

La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'*ethos* alla luce di alcuni autori contemporanei

Filadelfio Alberto Iraci

Prefazione di Pierangelo Sequeri (Dissertatio. Series Romana 3), Glossa, Milano 2017, 601 pp.

La reazione di R. M. Rilke che, di fronte al torso di Mileto al Louvre, sperimenta una chiamata a cambiare vita, è il singolare punto di partenza della tesi di Alberto Iraci. L'A. s'interroga, infatti, sulla pertinenza etica dell'esperienza estetica in un modo significativo, andando oltre l'approccio classico, secondo il quale è la bellezza a suscitare la reazione etica. L'opera d'arte, tuttavia, non è solo da contemplare nella sua bellezza, ma è da cogliere nella sua fonte, la forma. Ecco il senso del titolo.

Nell'introduzione, Iraci rileva l'importanza per la teologia morale di andare oltre l'intellettualismo, al fine di coinvolgere tutta la persona, compresa l'esperienza estetica e così ricomporre «il diastema di sensibilità e intelletto» (p. 14). La sua ricerca procede in tre tappe. Nella prima parte «L'emergenza dell'estetico» mette in rilievo l'importanza della dimensione estetica nella società contemporanea, mostrandone però l'ambiguità (pp. 21-134). Segue una seconda parte analitica, «L'*ethos* della forma», in cui, lasciandosi guidare da L. Pareyson, H. U. von Balthasar, G. Angelini (pp. 135-390), si mira a fondare l'etica a partire dalla forma. Infine in una terza tappa, «La forma dell'*ethos*», viene esaminato in quale modo la forma di Cristo penetri l'esperienza morale dell'uomo, per rileggere, in seguito, le diverse categorie morali nella prospettiva della ricerca svolta, sintetizzata dall'autore come modello morfologico della teologia morale (pp. 391-566).

Nel primo capitolo, «L'estetico tra fascinazione e fallimento» (pp. 23-54), l'A. rileva l'emergenza estetica del mondo contemporaneo e nello stesso tempo sottolinea la sua eccessiva enfasi e l'unilateralità del criterio estetico come unico parametro di discernimento, soprattutto quando viene compreso nell'ambito di un'antropologia individualista e soggettivista. Si tratta di considerare la via estetica e la sua preziosa qualità nel suo senso originario, come veicolo di senso. In un primo momento l'A. ripercorre il significato dell'estetica nella filosofia estetica come via di conoscenza, come promessa di senso, e la sua relazione con la fede, per mostrare come il dilagare dell'estetico nella società contemporanea nel contesto della postmodernità conduca

all'impoverimento della via estetica che si riduce alla ricerca di una gratificazione immediata. Conclude mostrando la difficoltà di pensare la relazione tra estetica ed etica, relazione che rimane conflittuale nel mondo dell'uomo contemporaneo, nel senso che l'estetica postmoderna perviene ad un *ethos* disimpegnato e fallimentare. Se è vero che la via estetica si presenta come via senza uscita nel contesto postmoderno, non si deve a nostro parere ridurre lo sguardo alla situazione occidentale, dimenticando il valore dell'estetica per le diverse culture africane, che percorrendo la via estetica come promessa di senso orientano tutta la propria vita religiosa e morale. Non c'è una riduzione dell'analisi al mondo occidentale?

Nel secondo capitolo, «La parabola esistenziale dell'esteta: il *Don Giovanni*» (pp. 55-85), l'A. presenta la figura di Don Giovanni secondo la lettura di Kierkegaard e la sua distinzione dei tre stadi della vita umana, di cui il primo corrisponde allo stato estetico dell'uomo che aspetta dalla vita il massimo di piacere e del quale il seduttore Don Giovanni è il prototipo. In una tappa ulteriore, vengono rilevati punti di contatto con il mondo contemporaneo, costituendo Don Giovanni «la grande figura del modo postmoderno alla ricerca di identità e che da sé non riesce a trovare una forma compiuta» (p. 81). Certo, l'estetico non può essere abolito, ma la deriva dell'estetizzazione della società postmoderna mette chiaramente in evidenza la necessità che l'estetica entri in relazione con l'ambito etico. Tuttavia, come ricorda giustamente l'A., l'avvicinamento tra l'estetica e l'etica è segnato dall'oblio dell'essere e da una debolezza antropologica. L'A. pone coraggiosamente la questione della possibilità di una riarmonizzazione dell'estetica contemporanea con l'etica, nell'ambito di un'etica non frammentata ma unitaria e unificatrice della vita che si lascia anche interpellare dall'etica cristiana.

