



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.6-2008

EDWARD G. FARRUGGIA S.I.

*Faith, Justice, Dialogue:
the Jesuit as an ecumenist in GC 35*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

*La identidad de la Compañía,
el sacramento del Orden
y la Congregación General 35*

SECONDO BONGIOVANNI S.I.

*La forma del trasformare
Trasformazione dell'uomo e libertà*

Il numero di *Ignaziana* che presentiamo si fa eco di due argomenti rapportandoli ai documenti dell'ultima Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, la 35^a. Nel primo, Edward Farrugia S.I., del Pontificio Istituto Orientale di Roma, tratta il tema del dialogo ecumenico, mentre Rossano Zas Friz S.I., della Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, offre una riflessione sulla dimensione presbiterale del carisma ignaziano.

Invece il terzo articolo di Secondo Bongiovanni S.I., dell'Istituto Filosofico *Aloisianum* di Padova, segue la scia della riflessione presentata nel numero precedente di *Ignaziana* sulla trasformazione mistica secondo la prospettiva della filosofia e un punto di vista interdisciplinare.

In questo modo tutte e tre gli articoli sono in continuità con la linea di ricerca aperta nei numeri precedenti della rivista: quello preparatorio alla CG 35 di un anno fa e quello sulla trasformazione mistica del maggio scorso. Speriamo di poter approfondire ancora nel futuro gli stessi argomenti in modo di arricchire la riflessione da diversi punti di vista.

Faith, Justice, Dialogue: the Jesuit as an ecumenist in GC 35

di EDWARD G. FARRUGIA S.I.

“Our mission of faith, justice, and all aspects of our dialogue with religion and culture” (GC 35-Decree 3, nr. 9)¹.

Looking for Jesuit identity in the decrees of GC 35 is like looking for a needle in a haystack. A first glance at the six Decrees of General Congregation (=GC) 35 in order to discover in them some particularly striking affirmation about the identity of Jesuits involved in ecumenical work will prove disappointing. None of the six Decrees bears a title which recalls in any way ecumenism. A second try is likely to be even more deluding: the word ecumenism simply does not occur. One might think that since GC 31 and 34 have had plenty to say about the matter a further Decree would be superfluous². In such cases, however, one usually resorts to a summary statement saying that the Society of Jesus approves – or disapproves – of what has already been done on this point.

What explanation could one offer for such a performance on the part of a GC? Is it to be explained through indifference to the cause of ecumenism, especially in view of the fact that great concrete results of retrieved communion are still lacking in spite of the great expectations raised by Vatican II? Or is the Society of Jesus perhaps having second thoughts, if we bear in mind that ecumenical policies have come in for so much criticism of late? One is tempted to content oneself with reflecting on the significance of what at first blush seems like the complete absence of a pertinent statement, especially in comparison with the weighty positions endorsed by recent GCs. Yet instead of resigning ourselves we may first (a) investigate whether there is not a different way of saying things, a rather indirect and implicit way, true, but perhaps not less valid than if it were more direct and explicit, and what would such an indirect reading of the texts

¹ Quotations from GC 35 are taken from *Decrees of General Congregation 35*, South Asian Edition issued by the Jesuit Conference of South Asia, Gujarat Sahitya Prakash, P.B. 70, Anand Gujarat – 388 001, India 2008; abbreviated as *GC 35, Asian Ed.*, here 69. (Page references of this translation of the Decrees of GC 35 are given where there is a quotation).

² For a comment on what Congregations 31, Decree 26, and GC 34, Decree 12, had to say on ecumenism is found in E.G. Farrugia, SJ, “Identity of the Jesuit Ecumenist”, *Ignatiana* 4 (2007) 174-184; for the historical background, see idem, “On Saving My Partner’s Affirmation: Profile of the Jesuit Ecumenist”, *Ecumenism East and West*, Secretariat for Interreligious Dialogue, Curia SJ (ed.), Rome 2007, 79-94.

afford. The method which recommends itself in this case is to go through all the documents and analyse their vocabulary in search of such indirect references. (b) On the basis of relevant elements gleaned from the first section we shall try to see whether a pattern does not emerge, one maybe capable of being succinctly expressed in a formula. (c) Finally, we have to draw a balance and ask whether GC 35 had really anything memorable to say on the identity of the Jesuit ecumenist or whether the little it seems to be saying does not make us rather look forward to GC 36 for more specific guidelines.

1. A different way of coming up with the truth

Let us then try to read the texts in such a way as to find out whether there is nonetheless something in the Decrees that may remind us of ecumenism. “[T]he Pope entrusts to us the task to ‘build bridges of understanding and dialogue’, in the best tradition of the Society, in the diversity of its missions”³, with Matteo Ricci (1552-1610) in China, Roberto De Nobili (1577-1656) in India, the “Reductions” in Latin America, taken from Benedict XVI’s Allocution to the Congregation⁴, being adduced as examples⁵. The initiative for the first mention of this important aspect of the Society’s mission came from the pope who affirms how heavily the Church relies upon “the Society’s responsibility for formation in the fields of theology, spirituality and mission”⁶. Decree 1 goes on to interpret what the pope expects from the Society of Jesus as being twofold: rigorous research in theology as well as “dialogue with the contemporary world, cultures and religions”⁷. Note that this solicited collaboration applies not only to theologians but also to the variety of our missions and apostolic work⁸. Already therefore on the very first pages of Decree 1 we come across an affirmation that gives us pause.

What catches the eye is the word “dialogue”. Discussing pluralism in religious language Bernard Lonergan, SJ (1904-84), distinguishes between the pluralism that remains undifferentiated due to lack of intellectual, moral or religious conversion, and a differentiated consciousness⁹. Thus there is a religiously differentiated consciousness which is satisfied with the prohibitions of a negative theology not to pry into mystery, which is ultimately love¹⁰. If one objects that nothing is loved if is not previously known, Lonergan agrees, but excepts the love with which God floods our hearts (Rom 5:5), allowing for grace that seeks God through natural reason and through positive religion.

³ GC 35, Decree 1: “With renewed Vigour and Zeal”, nr. 6; *GC 35, Asian Ed.*, 40.

⁴ GC 35, Decree 1: “With renewed Vigour and Zeal”, nr. 6.

⁵ GC 35, Decree 1: “With renewed Vigour and Zeal”, nr. 6.

⁶ Benedict XVI, “Allocution to the 35th General Congregation of the Society of Jesus (21. February 2008), §1, quoted in Decree 1: “With renewed Vigour and Zeal”, nr. 7, *GC 35, Asian Ed.* 40f.

⁷ GC 35, Decree 1: “With renewed Vigour and Zeal”, nr. 7, *GC 35, Asian Ed.*, 41.

⁸ GC 35, Decree 1: “With renewed Vigour and Zeal”, nr. 7.

⁹ B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1971, 276.

¹⁰ B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1971, 277f.

“[I]t is in such grace that can be found the theological justification of Catholic dialogue with all Christians, with non-Christians, and even with atheists who may love God with their hearts while not knowing him with their heads”¹¹.

The word “dialogue” therefore seems to put us on the right track of ecumenism, for it includes discussions on issues pertinent to their respective faith (or, in the case of atheists, their lack of it) between Catholics and other Christians or with members of non-Christian religions¹². And after this terminological clarification we may now grasp the pope’s point. Although Robert de Nobili was a missionary in India and thus potentially open to the charge of proselytism, what a difference in the approach and the results from those of another missionary in India, Francis Ros (Roz) (1557-1624). The latter has been described as “a scholarly and broad-mind Catalan Jesuit” “who won the affection of the Malabarese”¹³. But whereas de Nobili set new standards in what we would call nowadays “inculturation”¹⁴, Ros pursued the old strategy of making the Malabarians adopt Latin ways¹⁵. Indeed, de Nobili became a Hindu ascetic, following their ways without aping them¹⁶. The ecumenical difference between both is at once noticeable: had Ros, in his dealings with the Malabarese, shown an analogous capacity to surmount artificial barriers as de Nobili had¹⁷, he would have been an ecumenist *ante litteram*¹⁸.

¹¹ B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1971, 278.

¹² Dialogue, let us say, is a generic term which is sub-divided into various types: dialogue with other Christian denominations is called *inter-confessional or ecumenical*, i.e. **ecumenism** in the strict sense of the word, whereas dialogue with non-Christian religions is called *inter-faith or inter-religious*.

¹³ W. V. Bangert, SJ, *A History of the Society of Jesus*, St Louis 1986, 152.

¹⁴ In the spirit of GC 35 we may describe inculturation as a sort of incarnation of specific Christian values within a given culture by dialoguing with its way of thinking and way of life.

¹⁵ Ros himself, however, had serious misgivings about the means adopted to bring the Malabarese into line and in his letter to the Assistant Fr Juan Alvarez, SJ, all but repudiates the Synod of Diamper (1599), of which Ros, now first Latin bishop, retracted the more offensive decrees in a Synod of the diocese of Angamale he held in 1603; see V. Poggi, SJ, “Gesuiti e Diamper”, in G. Nedungatt (ed.), *The Synod of Diamper Revisited*, Roma 2001, 118-122; and also in the same book, G. Nedungatt, “Appendix II: Information about Mar Abraham (1593/1594)”, 283-298. V. Poggi adds two comments. (a) With reference to the comparison between de Nobili and F. Ros, one has to keep in mind that the Jesuits found it more easy to make concessions to non-Christians than to Christians who seemed to them to be in error, not to say “heretics” (ibid., 129f). (b) Then, he notes that Antonio de Monserrate, SJ, writing from Cochin, India, to the Superior General, Edvard Mercurian, SJ (12 January 1579), suggests the possibility that the Malabarese be made to depend directly on the Syrian Patriarch, i.e. the Chaldean Patriarch, the part of the Assyrian Church of the East which had recently become re-united to Rome. Poggi considers this to be a truly ecumenical proposal, because it respects the nature of an Eastern Church; ibid., 132f.

¹⁶ W. V. Bangert, SJ, *A History of the Society of Jesus*, St Louis 1986, 152-54.

¹⁷ See S. Ponnad, “De Nobili, Roberto”, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, Roma – Madrid 2001, 1059-1061.

¹⁸ E. Hambye, “Ros (Roz), Francisco”, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IV, Roma – Madrid 2001, 3410. Hambye, himself a Jesuit professor in India for many years, passes a balanced judgment on Ros. On the one hand, Hambye says, he showed real breadth of vision by supporting de Nobili when the latter came under fire in Goa, whereas, on the other hand, he unfortunately helped destroy many Syriac documents because of his fear that the Malabarese were tainted by Nestorianism. Interestingly, Hambye sums up by saying: “In the end, both Ros and de Nobili were vindicated by Gregory XV” (pope, 1621-23).

A close reading of the texts shows how often the word “dialogue” turns up. Already in Decree 2, “A fire that kindles other fires: Re-discovering our charism”, the commitment to “‘the service of faith and the promotion of justice’, to dialogue with cultures and religions” is expressed in existential terms as taking Jesuits to “limit-situations”, where energy and life as well as anguish and death may spell out their common existence¹⁹. Moreover, the diction and the message again link lived with reflecting dialogue²⁰. This is further inculcated by the example Jesus himself set who, in his outreach, not only “embraced difference and new horizons”, ignored social and religious barriers, but also aimed at giving living water to “every parched area of the world”²¹. Having tasted this living water themselves Jesuits are urged to pass it on to all those who thirst and so foster an apostolate without frontiers so as “to bring a new culture of dialogue to a rich, diverse, and multi-faceted world”²².

The next step is of vital importance. After having explained in nr. 13 of Decree 2 that faith and justice are inextricably intertwined²³, the word pair faith-justice receives a third member as integral part of the triad: *dialogue*. In nr. 15 of Decree 2, it is said that, while the service of faith and justice, indissolubly linked as they are, lie at the heart of our mission, this option must now be extended for the followers of Jesus Christ to dialogue. To reach out to persons who belong to a culture and a religion different from our own is “integral also to our service of Christ’s mission”²⁴. The reason for thus enlarging the pair faith-justice to a third partner is seen in the context in which serving Christ’s mission today has to take place, its global context. In theology, for example, it would be inconceivable nowadays to abstract from the context, and contextual theology at least as a pre-supposition of a living theology has come to stay²⁵. The context in theology is dialogue with non-Catholic Christian denominations and with non-Christian religions. Theology is nowadays certainly not only a theoretical science, but is also a practical discipline. With globalisation and modern technology knocking down traditional boundaries everywhere and invading all spaces, of which environmental concerns are emblematic, GC 35 says,

¹⁹ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 7; *GC 35, Asian Ed.*, 51. See R. Cumming, “The literature of extreme situations”, M. Philipson (ed.), *Aesthetics Today*, Cleveland, Ohio 1961, 377-412. If the writers of the Decrees had belonged to the pre-Vatican II generation they may have been rather inclined to call these limit-situations the night of the Spirit.

²⁰ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 7.

²¹ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 12; *GC 35, Asian Ed.*, 55.

²² GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 12; *GC 35, Asian Ed.*, 56.

²³ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 13: “Faith and justice; it is never one without the other”; *GC 35, Asian Ed.*, 56.

²⁴ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 15; *GC 35, Asian Ed.*, 58.

²⁵ H. Waldenfells, SJ, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985.

[o]ur mission of faith and justice, dialogue of religions and cultures has acquired dimensions that no longer allow us to conceive of the world as composed of separate entities; we must see it as a unified whole in which we depend upon one another²⁶.

“*Our mission of faith and justice, dialogue of religions and cultures*” is a particularly well-sounding formula bound to have a future. Fr Peter-Hans Kolvenbach, the outgoing Superior General, puts it this way: our field of action is not an enclosed monastery but the entire world, for our concern is to dialogue with all who are open for such a dialogue²⁷. Indeed, the context of our mission changes with the shifting contours of the world. But in order to render “dialogue with religions”²⁸ possible we must point out to the Spirit at work all over the world and letting himself be found by those who seek him in all things.

In Decree 3, “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, the link of the new formula is established with GC 34 on faith and justice. On the presupposition that the aim of our mission in the Formula of the Institute is the service of faith and that the integrating principle of our mission is the inseparable link between faith and the promotion of justice for the kingdom, the conclusion is then drawn:

“... [T]he aim of our mission (the service of faith) and its integrating principle (faith directed toward the justice of the Kingdom) are dynamically related to the interculturated proclamation of the Gospel and dialogue with other religious traditions as integral dimensions of evangelization²⁹.”

Seen in this perspective of “dialogue with people belonging to different cultures and religious traditions”³⁰ and in the light of the experience of the last years, faith and justice cannot be considered to be simply one ministry among others, but are integral to all ministries. The confirmation for the Society’s conclusion comes from Benedict XVI’s Allocution, in which the Society is encouraged to approach the new millennium with its backlog of social and political challenges with the new possibilities of dialogue³¹. Catchwords to render this upheaval comprehensible are, to speak with GC 35, globalisation and post-modernism³². We thus witness the fixation of the triad as “our mission of faith, justice, and all aspects of our dialogue with religion and culture”³³. This triad has variants: “call to serve faith, promote justice, and dialogue with cultures and other reli-

²⁶ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 20; *GC 35, Asian Ed.*, 61.

²⁷ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 23.

²⁸ GC 35, Decree 2: “A Fire that kindles other Fires: Rediscovering our Charism”, nr. 24, *GC 35, Asian Ed.*, 63.

²⁹ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 3; this is quoted from GC 34, Decree 2, n.15. See *GC 35, Asian Ed.*, 67.

³⁰ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 4, *GC 35, Asian Ed.*, 67.

³¹ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 6; Benedict XVI, Allocution (21.02.08), § 2.

³² GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 10.

³³ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 9, *GC 35, Asian Ed.*, 69.

gions...”³⁴. To demonstrate the *Formgleichheit* – that “sameness in the form” – of various Jesuit missions for all the difference in the concrete execution, the very same dedication with which various specific activities may be pursued in the spirit of St Ignatius, GC 35 gives by way of example Ignatius who sends Xavier to the Indies and Laynez to Trent as tantamount in both cases to being sent to the front³⁵. Or, to use another paraphrase, the mission of the Jesuits is to know no boundaries and build bridges across barriers in order to reach out to people and bring home the message of salvation³⁶. Globalisation has helped bring about a dominant worldwide culture which positively helps access to information, but negatively promotes moral relativism, a situation which makes necessary a continuous dialogue about “faith and reason, culture and morality, and faith and society”³⁷. To keep up with the rapid pace of cultural change without losing one’s balance Jesuits are enjoined to enter into a dialogue with God”³⁸. Again, to come to terms with the world of religious and cultural pluralism in which we live we have to indulge in a fourfold dialogue, an explicit reference to the fourfold dialogue – of life, action, religious experience and theological exchange – already mentioned by GC 34³⁹. When the global preferences are enumerated, a “respectful dialogue” is advocated with China⁴⁰. Dialogue is related to obedience in our contemporary set-up in the sense that we prize respect for others and openness to creative alternatives, with an innate tendency to excessive self-reliance, which obedience has to off-set⁴¹. This does not, however, dispense superiors from their duty to dialogue with those entrusted to them⁴². Superiors and directors of works are also enjoined to dialogue⁴³. Dialogue is farther extolled as a factor of further enrichment by the Society’s encounter with communities with different religious and spiritual experiences than its own⁴⁴. Moreover, if one distinguishes carefully between an *Ignatian work*, characterized that is by Ignatius’ own personal charism of seeking God in all things, and a *Jesuit work*, that is to say a work related to the Society of Jesus as such, one sees dialogue with the experience of the given person or group as more constitutive of a Jesuit work⁴⁵. The kind of dialogue needed is de-

³⁴ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 12, *GC 35, Asian Ed.*, 70.

³⁵ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 15.

³⁶ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr.s 14 and 17.

³⁷ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 20; *GC 35, Asian Ed.*, 74.

³⁸ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 21, *GC 35, Asian Ed.*, 75.

³⁹ GC 34, D. 5, n. 4, referred to in GC35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 22.

⁴⁰ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 39; *GC 35, Asian Ed.*, 82.

⁴¹ GC 35, Decree 4: “Obedience in the life of the Society of Jesus”, nr. 18.

⁴² GC 35, Decree 4: “Obedience in the life of the Society of Jesus”, nr. 25.

⁴³ GC 35, Decree 5: “Governance at the Service of Universal Mission”, nr. 40-42.

⁴⁴ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr. 5.

⁴⁵ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr. 9-10. The distinction between an Ignatian and a Jesuit work, while valid as far as it goes, has to be used with caution when we turn to dialogue, a term laden with present-day connotations, lest we read the present into the past and falsify matters. One has to avoid applying anachronistically categories which ill fit the authoritarian times in which Ignatius lived, without denying that Ignatius felt as much at home with paupers as with emperors, and whether acquiring

scribed soon afterwards: dialogue must be “conducted in a spirit of trust and with respect for appropriate subsidiarity, serves to promote discernment, accountability, and a clearer sense of collaboration for mission”⁴⁶. Indeed, the capacity to carry on a respectful dialogue is listed as one of the constitutive elements of a collaborative mission⁴⁷.

2. Force of a formula, “faith, justice, dialogue”

As one can gather from the foregoing examples, whereas the word ecumenism is not referred to a single time in the six Decrees of GC35, a cognate word, dialogue, is therein mentioned 27 times⁴⁸. The first thing we had to do is to sort out these various usages to see whether we can decipher any message, and, then, to figure out the impact of that message in terms of the formula which incorporates it. And yet it was useful to go through this laborious work and try to work out a link, however tenuous, between formal and explicit ecumenism and dialogue. A twofold element will emerge, not completely unrelated to ecumenism in the strict sense of the word: *objectively*, we have to do with a pluralism of cultures and faiths which we cannot eliminate through proselytism; and, *subjectively*, qualities are enumerated that should serve as part of the baggage of one working in this field to be able to confront this situation in the right spirit.

a. Pluralism as a theological and spiritual watchword

If we try to perceive some pattern in what GC 35 has to say on ecumenism albeit in not as an explicit a way as a fervent ecumenist might wish to have it spelled out, maybe this pattern lies on various levels.

property or legislating on religious poverty. Again, the famous “Reductions” in Latin America, indicated by GC 35 as a successful experiment in social justice and extolled both by L.A. Muratori as “a case of fortunate Christianity” and by Voltaire as a “triumph of humanity”, have been criticized by B. Melia for their paternalistic structures; cf B. Melia, “Reduktionen”, LThK³ 8, 924f.

