

## **EDITORIALE**

**1.** Il concetto di “forma” (il greco μορφή) è senz’altro uno dei concetti chiave nel pensiero occidentale, e non solo. Con esso, la tradizione filosofica – sin dalla sua primigenia epoca d’oro nella grecità di Platone e Aristotele, che ha segnato in modo indelebile lo snodarsi del pensiero in Occidente lungo i secoli successivi sino ad oggi – ha inteso esprimere il principio identificante ogni distinta realtà che si dà alla nostra esperienza. La forma, in questa specifica accezione, è stata dunque concepita come ciò che fa sì che una realtà sia *questa* determinata realtà e non un’altra, essendone proprio con ciò il principio individuante, come tale attivo e manifestativo.

La “forma” di una realtà, nel senso più originario, indicava anche senz’altro, almeno *in obliquo*, la dinamicità intrinseca e la relazionalità di ogni realtà rispetto alle realtà altre da sé. Ma di fatto – come assai spesso accade nella riproposizione scolastica di un concetto – ha finito col prevalere una sua comprensione in senso statico e irrelato. La “forma”, dunque, come principio essenzialmente in-statico, identificante la realtà in definitiva a prescindere dall’altro in quanto altro.

E tuttavia – pur restando minoritaria – un’altra linea interpretativa del concetto di “forma” s’è fatta strada, non senza fatica, lungo i secoli. Agostino e Giovanni della Croce, Hegel e von Balthasar, pur con accenti diversi ed esiti persino opposti, se ne son fatti portavoce. Nel pensiero da loro e da altri messo in esercizio, infatti, il concetto di “forma”, pur non dimettendo in nulla il suo originario significato, ha via via esplicitato la sua virtualità semantica nella direzione di quella dinamicità e relazionalità che gli son proprie, ma che, quando non obiate o addirittura del tutto espunte, son restate per lo più sullo sfondo. Ciò che ha favorito ed anzi programmaticamente promosso tale approccio, ispirando le piste di pensiero così inaugurate – che si rivelano oggi di sconcertante attualità –, è stato innanzi tutto l’orizzonte personologico entro il quale essi hanno appunto evoluto in questa direzione la comprensione del concetto di “forma”.

In effetti, se – come affermava la tradizione classica – l’anima intellettuva (quella ch’è propria della persona umana) è *forma corporis*, ciò significa che l’essere-forma ch’è specifica proprietà della realtà umana è per sé determinato dalla sua intrinseca intenzionalità ad altro: nel conoscere e nell’amare. Perché, che cosa significa, in ultima istanza, che la realtà umana, per la forma che tale la qualifica, conosce e ama? Significa che è per sé destinata, in libertà, al tempo stesso ad accogliere in sé l’altro

in quanto altro e a offrire sé all'altro in quanto altro. In modo tale che i due, in siffatta relazione, siano uno essendo ciascuno se stesso. Se ciò non fosse, il conoscere non sarebbe più conoscere e l'amare non sarebbe più amare. Dunque, la verità stessa dell'intenzionalità conoscitiva e amorosa in cui s'esprime come tale la "forma" identificante la realtà umana è per definizione ex-statica, con ciò dispiegando la sua intima e identificante in-staticità.

Ma si può andare ancora più a fondo, storicamente e ontologicamente, nell'assunto in tal modo sommariamente tracciato. Leggendo con attenzione, ad esempio, la parabola del pensiero che da Agostino attraverso Hegel porta sino a von Balthasar – pensiamo al *De Trinitate* del primo, alla *Phänomenologie des Geistes* del secondo, alla *Herrlichkeit* del terzo – non è difficile scorgere che all'origine di questa specifica interpretazione del concetto di "forma" nel suo significato propriamente antropologico è in verità in azione un faro di luce che orienta il cammino. Si tratta dell'evento dell'autocomunicazione di Dio stesso, alla realtà umana, nella "forma" specificamente trinitaria che connota la sua rivelazione in Cristo Gesù. Dio, infatti, per l'esperienza e l'intelligenza cristiana non è il "senza forma", come vorrebbe una diversa tradizione di pensiero: perché nella *forma Christi* in cui si autocomunica alla storia dell'uomo, Egli stesso si espone e manifesta in quanto misurato dalla misura s-misurata della Trinità del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. Così dicendo che, in Lui, Dio, co-abitano indissolubilmente sussistenza e relazione, in-staticità ed ex-staticità; e così rendendo evidente che s'è dato una volta per sempre un evento, nella storia, cui paradossalmente la sussistenza "assoluta", definitivamente, ha rivelato d'essere "relazione" nella consegna senza residui di sé.

