nulla come frutto di una decisione divina radicalmente libera: *liberrimo consilio*<sup>51</sup>. Certamente la libertà divina è avvolta nell'ineffabile mistero di Dio, ma allo stesso tempo costituisce un punto di riferimento decisivo per capire più profondamente la libertà umana. Soltanto una metafisica della persona come immagine di Dio è fondamento di una metafisica della libertà intesa come la forma più alta di partecipazione all'essere di Dio.

La libertà umana non è soltanto limitata ma anche ferita dal peccato. Tuttavia, come leggiamo nella lettera ai Galati, Dio ci chiama a una nuova libertà: «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5,13). Chiamati alla libertà in Cristo; a una libertà, che lo stesso Cristo ha reso possibile mediante la sua morte e risurrezione, mediante la sua vittoria sul male e sul peccato. «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,31-32). La verità che rende liberi è la verità dell'amore di Dio per noi e la verità del cammino che conduce alla partecipazione della vita divina: Cristo e la sua donazione, dalla quale ci viene la grazia dell'adozione filiale per il dono dello Spirito Santo. È così che la persona umana riceve una nuova libertà, che è dono di Cristo (cf. Gal 5,1) ed è posseduta in Cristo (cf. Gal 2,4)<sup>52</sup>. È la libertà dei figli di Dio: libertà dal peccato e dall'egoismo, che spinge all'amore sotto l'azione dello Spirito Santo. La legge di Cristo rende liberi – è «legge perfetta di libertà» (Gc 1,25) – proprio perché si riassume nell'amore (cf. Rm 13,8-9).

San Paolo mette in particolare rapporto la condizione di figli di Dio con la libertà, intesa anzitutto come liberazione dal timore servile: «Non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: “Abbà!, Pa-

<sup>49</sup> CARDONA, *Metafisica del bien y del mal*, cit., 99.

<sup>50</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, Prol., dove cita GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, l. 2, c. 12 (PG 94, 920).

<sup>51</sup> CONCILIO VATICANO I, Cost. *Dei Filius*, c. 1: Dz 1783.

<sup>52</sup> Cf. K. NIEDERWIMMER, *Libertà*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, 1152-1156.

dre!» (Rm 8,15). E «lo Spirito stesso – scrive l’Apostolo –, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio» (Rm 8,16). In quale modo lo Spirito Santo rende a noi questa testimonianza? Certamente non mediante una voce esteriore, bensì mediante l’amore filiale che diffonde in noi<sup>53</sup>. Testimonianza della filiazione e testimonianza della libertà trovano una comune radice nell’esperienza interiore dell’amore filiale, della carità.

Questo rapporto tra carità e libertà è messo in luce da san Tommaso d’Aquino, ad esempio, quando afferma: *quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*<sup>54</sup>. Questa «appartenenza» della libertà alla carità, come aveva già scritto sant’Agostino – *libertas est caritatis*<sup>55</sup> – mostra che è lo Spirito Santo – Carità infinita – a renderci liberi con la libertà dei figli. Questa nuova libertà ci fa pensare anche alla già considerata novità nell’atto di essere come radice ultima dell’adozione filiale, tenuto conto del rapporto tra atto di essere e libertà.

La nuova libertà non è perfetta in questo mondo, come non lo è la nostra filiazione divina in Cristo. Come in tutto il mistero cristiano, troviamo qui necessariamente la dimensione escatologica; scrive san Paolo:

«Ritengo infatti, che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi. L’ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio (...). Anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,18-19.21).

## 5. Conclusione

Le precedenti riflessioni si possono riassumere dicendo che la luce che il mistero di Cristo proietta sulla metafisica della persona ci porta al livello del costitutivo metafisico più intimo e radicale, vale a dire al livello dell’atto di essere.

Il modo in cui la persona ha l’atto di essere è radice della libertà, quindi della capacità di amare e di donarsi. Lo stesso atto di essere è il fondamento immediato della relazionalità a Dio, destinata per natura a esprimersi nella

<sup>53</sup> Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, c. VIII, lec. III (Marietti, n. 645).

<sup>54</sup> *Ibid.*, In III Sent., d. 29, q. un., a. 8, q. 3 s.c.

<sup>55</sup> AGOSTINO, *De Natura et gratia*, 65, 78 (PL 44, 286).

conoscenza e nella donazione di amore a Dio stesso e alle altre persone. Dal punto di vista della metafisica, il mistero di Cristo ci porta a vedere l'atto di essere divino sussistente nel Verbo come dono all'umanità di Gesù: la stessa persona divina di Cristo è quindi dono. Essendo Cristo l'uomo perfetto a immagine del quale fu creato Adamo, il mistero di Cristo illumina con nuova intensità anche il carattere di dono della persona umana, che «non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (*Gaudium et spes*).

Inoltre, Gesù Cristo, nella donazione della sua vita fino alla morte, ha reso possibile sanare ed elevare la persona umana dal peccato alla condizione di figlio di Dio Padre nello stesso Cristo per lo Spirito Santo. Questa adozione filiale raggiunge la persona dal suo più intimo costitutivo, dall'atto di essere. Nella sua novità – si tratta di una *nuova creazione* (cf. 2Cor 5,17) – l'atto di essere diventa l'immediato fondamento della nuova relazionalità a Dio e alle altre persone, nella nuova libertà, nel nuovo amore. Così la persona umana può camminare nella luce (cf. 1Gv 1,7) – nella luce che è Cristo (cf. Gv 1,4; 8,12; 12,46) – ed essere con lui e in lui dono di luce per il mondo (cf. Mt 5,14).

### Sintesi

*La luce che il mistero di Cristo proietta sulla metafisica della persona ci porta al livello dell'atto di essere, che è anche il fondamento della relazionalità a Dio e alle altre persone. Gesù, nella sua donazione fino alla morte, ha reso possibile sanare ed elevare la persona umana dal peccato alla condizione di figlio di Dio Padre nello stesso Cristo per lo Spirito Santo. Questa adozione filiale raggiunge la persona dal suo più intimo costitutivo, dall'atto di essere. Nella sua novità – si tratta di una nuova creazione (cf. 2Cor 5,17) – l'atto di essere diventa l'immediato fondamento della nuova relazionalità a Dio e alle altre persone, nella nuova libertà, nel nuovo amore. Così la persona umana può camminare nella luce (cf. 1Gv 1,7) – nella luce che è Cristo (cf. Gv 1,4; 8,12; 12,46) – ed essere con lui e in lui dono di luce per il mondo (cf. Mt 5,14).*