⁴⁶ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr. 12, *GC 35, Asian Ed.*, 133f.

⁴⁷ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr. 12.

⁴⁸ One is surprised, however, that, in the touching letter of the 35th Congregation to Fr Peter-Hans Kolvenbach (4 March 2008), *GC 35, Asian Ed.*, 154-158, he is extolled for his part in promoting faith and justice, but nothing is said of his being a man of dialogue and a member of the official Joint Catholic-Orthodox Commission. However, in “GC 35’s Words of Gratitude to Fr Peter-Hans Kolvenbach, SJ” (14 January 2008) following his resignation, the letter expresses its appreciation for the “charism of union that you and your governance have represented for us, especially in the light of the Society’s ever greater plurality and cultural diversity”; *GC 35, Asian Ed.*, 185, words which re-echo in the Letter of 4 March 2008: “It was your gift to motivate us to take up the opportunities for mission provided by these new contexts”; *GC 35, Asian Ed.*, 156.

⁴⁹ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr.5; *GC 35, Asian Ed.*, 130.

⁵⁰ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr.5; *GC 35, Asian Ed.*, 130.

⁵¹ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr.5, *GC 35, Asian Ed.*, 131.

⁵² GC 35, Decree 6, “Collaboration at the Heart of Mission”, nr.10, *GC 35, Asian Ed.*, 133.

⁵³ GC 35, Decree 6, “Collaboration at the Heart of Mission”, nr.11.

(a) *Lexically*, a language is used which, though it could have been more explicit, is *unmistakably related to formal ecumenism*. This word is **dialogue**. Even then, when GC 35 suggests that there is a difference or barrier of religion are we sure that it is inter-religious dialogue that is meant? Could it not mean others who have a different religious outlook – even within the same faith, as the post-Vatican II experience showed so eloquently? If we take the case of Northern Ireland, the difference between Catholics and Protestants is inter-confessional, a difference between Christian denominations. And yet, where dialogue did not succeed, the violence that erupted makes the difference look as if it were a struggle between two different religions; on the contrary, where dialogue succeeded, the difference seemed one of religious outlook, one of friendly neighbours to whose church one could occasionally go for service. One need only remember the yeoman service that Jesuits did there to bring about peace to see how dialogue and promotion of justice can be at the service of faith and faith witness. One can thus argue that it is too restrictive an interpretation to affirm that only inter-religious dialogue is at stake in the documents of GC 35. We can best see this if we go through the uses of “religion” and “religious” in Decree 6. We find in it “various religious and cultural contexts”⁴⁹, “religious”⁵⁰ as Catholics with the vows of poverty, chastity and obedience, “different religious and spiritual experiences”⁵¹, “inter-religious dialogue”⁵², a technical expression for dialogue with non-Christian religions. In the light of the foregoing, can we interpret the expression, “of religious or spiritual traditions different from our own”⁵³, as excluding differences in religion between Christian denominations, which is what ecumenism is concerned with? It would really come as a surprise, in view of GC 35’s reiterated insistence on pluralism of cultural and religious experiences that it was here meant to *formally exclude* dialoguing with Christian denominations. If the accent in GC 35 seems to lie on dialoguing with non-Christian religions this is due to the dramatic plight of refugees, now somehow co-opted as potential partners of dialogue, many of whom are Muslims and members of non-Christian religions. Furthermore, the expression “Christian believer or member of another faith community, or person without a religious affiliation”⁵⁴ is a clear attempt to be all-inclusive, going through the whole gamut from members of the various Christian denominations to atheists. Finally, as the phrase that clinches the deal, when our mission is described as one “of faith, justice, and *all aspects of our dialogue with religion and culture*”⁵⁵ no

⁵⁴ GC 35, Decree 6: “Collaboration at the Heart of Mission”, nr.18, *GC 35, Asian Ed.*, 136.

⁵⁵ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr. 9, *GC 35, Asian Ed.*, 69. Underlined by EGF.

⁵⁶ Postmodernism is often “defined” by way of contrast with the modern age and so characterized by an irreducible pluralism of views, philosophies, theologies, and an acute interest in religion as witnessed by the teeming of sects in so many parts of the world. See G. Puglisi (ed.), *Pluralismo e postmodernismo: Le sfide alla religione*, Roma 1997.

⁵⁷ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr.23, *GC 35, Asian Ed.*, 76.

reasonable doubt can remain that inter-confessional dialogue is also envisaged. On this analysis, it is obvious that what is here said about dialogue includes not only the inter-*religious* and inter-*faith* dimensions, not to mention dialogue with atheists, but also the inter-confessional or ecumenical dialogue. Thus, ecumenism, though rather in a hidden way, is nonetheless thoroughly present in GC 35.

- (b) *Contextually*, GC 35 faces full square the fast changing context and tries to express it in a new key, that of *post-modernism*, a context under which ecumenism in the strict sense of the word may thoroughly be subsumed⁵⁶. Indeed, given the situation of pluralism and the lack of a unique philosophical infrastructure for theology, there is need of dialogue within the very same Catholic Church, sometimes within the very same small province of the Society of Jesus! The Decrees of GC 35 expressly mention dialoguing with culture/s. The word “post-modern” occurs once in the Decrees of the General Congregation in the context of our mission “in this fast-changing post-modern culture”⁵⁷. Again, we come across the noun “post-modernism”⁵⁸ only once, this time in the context of how globalisation is steadily changing our world, already badly tried by post-modernism. The importance of this is that dialogue has thus joined for good the big league of the well-established pair “faith and justice”, assuring by association a greater and better disposed audience.
- (c) By way of *synthesis*, from the picture thus assembled from the parts there emerges *something which reflects on the central charism of the Society of Jesus*. It is remarkable under which auspices talk of *dialogue* is introduced. Given that the *service of faith* and the *promotion of justice* are highlighted as expressing the basic Jesuit charism, or what is specific to our identity, the Jesuit identity as such and not simply that of the Jesuit ecumenist is characterized by proclamation of faith, promotion of justice and indulging in dialogue with those with a different religious worldview and culture. Given this threefold task incumbent on the Jesuit, he must be trained for them already in his formation and exercise himself in them once formed.

b. The spirit with which the Jesuit should conduct dialogue

If our interpretation is correct we can thus reverse the initial pessimistic assessment that GC 35 has been particularly stingy with ecumenism. What GC 35 did rather may be interpreted as follows. Given the older meaty declarations of GC 31 and 34, the Congre-

⁵⁸ GC 35, Decree 3: “Challenges to our Mission today. Sent to the Frontiers”, nr.10; *GC 35, Asian Ed.*, 69.

⁵⁹ Karl Rahner’s well-known shift in the period following Vatican II from a more classical repertoire of theological questions to one that stresses the position of the Church in the world is partly due to this. He felt that in our times a similar shift has taken place from an overriding interest in the humanities to a more technical approach in resolving questions. See his *Zur Reform des Theologiestudiums*, Friburg i. Br. 1969, 59-61.

gation felt no need to add another paper document. Instead it preferred to say something new, and on two fronts. On the one hand, the formation of a triad, which had already been used in GC 34, now receives a new and authoritative emphasis. What was new was that, given the formation of this triad as something which found approval in yet another Congregation its reiteration indicates *the three-pronged spirit with which this dialogue has to be carried out*. Faith, justice and dialogue are henceforth the key to the Jesuit charism as understood by the last Congregations. Indeed, if we were to summarize the whole thrust of the Congregations after Vatican II, the search of aggiornamento so much sought after by the pope who convoked the council, John XXIII, now finds a concrete and possibly epochal expression, which renders justice not only to the bias of the practical so visible in the contemporary world and so well analysed by Karl Rahner⁵⁹ (1904-84), but also to the whole intellectual tradition of the Order. Both traditions are well entrenched in the Order, if we think of St Peter Claver (1580-1654)⁶⁰ and Francisco Suarez (1548-1617)⁶¹. But the two traditions often lived side by side. Now it is required of the Jesuit who does social work to remember that he needs to be up-to-date in order to drive home his arguments with people who wield the levers of power. At the same time, those who do intellectual work should remember that they are not to indulge in a theology for the élite, but as a pastoral service for the Church to help in the long run (if not already in the short) to give those who are open for others the right ideas to heal wounds.

Faith, justice and dialogue: does the formula say more about the *identity of the ecumenist*, who has to relate more specifically to faith and justice, or is it a more general formula about the *identity of the Jesuit*, who, besides promoting faith and justice, must try to do so by means of dialogue with people with various religious viewpoints, ranging from those within his own Church, to members of a non-Christian religion, including their culture, or even atheists? That is now the question if we are to evaluate what GC 35 said about the identity of the Jesuit ecumenist.

3. Should we await GC 36?

Balance of GC 35 on the identity of the Jesuit ecumenist

If our reflections have not led us completely astray, there emerges from the 6 decrees of GC 35 not only a blueprint of action patterns, but also an ethos to guide these activities in favour of faith and justice by means of dialogue. Assimilating this the Jesuit in

⁶⁰ J.M. Pacheco, "Claver, Pedro", *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, Roma – Madrid 2001, 823-24.

⁶¹ E. Elorduy, "Suarez, Francisco", *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IV, Roma – Madrid 2001, 3654-6.

⁶² Thus, GC 35, Decree 2: "A Fire that kindles other Fires: Rediscovering Our Chrism", nr. 3, contains references to the Deliberations of the early fathers and the Constitutions, and in CG 35, Decree 6: "Collaboration at the Heart of Mission", nr. 9, the declaration that the quintessential Ignatius lies in the Spiritual Exercises includes obviously dialogue and ecumenism.

formation deepens his identity and prepares himself for the specific mission of the Church. Moreover, to the mind of GC 35, this formula expresses something central to the Society's understanding of itself as it grapples with contemporary issues and tries to dialogue with the Supreme Pontiffs she owes allegiance to. While GC 35 claims that this corresponds to Ignatius' mind and seeks confirmation for this in his life and writings as well as in the Deliberations of the early fathers and in the Constitutions,⁶² nowhere does it claim that its formula is a perennial formula. Better formulae could presumably be devised expressing St Ignatius' mind more poignantly and perhaps even more accurately, most of all in a way to better respond to the varying priorities of an age.

3.1. *The Jesuit in dialogue*

The Jesuit who indulges in inter-faith or inter-confessional dialogue has now the encouragement of GC 35 to look to. Moreover, GC 35 gave him an adequate job description: he is to live in a close relationship to Jesus Christ and yet be conversant with the ways of the world so as to put both in contact and so help to overcome barriers, especially such barriers which derive from an immature personality unable to see the beam in one's own eyes but only the straw in one's neighbour's. Yet, if the common platform of dialogue between those who do not have religion in common may reduce to the human desire to seek and meet the other and abandon unnecessary presuppositions, dialogue is never adequate if it is only a dialogue about social justice. Such a dialogue may be conducted even by one who does not believe, whereas believers should feel how duty-bound they are, in view of their religious ideals, to right the wrongs. Ultimately, however, even if only they were to agree to disagree, partners seeking to improve a group's lot must be guided by the guidelines of faith, and must know how to indicate that certain positions ascribed to one or the other party simply are caricatures. Finally, the platform which the Society affords through its Decrees is by no means already known, accepted and assimilated, but parts of it has met resistance in the past. Maybe through the new company it keeps with dialogue, the harsh tones of a one-sided involvement with practical matters in justice promotion finds its balance in a dialogue, which, though it is not only intellectual, ultimately calls for knowledge of history, theology and culture. The formula thus augurs to be one of peace.

a. What GC 35 did not say

With this said and done, this does not mean that one may not express some criticism at GC 35 in a spirit of open loyalty. Even after all that has been said, the Jesuit dedicated

⁶² GC 35, Decree 6: "Collaboration at the Heart of Mission", nr. 12; *GC 35, Asian Ed.*, 133.

to ecumenism may nonetheless feel both satisfaction and dissatisfaction with the end product. I shall here enumerate some points which may be open to criticism.

- (a) The fact that the Congregation never mentions ecumenism explicitly is to be regretted, because it would not have taken much space and it would have served as an indication of future policies and priorities. At the same time, this absence should not be overrated. Even in our normal approach to people, at least in certain cultures, we start with the titles, making as it were fuss over nothing, to pass after a while to the first name, and then even to pass to a phase in which we use the first name but rarely. If the Congregation does not make an explicit reference to it, probably it is because ecumenism is taken for granted in the current situation of the Church.
- (b) While the Congregation relates dialogue to an ethos which ultimately involves concrete engagement in favour of people rather than simply discussing abstract issues, the Congregation hardly gives an ethos of dialogue as such. What are its presuppositions, from an ecclesial, theological and societal point of view? There is, for example, little talk about conversion or change in our own attitudes in conversing with others, how to hold firm without breaking the dialogue and where to show flexibility in order to go on agreeing to disagree.
- (c) Again, the Congregation said mighty little about concrete steps to take as an interim programme in which to move towards compromise, tolerance, agreement, a *modus vivendi*, full communion or at least friendly and not merely pacific coexistence.

Conclusion: Partly because of the decrees on ecumenism which already existed, but partly also because of the needs of the Church and the Society at the time when GC was convoked and held, the result of GC 35 with regards to ecumenism as inter-confessional dialogue may appear thin, and even disappointing. But an injunction has the best chances of being executed when it has become interiorised. As experience shows, things which have become second nature are often taken for granted – not because they are less important, but because their importance needs no longer to be insisted upon. Yet by advocating to conduct dialogue on the basis of our core spiritual values as Jesuits while integrating them into a full platform of differentiated contacts where doing good to one another is indispensable – the dialogue of love can do more good than trying to persuade one another in a dialogue of truth – the Congregation has launched a powerful formula which has a future. If the last word should be left to hope, precisely this is not the hope of a drowning man clutching at the straw of an uncertain future, but the hope of the Jesuit, so aptly described in the Decrees of GC 35, as able to discern the Spirit at work not only in a formal dialogue of truth but also in concrete gestures of righting the wrongs in the love of Jesus Christ – whereby “[r]egular dialogue ... serves to promote discernment ...”⁶³.

La identidad de la Compañía, el sacramento del Orden y la Congregación General 35

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

El objetivo de este artículo es, por un lado, notar el silencio de la CG 35 respecto del papel del sacramento del Orden para definir la identidad carismática de la Compañía en la Iglesia; y por otro, el de ofrecer una interpretación de la misma identidad teniendo como eje hermenéutico el sacramento mencionado.

1. La CG 35 y el sacramento del Orden

Un análisis del universo semántico de algunos de los términos vinculados con el ministerio ordenado mencionados en los diferentes decretos redactados por la CG puede ayudar a tener una visión de conjunto.

Así, por ejemplo, de la palabra ‘sacerdocio’ se hacen tres menciones: para precisar que los primeros compañeros lo recibieron después de hacer voto de pobreza y castidad (d. 4,5), para distinguir los diferentes miembros de la Compañía (d. 6,5) y diferenciar sacerdotes diocesanos y religiosos (Ibidem). Mientras la palabra ‘presbítero’ no es mencionada, ‘profeso’ se menciona dos veces: para distinguir los diferentes grados de pertenencia a la Compañía (d. 2,18) y en relación al cuarto voto propio de los profesos (d. 4,30). ‘Ministerio’ no aparece en relación al ‘ministerio ordenado’, sino en relación a los Ejercicios Espirituales (d. 1,12.15), a Jesús (d. 2,12.13; 3, 13.14), a los ministerios de la Compañía (d. 2,19; 3,4.5.20.39.42; 4,31.40; 5,1.25.28; 6,1.3-5.8.16), a la Palabra de Dios (d. 3,19), al ministerio de Pedro (d. 4,30) y al ministerio del gobierno en la Compañía (d. 5,30).

La palabra ‘sacramento’ es utilizada cinco veces: dos veces cuando se afirma que los jesuitas actúan «como ministros sacramentalmente en el corazón de la Iglesia», celebrando la Eucaristía junto con los otros sacramentos (d. 2,18). En el tercer decreto (n.19), se hace referencia a la misión de la Compañía, a la celebración de los sacramentos y a la vida comunitaria: «El ministerio de la Palabra y la celebración de la vida de Cristo en los sacramentos continúan siendo fundamentales para nuestra misión y para nuestra vida comunitaria como jesuitas. Tienen que ser vistos como parte de la triple responsabilidad que constituye el núcleo de la esencia más profunda de la Iglesia: la proclamación de la palabra (*kerigma-martyria*), la celebración de los sacramentos (*leitourgia*) y el ejercicio del ministerio de la caridad (*diakonia*)». El sacramento de la Eucaristía se menciona

explícitamente tres veces (d. 2,18.19; 5,34) y el de la reconciliación sólo en modo genérico cuando se mencionan los otros sacramentos (d. 2,18-19; 3, 19). Se hace mención más bien del ‘ministerio de la reconciliación’ en relación a Jesús (d. 3,14 [3 veces]. 16 [dos veces]); a los Ejercicios Espirituales (d. 3,19), a la Compañía (d. 3,18.43) y más abundantemente en relación a la reconciliación de unos con otros (d. 3,25-30) y con la creación (d. 3, 31-36). Por último, en el decreto sobre la obediencia (4,16) se hace mención de la Iglesia como sacramento de salvación.

Respecto de la ‘vida religiosa’ del jesuita, ella es puesta en relación con su vida apostólica (d. 2,9) y comunitaria (d. 3,3), y con el superior de comunidad (d. 5,33); históricamente se considera una forma de vida innovadora al tiempo de su fundación (d. 2,25). Los tres votos propios de la vida religiosa son mencionados repetidas veces (d. 2,16.18; 4,5.13). Particularmente importante es el n. 18 del segundo decreto:

«Junto con la obediencia, los votos de pobreza y castidad de los jesuitas nos permiten ser configurados en la Iglesia a imagen del mismo Jesús: ellos expresan además de forma clara y visible nuestra disponibilidad a la llamada del Señor. Esta disponibilidad se expresa de formas muy variadas, según la vocación particular de cada uno. Así, la Compañía se ve enriquecida y bendecida con la presencia de hermanos, coadjutores espirituales y padres profesos, los cuales, todos juntos, como compañeros en una familia –animada en particular por la presencia de los compañeros en formación– son servidores de la misión de Cristo según las gracias otorgadas a cada uno. De ese modo, los jesuitas vivimos nuestra vida consagrada en respuesta a gracias diferentes. Nosotros actuamos como ministros sacramentalmente en el corazón de la Iglesia, celebramos la Eucaristía y los demás sacramentos y predicamos fielmente la palabra de Dios. Llevamos esa palabra hasta los confines de la tierra, buscando compartir nuestra riqueza con gentes de todas partes».

Los documentos hacen mención de la ‘vida apostólica’ en relación a la formación de los jóvenes jesuitas (d. 4,7), a la misión de la Compañía (d. 4,7-8) y al superior de comunidad (d. 5,34).

La palabra ‘identidad’ aparece 15 veces referida a la Compañía o a los jesuitas y una sola vez en contexto no jesuítico (d. 3,11). La CG pone en juego la identidad de la Compañía o del jesuita: con la reflexión teológica (d. 1,7); en relación al Señor, a los compañeros jesuitas y a la experiencia de Ignacio en la Storta (d. 2,3); como compañeros de Jesús en medio de un contexto cultural fragmentado (d. 2,26); como seguidores de Cristo (d. 2,15) y servidores de su misión (d. 2,7) que es universal (d. 5,7); con la comunidad como lazo de unión entre la identidad y la misión del jesuita (d. 2,19, dos menciones) dado que la suya es una identidad relacional (*Ibidem*) que lo hace un hombre para los demás (d. 6,16), consagrado por los votos religiosos (d. 6,15) sin olvidar el espíritu de obediencia al Papa «como esencial a la misión y a la identidad de la Compañía» (d. 4,39). En fin, dos menciones en relación a la identidad jesuítica de las obras apostólicas (d. 4,45 y 6,9).