Nel terzo capitolo, «*Status Quaestionis*» (pp. 86-134), procedendo in tre tappe, l'A. propone un approfondimento teoretico del rapporto esistente tra estetica ed etica. Si tratta di un capitolo fondamentale al quale riconosciamo grande valore per la riabilitazione della dimensione estetica nel discorso morale. Inizia con una chiarificazione terminologica dall'«estetico» all'«estetica», per definire quest'ultima come filosofia dell'esperienza sensibile, inserendola nella visione totale dell'essere. Nella seconda tappa suggerisce una ricerca sul fondamento del rapporto tra etica ed estetica, partendo dalla lettura di Kierkegaard per indicare le conclusioni che ne trae L. Pareyson in concomitanza con Kant sul valore del sublime. Kant congiunge l'arte con la risonanza morale della contemplazione estetica e «il ruolo efficace della contemplazione nella costituzione della persona come persona morale» (p. 98). Il bello è mediatore tra il senso e il sentimento morale, il sublime è espressione estetica della moralità e della risonanza morale della contemplazione, la perfezione morale è armonia tra sensibilità e razionalità che converge nell'idea dell'anima bella. L'A. risponde all'obiezione di fondo secondo cui non ci sarebbe comunicabilità tra etica ed estetica, ponendosi su due piani di razionalità diversa, dato che il buono e il bello sono sganciati

dall'essere. La sua risposta è molto pertinente in quanto mostra che la definizione dell'estetica adoperata dai critici si fonda sull'estetica come filosofia dell'arte. Esiste un errore metodologico iniziale, «perché non si è recuperato l'estetico nella sua originaria appartenenza all'esistenza umana e perciò l'unico discorso possibile si riduce alla limitata questione dell'eticità dell'arte o della moralità della bellezza» (p. 101). Si tratta invece di recuperare l'idea di un'estetica della vita buona, nella prospettiva di un'etica teologica esteticamente fondata. L'A. presenta il contributo di tre autori che hanno cercato, ciascuno secondo una prospettiva singolare, di pensare la relazione tra estetica e teologia: G. Chimirri (1988), A.-M. Jerumanis (2005), P. Cattorini (2010). E conclude con la *quaestionis positio*, proponendo l'introduzione della nozione di forma come categoria estetica, per fondare ulteriormente la reciprocità del legame tra etica ed estetica. Infatti, i tre autori analizzati si concentrano prevalentemente sulla potenza della bellezza, con una certa equivocità nel modo d'introdurre la categoria estetica. L'A. suggerisce di analizzare il perché dell'efficacia realmente etica della bellezza. Occorre allargare «il concetto della potenza del *pulchrum* al ruolo dell'intera esperienza estetica nella vita dell'uomo, di cui la percezione della bellezza costituisce un aspetto» (p. 131). In realtà, secondo l'A., «la bellezza si rivela come la qualità principale della *forma*» (p. 131). In questo senso, nella sua ricerca si offre di elaborare un *ethos* della forma a cui dedica la seconda parte.

Nel quarto capitolo, «La *Forma* nella teoria della formatività di Luigi Pareyson» (pp. 139-237), che introduce la seconda parte, l'A. pone le basi per il suo discorso, mostrando come l'apporto della sua filosofia estetica con la teoria della formatività e della sua riflessione sulla forma in relazione con la persona contribuisca a pensare meglio il rapporto con la bellezza in teologia morale. Lo studio della relazione esistente tra arte e morale offre la base per comprendere come la forza propulsiva della forma pervada ogni attività umana. E per Pareyson tutto è forma. Lo sono le persone in un momento del loro sviluppo, lo sono le opere del singolo. La forma sarà allora definita in una triplice declinazione come riuscita, come organismo che vive di vita propria e come modello, che diventa esempio e paradigma. L'A. fa emergere l'apporto del pensiero di Pareyson per la morale, mostrando che la bellezza «è una qualità della forma e, essendo la forma un principio operativo e vitale, la sua bellezza agisce operativamente nelle scelte di chi la contempla, così come la perfezione della forma è una perfezione dinamica» (p. 236). Ne risulta che il bello non è un'aggiunta al bene, un simbolo del bene, ma la moralità della forma s'irradia in maniera incontrovertibile, poiché bellezza e forma morale coincidono. La vita morale implica, pertanto, un esercizio di formatività per raggiungere la propria riuscita che a sua volta diventa modello ed esempio. In tal modo l'A. ha cercato di fondare la base estetica della morale e di tutto il processo morale dell'uomo che non separa il bello e il bene. L'estetica della forma di Pareyson si presenta di fatto come un arricchimento del pensare filosoficamente la dimensione morale dell'estetica. È un grande merito della ricerca

dell'A. avere mostrato come la forma nella teoria della formatività di Pareyson possa essere una base adeguata per pensare in particolare alcune categorie morali, come le categorie di trasformazione e conformazione, presenti nella teologia morale paolina e agostiniana.