Tutto ciò dà oggi a pensare le possibilità dischiuse da un pensare come quello che s'esprime nell'ontologia trinitaria e che, assumendo insieme – nel rispetto della loro inderogabile autonomia – l'istanza della filosofia della persona e quella della teologia della Trinità, s'impegna a cercare risposte pertinenti e proponibili alla sfida epocale che investe il pensiero, interrogandone risolutivamente – forse come mai sinora era successo – il senso, la vocazione e il destino di luce e di bellezza.

**2.** In questa prospettiva, il presente fascicolo raccoglie alcuni degli interventi svolti in occasione del Seminario tenutosi a Sophia dall'11 al 13 gennaio 2018 su *Trinità e linguaggio della forma estetica: figure e sentieri*, a cura del Dipartimento di Ontologia Trinitaria dell'Istituto Universitario Sophia e della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica Argentina di Buenos Aires.

Dell'epoca patristica si occupa innanzi tutto Vito Limone approfondendo, a confronto con il filosofo medioplatonico Celso, le nozioni di "bellezza" e di "bruttezza" nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene, in cui esse fanno riferimento al

grado di relazione che l'anima singola, o la Chiesa, vive con Cristo. Di Agostino si occupa invece Piero Coda, esaminando quanto affermato dal Dottore d'Ippona nei Libri da VI a VIII del *De Trinitate* circa il luogo della bellezza come evento in cui Dio stesso si dice e si dà all'uomo, così che, in definitiva, è la *forma Trinitatis* a esibirsi come il principio e il luogo della forma estetica. Alessandro Clemenza, dal canto suo, evidenzia, in particolare nel commento al Salmo 2, la forma trinitaria della Chiesa quale luogo storico del darsi trinitario di Dio tra gli uomini, a partire dal *convenire in unum* dei fratelli.

Transitando alla modernità, Javier Roberto González, attraverso una raffinata analisi filologica della "Notte oscura" di San Giovanni della Croce, individua nella mistica sponsale del Dottore del *nada nada nada* il ritmo vivo di una vera e propria *ontologia del darsi*. Marco Strona rivolge l'attenzione al contributo di S. Kierkegaard nell'impegno a mantenere un costante equilibrio nel soggetto tra l'identità e la relazione, colta quest'ultima sia in riferimento agli altri, sia anzitutto in riferimento a Dio, sottolineando come la relazione inter-soggettiva si manifesti quale amore fecondo tra un io e un tu, che genera, senza annullare le identità, una realtà terza. Il saggio di Lorena Catuogno prende le mosse dal capitolo dedicato alla bellezza da Antonio Rosmini nella sua *Teosofia*, approfondendone gli elementi costitutivi per giungere a descrivere come la persona umana, attraverso il bello, venga raggiunta dall'Essere e da esso arricchita sul piano ontologico.

Venendo al Novecento, Valentina Gaudiano approfondisce il concetto di "formazione" (*Bildung*) nella riflessione di Edith Stein, per poi rileggerlo alla luce di una riflessione ontologica più ampia. Il saggio di Gianluca Falconi, a partire da alcuni temi chiave dei *Quaderni di prigonia* di Emmanuel Levinas – fenomenologia del corpo, del suono, della sofferenza, della carezza e del futuro –, apre alcune piste in vista di una possibile ontologia. Sul versante teologico, il saggio di Cecilia Avenatti de Palumbo presenta la mistica trinitaria come sorgente e orizzonte dell'estetica di Hans Urs von Balthasar, rimarcando la valenza del contributo decisivo di Adrienne von Speyr in particolare nell'elaborazione del concetto estetico di "figura".

Carlos Avellaneda, infine, offre una suggestiva analisi dell'opera *Sfere* di Peter Sloterdijk, sottolineando come il creare sfere significhi esistenzialmente generare spazi di relazione, il che permette di recuperare una teologia dello spazio che trova nella dinamica pericoretica la sua ontologica condizione di possibilità in quanto tale rilevante per l'ambito antropologico.

Nella rubrica *Recensioni*, in chiusura del fascicolo, si presenta l'importante volume di Bernhard Callebaut, docente di sociologia presso l'Istituto Universitario Sophia, *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un Carisma (1943-1965)* (Città Nuova 2017), un punto di riferimento scientifico che si accredita come imprescindibile per la ricostruzione della genesi e dello sviluppo di una delle correnti spiritua-

li, culturali e sociali più significative del cristianesimo nella seconda metà del XX secolo. Una recensione è a cura di Jesús Morán, filosofo e co-presidente dei Focolari; l'altra del sociologo e presidente della fondazione Zancan, Tiziano Vecchiato.

ALESSANDRO CLEMENZIA E PIERO CODA