Contrasta con estos resultados la frecuencia de la palabra ‘misión’, 208 menciones en el texto de los decretos (sin contar títulos y notas: d. 1, 14 veces; d. 2 y 3, 36 veces; d. 4, 39 veces; d. 5, 32 veces y d. 6 51 veces).

Un primer balance de este breve análisis conduce a las siguientes consideraciones: la palabra ‘presbítero’ no aparece en el documento, ‘sacerdocio’ tiene tres menciones acci-

dentales y ‘ministerio’ no hace referencia al ‘ministerio ordenado’. Las únicas alusiones al campo semántico del ‘sacerdocio’, o si se prefiere, del ‘ministro ordenado’, se dan en dos lugares: en el segundo decreto, cuando se afirma que los jesuitas actúan sacramentalmente como ministros celebrando la Eucaristía y los otros sacramentos; y en el tercer decreto, al dejar constancia que la celebración de los sacramentos son fundamentales para la misión y la vida comunitaria de los jesuitas. Es cierto que en ambos casos se hace mención de la predicación y también de la diaconía en el primero, pero no se ponen en relación directa al ejercicio del ministerio ordenado, sino en relación a la responsabilidad de la Iglesia y a la vocación del jesuita.

Por el lado del campo semántico de la ‘vida religiosa’, ella es puesta en relación con la vida apostólica y comunitaria del jesuita. Las repetidas menciones de los ‘tres votos propios de la vida religiosa’ del jesuita (especialmente el d. 2,18), junto con la mención al ‘profeso’ muestran el especial vínculo de la ‘vida religiosa’ con la identidad, vida apostólica y misión de la Compañía y del jesuita.

Queda claro que en los documentos de la CG palabras como ‘sacerdocio’, ‘presbítero’ (que no aparece), ‘ministerio’, ‘sacramento’, ‘Eucaristía’, ‘sacramento de la reconciliación’, no juegan un papel como el que tienen las voces: ‘vida religiosa’, ‘votos’, ‘profeso’ para definir la ‘identidad’, la ‘vida apostólica’ y la ‘misión’ de la Compañía y del jesuita. Siguiendo el texto de los documentos, la identidad de la Compañía, y la del jesuita, su vida apostólica y su misión se leen desde la clave de la vida religiosa y no desde el sacramento del Orden y del ministerio ordenado. En otras palabras, la CG no pone en relación la identidad, la vida apostólica y la misión de la Compañía y del jesuita con el sacramento del Orden, pero sí con la vida religiosa.

La hipótesis de trabajo que se asume para interpretar el análisis realizado es que la CG presenta el ministerio ordenado ligado a la celebración de los sacramentos, mientras la vocación religiosa del jesuita justifica toda la acción no directamente sacramental del mismo ministro.

En este contexto es pertinente recordar el documento sobre «El jesuita sacerdote: sacerdocio ministerial e identidad del jesuita» de la anterior CG, dado que se trata de un texto de una CG a sólo 12 años de distancia de la última. En el n. 1 de dicho documento se afirma que no se trata de ofrecer una teología del ‘sacerdocio’ o del ‘ministerio sacerdotal’ en la Compañía, cuanto un modo de considerar la dimensión sacerdotal en relación a la identidad y misión del jesuita.

Según la CG 34, la ordenación sacerdotal hace que el jesuita participe del sacerdocio ministerial al servicio de la Iglesia, produciéndose la incorporación del carisma ignaciano en el sacerdocio eclesial, hecho que expresa al mismo tiempo el reconocimiento por parte de la Iglesia de la particular aportación ignaciana para su ejercicio. La CG 34 reconoce que gracias al ministerio sacerdotal de los jesuitas sacerdotes la Compañía pueden realizar plenamente la misión apostólica específica de los jesuitas de servir al Señor y a la Iglesia, su esposa, a disposición del Vicario de Cristo (CG 34, d. 6,8). Sin embargo el documento no brinda, como se ha señalado, una reflexión teológica sobre su papel en la identidad de la Compañía.

Si a este dato de la CG 34 se añade los resultados del análisis de la última CG, es decir, el hecho que no haya mencionado explícitamente el ministerio ordenado como elemento definidor de la identidad del jesuita, y por tanto del carisma de la Compañía, indica que el vacío de la interpretación teológica no se ha colmado todavía y que por ello no se encuentra aún la fórmula para incorporarlo como dimensión esencial del carisma institucional, al lado de las otras dimensiones que sí son tratadas, como la comunitaria/relacional, el cuarto voto o los votos religiosos. Por ello se presenta a continuación una perspectiva que podría ayudar a ampliar esa visión.

2. La identidad de la compañía a partir del sacramento del orden

La CG 35 interpreta el carisma de la Compañía fundamentalmente desde la palabra 'misión', que tiene como sujeto a la Compañía, es decir, a los religiosos jesuitas de tres votos (escolares, coadjutores espirituales y temporales –hermanos-), que con el cuarto voto de los profesos se ligan estructuralmente al Santo Padre y a la Iglesia. Esta es la afirmación que se concluye a partir del n. 31 del decreto sobre la obediencia:

«El cuarto voto, que el mismo Ignacio definió como «nuestro principio y principal fundamento», expresa lo que es específico de la Compañía: la total disponibilidad para servir a la Iglesia allá donde el Santo Padre nos envíe. Por otra parte, pone en claro el lugar de la Compañía en la Iglesia, pues el cuarto voto proporciona a la Compañía su inserción estructural en la vida de la Iglesia al entroncar en la persona del Papa el carisma como orden religiosa apostólica y la estructura jerárquica de la Iglesia. A través de este voto, la Compañía participa de la misión universal de la Iglesia al tiempo que queda garantizada la universalidad de su misión. Misión que desarrolla al servicio de las Iglesias locales en una variada gama de ministerios».

Lo «específico» de la Compañía es la disponibilidad para cualquier misión que la Iglesia quiera darle a través del Santo Padre. El sujeto que recibe la misión (universal), la Compañía, no es definida en términos de un cuerpo apostólico presbiteral, sino de una «orden religiosa apostólica» a la cual el cuarto voto de los profesos le proporciona «su inserción estructural en la vida de la Iglesia al entroncar en la persona del Papa el carisma como orden religiosa apostólica y la estructura jerárquica de la Iglesia». ¿Esto quiere decir que el cuarto voto del profeso inserta a la Compañía en la estructura jerárquica de la Iglesia? La versión inglesa es más clara: «The fourth vow also makes clear the place of the Society in the Church by linking its charism as an apostolic religious order to the hierarchical structure of the Church in the person of the pope. It is through this vow that the Society participates in the universal mission of the Church and that the universality of its mission, carried out through a wide range of ministries in the service of local churches, is guaranteed». Precisamente sobre este punto conviene reflexionar: ¿La Compañía se inserta en la estructura jerárquica de la Iglesia porque es una orden religiosa apostólica o porque es una orden presbiteral?

2.1 *El carisma ignaciano del sacramento del Orden*

En la Iglesia se pueden distinguir dos aspectos de su estructura institucional: el jerárquico y el carismático. Al primero pertenece el ministerio ordenado, mediante el sacramento del Orden; al segundo los diferentes estilos de vida cristiana reconocidos por la Iglesia, entre ellos la vida religiosa. Mediante los votos religiosos el religioso es asimilado a la estructura carismática, no a la estructura jerárquica de la Iglesia. Es el sacramento del Orden que inserta en la estructura jerárquica de la Iglesia al laico que lo recibe, como en el caso de los seminaristas seculares, o al religioso de un instituto religioso. Precisamente esta es una de las grandes dificultades que levanta para la identidad eclesial del ministerio ordenado del presbítero religioso: se inserta al mismo tiempo en la estructura jerárquica de la Iglesia por el sacramento del Orden y en su estructura carismática por los votos religiosos. La cuestión de la identidad se resuelve según se interprete la relación entre las dos estructuras.

2.1.1 *Las tres dimensiones de los sacramentos*

En cada sacramento se pueden reconocer tres dimensiones: la cristológica, la eclesiológica y la existencial¹. La primera significa la gracia sacramental mediante la cual el ministro recibe con el sacramento el poder de participar de la triple función del obispo de regir, instruir y santificar el Pueblo de Dios. La dimensión eclesiológica indica el hecho que cada creyente recibe el sacramento desde su condición eclesial, es decir, en sintonía con su vocación y misión eclesial reconocida explícitamente por la Iglesia. La tercera y última dimensión existencial se refiere a la particular condición personal de quien recibe el sacramento.

La dimensión eclesiológica da una identidad carismática y eclesial al ejercicio de la triple función presbiteral de regir, enseñar y santificar el pueblo de Dios. Pero la triple función es dada por el sacramento en su dimensión cristológica y no por el carisma de quien ejerce el sacramento. La diferencia carismática entre los presbíteros se fundamenta en la dimensión eclesial, pero la dimensión cristológica abre a la pluralidad de funciones regir, enseñar, santificar. Por tanto, la diversificación de funciones en el ejercicio del ministerio ordenado es consentida, si se puede hablar en estos términos, desde el sacramento mismo (dimensión cristológica) y no sólo desde el carisma eclesial (dimensión eclesiológica).

2.1.2 *La misión de la Compañía y ministerio ordenado*

En el caso de la Compañía, la CG 35 no considera el ministerio ordenado como eje de la misión de la Compañía porque, como se ha visto, lo identifica con la dimensión

¹ Cfr. R. Zas Friz, "Il carisma ecclesiale del sacramento del Ordine. Verso una comprensione pluriforme del ministero ordinato", in *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 83-96, aquí 84-90.

litúrgica/sacramental, que es sólo una de las tres funciones del ministerio ordenado, junto a la de enseñar mediante el ministerio de la Palabra y a la regir el Pueblo de Dios para su edificación en el Señor (Presbyterorum Ordinis, 4-6). Es evidente que el ministerio ordenado del jesuita presbítero no se puede reducir a la celebración de los sacramentos porque es solo una de las tres funciones propias del presbítero. Pero esto la CG lo expresa apelando a la vocación religiosa cuando se podría justificar igualmente desde el sacramento mediante su triple función.

Precisamente este es el tema de fondo: si se puede o no motivar y fundar la misión de la Compañía desde el ministerio ordenado. Si no se hace es porque se tiene una visión del sacramento del Orden que lo reduce, en la práctica, a la dimensión litúrgica/sacramental y por eso se reacciona a ella recurriendo a la dimensión 'religiosa' para motivar el ministerio no sacramental, como la predicación de la palabra y de la educación cristiana. Ello explicaría el tratamiento diferenciado que han recibido el universo semántico de la vocación religiosa y el del ministerio ordenado en los documentos de la reciente CG para definir la identidad, la vida apostólica y la misión de la Compañía y del jesuita.

2.1.3 *Identidad carismática de la Compañía y el sacramento del Orden*

La vocación religiosa a la Compañía es la respuesta concreta de un cristiano a una llamada del Señor a seguirlo pascualmente en la renuncia de sí mismo en la plena disposición de su vida al instituto de la Compañía. Será ella a decidir, mediante la obediencia, el modo concreto en que esa renuncia se concretizará al servicio de las demás. Tal obediencia el jesuita la asume como su *missio* fundamental, como un envío a realizar la Pascua del Señor, que se liga a la Sede Apostólica mediante el voto de los profesos. El cómo y dónde realiza el jesuita su *missio* es secundario, a condición que la cumpla pascualmente. Esta es la presentación tradicional y que la CG 35 renueva. El sacramento del Orden ¿añade algo a esta situación común a todos los jesuitas?

Según el n. 31 del tercer decreto de la CG 35 el religioso jesuita no sacerdote es incorporado a la misión de la Compañía mediante el cuarto voto del profeso. Pero, en realidad, el sacramento del Orden del profeso constituye la condición de posibilidad para tal incorporación, porque como religiosos no hay diferencia entre ellos. La ordenación presbiteral inserta en la estructura jerárquica de la Iglesia el carisma religioso del ordenado y el de su instituto de pertenencia (incluyendo los miembros no ordenados). Por ello resulta razonable afirmar que el ministerio ordenado pertenece a la esencia del carisma de la Compañía de Jesús, sin el cual el cuarto voto quedaría circunscrito a la estructura carismática de la Iglesia, al externo de su estructura jerárquica.

El sacramento del Orden da a la Compañía su estatuto de cuerpo apostólico en la Iglesia, porque mediante la ordenación ministerial el jesuita, y por tanto la Compañía, puede actuar oficialmente en representación de Cristo y en representación de la Iglesia. Sin el sacramento la Compañía no podría actuar desde la estructura jerárquica de la Iglesia, no podría representar oficialmente a Cristo y a la Iglesia, lo podría hacer solo extraoficialmente desde la estructura carismática de la vida religiosa, que se define siempre como marginal a la Iglesia jerárquica.

Mediante la doble función representativa del sacramento del Orden toda la Compañía, sin distinción de las diferentes vocaciones que alberga en su seno, es incorporada a la estructura jerárquica de la Iglesia como una orden presbiteral, y no sólo religiosa. Es el entero cuerpo apostólico de la Compañía que representan oficialmente a Cristo y a la Iglesia, con una relación especial al Santo Padre mediante el cuarto voto de los profesos. El ministerio ordenado de los profesos, los votos religiosos y el cuarto voto que ellos pronuncian constituyen el carisma de la Compañía.

Conclusión

El sacramento del Orden vincula a la Compañía jerárquicamente con la Sede Apostólica y por eso ella es un cuerpo 'apostólico', evitando identificar 'apostólico' con 'apostolado'. Si careciese de la dimensión presbiteral no podría definirse 'apostólica'. En cuanto vinculada a los Apóstoles, a los sucesores de los Apóstoles, y en modo especial a Pedro, Vicario de Cristo, mediante el ministerio ordenado ella es 'apostólica'. La contraprueba se encuentra en el hecho que los profesos de cuatro votos no pueden serlo si no son presbíteros. Se afirma también frecuentemente que la raíz más genuina de la vida religiosa se encuentra en el estilo de vida de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, como es referido en los Hechos de los Apóstoles. Pero se trata de una 'apostolicidad' carismática que no se puede identificar con la 'apostolicidad' ministerial y jerárquica de los Apóstoles.

El ministerio ordenado da la garantía que la realización personal de la Pascua del Señor se realiza 'sacramentalmente', en representación oficial de Cristo y de su Iglesia. Por ello no hay en la Compañía un ministerio sagrado y otro profano, todos los ministerios son 'cristianos', de Cristo, porque cualquier ministerio que se realice a través del cuerpo apostólico se realiza en representación de Cristo Cabeza de la Iglesia. Una representación que es propia del cristiano ordenado y que el laico no posee, por eso es ecle-siológicamente incorrecto afirmar que no hay diferencia en el ejercicio de un mismo ministerio -la investigación científica, por ejemplo- por parte de un jesuita ordenado y un laico no ordenado. Una comprensión del ministerio ordenado desde esta perspectiva, como representante oficial de Cristo y de la Iglesia en todas las dimensiones de la vida, ayuda a superar la reducción de dicho ministerio a la sola función cultural.

Un profeso de la Compañía no es pensable sin la ordenación presbiteral y sin el cuarto voto, faltando uno de ellos el otro pierde sentido. Son los profesos los que dan 'sentido' a la Compañía, no la 'vida religiosa' o el sacramento del Orden por separado. Esta es la originalidad carismática de la Compañía, la particularidad 'jesuítica' en la Iglesia, mediante la cual el jesuita recibe un marco de referencia para realizar su vocación 'apostólica', una 'apostolicidad' que se expresa en los diferentes grados de una única vocación. Por eso la identidad carismática de la Compañía en la Iglesia no se fundamenta únicamente en los votos o en su espiritualidad, sino también en el sacramento del Orden.

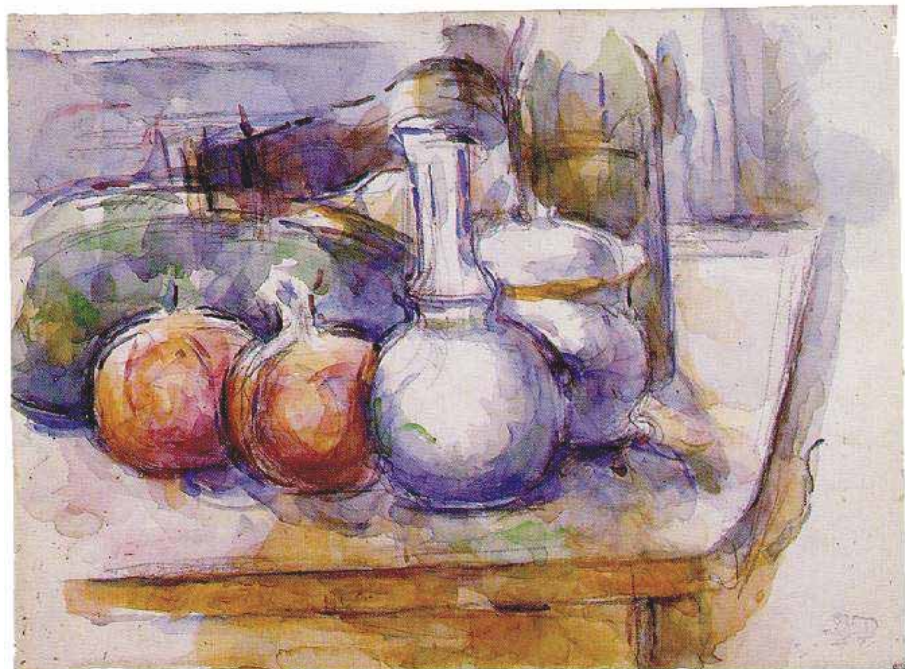
Con estos presupuestos sería más conveniente pensar y hablar en Compañía y de la Compañía en términos de ‘vida apostólica’ y no de ‘vida religiosa’, o de ‘vida religiosa apostólica’. Por un lado, con ‘vida apostólica’ se señala ambas dimensiones fundantes de la Compañía, la presbiteral y la religiosa, relacionándola de este modo a la *apostolica forma vivendi*. Y, por otro lado, si la conjunción del ministerio ordenado y de la vida religiosa definen una vocación eclesial especial que se vive en modo diversificado y jerárquico dentro de la Compañía, seguir insistiendo como vínculo de unión entre los jesuitas una relación horizontal y ‘democrática’ (la vida religiosa) no parece lo más convincente. Sería preferible insistir en un vínculo vertical y ‘jerárquico’ a partir del profeso, que es presbítero y ha pronunciado el cuarto voto, «“nuestro principio y principal fundamento”, [que] expresa lo que es específico de la Compañía: la total disponibilidad para servir a la Iglesia allá donde el Santo Padre nos envíe» (d. 3,31).



La forma del trasformare

Trasformazione dell'uomo e libertà

di SECONDO BONGIOVANNI S.I.



Introduzione e presentazione

«Γένοι, οἷος ἐσσι μαθών»
 Pindaro, *Pyth.* II, 72

Il problema della trasformazione e del cambiamento è tra i più caratterizzanti della filosofia: da Eraclito ad Einstein accompagna la riflessione umana attraverso una molteplicità di interrogativi e di prospettive aperte. Questo stato di cose risulta chiaro se si considera che la radice di alcune tra le questioni filosofiche più rilevanti può ricondursi alla domanda fondamentale: come sorge – o come ‘accade’ – l’essere a partire dal nulla? In questa *Grundfrage* si coglie il punto di partenza per qualunque interrogativo sulla trasformazione. La domanda ha comunque generato una varietà impressionante di riflessioni in cui si potrebbe riassumere l’intero cammino della filosofia occidentale.

Come diventare ciò che non si è? Come apprendere ciò che non si sa? È nell’essere afferrati dalla meraviglia di fronte all’esperienza umana concreta – che innesca il processo della crescita e della trasformazione spirituale, la *mathesis* –, che si pone in Grecia il problema dell’origine e dell’inizio del movimento e della trasformazione. L’interrogativo non nasce anzitutto come problema metafisico generale ma prende l’abbrivio da osservazioni materiali e corporee tangibili: come posso compiere le operazioni più quotidiane e concrete, per esempio: come posso spostare il mio corpo, muovere il dito mignolo, superare la tartaruga, andare da Atene a Megaro (argomenti di Zenone ripresi da Aristotele, *Phys.* VI, 9, 239 b 11-33)? O ancora: come posso crescere nella scienza e nella virtù? Sono simili domande a porre il problema metafisico della trasformazione.

È dunque a partire dalla concretezza dei problemi dell’esistenza umana che emerge la domanda sulla trasformazione e sul divenire di ogni cosa e del movimento in generale. Ed è in questo modo che il pensiero greco si familiarizza progressivamente con l’aporia fondamentale dell’inizio (anche quello del sapere) da cui non si staccherà mai.

* * * * *

Le parole di Pindaro poste in exergo: «possa tu divenire ciò che sei, apprendendo», sembrano interpretare dal punto di vista antropologico le grandi domande degli inizi della filosofia. Gli interrogativi sull’inizio e sul movimento concernono infatti molto da vicino il cambiamento e la trasformazione dell’uomo.

Come può qualcosa rimanere identico a se stesso se le sue proprietà cambiano nel tempo e la trasformano? In che modo posso tenere insieme il cambiamento o la trasformazione mia personale nel tempo (del corpo e della mente) con l’affermazione di una certa identità tra ciò che sono stato e ciò che sono? Quale rapporto può darsi tra l’identità e la trasformazione? O ancora: Che cosa costituisce – su cosa si fonda – il senso della continuità individuale?

A partire da queste domande si può desumere perché la storia del pensiero occidentale potrebbe riassumersi nella ricerca del fondamento ultimo. Infatti, è quest’ultimo – considerato come ciò ‘davanti a cui ci si deve arrestare’ – a garantire stabilità e consisten-

za d'essere a ciò che è, all'esistenza dell'uomo e coerenza al suo discorso. Con questa constatazione si comprende perché la questione della trasformazione e del cambiamento non dovrebbe prescindere da un'analisi rigorosa del fondamento metafisico, ciò che inevitabilmente esula dal nostro intento (Cf Bongiovanni, 2000). In ogni caso, gli interrogativi proposti aprono ad una pluralità di indagini e di analisi di vario ordine: psicologico, etico, ontologico, sociale, e così via. In questo solco immenso – una vera e propria *gigantomachia* – si inserisce il limitato contributo che propongo.

- L'analisi che segue si impegna anzitutto in un'indagine filosofica sulla *forma* in Aristotele (I parte: 'Che cosa significa forma?'): tale nozione infatti è implicata – anche etimologicamente – in ogni *trasformare* e in ogni *trasformazione*. La comprensione aristotelica della forma, lontana dall'essentialismo metafisico, è in grado aprire prospettive ed orizzonti nella contemporaneità della riflessione filosofica e scientifica.
- In questo senso la II parte del lavoro ('La forma come relazione') costituisce una sorta di interludio in cui sono riprese alcune considerazioni della fisica contemporanea e dell'estetica fenomenologica. Verrà così approfondito ed ampliato il senso della forma nei termini della relazione.
- Infine, nella III parte ('Trasformazione dell'uomo e libertà'), vengono presentate alcune conseguenze di carattere generale a riguardo della *trasformazione* dell'uomo. È soprattutto in questa parte che si svolgerà un utilizzo personale di alcune suggestioni aristoteliche volte ad interpretare la libertà come forma originaria dell'uomo e dinamismo fondamentale della sua trasformazione.

1. Cosa significa *forma*? La prospettiva classica

«L'idea ha una storia di più di due millenni e nessuna parola del linguaggio filosofico è stata tormentata di più dal pensiero dei secoli», Friedländer, 2004, 32

Nel modo comune di intendere il termine 'forma' indica perlopiù la figura esteriore della materia, il modo in cui una cosa è costituita e disposta. Tuttavia, e soprattutto se riferita all'essere umano, la forma non dirà solo il suo aspetto esteriore o materiale ma più profondamente il suo essere o la sua essenza intrinseca. Ciò che nell'essere umano gli consente di definirsi e di riconoscersi per ciò che è: una *Werheit* e non soltanto una *Washeit*, una 'chietà' e non soltanto una 'coseità'. Ciò significa che, concernendo l'uomo l'analisi sulla sua (eventuale) 'forma' non potrà mai assumere il carattere 'oggettivo' dell'indagine su di una cosa (*Ding*) posta semplicemente davanti al nostro sguardo indagatore (*Gegenstaendlichkeit*), ma custodirà margini di ulteriorità e di profondità derivanti dal coinvolgimento diretto e in buona parte inoggettivabile implicato nella particolarità della ricerca stessa. Stante il principio per il quale l'uomo è quell'essere nell'indagine del quale ne va del suo stesso essere.

Derogando dall'impiego comune – alquanto svilito –, il verbo 'trasformare' significa portare qualcosa o qualcuno aldilà della sua forma abituale, condurlo oltre la figura consueta secondo la quale questi si presenta. Anche nel nostro verbo trasformare, tutta-

via, resta la doppia valenza implicata nel senso che è possibile attribuire alla forma. Proprio nel doppio riferimento che la forma assume da Platone in poi si individuano i problemi più importanti che sorgono dal significato che si attribuisce al verbo. Al riguardo si pongono almeno due domande di fondo alla ricerca filosofica.

1. 'Trasformare' indica soltanto il passaggio (trasformazione) da una figura esteriore ad un'altra? In tal caso la transizione implicata non intaccherebbe l'identità della cosa in questione: appartenendo come possibilità intrinseca di questa stessa identità.
2. Oppure, inteso in senso più radicale, il verbo 'trasformare' allude ad un mutamento che si opera nell'identità profonda della cosa stessa, un cambiamento interno, una ricomprensione, una ridefinizione che conduce la stessa cosa a *divenire altra* rispetto a ciò che era? In questo senso le conseguenze di rilievo possono essere di due tipi: positivamente, il trasformare potrebbe essere inteso come molto vicino ad una sorta di nuova creazione; in negativo, si identificherebbe con il processo dell'alienazione, il diventare altro che implica l'estraniamento da se stessi.

In buona parte questi problemi, sebbene diversamente formulati, appartengono alle origini stesse del grande pensiero filosofico occidentale. Per chiarificarne la portata e le conseguenze è dunque anzitutto necessario indagare la *forma* che origina il verbo *trasformare*. Ad una tale chiarificazione si dedica questa prima parte – che non si presenta come un'indagine specialistica del tema – e che avrà il seguente svolgimento (sono comunque molto grato al p. Giuseppe Pirola per avermi aiutato a precisare e meglio focalizzare il problema metafisico in questione):

- a. *La forma nella metafisica*. Sono qui riprese alcune indicazioni di carattere generale sul senso della forma nella prospettiva metafisica classica, utile per individuare i nessi con il problema della trasformazione. In particolare viene analizzata la forma come principio (limite) di conoscenza.
- b. *L'atto della forma*. Sono discusse le tre nozioni aristoteliche di *enérgeia*, *entelékeia* e *dúnamis*, nella loro reciproca correlatività. Viene analizzata la forma come atto attraverso il quale la forma stessa si articola nel movimento (divenire).
- c. *Che cos'è il movimento?* Occorre passare da una definizione estrinseca del movimento, colto nel suo distendersi tra l'atto e la potenza, ad una comprensione più profonda in quanto atto della potenza stessa, nel senso che il suo atto è di essere in potenza.
- d. *L'atto imperfetto*. Il paradosso del movimento è che si compie come tale nella sua incompiutezza. Ci soffermiamo infine su un'importante formula aristotelica capace di designare l'unità di un essere (la sua forma) oltre e attraverso le molteplicità delle differenze del movimento.

1.1. La forma nella metafisica

«*Forma nihil aliud est quam actus materiae*», *S.Th.*, I, q. 105, art. 1

Dal punto di vista etimologico il verbo 'trasformare' risulta composto da tre parti ruotanti attorno al significato determinante della 'forma': *tras-forma-re* (o *tras-forma-*

zione). In particolare, il verbo italiano viene dal latino *transformare* composto dalla preposizione 'trans', che significa al di là, e 'formare', da *forma*, che alcuni derivano dalla radicale del greco *phòrein*, portare, e da *phorà* indicante l'azione di portare; altri invece – più verosimilmente – legano la 'forma' alla radicale sanscrita *dhar*, che si risolve nel latino *far, for*, nel senso di tenere, sostenere, contenere. In questo caso la voce *for-ma* corrisponderebbe al sanscrito *dhar-i-man*, che dice appunto forma, figura (Cf Pianigiani, 1988).

Nella storia della filosofia occidentale il termine 'forma' assumerà almeno tre ambiti specifici di significato (Cf Carlini-Sciuto, 2006, 4391ss.):

- *ontologico*, per indicare il principio di intelligibilità di una cosa che si dice nella definizione;
- *logico-gnoseologico*, per significare la struttura del pensiero unificante impressioni sensibili diverse;
- infine, l'ambito *estetico* in cui la forma viene studiata nel suo rapporto o contrasto (della forma esteriore) con il contenuto.

In questo capitolo richiamo brevemente alcuni aspetti importanti – in Platone, Aristotele e s. Tommaso – della genesi metafisica del senso della forma in Occidente.

1. Già nel pensiero pre-socratico il significato corrente di forma veniva reso con *eidōs*, che deriva dal verbo arcaico *eidomai*, 'appaio, sono visto', da cui il senso originario di *eidōs* come aspetto, apparenza. Questo termine acquisirà un senso tecnico soltanto dopo Socrate in età tarda. Interrogandosi sull'altro principio delle cose, più profondo di quello materiale, Platone istituirà il termine nel suo utilizzo tecnico quale principio di intelligibilità. Da allora in poi *eidōs* e *idea* indicheranno la forma intelligibile o essenza delle cose: l'essere vero che trascende i fenomeni sensibili e mutevoli. Platone riconosce che i termini *eidōs-idea* (da ὁράω, vedere: εἶδον, ἰδεῖν) significano – in stretta connessione tra loro – sia il visibile (*oratos*) che ciò-che-appare (*phainomenon*), nel senso di ciò che si mostra alla vista. È visibile ciò che appare alla vista e viceversa. Il visibile-*aistheton* si oppone al visibile-*noeton*: in questo senso i termini *eidōs-idea* indicano insieme l'essenziale e il più apparente, il più profondo e il più superficiale (Cf *Repubblica* V, 479-480; e X, 596a-597e; *Fedone* 78e; *Fedro* 249b-c; *Parmenide* 132-135). La forma è ciò che vediamo della cosa, ciò che di essa ci è più manifesto; e, al tempo stesso, ciò che si dona a vedere agli occhi dello spirito più che a quelli del corpo. Occorre tuttavia guardarsi dal metafisicizzare troppo presto l'*idea* platonica. Per Platone non è possibile circoscrivere concettualmente l'*eidōs* (Cf Friedländer, 2004, 32): pur restando ciò che più di ogni altra cosa rimane meritevole di essere pensata non è mai del tutto enunciabile in concetti. All'*eidōs* si approda non attraverso 'idee' astratte o concetti, ma nel corso di una esperienza, «attraverso una lunga convivenza» (*Lettera VII*, 341 C). Συνορᾶν, che possiamo tradurre con 'comprendere intuitivamente' è il termine con cui Platone (*Fedro* 265 D) designa l'intuizione dell'Idea (ritornerà in Aristotele a proposito di *enérgeia* e *dunamis*).

2. Aristotele considera l'*eidōs* uno dei due sensi più importanti della οὐσία (insieme al *to ti en einai*): è infatti la forma a permettere di ricercare l'intelligibilità dell'*ousia* stessa,

essendo la materia inconoscibile senza di essa. Approfondendo e criticando la posizione platonica (a causa della riduzione dell'Idea, intesa come universale, ad una essenza), Aristotele afferma l'immanenza dell'essere al sensibile o *ousia* individuale. Lo Stagirita introdurrà quindi la nuova nozione di *sinolo*, il *tóde ti*, l'*ousia* nel senso di sostanza corporea individua. L'individuo in divenire risulta così composto da due elementi: uno permanente e uno transitorio, uno determinabile e l'altro determinante, la materia e la forma, la cui unione è appunto il *sinolo*. In questo contesto organizzativo concettuale la forma viene ritenuta il principio per cui una *ousia* individuale è conoscibile, definibile e circoscrivibile attraverso il *logos* (la forma è ciò che si lascia più chiaramente esprimere e si manifesta più immediatamente nel discorso), o collocabile entro una determinata categoria di *ousiai* o accidenti. Già lo Stagirita tuttavia non ha mancato di riconoscere che la forma, forse in quanto meglio conosciuta in sé, è proprio ciò che fa più difficoltà per l'uomo (Cf Aubenque, 458). Benché essa rimanga ciò che di più aporetico e difficile vi sia per l'uomo, la forma sarà sempre associata al discorso.

Rinviando l'approfondimento della posizione aristotelica ai capitoli che seguono riasumiamo quanto detto finora: la *forma* è principio organizzatore della materia che determina la materia ad essere la tal cosa in atto, e appartenere quindi a questa o quella categoria dell'*ousia*. Non è una parte della materia ma costituisce l'elemento determinante che insieme alla materia dà luogo all'individuo esistente in atto. La forma è dunque da considerare quale:

- a) principio unificante – la molteplicità degli elementi del composto;
- b) principio prioritario, sia dal punto di vista ontologico (sulla materia) che gnoseologico (la materia è conoscibile solo grazie alla forma). È la forma a rendere intelligibile l'*ousia*: la forma è essenza intelligibile e principio fondamentale, ma è insita nelle cose e non ne è separata.

3. Benché s. Tommaso scriva: «*Forma nihil aliud est quam actus materiae*» (*S.Th.*, I, q. 105, art. 1), non si può affermare che tutto ciò che viene detto dell'atto valga per la forma. Infatti, l'*actus materiae* non è identico all'*actus essentiae* o *esse* (di cui la forma è senz'altro principio costitutivo e conoscitivo, come si è visto), poiché occorre distinguere tra due modi differenti di intendere la forma: la *forma sussistente* e la *forma informante*.

- Nel primo caso, in quanto perfezione, la forma non può considerarsi un limite perché si opporrebbe alla perfezione intesa in senso classico; ma è sussistente in sé e per sé, forma pura. La forma sussistente è *essentia* immateriale in quanto potenza dell'*actus essendi*: per esempio, la forma angelica non informa la materia ma in quanto tale è potenza dell'atto di essere (*S.Th.*, I, 88, 2. 4m). La forma sussistente non ha il limite della forma materiale.
- La forma informante, invece, informa di sé la materia (una porzione di questa) rendendola intelligibile grazie al *limite* che la costituisce liberandola dall'informe: si dice allora che la sostanza è il *sinolo* di forma e materia. Il limite in questo caso è la porzione di materia che la forma limita. In questo senso, la forma è il principio determinante e unificatore di qualunque cosa esistente.

Sintetizzando: per la dottrina aristotelica la forma è principio organizzatore della materia. La forma – viene detto quasi letteralmente in *Met Z*, 10 – designa un oggetto che non può mai definirsi a partire dal solo elemento materiale preso in se stesso. La forma (informante) fa sì che qualcosa di circoscritto appaia: essa costituisce il principio di distinzione di una cosa, sia dal punto di vista intellettuale (in quanto idea o nozione), che dal punto di vista sensibile (apparenza). La forma dice dunque il principio (il *limite* che dà ‘forma’ intelligibile a questa materia) che permette di cogliere la cosa in se stessa: in quanto principio fondamentale di comprensione e di conoscenza.

La storia metafisica della forma si arricchirà di molti altri contributi, che prima e dopo Aristotele e s. Tommaso segneranno il percorso ontologico. Per il nostro scopo tuttavia è necessario ritornare sul senso ‘attuale’ della forma. È infatti l’attualità della forma che consente di indagare il movimento e il divenire implicati nella trasformazione. In questa prospettiva l’analisi aristotelica rappresenta un riferimento inaggirabile.

1.2. L’atto della forma

«ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστίν», *Met Θ*, 8, 1050b 2

Per approfondire il senso di atto della forma riprendo alcune riflessioni di Aristotele partendo dal passo riportato: «l’essenza, cioè la forma (εἶδος), è atto». Essenziale in questa definizione è il significato dell’atto con le sue implicazioni.

Sono tre i termini classici impiegati dallo Stagirita a questo proposito. La nozione fondamentale è ἐνέργεια, derivante dal verbo ἐνεργ, di ἐνεργης, che significa [essere] attivo, operoso, con il suffisso nominale -εια, che indica una qualità. Ενέργεια vuol dire ‘agisco, lavoro’, e in essa si dice l’ἔργον, il lavoro, l’opera, l’impresa. La nozione di ἐνέργεια può anche declinarsi nel senso della ἐντελέχεια, comunque sempre nel suo riferimento necessario alla δύναμις. Nella loro articolata complessità queste tre nozioni – *enérgeia*, *entelécheia* e *dúnamis* – costituiscono uno degli aspetti fondamentali della metafisica aristotelica (in particolare, *enérgeia* e *dúnamis* rinviano ad uno dei quattro sensi dell’essere, Cf *Met E*, 2, 1026 a 32-b 2).

- ἐνέργεια -

«L’atto/*enérgeia* consiste nell’esistere in realtà», *Θ*, 6

Nella riflessione metafisica l’*enérgeia* assume il senso dell’azione che opera sull’essere in potenza realizzando ciò che prima era potenziale: l’*enérgeia* è dunque principio dell’attività e attività cinetica rispetto ad *ergon*. In senso generale l’atto/*enérgeia* viene inteso come ciò che esiste nella realtà opposto alla potenza/*dúnamis* che esiste solo potenzialmente. «L’atto consiste nell’esistere in realtà»: l’esempio aristotelico classico riguarda la raffigurazione di Ermete, potenza nel legno e realtà nella statua.

Com’è noto, Aristotele riconosce anche un atto puro in sé, senza potenza, eterno: l’atto in essere, *enérgeia ousa*, o l’atto per sé, *enérgeia kath’hauten*, Dio (*Met Δ*, 7), il Primo motore immobile in quanto atto assoluto (*haplos*, *De Anima*, 3, 7). Il movimento

(*kinesis*) invece è operazione propria degli enti in atto. *Met* Θ, 3 afferma che: «l'atto per eccellenza è il movimento», ma ciò non impedisce che l'attività cinetica rimanga un atto incompiuto, imperfetto (*ateles*) rispetto all'atto dell'*enérgeia kath'hauten*.

Enérgeia può esprimere così due significati: l'esistere in realtà e l'atto del moto (nel senso metafisico e non fisico), che è atto dell'ente in potenza in quanto tale. Nel mondo sublunare l'immobilità dell'atto è l'immobilità di un risultato, e presuppone sempre un movimento che precede. Proprio dell'opera (*érgon*) è rinviare a una produzione e a un produttore. Certo, l'atto non è assimilabile alla sola attività: pur distinguendosi dal movimento (Θ 6, 1048 b 18-34), ne costituisce comunque il risultato ed ha il suo radicamento in esso. In altri termini, ciò significa che l'atto non è nozione autosufficiente ma correlativa alla potenza. L'atto non si compie che attraverso la potenza e a questa rinvia. L'atto può essere pensato soltanto attraverso la potenza: i due termini danno luogo in tal modo ad una semantizzazione reciproca e non si possono caratterizzare singolarmente presi, ma soltanto nel loro reciproco rapporto. Si coglie il significato dell'uno cogliendo anche l'altro (Cf Reale, in Aristotele, 1993, 446); tuttavia (Cf 1048 a 35ss), ciò diventa chiaro per *ἐπαγωγή* (intuizione), mediante analogia di alcuni concetti (τὸ ἀνάλογον συννοῶν) poiché «non bisogna cercare definizione di tutto». Ritorna qui la nozione di *συννοῶν* già incontrata in Platone a proposito dell'*eidos* (anche se in Aristotele è da porre in relazione con la *ἐπαγωγή*, Cf Reale, in Aristotele, 2003, 446). Non si può dunque parlare di atto né in senso univoco né equivoco, ma soltanto analogo (secondo l'analogia di proporzione, Cf Δ 6).

- ἐντελέχεια -

«L'*érgon* è *télos*, e l'*enérgeia* è l'*érgon*; il termine *enérgeia* è costruito su *érgon* e tende a significare *entelékeia*», Θ, 8, 1050 a 21-23

Sulla distinzione tra *enérgeia* e *entelékeia* non vi è accordo tra gli interpreti. Per alcuni, il termine *ἐντελέχεια* può essere considerato il superlativo di *enérgeia*: esso dice l'*enérgeia* esplicitando l'indicazione del compimento, del fine (τέλος) che l'*enérgeia* stessa raggiunge attraverso la *kinesis*. Mentre l'*enérgeia* indica l'azione attraverso la quale qualche cosa viene condotto dalla potenzialità fino alla sua essenza piena e perfetta, l'*entelékeia* designa più propriamente questa stessa perfezione (o fine). Il *télos* in particolare indica la fine nel senso del compimento e della realizzazione: non come semplice 'idea' o rappresentazione del compimento – in quanto motore psicologico dell'azione in senso causale o finale –, ma come ciò che si mantiene e si trova compiuto nel compimento.

Εντελέχεια direbbe dunque – almeno secondo alcuni interpreti – la compiutezza, l'integrità raggiunta nel fine/compimento di un'opera, che mantiene tuttavia il senso dinamico dell'attività, dell'operosità e della trasformazione operata. La nozione di *entelékeia* conserva il senso 'energetico' (attuativo) di una trasformazione che non può fissarsi in un concetto astratto. Come nel caso dell'*érgon* dell'*enérgeia*, anche l'*ἐντελέχεια* custodisce in sé il senso dinamico del *télos* che designa la fine in quanto compimento, realizzazione, perfezione. Si conosce il *télos* soltanto se ne viene custodito il processo dinamico attraverso il quale il fine stesso si realizza.

In questo senso entrambi i termini *enérgeia* e *entelékeia* sono utilizzati per designare questa tensione progressiva della fine e della realizzazione di sé che conduce al riposo. Ed è questo il motivo per cui la differenziazione tra *enérgeia* ed *entelékeia*, propria di alcuni interpreti, viene negata da altri e ritenuta puramente fittizia (Cf Reale in Aristotele, 1993, 440s). Questi ultimi ritengono che i due termini siano utilizzati come puri sinonimi da Aristotele, senza riconoscere alcuna distinzione tra essi. Tra i passaggi portati a supporto di tale tesi si cita per esempio 1050a 21-23, dove è detto: «L'*ergon* è *télos*, e l'*enérgeia* è l'*érgon*, perciò anche l'*enérgeia* viene detta in rapporto all'*ergon* e tende allo stesso significato di *entelékeia*» (in questo contesto l'*ergon* deve tradursi con 'operazione', per mantenerne il senso dinamico). Nel passaggio citato è detto che poiché *enérgeia* deriva da *ergon*, e poiché *ergon* è uguale a *telos*, allora *enérgeia* si identifica con *entelékeia*. Aldilà delle dispute di scuola, tuttavia, neppure la distinzione tra i due termini nega la convergenza di un significato sostanziale.

- Δύναμις -

«Potenza (Δύναμις) significa, in primo luogo, il principio di movimento o di mutamento (ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς) che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra», Δ 12, 1019 a 15ss

Il termine deriva dal tema *δυνα* del verbo *δύναμαι*, 'posso, ho la capacità di', e dal suffisso nominale *-μις*; e significa 'potere, potenza, forza, possibilità, capacità'. Δύναμις indica la proprietà di ciò che pur essendo attualmente passivo può passare all'azione (*poiein*) o ricevere l'azione (*paschein*) di un agente. Il termine *dúnamis* rinvia comunque alla definizione dell'essere secondo Platone, inteso come ciò che ha il potere o di agire o di subire l'azione (Cf *Sofista* 247 d-e).

Nel greco classico δύναμις ha almeno quattro significati tra cui capacità, proprietà e facoltà (dell'anima). Δύναμις implica comunque il 'potere' nel senso del poter-divenire-altro. La definizione di Δ 12, 1019 a 15ss si applica sia al potere agire, che al potere subire e al potere resistere (1019 a 26-32): quest'ultimo inteso nel senso della potenza delle cose naturali di non essere distrutte, rotte, logorate... (1019 a 28). Se, infatti, le cose fossero prive di *dúnamis* si dissolverebbero.

Occorre dunque distinguere tra potenza passiva e attiva (Cf Θ 1, 1046 a 19-25).

- La potenza *passiva* o potenza di subire (δύναμις τοῦ πάσχειν) – opposta all'atto, *enérgeia* – è «la potenza del movimento (*kinesis*) o mutamento (*metabolé*) in un essere [...] La facoltà di essere cambiati o mossi da un altro» (*Met D*, 12). «La potenza passiva [...] è – nell'essere passivo – il principio del mutamento (*arché metabolés*) che egli è atto a subire da un altro, o da se stesso in quanto altro» (*ivi*, Q, 1). Aristotele distingue almeno tre tipi di potenze: innate, acquisite attraverso l'abitudine o lo studio.
- Per Platone la potenza *attiva* (δύναμις τοῦ ποιεῖν) era la vera causa (*aitia*), o forza divina (*Fedone* 99c). In *Met Q* Aristotele oppone la *dúnamis* alla *entelékeia* (riconosciuta come potenza attiva: Q, 1; e G, 4, 1007b): distinzione che nei termini latini si formula come differenza tra *potentia* e *actus*. Nel *De anima* (II, 1, 5) l'anima è detta

entelékeia prima (*prote*) di un corpo, cioè il suo atto immediato e definitivo, senza alcuna potenza passiva: l'atto secondario è l'anima che esercita le sue funzioni attraverso il corpo.

A partire dall'utilizzo proposto da Aristotele nel mondo latino *dúnamis* si articolerà in *potestas* (già in Omero utilizzata per indicare la forza fisica o morale, la potenza politica); *potentia*, un 'non-ancora', nel senso della pura virtualità (come Ermete in potenza nel legno che lo scultore 'libererà'), e *virtus*, la facoltà o la capacità di esercitare una facoltà (come quando chiamiamo sapiente anche colui che non sta speculando ma ne ha la facoltà, 1048a 34-35).

La nozione di *dúnamis* è comunque fondamentale in quanto istituisce la connessione tra fisica, metafisica e logica, operante nel mondo umano. Tale 'dinamica' tuttavia è 'possibile', cioè in movimento, solo perché l'*enérgeia* o *entelékeia* è πρότερον, anteriore rispetto alla *potentia* (*dúnamis*): 'prima' in rapporto a questa (Θ, 8, 1049b 5). Se, dunque, è vero che per Aristotele affinché qualcosa sia reale occorre che sia anzitutto potenziale (il passaggio infatti è dalla *potentia* alla *actualitas*), è altrettanto vero che l'*enérgeia* o l'atto è più *ousia* della *dúnamis*, così come lo è il dio rispetto a tutto il resto o ancora la *morphé*, la forma, in rapporto alla *hylé*, la materia nell'ambito di una sostanza composta (*Phys* II, 1, 193b 7-9).

Tale questione ha sollevato molte difficoltà tra gli interpreti perchè altri passaggi sembrano sminuire tale anteriorità. Infatti, se da un lato Aristotele sostiene che senza l'*enérgeia*, e cioè senza l'atto originario che è la forma, la potenzialità non si attuerebbe; dall'altro afferma anche che, benché distinto dal movimento (Cf Θ 6, 1048 b 18-34) e dall'attività, l'atto è comunque radicato nel movimento e ne è il risultato. L'atto infatti designa il modo di essere dell'immobile, ma di un immobile che è divenuto ciò che è. L'immobilità dell'atto è l'immobilità di un risultato, che – nella nostra esperienza 'fisica' – presuppone un movimento anteriore.

È dunque questa la ragione per cui la nozione di atto non può considerarsi autosufficiente, ma appare correlativa a quella di potenza e non può pensarsi che attraverso di essa. Nel suo compimento l'atto non si rivela che attraverso la potenza: non che sia la potenza a rivelare l'atto ma è piuttosto l'atto a rivelare la potenza. È l'atto ad attualizzare la potenza (Θ 8, 1049 b 24): in un certo senso, allora, la potenza preesiste all'atto in quanto condizione della sua attualità e l'atto preesiste alla potenza come rivelatore della sua potenzialità. Atto e potenza devono pensarsi come co-originari: soltanto il discorso umano è costretto a dissociarli.

Si è chiarito fin qui che il movimento si dispiega all'interno della correlazione fondamentale tra l'atto e la potenza. Dunque l'atto e la potenza presuppongono il movimento come orizzonte della loro stessa possibilità di senso? La questione sembra costringere ad un'aporia insuperabile il discorso umano sul movimento/trasformazione a partire dalle celebri aporie sul movimento evidenziate dai pre-socratici (in ciò che segue, Cf Aubenque, *oc.*, 448ss. e 144ss.).

1.3. Che cos'è il movimento?

«Una cosa è in potenza (ἔστι δὲ δυνατόν) se il passaggio all'atto di cui essa è detta avere la potenza non è 'impossibile' (ἀδύνατον)», *Met* Θ 1047a 24-26

«L'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento», *Phys* III, 1, 201 a 10

L'*enérgeia* (e/o *entelékeia*) non è una nozione astratta o a sé stante, ma rinvia alla sua strutturale correlazione con la *dúnamis*, e viceversa. Tra queste due nozioni si produce una reciproca semantizzazione che rende impossibile una loro singolare caratterizzazione in quanto il senso dell'una rinvia allo strutturale rapporto con l'altra. Senza dimenticare che i concetti di potenza e atto non rinviano ad altri più originari essendo, essi stessi, tali (Cf Reale, in Aristotele, 1993, 440). Per approfondire il loro rapporto è comunque utile soffermarsi sulla nozione di movimento (cambiamento/trasformazione) a cui il loro rapporto rinvia.

Sono soprattutto due i termini utilizzati da Aristotele per parlare del movimento: μεταβολή (nozione a cui è dedicato un intero trattato, Z 7, 9) e κίνησις. Μεταβολή significa mutamento, spostamento, trasferimento e deriva dal verbo μεταβάλλω – composto dalla radice -βάλλω ('lancio, getto'), e dal suffisso μετα-, che significa tra l'altro mutare, cambiare, trasformare. Le due nozioni (*kínēsis* e *metabolé*) vengono comunque spesso usate come sinonimi per significare il movimento che riguarda tutti gli esseri *altri* dal divino. Non entreremo nel dettaglio del loro utilizzo – anche se una classificazione viene proposta nel libro V della *Fisica* (1, 225 a 12-20, a 34-b 9), in cui la *kínēsis* – insieme alla *génēsis* – è considerata una specie di un genere che è la *metabolé*, il cambiamento-mutamento o trasformazione in generale.

La natura (φύσις) si definisce attraverso il movimento, che è cambiamento e trasformazione. Tutti gli esseri naturali hanno in se stessi e per essenza un principio di movimento e di fissità (ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, *Phys* II, 1, 192b 13-14): un albero cresce, a differenza di oggetti tecnici come per es. un letto o un mantello. Il movimento è ciò che distingue l'essere sensibile, composto di atto e potenza e caratterizzato dal potere-divenire-altro e per questo destinato al cambiamento e alla trasformazione, dall'essere intelligibile perpetuamente identico a se stesso: puro atto senza potenza (1071b 20), motore non mobile in se stesso (1072a 25 – traduzione preferibile a quella ambigua di motore che muove altri senza essere esso stesso mosso, da altri?). Il movimento separa il divino dal sublunare.

L'essere in movimento e l'essere immobile non sono infatti due specie che si oppongono all'interno di uno stesso genere: il movimento è al contrario quella Differenza che rende impossibile qualunque unità superiore. In questo senso la distanza infinita che separa il primo mosso dal primo Motore immobile rimane insuperabile. Per questo motivo il movimento non può essere considerato un semplice accidente tra gli altri: è invece un'affezione essenziale, una dimensione sostanziale dell'essere fisico (τὰ φυσικά, αἰφυσικὰ οὐσίαι). Il paradosso (implicito in passaggi, quali il *De Caelo* II, 1, 284 a 2) è che il movimento è, da un lato, ciò che allontana di più gli esseri da Dio e, dall'altro, la

sola via per avvicinarsi a Lui: analogamente, il tempo (a cui il movimento è strettamente intrecciato) è ciò che impedisce all'uomo di essere immortale, ma anche ciò grazie a cui l'uomo «si immortalizza tanto quanto può» (*Eth. Nic. X, 7, 1177 b 33*).

Aldilà di queste distinzioni tuttavia resta la domanda concernente la definizione del movimento. Per Aristotele il movimento si realizza nell'*enérgeia* della *dúnamis* che si dispiega per tutto il tempo del compimento («né prima né poi», *Phys III, 1, 201*). Infatti, né la semplice potenzialità inattiva né il puro risultato finale costituiscono l'essere del movimento: «quando c'è la casa (οἰκία) non c'è più il 'costruttibile' (οὐκέτ'οικοδομητόν)» (*ib.*, 201b 11). In questo senso il movimento è detto anche ἐνέργεια ἀτελής, a segnalare una messa in opera che non raggiunge la sua fine, una sorta di atto incompleto e imperfetto (Cf *Phys III, 2, 201b 32*); una ἐντελέχεια ἀτελής, un compimento incompleto (*Phys VIII, 5, 275b 8-9*), soprattutto se si considera che la fine stessa del movimento coincide con la sua soppressione.

Ma cos'è propriamente il movimento? E in particolare: Com'è possibile che lo stesso essere possa divenire altro senza cessare di essere se stesso? Aristotele conosce bene la difficoltà che nasce dall'attribuire allo stesso soggetto ora un predicato ora un altro. Dello stesso Socrate, per esempio, diciamo che è giovane e poi che è vecchio. Se l'essere non è o non è più ciò che sarà o ciò che era, come e perché *diviene* tale o cessa di esserlo trasformandosi? Il problema manifesta la presenza di una scissione fondamentale all'interno dell'essere: e una tale frattura viene risolta soltanto nominalmente attraverso la pur necessaria distinzione tra sostanza e accidenti.

Aristotele si confronta con l'obiezione dei Sofisti a questo problema (ripresa anche da Platone nell'*Eutidemo 283 d*), per i quali in realtà il divenire lungi dall'essere trasformazione o cambiamento è pura e semplice morte. Nel rapporto tra discepolo e maestro i Sofisti affermavano: 'se tu, che ti consideri maestro, vuoi che il discepolo non sia più ciò che oggi egli è, è perché in realtà ne desideri la morte'. Il divenire – la trasformazione e il cambiamento che si operano in un uomo nel corso della sua esistenza – è di fatto un assassinio di cui il discorso predicativo è soltanto un utile strumento: poiché Clinia diventa sapiente attraverso la *didascalia*, l'ignorante muore in lui. Il bambino muore diventando adulto. L'obiezione a tale posizione è evidente, ed è iscritta nel linguaggio stesso che viene utilizzato: che cosa può divenire adulto se ciò che diviene non c'è più? Si deve dunque ammettere l'esistenza di un'unità costante attraverso le varie trasformazioni operate dal divenire? L'importanza di una chiarificazione fondamentale del problema della trasformazione è tutta qui: a tal punto che secondo Aristotele è nella ricerca di una soluzione a questo riguardo che risiede il compito del filosofo, chiamato ad esaminare «se 'Socrate' sia lo stesso che 'Socrate seduto'» (*Met Γ, 2, 1004b 1*).

Per evitare di consegnarci all'assurdo (dei Sofisti) di una risposta univoca che costringe all'impossibilità di qualsiasi ricerca di unità nel discorso, nell'esperienza e nell'essere (come anche nel caso degli Eleati e dei Megarici), occorrerà affermare che, in un certo senso, Socrate in piedi è identico a Socrate seduto, e viceversa; ma, in un altro senso, essi sono diversi. Dunque: i contrari possono coesistere? La risposta di Aristotele è che *in potenza* i contrari coesistono, ma non *in atto*. C'è un soggetto (*hypokeimenon*) del divenire che è in potenza tutte le forme e le trasformazioni che gli accadrà di assume-

re. *L'identità in potenza* custodisce dunque l'unità del divenire e la coerenza del discorso. *La diversità in atto* mantiene la realtà del divenire e la coerenza del discorso. Siamo in tal modo affrontati al paradosso per il quale la trasformazione (il divenire, il movimento) crea soltanto ciò che già era dato, la materia diviene ciò che già era.

In realtà, ciò che risulta essere *proteron*, anteriore, non è né la potenza né l'atto, ma l'inevitabile scissione dell'essere sublunare a seconda che sia considerato in potenza o in atto. Ciò che viene posto in rilievo da Aristotele contro i Megarici è, al tempo stesso, il ruolo *dissociante* del movimento/trasformazione e la sua forza *unificante*. Poiché l'essere diviene gli è possibile non essere (ancora) ciò che è: e tuttavia è per essere ciò che è, che l'essere diviene. L'essere dell'essere in movimento si dice allora secondo l'atto e la potenza (differenza); ma si tratta comunque dello stesso essere (identità).

Definendo tuttavia il movimento nei termini dell'atto e della potenza non siamo ancora liberi dal paradosso. Infatti (Cf III libro della *Fisica*), se l'atto e la potenza non si comprendono che nel loro riferimento al movimento, definendo il movimento attraverso il ricorso all'atto e alla potenza non si finisce col cadere in un circolo vizioso? In realtà, occorre considerare che Aristotele non si propone di 'spiegare' il movimento: questo è l'orizzonte in cui ci troviamo ed è sempre supposto. Occorre invece indagare ciò che è nel movimento, caratterizzato nei termini dell'atto e della potenza. La domanda di fondo dunque rimane: *che cos'è il movimento in se stesso?* Lo si deve intendere – alla maniera dell'aristotelismo scolastico – nei termini di attualizzazione della potenza? O ancora, quale passaggio dalla potenza all'atto, come lasciano supporre alcune definizioni aristoteliche?

In realtà queste affermazioni propongono una definizione estrinseca del movimento senza riconoscerlo in se stesso; lo colgono nel suo punto di inizio e nel suo compimento. Le posizioni iniziali e finali del movimento, tuttavia, la potenza e l'atto, non sono e non dicono ancora il 'passaggio' stesso, il movimento in quanto tale. In realtà la potenza e l'atto non rappresentano i termini entro i quali il movimento si pone, ma sono determinazioni intrinseche del movimento stesso. Occorre allora formulare una definizione nella quale l'atto e la potenza, pur rimanendo distinti, vengano compresi a partire dalla loro originaria indistinzione. È quanto afferma la *Fisica* (III, 1, 201 a 10) in cui il movimento è detto: «l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale», cioè *in quanto* è in potenza. Il movimento non è in primo luogo l'attualizzazione (estrinseca) della potenza, ma l'atto della potenza stessa, o, meglio ancora, la potenza in quanto atto: la potenza intesa nel senso che il suo atto è di essere in potenza.

1.4. *L'atto imperfetto*

«τῷ αἰὲ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεσθαι», *Phys* III, 6, 206 a 22

Si comprende ora meglio perché il movimento è stato riconosciuto come un atto imperfetto, una *ἐνέργεια ἀτελής* (*Phys* III, 2, 201 b 32): trattandosi di un atto il cui stesso atto è di non essere mai del tutto in atto. E tuttavia l'atto imperfetto del movimento è anche ciò che permette al discorso umano di articolarsi e di accedere alla conoscenza delle cose. Cominciamo con il chiarire il carattere di *ἐνέργεια ἀτελής* del movimento.

È anzitutto interessante notare come a questo riguardo emerga la vicinanza tra il movimento e l'infinito, l'ἄπειρον: non soltanto perché il movimento è in(de)finitamente divisibile (come il tempo, per esempio); ma soprattutto perché l'infinito è considerato come una certa potenza che ha la particolarità di non potere mai passare all'atto verso il quale tende. Una potenza che non finisce mai di essere in potenza. L'infinito si caratterizza infatti perché non cessa mai di diventare altro, secondo la formula aristotelica: τὸ αἰεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεσθαι (*Phys* III, 6, 206 a 22).

L'infinito non è un qualcosa, un τόδε τι, nel senso di una cosa definita o determinata, poiché il suo 'essere' consiste in un continua ripresa che rinvia alla ripetizione indefinita dell'istante. L'infinito, nel senso dell'incompiuto, è al cuore della nostra esperienza del mondo sublunare: e coincide con quell'essere in movimento che non è transizione o passaggio, ma rinvia soltanto a se stesso quale compimento sempre incompiuto, inizio sempre iniziante, che si realizza nella ricerca infinita di un'impossibile immobilità.

Nel movimento la potenza si rivela a noi come atto: un atto sempre incompiuto poiché il compimento significherebbe la sua scomparsa. È in questo senso che il movimento si avvicina all'infinito: impegnandoci nel pensare non più l'essere dell'essere in movimento, ma l'essere del movimento stesso, siamo affrontati alla indefinita instabilità di ciò che nel nostro mondo è 'presente' o, meglio, non cessa di venire alla presenza (e di allontanarsene). Anche l'essere del movimento non è dunque alcuna οὐσία o un τόδε τι. Se ne può parlare come di un fondamento senza fondamento, un atto sempre incompiuto perché il suo atto è l'atto stesso del non-compimento.

L'ontologia del movimento sfocia allora nel riconoscimento di un essere 'ek-statico', contingente, caratterizzato dal poter-essere altrimenti; un essere che può sempre divenire altro rispetto a ciò che è (*Et. Nic.* V, 10, 1134b 31; VI, 2, 1139a 8; o anche: può essere o non essere, *Gen. anim.* II, 1, 731b 25). Un essere la cui forma rimane sempre affetta da/ ed esposta a/ una materia che gli impedisce di essere totalmente intelligibile: un essere, infine, che può rivelarsi solo attraverso l'irriducibile pluralità del discorso categoriale.

Strettamente intrecciata all'imperfezione del movimento a cui sono sottoposti i φυσικὰ οὐσία si pone anche una delle definizioni più importanti della ousia. L'ousia – prima e fondamentale, ma non unica (!) categoria dell'essere – si dice in molti sensi, ma i due fondamentali sono riconosciuti nella forma (εἶδος) e nel misterioso τὸ τί ἦν εἶναι (la quiddità). Quest'ultima è la definizione aristotelica che i latini tradurranno come *quidditas* (*quod quid erat esse*). La troviamo nel libro Z della *Metafisica* (4, 1029b 13): «ciò che ogni essere è detto essere *per se stesso*» – dove questa espressione, 'per se stesso' (καθ'αὐτὸ) esclude gli accidenti, certo: ma soltanto gli accidenti che a loro volta non sono 'per se stessi'.

Nella formula citata interessa rilevare l'inatteso utilizzo dell'imperfetto del τὸ τί ἦν εἶναι, che ha fatto discutere gli interpreti. Aldilà delle controversie di scuola, e scartando l'interpretazione ingenuamente temporale dell'imperfetto, il ricorso a questo tempo lascia anzitutto intendere che la quiddità di una cosa può dirsi solo attraverso uno sguardo retrospettivo in grado di riconoscere l'anteriorità dell'essere sul linguaggio che lo dice. Il tempo imperfetto interrompe il flusso indefinito dei suoi attributi (della forma), l'impermanenza del suo presentarsi allo sguardo, cogliendo la cosa in ciò che di essen-



ziale essa *era* ed esprimeva nel passare della molteplicità delle sue figure o forme esteriori. All'imperfetto, dunque: tempo che corregge la contingenza di un presente mobile e instabile il quale separa costantemente ciò che è da ciò che era, senza per questo ridurre la forma alla risposta generica e formale del $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$. Mentre il presente è il tempo della separazione, l'imperfetto costituirebbe così il tempo del raccoglimento del *logos* (*leghein*, raccogliere), in cui può dirsi l'essenziale di una cosa.

Tò $\tau\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ deve essere considerato come un interrogativo sostantivato che non fissa lo sguardo sull'«essere di ciò che era»: del tipo, Socrate era un uomo, dotato di un certo numero di qualità; una tale definizione, infatti, è propria ancora di un discorso universale e generico. Tò $\tau\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ indirizza invece l'attenzione su 'ciò che essere era' per quell'uomo concreto: per esempio, ciò che era (costituiva) per Socrate il fatto di essere un uomo. Soltanto una tale comprensione permette di passare dall'universale generico alla singolarità specifica, aprendo al carattere individuale e concreto che il $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ trascura. Il $\tau\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\nu$ del $\tau\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ va custodito nella sua forma interrogativa. In tal modo la forma si apre alla ricchezza infinita delle determinazioni *specifiche e salienti* della singola cosa: non le determinazioni accidentali generiche, come – per esempio – il fatto puramente contingente e casuale per Socrate di essere seduto o in piedi in un certo momento. Le determinazioni che qui interessano sono quelle che Aristotele definisce non a caso le determinazioni accidentali 'per se stesse' ($\kappa\alpha\theta'\acute{\alpha}\nu\tau\omicron$), quelle rilevanti e caratterizzanti il significato stesso dell'essere di quella concreta persona. L'essere saggio di Socrate è una di queste determinazioni $\kappa\alpha\theta'\acute{\alpha}\nu\tau\omicron$: l'essere saggio infatti non definisce l'essenza di Socrate ma dice di lui ciò che era (significava) per lui propriamente essere, la modalità saliente attraverso la quale egli interpretava la sua esistenza, la sua parola e la sua azione. Compreso in questo senso il $\tau\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, a differenza del semplice e generico $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, è capace di comprendere le determinazioni accidentali 'per sé' che la definizione essenzialistica non accoglie.

L'imperfetto è dunque il tempo in cui può dirsi la forma di qualcosa e di qualcuno, nell'atto della sua trasformazione, senza ridurla ad un'essenza generica inadatta a cogliere gli attributi essenziali che l'hanno caratterizzato in quanto tale. L'imperfetto è anche il tempo che esprime la funzione rivelatrice della morte, e permette di separare ciò che è davvero essenziale in un uomo («ciò in cui risiede primariamente il *logos* e l'*ousia*», Cf Z, 10, 1035b 25) dal dettaglio accidentale. Poiché l'essere in movimento può sempre diventare altro rispetto a ciò che è – e non si da definizione né dimostrazione di «ciò che può essere altrimenti da ciò che è» (Cf Z, 1039 b 29, 34) –, non potrà dirsi in un discorso categoriale finché non può cogliersi nei termini dell'imperfetto, l'unico tempo atto a poter dire in qualche modo la sua impossibile perfezione. In questo senso il $\tau\acute{\iota}\ \eta\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ designa ciò che di più interiore e fondamentale c'è nell'essenza del definito: «ciò che vi è di più proprio tra gli elementi del $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ » (*Anal. Post.* II, 6, 92 a 7): che non si confonde con il genere (troppo generico) e non comprende la materia, in quanto accidentale. Designando ciò che la cosa è per se stessa (essenza e attributi 'per sé'), esclude tutto ciò che essa è per accidente.

Il movimento del discorso diventa così l'immagine del movimento stesso delle cose e ne assume fedelmente il suo essere-nella-trasformazione. L'essenza/forma delle cose non

si consegna a noi che nel movimento e nella trasformazione in cui diviene ciò che è senza tuttavia mai cessare di trasformarsi (senza mai potere raggiungere un compimento definitivo). Il τὸ τί ἦν εἶναι è capace di designare l'unità di un essere (la sua forma) oltre e attraverso le molteplicità delle differenze del movimento: cogliendo nella imperfezione del movimento e della trasformazione ciò che di essenziale il discorso può autenticamente dire.

Dall'analisi della posizione aristotelica emerge con chiarezza che il movimento (in quanto dinamismo interno di ogni trasformazione) non può essere inteso come un'accidentalità esteriore rispetto all'essenza e alla verità della 'cosa' stessa. Nel caso della trasformazione umana, poi, si può ritenere che proprio la sua costante trasformazione e l'impossibilità di una sua fissazione in una struttura ultimativa è ciò che permette all'esistenza di diventare umana attraverso la libera scelta di se stesso, secondo il citato dettato di Pindaro: Γένοι, οἷος ἐσσὶ μαθών. Pur restando da indagare gli eventuali obiettivi categoriali o etici da porsi, la trasformazione nell'uomo non è comunque riducibile ad un processo di alienazione e di separazione da se stessi, ma costituisce il modo di essere che dispiega il dinamismo originario attraverso il quale l'uomo perviene sempre più se stesso. Ciò non si realizza nel possesso avido di una posizione conquistata una volta per sempre (*arpagmon*), ma nell'assunzione libera e responsabile della possibilità di aderire sempre meglio al dinamismo di una realtà e di una storia 'imperfetta'.

2. La forma come relazione

«Les choses sans bornes de la nature m'attirent...»,
 P. Cézanne, cit. da Hoog 1992, 2

Viene qui proposta una sorta di interludio in cui sono riprese alcune considerazioni della fisica contemporanea e dell'estetica fenomenologica. In particolare, saranno riprese riflessioni che permettono di ampliare il senso della forma nei termini della relazione, in relazione con il problema della costituzione umana del senso. La forma, infatti, non soltanto non rinchioda l'ente in uno stato di autosufficienza ma costituisce il dinamismo originario in cui ogni cosa è posta strutturalmente nella relazione con un mondo in cui soltanto diviene riconoscibile (e dotata di senso) in quanto tale. In questo modo, nella linea aristotelica, mi separo nettamente da una comprensione sostanzialistica della forma e intendo preparare il lettore al senso della forma in quanto libertà, di cui si occuperà la terza parte trattando più specificamente della trasformazione dell'uomo.

Questa seconda parte si compone di quattro momenti: dopo un paragrafo introduttivo sull'atto del formare, nel secondo verranno riprese alcune riflessioni della fisica contemporanea a cui seguiranno, nel terzo §, brevi precisazioni sull'accadere del senso; infine, nell'ultimo § saranno riprese alcune suggestive analisi fenomenologiche evocate dall'opera di Paul Cézanne. Con questo ampliamento dello sguardo e della riflessione non potremo non meravigliarci della sorprendente consonanza con alcune riflessioni metafisiche del grande Stagirita!

2.1. L'atto del formare

«... la terra era informe e deserta», *Genesi* 1:2

Già per Platone era chiara l'impossibilità di circoscrivere concettualmente la forma, mai del tutto enunciabile in concetti. Ed è una costante della migliore tradizione filosofica: la forma delle cose non può ridursi a ciò che le cattura nell'idea concettuale, sottomettendole in tal modo alla volontà manipolatrice dell'*Ergreifen*. Al contrario, nel suo senso più autentico la forma potrebbe forse essere intesa come ciò che libera le cose, lasciandole essere nel limite/apertura della loro identità. Chiarisco di seguito queste affermazioni.

La forma è ciò che fa sì che qualcosa appaia: potremmo dire, *ciò-senza-cui* nulla appare. La forma è il principio di distinzione di una cosa, sia dal punto di vista intellettuale (in quanto idea o nozione), che dal punto di vista sensibile (apparenza). Affinché qualcosa appaia occorre l'atto di un circoscrivere e di un limitare, che libera la cosa ad un contesto (un mondo, in quanto rete di relazioni) in cui soltanto essa diviene visibile e comprensibile. Ora, proprio questo evento del contenere e definire custodendo (nel termine stesso di 'verità'/*Wahreit* Heidegger leggeva una sorta di originaria intenzionalità custodente la cosa, *Wahreit-Wahren*), può essere inteso come evento di relazione originaria. Infatti, la forma è ciò che identifica (qualcosa) consentendogli in tal modo di porsi in relazione (con altro): cioè, di apparire e di manifestarsi. In termini aristotelici potremmo dire che tutto ciò appartiene alla sua *enérgeia*, in quanto atto di posizione (offerta o donazione) originaria.

La forma o più propriamente l'*atto del formare* che è la forma (espressione che assume il senso dinamico e processuale dell'*enérgeia*) è l'evento grazie al quale il nulla viene abbandonato e appare il qualcosa: è in questo senso che l'atto del formare può venire inteso come *ciò-senza-cui* nulla appare. Qualcosa è – e non il nulla. In se stesso l'atto del formare custodisce dunque la verità (*Wahreit-Wahren*) della domanda filosofica fondamentale: 'perché qualcosa e non invece il nulla?' La forma si compie nell'atto di *donare* forma alle cose, superando il *Chaos* senza determinazioni in cui nulla è circoscritto, e cioè armonico, definito. In tal modo il problema della forma si lega strettamente alla struttura del senso, inteso come il processo che elabora e trasforma il darsi di qualcosa nel mondo con-figurato degli sguardi e del vedere *umani*. Che è anch'esso un fondamentale processo di connessione e di messa in relazione.

Nei termini del mito biblico (Cf *Gen* 1:2) la funzione del dare-forma – connettendo e ponendo in relazioni di senso – viene riconosciuta come opera della parola di Dio: 'Dio disse...'. La parola istituisce una relazione con ciò che prima non era strappandola al nulla della indeterminazione caotica: la fa essere, la libera all'apparizione sottraendola al nulla caotico. A partire da una parola ricevuta ogni cosa (luce, piante, animali, uomo, ecc.) si riconosce in una relazione possibile di senso. A partire dal *tobû bohû* primordiale nel memorabile *incipit* genetliaco è detto anche che lo Spirito 'aleggiava' (lett. 'covava') sulle acque. In questo orizzonte, l'attività del formare (e della trasformazione), il trarre forma dal Chaos, può comprendersi come un'operazione profondamente 'spirituale'.

La forma può dunque essere intesa quale connessione o messa in relazione originaria, atto propriamente 'spirituale' che è a fondamento della possibilità di un mondo e di un senso umani. Qualcosa di assolutamente isolato o di separato è del tutto privo di senso in quanto letteralmente impensabile: non può accedere ad alcuna elaborazione umana. Da questo rilievo si può comprendere come non si dia forma alcuna senza l'uomo che la riconosce ponendola nelle relazioni del senso.

Quando si parla in un senso ampio (e non ancora teologico-positivo) dello 'spirituale' si intende questo: l'attività/*enérgeia* dello spirito che consiste nel 'creare', istituendo legami e relazioni. È propriamente spirituale nell'uomo la capacità di istituire relazioni e connessioni, creando in tal modo un mondo dotato di senso. Dare forma al mondo significa istituire il mondo come senso. Allo stesso modo si può pensare che 'formare' un uomo significa abilitarlo a vivere in una rete di relazioni e interconnessioni attraverso le quali soltanto egli riconosce il suo senso, la sua 'essenza'. 'Trasformarsi' in quanto esseri umani significherebbe allora scegliere di cambiare la rete di relazioni di senso all'interno delle quali mi riconosco.

2.2. La forma come interconnessione universale

«The assumed fundamental ontic structure of the world, based on a primarily existing substance, was rendered invalid. It must be replaced by a 'cosmos' were the first question to ask are no longer 'What is?' and 'What exists?', but 'What happens?' and 'What binds'», Dürr 2006, 79ss.

«A 'new' thinking requires us to discover behind the apparent laws of nature, which were necessarily strict in the old thinking, precisely this pre-living diversity and openness that we lose in the coarsened, 'graspable' oversimplification of statistical averages», Dürr 2006, 82

Questa riflessione filosofica non appare lontana da alcune acquisizioni della fisica contemporanea sviluppatasi a seguito della rivoluzione quantistica. Nel nuovo contesto della ricerca fisica la comprensione classica della realtà, temporalmente determinata e intesa come 'materiale/oggetto' separato, viene abbandonata in favore di un'altra comprensione, radicalmente relazionale, propria di una *Wirklichkeit* che si dà come rete (*web*) di relazioni: La prima citazione riportata è di uno dei più importanti scienziati contemporanei, il prof. H.-P. Dürr, ex direttore del Max-Planck-Institut für Physik di Monaco di Baviera: in essa si descrive in modo molto efficace ciò che è accaduto nella consapevolezza della ricerca fisico-scientifica più recente.

In questa nuova comprensione non si parla più di realtà/*realitas*, appartenente ad una concezione del mondo per così dire stabilizzata che lo assimila a una cosa (dal lat. *res*): quanto piuttosto di *Wirklichkeit*, termine tedesco che permette di assumere il mondo come ciò che '*wirkt*', ciò che produce effetti e che affetta. La realtà viene così intesa come realtà effettiva, nel senso che produce effetti. Il termine *Wirklichkeit* rende meglio il senso di potenzialità del mondo stesso, assunto come indivisibile rete (*network*) di relazioni che determina soltanto probabilità in funzione di una realizzazione materiale-energetica. In questo modo, «la classica 'realtà' di *material/objet-like* separati, che emer-

ge solo attraverso una grossolana suddivisione (*coarsening averaging*) della potenzialità, si capovolge in una inseparabile onni-connettività olistica, temporalmente essenzialmente aperta, immateriale e creativa» (Dürr 2006, 80; Cf anche seconda citazione in exergo).

Nella forma fisico-quantistica del mondo non si danno più due generi di realtà più o meno separate, una inanimata (staticamente stabile) e l'altra animata (staticamente instabile): ma una sola *Wirklichkeit* dinamicamente stabilizzata (Cf *ib.*). Rispetto ad essa non è più possibile una conoscenza epistemica oggettivante. Della *Wirklichkeit* si può parlare soltanto in termini analogici e metaforici perché è fondamentalmente inafferrabile, non oggettificabile, anche se descrivibile matematicamente in termini di relazioni. Simile cambiamento non rende la realtà qualcosa di puramente casuale: poiché in essa sono individuabili tendenze descrivibili attraverso simmetrie nelle relazioni dinamiche che si instaurano e implicano leggi di autoconservazione. L'aspetto che tuttavia risulta decisivo e saliente nella *Wirklichkeit* è che in essa ogni cosa è strutturalmente connessa al tutto, e risulta del tutto incomprensibile se isolata da esso.

Nella interconnessione fondamentale che struttura la *Wirklichkeit*, come già si è detto, il processo della forma appare strettamente intrecciato con quello del senso. L'apparire di qualcosa, e di una qualunque forma, è a sua volta connesso a quello della sua accoglienza, riconoscenza e ricezione da parte dell'uomo. Non c'è forma, non c'è 'qualcosa' (*Washeit*) se 'qualcuno' (*Werheit*) non la ri-conosce. In altri termini, l'atto di dare forma è un processo che accade se situato e assunto da una libertà ri-conoscente e accogliente. È questa connessione originaria, quella che E. Husserl ha chiamato la «meravigliosa correlazione» tra il mondo e la coscienza (Husserl, 1995, 99), che una breve riflessione su Cézanne può aiutarci ad approfondire.

2.3. L'accadere del senso

«Il mondo è inseparabile dal soggetto, ma da un soggetto il quale non è altro che progetto del mondo; il soggetto è inseparabile dal mondo, ma da un mondo che egli stesso progetta», Merleau-Ponty, 2003, 549

Da quanto detto consegue un rilievo importante: qualunque forma si attribuisca alle cose essa rivela già un'appartenenza profonda con il nostro personale venire alla luce, attraverso la forma stessa che riconosciamo. Questa infatti non è mai separata da colui che la vede o la comprende – e ciò fa parte integrante della interconnessione universale in cui nulla è separato dal tutto. In questo senso si può dire che ogni forma (esteriore) è insieme e sempre anche nascita (interiore) a noi stessi. Accettando che qualcosa appaia attraverso una forma noi stessi partecipiamo della dimensione della libertà di apparire in cui siamo implicati per una co-appartenenza originaria: la citazione di Merleau-Ponty riportata in exergo evidenzia questo fatto.

Lasciare apparire qualcosa nella sua forma significa porsi in relazione con essa, e dunque accettare di esserne *trasformati* apparendo in modo diverso anche a noi stessi. Il senso della relazione ontologica fondamentale (o *connectedness*: la 'meravigliosa correlazione' husserliana) va colto a questo livello, da cui consegue un'ontologia della sostan-

za articolata con un'ontologia della relazione. (Non si tratta di rifiutare ogni ontologia della sostanza, quanto un certo orizzonte in cui la sostanza può venire compresa: quella di un *proteron* che si esime da ogni relazione. Questo orizzonte è stato superato da Aristotele stesso nella sua analisi del rapporto tra *enérgeia* e *dúnamis*, come si è visto nel capitolo precedente). L'esperienza del riconoscere la forma, che è l'esperienza del prodursi del senso *umano*, non è mai un'operazione univocamente determinabile in una oggettività irrelata e separata dall'uomo. Il senso non è neppure una pura costruzione del soggetto conoscente, ma si configura nel processo come un atto di ri-conoscenza attraverso il quale il soggetto liberamente cor-risponde ad una possibilità.

Tale posizione converge con alcune osservazioni del pensiero fenomenologico contemporaneo che, com'è noto, riconosce nell'esperienza pittorica dell'impressionismo uno dei suoi momenti ispiratori fondamentali. In questo senso riprendo l'esperienza della visione di alcune opere di Cézanne che hanno per oggetto le sue celebri *pommes*. Il rinvio è in particolare ai quadri (riprodotti nella pagina iniziale di questo intervento): *Vase piallé, sucrier et pommes* del 1890, e *Nature morte avec pommes, sucrier et carafe* del 1900/02. Tuttavia molte altre opere dello stesso periodo potrebbero essere considerate.

Ciò che segue può anche essere inteso come una sorta di ignaziana applicazione dei sensi, intesa come un esercizio non lontano – anche se diversamente allestito – dall'intento fenomenologico dell'andare alle cose stesse (*Zu den Sachen selbst*). Si comprende il senso della ignaziana 'applicazione dei sensi' (lett.: *traer lo cinco sentidos*, n. 121, Ignazio di Loyola 1980, 142) se si assume il significato profondo del sentire spirituale quale dimensione unificante capace di porre in relazione il mentale (teorico-riflessivo-astratto) con il corporeo (Cf Demoustier 2006, 201ss.): in questo senso, occorre evitare qualunque confusione dello spirituale con il puro mentale. Questo è, tra l'altro, uno degli errori dello spiritualismo disincarnato.

È possibile accostare l'esperienza estetica ispirata dai quadri di Cézanne all'applicazione dei sensi ignaziana perché in entrambi i casi si tratta di un esercizio concreto atto a favorire la comprensione di qualcosa di essenziale più difficilmente accessibile al puro ragionare teorico (il mentale): e ciò attraverso l'esperienza di una unità profonda tra l'interiore e l'esteriore, il mentale e il corporeo, il teorico e il pratico. In questa linea, il rinvio a ciò che accade nell'evento della visione/fruizione dei quadri (di Cézanne) ha il senso di una visione *performativa*, in quanto 'mette in opera' la verità che l'espressione artistica lascia essere, trasformando il soggetto da spettatore esterno (che oggettiva) in testimone attivo che appartiene intimamente a ciò che accade (secondo le categorie dell'implicazione e dell'appartenenza). Il soggetto che guarda si trasforma esso stesso nell'atto di questa visione performativa. Il quadro 'parla' quando il soggetto assume la possibilità di essere trasformato nell'atto della visione stessa (L'episodio che ha per titolo 'Corvi', uno degli otto dello splendido film di Kurosawa, *Sogni* – del 1990 –, mi sembra descrivere in modo magistralmente poetico questa esperienza: allorché il personaggio esterno al quadro – van Gogh, interpretato da M. Scorcese – si ritrova improvvisamente immerso nella scena che contempla e a cui ormai appartiene. Non vede più un oggetto esterno, ma appartiene al mondo messo in scena dall'opera, con tutto ciò che conseguirà).

2.4. Le mele di Cézanne

«Cézanne [...] non vuole separare le cose fisse che appaiono sotto il nostro sguardo e il loro modo fuggente di apparire...», Merleau-Ponty 1966, 56

‘L’artista non crea un mondo: lo fa vedere’, Kandinsky

I quadri citati di Cézanne sorprendono l’artista nell’atto di ‘formare’ l’apparire delle cose attraverso una misteriosa oscillazione che impedisce alle cose stesse di diventare l’oggetto immobile e statico di un afferramento concettuale definitivo e stabile. Le mele non sono fissate nella staticità di un oggetto che l’io può porre/opporre davanti a sé (l’oggetto – in tedesco *Gegen-stand* – è ciò che sta davanti a me e la sua oggettività – *Gegenständlichkeit* – consiste nel puro opporsi al soggetto). Anzi, a ben guardare il centro del quadro non è più alcun ‘oggetto’: il disegno lascia apparire un centro mobile che per così dire non cessa di cercarsi attraverso il tratteggio di linee e colori indefiniti.

Il disegno delle *pommes* non immobilizza alcuna identità oggettivata, non fissa alcuna staticità della forma: ma coglie quest’ultima in una dimensione più originaria, in cui la cosa stessa sta per venire all’apparizione. È la gestazione della forma, su cui converge l’attenzione dell’artista: l’istante in cui nell’occhio dell’osservatore si condensa l’immagine e prende senso il suo apparire. L’istante in cui ciò che appare si compone nella connessione che le lascia essere ed apparire. Più che la rappresentazione tradizionale di nature morte (mele) questi quadri ci parlano del modo in cui perveniamo a coglierne il senso, l’atto della loro forma.

L’artista veglia l’istante in cui le cose si distendono nell’apparizione: l’istante in cui le *pommes* non sono ancora oggetti: l’opera ‘rappresenta’ il tempo stesso della creazione e dell’arte. In realtà in Cézanne le *pommes* non diventano mai oggetti: le mele non sono fissate davanti allo sguardo di uno spettatore, ma restano affidate al momento in cui non cessano di apparire (Cf Merleau-Ponty 1985). Ciò che viene rappresentato è dunque l’istante, unico e imprevedibile, dell’incontro tra colui che vede e ciò che è visto, tra la coscienza e il mondo. In tal modo ci è dato sperimentare che le *pommes* non sono mai (soltanto) semplici oggetti davanti ai nostri occhi, non sono mai presenti oggettivamente, ma dimorano nell’atto dell’apparire. Questo è il senso della profonda osservazione di Merleau-Ponty: «Cézanne [...] non vuole separare le cose fisse che appaiono sotto il nostro sguardo e il loro modo fuggente di apparire; egli vuole dipingere la materia nel momento in cui si dà forma, l’ordine nascente attraverso un’organizzazione spontanea. [...] Ecco perchè i suoi quadri danno l’impressione della natura nell’atto della sua origine [...] L’impressione di un ordine nascente, di un oggetto [...] che si sta agglomerando davanti ai nostri occhi».

C’è una stabilità di ‘oggetto’ delle cose, una fissazione della loro forma che può essere necessaria alla scienza per le sue indagini e il suo procedere. La filosofia tuttavia non si limita alla riflessione ‘oggettiva’ sul mondo – come si è visto, oggi messa fortemente in questione dalla stessa fisica. Il filosofare vive nella ricerca del senso fondamentale del tutto e dell’origine radicale delle cose. A questo riguardo l’insegnamento di Cézanne è

folgorante: i suoi colori e i suoi tratteggi porgono le stesse cose di ogni giorno ma senza i limiti a cui le costringiamo per abitudine o negligenza. In questo modo anche le più banali, come può essere una mela, manifestano una verità quasi sempre trascurata per mancanza di attenzione o di profondità del nostro sguardo.

«Le cose senza limiti della natura mi attirano...», era solito confessare il grande artista. Cézanne trasforma il nostro modo di vedere: altro dall'abituale, perché fedele alla dimensione originaria del suo prodursi – e libero dagli orizzonti fissi della nostra volontà di adeguazione. Cézanne ci insegna che si può guardare un qualunque oggetto, senza tuttavia mai vederlo: si 'vede' qualcosa solo quando si accetta di essere cambiati e trasformati da ciò che viene incontrato. Le *pommes* sono sorprese da Cézanne nel momento della loro nascita e del loro apparire, istante che coincide con la libertà dello sguardo di chi le accoglie. Attraverso un tale vedere anche noi non cessiamo di nascere a noi stessi: non cessiamo di essere trasformati. Lo sguardo dell'artista è una nascita prolungata.

3. Trasformazione dell'uomo e libertà

«ἐμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν», *Hebr.* 5:8

Il cammino fin qui compiuto approda ora ad alcune riflessioni conclusive sul senso della trasformazione dell'/nell'uomo. Le considerazioni che seguono potrebbero ritrovare ancora il loro avvio nella domanda iniziale: come è possibile che lo stesso essere possa divenire altro senza cessare di essere se stesso? Tenterò al riguardo di fornire alcune indicazioni, anche in dialogo con la tradizione cristiana di pensiero, per una ricerca aperta ad altri contributi più specifici.

Liberata dalla costrizione di una pura presenza (il 'che cos'è', *What is?*, del presente immediato), la 'forma' specifica dell'uomo può forse indagarsi nei termini di una modalità di attuazione di sé (che rinvia al *What happens?*) propria ed esclusiva della trasformazione dell'/nell'uomo. La domanda da porsi è dunque la seguente: Come si caratterizza propriamente il 'movimento' nella vita umana? Che cosa rende 'umana' la trasformazione dell'uomo, rispetto – per esempio – alle trasformazioni che possono subire le altre 'cose' nel mondo? A queste domande cerco di cor-rispondere indicando nella *libertà* la modalità fondamentale attraverso la quale si opera qualsiasi trasformazione *umana*, che diviene tale in quanto liberamente assunta ed elaborata.

Un'ultima osservazione introduttiva è ancora necessaria. Quanto segue custodisce ancora un aspetto formale di impianto ontologico-metafisico: chiarita la strutturale necessità ('ontologica') di esporsi alla trasformazione, rimangono in buona parte non esplicitate le possibilità e le scelte delle trasformazioni concrete da operare. Infatti, affrontando il senso fondamentale del movimento e della trasformazione nella costituzione profonda dell'essere umano non vengono ancora esplicitate né la direzione concreta da intraprendere e neppure le scelte da assumere nella trasformazione stessa. Queste conseguenze concernono il livello più propriamente etico-pratico, che costituirà per esempio la preoccupazione fondamentale nei modelli della grande *Paideia* greca; o si presen-

terà come un vero e proprio programma di formazione nel vasto movimento della *Bildung* tedesca. Il livello etico programmatico può, inoltre, conseguire ad una specifica scelta di fede religiosa. Anche in questo senso questo contributo si considera introduttivo e preparatorio per gli apporti specifici di altre ricerche.

In questa parte procedo nel seguente modo.

Nel primo § (a. 'La necessaria imperfezione dell'uomo') si ricorda che la trasformazione dell'uomo rimane un processo al tempo stesso necessario e adeguato alla sua realtà storica e si può compiere nelle due direzioni del rientrare in se stessi o dell'uscire fuori da se. Nel secondo § (b. 'L'identità possibile'), dopo avere ricordato i due modelli contrapposti dell'identità sostanziale autosufficiente e dell'identità disseminata nel vortice delle molteplicità di esperienze, si afferma che qualunque identità e qualunque trasformazione può definirsi umana nella misura in cui è ispirata dalla libertà nel senso dell'assunzione libera di sé. Nel terzo § (c. 'Trasformazione di sé e libertà') si riconosce nella libertà la 'forma' fondamentale e necessaria per qualunque trasformazione umana. Infine, l'ultimo § (e. 'La forma della libertà') indica nella pratica della libertà il divenire dell'identità personale.

3.1. La necessaria imperfezione dell'uomo

«Unius bonum natura perfidi, dei scilicet, alterius cura, hominis», Seneca, *Ep.* 124

Le riflessioni aristoteliche sul carattere ek-statico dell'essere del movimento individuano nel dinamismo della trasformazione costante l'essere proprio dell'uomo e di ogni cosa in questo mondo. La *metabolé* è riconosciuta come un atto imperfetto, se considerato in rapporto alla (impossibile) perfezione dell'atto puro, la *enérgeia ousa*, o *enérgeia kath'hauten* del Motore immobile di *Met Δ*, 7. Tuttavia, proprio in quanto 'imperfetto' il movimento risulta adeguato e necessario alla realtà umana, in quanto le permette di sottrarsi alla pura presenzialità del *ti esti* in favore di un interrogante *to ti en einai* che custodisce al tempo imperfetto la 'forma' propria dell'uomo. L'imperfezione del movimento potrebbe allora considerarsi quale condizione stessa della perfettibilità umana aperta alla possibilità (*dúnamis*) del diventare altro: sotto l'egida di una trasformazione propria del suo essere costitutivamente storico e quindi mai definitivamente compiuto in una perfezione priva di ulteriori possibilità o chiusa su se stessa. L'eventuale 'perfezione' umana rimane *usque ad finem* sotto il segno del dinamismo incessante della trasformazione, esponendo la persona ogni volta al confronto con nuove situazioni ed esperienze.

La prospettiva indicata – la necessaria imperfezione dell'uomo nel movimento, propria della trasformazione – si confronta tuttavia con due diverse concezioni antropologiche, almeno apparentemente opposte, che è possibile ritrovare sia nel mondo greco che nella cultura cristiana. Esse possono riassumersi nella duplice esigenza del 'rientrare in se stessi' e/o dell'uscire da sé che si riconducono generalmente alle due grandi figure paradigmatiche dell'identità occidentale: Abramo e Ulisse (Cf Bongiovanni, "Tra Abramo e Ulisse", 2006).



- Da un lato, infatti, l'antica saggezza greca invita l'uomo a divenire ciò che più profondamente è, *già da sempre*. Il 'conosci te stesso' (Gnîqi SeautÒn) iscritto sul tempio dell'Oracolo di Delfi riassume l'insegnamento di Socrate nell'esortazione a trovare la verità racchiusa dentro di sé anziché nel mondo delle apparenze cangianti esteriori. Il monito a 'rientrare in te stesso' propone il riferimento ad un centro stabile di identità personale già dato, già presente, benché sia necessario 'divenirlo', riconoscendolo e riattivandolo alla sua fonte. In questa prospettiva, trasformarsi significa – almeno tendenzialmente – volgersi verso un 'passato' già presente nella profondità dell'uomo. Non per nulla la sapienza platonica si compone essenzialmente attraverso un fondamentale esercizio di rimemorazione.

- Anziché rientrare in se stesso la concezione opposta propone all'uomo di uscire da sé per ritrovarsi, volgendosi non all'interiorità ma all'esteriorità di una storia di relazioni e di incontri vissuti quali luoghi autentici di riconoscimento di se stesso. In questo caso l'uomo sembra trasformarsi a partire da ciò che ancora non è o non ha (in sé), o comunque da ciò a cui non accederà mai autonomamente ma solo attraverso l'esteriorità/alterità che sopravviene e *sorprende*. La trasformazione dell'uomo non accade anzitutto rientrando in se stesso, ma uscendo da sé, rifiutando le tranquillizzanti dimore del già noto e del già dato: l'essere autentico dell'uomo si rivela in un movimento (trasformazione) attraverso il quale egli appare dividersi e separarsi da se stesso nell'attrazione di un a-venire e di una promessa a cui è necessario affidarsi.

Se ci limitiamo all'idea biblica dell'uomo sembrerebbe che essa si fondi in primo luogo su di un'esteriorità assoluta (l'Altro) che ne raggiunge la storia per trasformarla (l'esempio di Abramo è in questo senso emblematico). La salvezza non viene dall'interno della storia umana, ma da un Altro che si oppone anzi dialetticamente alla sua logica interna (Barth). L'uomo non si salva da solo.

Se dal punto di vista soteriologico queste osservazioni sembrano condurre risolutamente l'uomo nella direzione dell'uscir fuori da stesso, dal punto di vista teologico fondamentale le cose risultano molto più articolate di quanto appare. A parte la grande tradizione agostiniana che attraversa da un capo all'altro l'esperienza cristiana (e che può riassumersi nella folgorante intuizione: «Colui che ti ha creato senza di te non ti salverà senza di te» (Cf s. Agostino, *Sermones, sermo 169, PL 923, 17*), resta il riferimento strutturale ad un'Incarnazione (mistero fondamentale della fede cristiana) che non solo non esclude l'uomo ma lo convoca nel suo progetto di salvezza implicandolo addirittura nella carne di un'appartenenza radicale che lo invita a riconoscere nella sua interiorità (il 'cuore') la profondità stessa del mistero di Dio. L'appello di Dio non è dunque soltanto ad una ineludibile esteriorità di rapporti e di pratica attiva della carità, ma anche ad un 'rientrare in te stesso' come via possibile dell'incontro profondo con Colui che 'vive in me' (*Gal 2:20*). Nell'*intimior intimo meo* è ancora una volta s. Agostino (*Conf.*, 1, 3, 6, 11) ad esprimere in modo folgorante la radicale profondità dell'esperienza evangelica di Dio. Nella concretezza storica di Gesù Cristo, Abramo e Ulisse potrebbero intraprendere un comune cammino di incontro *umano*.

3.2. *L'identità possibile*

«Gesù Cristo era come Dio ma *non conservò gelosamente* (ὄκ ἄρπαγμὸν) *il suo essere uguale a Dio Spogliò se stesso, assumendo la forma di servo...* (μορφὴν δούλου)», *Fil 2.6ss.*

A partire dal riconoscimento concomitante del ruolo dissociante e della forza unificante del movimento Aristotele custodisce inoltre nella sua ricerca un'altra tensione feconda due posizioni (apparentemente) opposte su cui è importante richiamare la nostra attenzione. Nei nostri termini diremmo che si sforza di trovare un equilibrio dinamico tra un'ontologia della sostanza (o dell'identità sostanziale forte) e un'ontologia del divenire, o del movimento, o della trasformazione, o ancora della relazione, dell'interdipendenza e interconnessione. Voler sopprimere una tale tensione condannerebbe a comprensioni unilaterali e astratte dell'identità umana.

A titolo puramente esemplificativo sintetizzo – in modo forse eccessivo, poiché un'indagine rigorosa non accetta semplificazioni –, due posizioni opposte che spesso ritornano anche nel dibattito contemporaneo e che comunque conducono a conseguenze importanti sul modo di intendere il processo di trasformazione nell'uomo.

- Da un lato, infatti, si può cedere alle ambizioni di una volontà di potenza che spinge a crederci compiuti e assicurati in una identità 'afferrata' come un tesoro geloso una volta per sempre. I dibattiti recenti sull'identità europea e sull'angoscia del meticcio rischiano talvolta di percorrere questa direzione di paura rivendicativa e garantista. (Per chi, a partire da una posizione di fede, partecipa di tali prese di posizione può essere di aiuto ricordare la riflessione dirompente delle Scritture che si trova in *Fil 2:6ss.*)
- Dall'altro lato, a tale atteggiamento è possibile contrapporre la posizione – altrettanto estremistica – di un certo pensiero postmoderno che considera l'identità dell'uomo condannata ad una dispersione (disseminazione o annullamento) an-archica e a-teleologica. L'invenzione del soggetto stabile infatti sarebbe una delle istanze della strategia di un sapere/potere borghese che così attua la sua dominazione socio-politica. Tra gli autori di riferimento si possono ricordare M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, fino al recente e alquanto singolare fenomeno Slavoj Žižek. In questi modelli prevale il rifiuto della tradizione occidentale, e la riduzione dell'esistenza umana alla (vana) ricerca di un centro di cui è già decisa in partenza l'inesorabile assenza: qualunque sua 'presenza', infatti, umilierebbe l'uomo asservendolo a un idolo ulteriore. Se queste posizioni vanno rispettate e ascoltate – e non semplicemente condannate (ricordando per esempio che anche Gesù, nella sua vita terrena, ha fatto l'esperienza del 'non avere dove posare il capo', *Cf Mt 8:20*) – ciò non significa che siano prive di difficoltà e di contraddizioni.

Rispetto a queste opinioni estreme la prospettiva aristotelica offre una mediazione che consente di uscire dall'inevitabile *impasse* a cui entrambe conducono. Infatti, almeno su di un aspetto determinante le due posizioni convergono – l'ontologia sostanzialistica e la disseminazione identitaria – nella misura in cui si sottraggono al confronto rigoroso con la dimensione fondamentale che caratterizza l'identità umana in quanto tale (una

Werheit) e la rende inassimilabile a quella di una qualsiasi cosa (la *Washeit*). Che cosa dunque costituisce e differenzia l'identità *umana*, rendendola possibile in quanto tale?

La risposta a tale domanda in filosofia si pone – e tale deve rimanere – in termini interrogativi. Essa si volge infatti verso ciò che tradizionalmente si nomina con la nozione di 'libertà', che indica l'aprirsi di un orizzonte possibile di senso e non la chiusura delle prospettive. La domanda essenziale, che rimane inespressa o svalorizzata nelle due prospettive indicate, concerne appunto la libertà, quale fondamento abissale di ogni articolazione e possibilità dell'umanità dell'uomo. In effetti, il problema dell'identità dell'uomo, o si pone a partire da questo riferimento, insieme necessario e problematico, oppure risulta destituito di significato e di valore propriamente umano. La trasformazione di se stessi diventa un problema *umano* nella misura in cui si configura una possibilità di scelta e di decisione su di sé – sia pure limitata – tra opzioni diverse (una scelta su chi voglio essere e diventare) che si delineano nell'orizzonte dell'esistenza. In sintesi: la modalità fondamentale di qualunque affermazione di identità o trasformazione di se stessi o si pone nei termini della libertà oppure non è un'esperienza umana e umanizzante.

3.3. *Trasformazione di sé e libertà*

«[...] *l'enérgeia-dúnamis* indica un fondo d'essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano. [...] se c'è un essere del sé, cioè se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in congiunzione con un fondo a partire dal quale il sé può essere detto agente» (Ricoeur 1990, 421)

Con queste parole, attraverso un esplicito riferimento alla libertà, P. Ricoeur interviene nel dibattito aristotelico percorso nella prima parte di questo lavoro. Abbandonando la concezione dell'essere come sostanza fissa il pensatore francese si volge verso una comprensione dell'essere come potenza, ritenendo tale nozione idonea a permettere di assumere la sfida della libertà umana. L'essere come potenza, infatti, pensa il vivente come instabile, riconoscendolo in un'esuberanza di possibilità diverse che si stabilizzano solo in equilibri provvisori.

Autori come Ricoeur mostrano così che, per quanto la nozione di libertà rimanga oggi – come sempre – problematica, questo fatto non conduce alla sua esclusione dall'orizzonte umano: un tale assunto implicherebbe infatti la considerazione dell'uomo quale epifenomeno naturalistico privo di rilevanza spirituale. Se una simile scelta teorica rimane possibile, essa non appare facilmente praticabile e non può comunque essere dedotta in modo necessario né sul piano filosofico né su quello neuroscientifico.

Al contrario, il riconoscimento della libertà appare decisivo poiché a partire da questa prospettiva si innesta la possibilità di una trasformazione autentica dell'uomo, fondata su scelte e decisioni che è possibile riferire a un centro decisionale unitario. Privato del carattere di libertà l'essere umano rischia la riduzione ad un meccanismo in cui risulta impraticabile parlare di scelte o di responsabilità personali. In qualche modo, dunque, la libertà può essere riconosciuta come la 'forma' (essenza) stessa di qualunque trasformazione umana: essa è anzi la forma propria dell'essere umano in quanto perso-

nale. È questione ovviamente della libertà non intesa come nozione astratta, ma quale evento concreto di scelta e di decisione di essere o diventare in un certo modo.

In termini filosofici la trasformazione della persona costituisce un problema fondamentale di libertà: l'uomo può trasformarsi e impegnarsi in un cammino di trasformazione personale a partire dai dinamismi interni del suo spirito, che significa possibilità di volere e di scegliersi altrimenti rispetto a ciò che è o non è separandosi dall'immediatezza di un presente fissato su se stesso. La nozione di libertà può essere intesa almeno nel senso del riconoscerci in un ambito di azione e di esistenza in cui non siamo costretti ad essere ciò che siamo ora, appiattiti sul presente: e neppure siamo condannati a corrispondere ad un ideale estrinseco o eteronomo – foss'anche 'Dio' o un qualunque 'valore' imposto.

Certo, il discorso sulla libertà non deve più proporsi al livello astratto degli idealismi o umanismi che hanno percorso la storia, ma oggi deve porsi in ascolto attento (e critico) di quanto viene indagato e scoperto anche dalle neuroscienze. Rimane infatti possibile ridurre (e dissolvere) anche la libertà – costitutivo umano per eccellenza per gran parte della tradizione occidentale di pensiero – nelle maglie di una ricostruzione scientifica dell'evoluzione biologica materialistica (Cf Nannini 2007, 149ss.). Il naturalismo cognitivo ritiene che il senso di *agency* implicato in ogni progetto di trasformazione della nostra persona non sia soltanto un prodotto culturale (o appartenente alla strategia politica della dominazione), ma addirittura un prerequisito genetico. La cosiddetta ipotesi illusionistica considera appunto la libertà una utile illusione: 'utile' perché necessaria, in quanto la sua assenza indurrebbe stati patologici che impediscono di agire in modo normale (in questo caso, l'etica si fonda su ipotesi arbitrariamente assunte, pragmaticamente utili e non perché riconosciute come metafisicamente vere).

Si deve forse riconoscere di non avere elementi apodittici da opporre in modo conclusivo a tali tesi: ma le conseguenze teoriche e pratiche derivanti dalla loro assunzione non sono prive di significato. Per questo mi pare necessario assumere una posizione di pacato pragmatismo. Se il naturalismo cognitivo ha ragione dobbiamo infatti coerentemente negare la possibilità di vivere rapporti umani autentici, e cioè liberamente scelti. Qualunque relazione umana risulterebbe inscritta sotto l'egida di un meccanicismo biologico deterministico nel quale anche la stessa funzione 'io' non sarebbe che pura 'finzione' strutturata nell'orizzonte pragmaticamente utile del 'come se'. Tale prospettiva comporta la negazione totale di una *certa* autonomia dello spirito umano (coscienza, mente) dall'ordine biologico evolutivo. Se si può comprendere una sana reazione contro le forme ingenuie di antropocentrismo, il compito della riflessione oggi deve rivolgersi a percorsi alternativi rispetto alle posizioni estreme: proponendosi di fare dialogare il patrimonio della tradizione con gli sviluppi recenti (mai definitivi) delle ricerche scientifiche.

Senza entrare nell'ambito specifico di un dibattito molto specialistico, sulla base del riconoscimento del ruolo fondamentale della libertà quale forma della trasformazione umana mi rivolgo alla conclusione del lavoro.

3.4. La forma della libertà

«L'uomo [...] ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare può farsi da sé un animale ragionevole», I. Kant, *Antropologia pragmatica*, II E

Riconoscendo che qualunque discorso sulla libertà deve anzitutto assumere e riconoscerne l'intrinseca problematicità, il percorso si conclude con alcune riflessioni sul rapporto tra libertà e trasformazione umana.

Come si è visto per lo Stagirita il movimento non è la semplice attualizzazione di una potenza o un passaggio dalla potenza all'atto: quanto piuttosto l'atto di ciò che esiste in potenza. Applicando queste considerazioni al movimento tipicamente umano della trasformazione di sé è possibile individuare nella libertà l'atto originario – sempre nell'atto di realizzarsi –, la 'forma' più interiore e più fondamentale dell'essere umano: un tale atto è strettamente connesso alla necessaria imperfezione che caratterizza la sua esistenza in quanto in movimento. In questo senso, nel processo formativo e trasformativo della persona, «si assiste a una continua 'provvisorietà' che si rinnova costantemente»: per questo, «non c'è formazione che non si trasformi poiché niente dentro l'uomo è risolto o concluso [...]» (Gennari, 2006, 4416).

Proprio perché l'uomo non è un qualcosa già definito (o bloccato nella presenzialità del *ti esti*) ma diviene se stesso in una storia progressiva, è nella prospettiva aperta della libertà che è possibile cogliere il suo essere specifico e personale. In questo senso, soltanto uno sguardo retrospettivo può dire ciò che era per un uomo essere se stesso: cioè, ciò che era per lui essere libero, nel senso del riconoscersi all'interno di un divenire libero. L'imperfetto del *to ti en einai* coglierà non il 'che cosa' (*ti esti*) quell'uomo è diventato, ma il *modo* in cui ha assunto nella trasformazione incessante della sua esistenza l'essenziale del suo essere, pur attraverso il costante passare della molteplicità delle figure o forme esteriori. L'instabilità appartiene a ciò che appare: non a 'ciò che essere era' per quella persona, che è propriamente il suo essere libero di diventare ciò che di più profondo e originale egli era. In questo senso la libertà è ciò che di più interiore e di più fondamentale si dà nell'essere dell'uomo: non un genere, non una forma o figura stabile, ma la possibilità concreta di diventare ciò che effettivamente era.

A quanto detto aggiungo ancora alcune indicazioni che approfondiscono il senso della forma della libertà.

a. L'attuazione concreta della libertà (in quanto atto e non in quanto idea; in quanto evento concreto e non ideale astratto) spetta ad ogni singolo uomo nell'atto del suo divenire persona; ma la 'forma' della libertà in quanto apertura ontologica fondamentale appartiene al fatto originario dell'essere umano in quanto tale. La forma originaria della libertà in cui si fonda l'umanità dell'uomo, tuttavia, si rivela solo nell'attuazione storica concreta e personale di essa. Questo rapporto potrebbe essere riletto anche alla luce della correlazione tra *énérgiea* e *dunamis* (e rinvia altresì alla nota distinzione del *De*

anima II, 1, 5, tra l'anima quale *entelékeia* prima di un corpo e l'anima che esercita le sue funzioni attraverso il corpo).

b. L'evento della libertà significa – tra l'altro – che l'uomo può separarsi dal presente immediato delle rappresentazioni abituali di se stesso (considerazione che può legarsi al ruolo dissociante e alla forza unificante del movimento in Aristotele). L'uomo esiste (*ek-siste*) solo nella dimensione del superamento libero del presente: «il nostro essere è un venir fuori: non è già determinato, ma [...] neanche abbandonato alla casualità della vita» (Cf Balistreri, 2006, 214). L'autentica trasformazione dell'uomo trova il suo 'fondamento' nella libertà, in vista di nuovi – adeguati e necessari – riconoscimenti di se stesso. Nell'uomo la sua personale trasformazione assume, per così dire, la 'forma' fondamentale della libertà. È questa a renderlo propriamente 'persona'. La libertà può essere allora considerata il costitutivo fondamentale della trasformazione umana, poiché 'libera' la forma originale propria di ciascuno. In questo senso ancora la libertà è un atto performativo, nel senso antropoplastico del termine, in quanto realizza ciò che è.

c. Nel suo essere l'uomo è posto nella costante possibilità di trasformarsi perché la sua 'forma' è affidata alla libertà. Nell'esperienza umana concreta tuttavia la libertà non ha alcuna 'forma' definitivamente compiuta o acquisita. Essa rimane un processo all'interno del quale la persona diviene capace di autodeterminarsi, cioè di assumersi e di riconoscersi attraverso scelte e decisioni, da intendere – insieme – come possibilità e limiti in cui si articola la sua volontà. La libertà non è una sostanza ma una possibilità costantemente aperta nell'orizzonte dell'agire umano, un 'possibile' che anima una trasformazione personale sempre *in fieri*. Al tempo stesso, la libertà è anche un limite perché implica una scelta (limitata) tra possibilità diverse: si è liberi quando si sceglie qualcosa e non il tutto, cioè quando si assume la contingenza spazio-temporale del proprio essere. In quanto limite e possibilità la forma della libertà umana è un'autentica apertura. La libertà contiene e definisce, custodendo: identifica, ponendo in relazione con altro.

d. In questo senso, infine, occorre notare ancora che il trasformarsi non è mai un processo individualistico ma interconnesso e strutturato in una rete di relazioni. Luogo privilegiato di attuazione della libertà è la relazione interumana, *topos* originario in cui si situa la genesi di ciò che è 'personale'. Soltanto nella libertà incontro autenticamente un'altra persona, riconoscendola come un 'tu': solo nella libertà la lascio essere a partire da se stessa e non da idee o rappresentazioni autarchiche. Anche in questo senso la libertà trasforma il soggetto stesso liberandolo a nuove possibilità di auto-comprensione che emergono a partire dalla relazione con l'altro. Attraverso la 'forma' della libertà l'impegno alla trasformazione dell'uomo si presenta come un compito di costante umanizzazione, intesa come luogo/tempo di incontro/scontro, confronto e – possibile – reciproco riconoscimento.

Bibliografia

- Aristotele, 1993, *Metafisica*, introd., traduzione, sommari e commentario a cura di Giovanni Reale, I-III voll., Vita e Pensiero, Milano
- Aubenque, Pierre, 1991, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris
- Balistreri, Antonio G., 2006, *Prendersi cura di se stessi*. Filosofia come terapeutica della condizione umana, Apogeo, Milano
- Bongiovanni, Secondo, 2000, *La Liberté du Fondement. Le sens du 'fondement' chez Martin Heidegger et ses implications sur la question de Dieu*, Presses Universitaires du Septentrion, 'Thèses à la carte', Lille
- 2006, *Viversi nella Relazione*. Passare dal re temporale al Re Eterno, Cleup, Padova
 - 2006, "Tra Abramo e Ulisse: nella terra-di-mezzo della nostra identità", in: *Rassegna di Teologia* 4/2006, 241-260
 - 2007, *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare*. Studi di teologia filosofica 1, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani
 - 2007, (con F. Fava), 2007, *Accedere all'originalità personale*. La formazione nelle organizzazioni complesse, Pardes edizioni, Bologna
- Carlini, A-Sciuto I., 2006, «Forma», in *Enciclopedia Filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano, 4391-4401
- Demoustier, Adrien, 2006, *Les Exercices spirituels de st. Ignace de Loyola*. Lecture et pratique d'un texte, Editions Facultés Jésumites de Paris, Paris
- Desplaces, Edouard, 1964, *Platon. Lexique A-W*, Les Belles Lettres, Paris
- Dürr, H.-P - Dahm, J.D. - zur Lippe, R., 2006, *Postdamer Manifest 2005*. "We have to learn to think in a new way", Oekom Verlag, München.
- Ernout, Alfred-Meillet, Antoine, 1985 (ristampa), *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Histoire des mots, Klincksieck, Paris
- Espagne, Michel, 2004, voce: «Bildung» in *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Dictionnaire des intraduisibles, Cassin, B. (dir.), Le Robert/Seuil, Paris, 195-205
- Friedländer, Paul, 2004, *Platone*, introd. di G. Reale, curato da A. Le Moli Bompiani, Milano
- Gennari, M., 2006, voce: «Formazione» in: *Enciclopedia Filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano, 4413-4416
- Gennari, M., Kaiser, A., 2001, *Prolegomeni alla pedagogia generale*, Milano
- Gobry, Ivan (a cura di), 2004, *Vocabolario greco della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano
- Hoog, M, 1992, *Cézanne. Puissant et solitaire*, Gallimard, Paris
- Husserl, Edmund, 1995, *L'idea della fenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano
- Ignazio di Loyola, 1980, *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone, Paoline, Roma
- Marchesini, Roberto, 2005, *Post-human*. Verso nuovi modelli di esistenza, Bollati-Boringhieri, Torino
- Merleau-Ponty, Maurice, 1966, *Sens et non-sens*, Nagel
- 1985, *L'œil et l'esprit*, Gallimard/Folio, Paris
 - 2003, *Fenomenologia della percezione*, tr. it., di A. Bonomi, Bompiani, Milano
- Morin, Edgar, 2001, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano

- Nannini, Sandro, 2007, *Naturalismo cognitivo*. Per una teoria materialistica della mente, Quodlibet, Macerata
- Pianigiani, Ottorino, 1988, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Melita editori, Genova
- Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris; tr. it. di Daniella Iannotta 1993, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano
- Vocabulaire Européen des Philosophies*, 2004, Dictionnaire des intraduisibles, dir. B. Cassin, Le Robert/Seuil, Paris



Faith, Justice, Dialogue: the Jesuit as an ecumenist in GC 35

di EDWARD G. FARRUGGIA S.I.	38
1. A different way of coming up with the truth	39
2. Force of a formula, "faith, justice, dialogue"	44
<i>a. Pluralism as a theological and spiritual watchword</i>	44
<i>b. The spirit with which the Jesuit should conduct dialogue</i>	46
3. Should we await GC 36?	
Balance of GC 35 on the identity of the Jesuit ecumenist	47
3.1. <i>The Jesuit in dialogue</i>	48
<i>a. What GC 35 did not say</i>	48

La identidad de la Compañía, el sacramento del Orden y la Congregación General 35

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.	50
1. La CG 35 y el sacramento del Orden	50
2. La identidad de la compañía a partir del sacramento del orden	53
2.1 <i>El carisma ignaciano del sacramento del Orden</i>	54
2.1.1 Las tres dimensiones de los sacramentos	54
2.1.2 La misión de la Compañía y ministerio ordenado	54
2.1.3 Identidad carismática de la Compañía y el sacramento del Orden	55
Conclusión	56

La forma del trasformare

Trasformazione dell'uomo e libertà

di SECONDO BONGIOVANNI S.I.	58
Introduzione e presentazione	59
1. Cosa significa forma? La prospettiva classica	60
1.1. <i>La forma nella metafisica</i>	61
1.2. <i>L'atto della forma</i>	64
- ἐνέργεια -	64
- ἐντελέχεια -	65
- Δύναμις -	66
1.3. <i>Che cos'è il movimento?</i>	68
1.4. <i>L'atto imperfetto</i>	70



2. La forma come relazione	73
2.1. <i>L'atto del formare</i>	74
2.2. <i>La forma come interconnessione universale</i>	75
2.3. <i>L'accadere del senso</i>	76
2.4. <i>Le mele di Cézanne</i>	78
3. Trasformazione dell'uomo e libertà	79
3.1. <i>La necessaria imperfezione dell'uomo</i>	80
3.2. <i>L'identità possibile</i>	82
3.3. <i>Trasformazione di sé e libertà</i>	83
3.4. <i>La forma della libertà</i>	85
Bibliografia	87
 Indice	 89
 Indice annata	 91



SECONDO BONGIOVANNI S.I.,

*La forma del trasformare.**Trasformazione dell'uomo e libertà* 6 (2008) 58-88

EDWARD G. FARRUGGIA S.I.,

*Faith, Justice, Dialogue:**the Jesuit as an ecumenist in GC 35* 6 (2008) 38-49

MIGUEL LOP S.I.,

*La vida del Padre Ignacio**en las pláticas de Jerónimo Nadal* 5 (2008) 3-20

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.,

La trasformazione mistica ignaziana 5 (2008) 21-33

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.,

*La identidad de la Compañía,**el sacramento del Orden y la Congregación General 35* 6 (2008) 50-57