Nel quinto capitolo, «*La forma Christi* nella Gloria di Hans Urs von Balthasar» (pp. 238-320), l'A. costruisce la sua proposta di un *ethos* della forma studiando il pensiero di Balthasar, in cui trova le basi per una concezione teologica della forma a partire dalla *forma Christi*, che è la forma riuscita per eccellenza. Per Balthasar la *forma Christi* contemplata richiede una verifica esistenziale. È tale forma la misura che diventa normativa dell'agire umano. Lo Spirito, principio d'azione della *forma Christi* in relazione con la risposta della fede, rende possibile la cristificazione. L'A. vede una comunanza con la forma pareysoniana nella duplice modalità d'azione dell'impressione della *forma Christi* evidenziata da Balthasar. La prima, la forma formante, è la forma nella quale il cristiano viene battezzato e introdotto non solo nella forma di Cristo, ma anche nella Chiesa, dove è chiamato a vivere secondo la *forma Christi*, rendendola visibile, diventando forma formata. L'A. afferma che «la vita divina della *forma Christi* si esprime nella vita ecclesiale e informa la Chiesa grazie all'azione dello Spirito, rendendola particolare luogo di epifania della sua bellezza» (p. 313). Conformazione, trasformazione, metamorfosi diventano il trinomio essenziale dell'estetica esistenziale teologica di Balthasar. Iraci osserva che è proprio la forma che unisce il nucleo fondamentale della fede all'assunto filosofico della forma come principio estetico, diventando la forma categoria teologica essenziale per la riflessione morale. La *forma Christi*, come forma indissolubilmente individuale, organica e in sviluppo, diventa la forma per eccellenza, in quanto forma dell'amore di Cristo rivelato sulla Croce. Dobbiamo riconoscere che la ricerca dell'A. avrebbe potuto approfondire maggiormente la dimensione agapica della *forma Christi* nella concezione di Balthasar, che viene menzionata solo in un paragrafo alla fine del capitolo. Limitandosi all'*Estetica teologica* di Balthasar, non coglie tutte le conseguenze per l'agire morale. È necessario, infatti, approfondire anche la *Teodrammatica*. Tutta la drammatica di Balthasar si presenta, in realtà, come una drammatica trinitaria dell'amore, che permette di aprire il discorso della forma alla dimensione della testimonianza e della missione, così importanti per il suo pensiero. La formazione cristiana è per Balthasar una personalizzazione teologica. Si aprirebbero, pertanto, ulteriori punti di contatto con il discorso di Pareyson e la relazione della forma con la persona. L'A. allude al tema della libertà, ma nella drammatica di Balthasar la relazione tra la *forma Christi* viene riletta all'interno del binomio libertà infinita e libertà finita.

Nel sesto capitolo, «La forma della vita secondo Giuseppe Angelini» (pp. 321-394), l'A. esamina la proposta teologico-morale del teologo moralista milanese per evidenziare come nella fede venga riconosciuta la *forma* della coscienza e dell'agire morale, essendo l'agire morale strutturato come un atto della fede. L'analisi del pen-

siero di Angelini merita un apprezzamento positivo. In un certo senso Angelini, a suo modo, esplicita ciò che Balthasar richiedeva alla teologia morale, cioè di fondare l'agire sulla fede. Nel desiderio di reagire alla deriva intellettualista della teologia e dell'individualismo della morale, Angelini si concentra sulla fede come *forma* di vita; la forma viene concepita come ciò che plasma profondamente la realtà. La mediazione pratica della coscienza, che richiede una nuova comprensione ontologica del soggetto morale attraverso la proposta di un'antropologia drammatica, si rivela molto proficua per recuperare l'esperienza umana, che viene riletta nella prospettiva della fede. Il passaggio dalle «verità da credere» alla «verità da vivere» offre la mediazione necessaria per pensare la fede come forma della vita. Lo spostamento verso una visione personalistica della fede, intesa come rapporto personale con Dio e non primariamente come un rapporto mentale, come verità staccate dalla persona, permette di rileggere le quattro categorie tradizionali. L'atto morale libero è forma concreta visibile, figura della grazia. La legge viene definita non come semplice ordinamento della ragione, ma come segnata dalle forme dell'esperienza umana e letta in relazione alla promessa. Chi pratica la legge fedelmente trova la sua felicità. La coscienza è chiamata coscienza del credente, in quanto la coscienza umana è attraversata dalla fede che è, dunque, considerata come *forma* della coscienza: è la fede che permette di passare alla coscienza morale. La coscienza credente diventa cristiana quando aderisce chiaramente alla rivelazione di Dio. La forma della fede permette una rilettura teologale del peccato che appare come abbandono del credito della promessa per lasciarsi tentare dal non mettere subito a rischio la propria vita. È rifiuto dell'evidenza pratica che impone all'uomo di credere. È rifiuto semplicemente del volere, è non accettazione della realtà umana come si dà, dell'invocazione di fede che da essa si alza. Per Angelini, si tratta di credere nella promessa del bene promettente che si intuisce come realizzabile. Angelini mette in evidenza come «è proprio la coscienza dell'uomo ad avere la forma, ossia l'intima struttura, della fede, poiché il soggetto agisce in maniera veramente libera quando esercita la fiducia nella promessa che il suo agire racchiude» (p. 389). L'A. sintetizza la sua analisi in questa conclusione: «La *forma* diventa così il termine medio tra fede e coscienza, tra coscienza credente e coscienza morale» (p. 390).

Nella terza parte che inizia con il capitolo settimo, «La dinamica della *forma Christi* nell'esperienza umana» (pp. 395-538), l'A. presenta la sua elaborazione sistematica dedicata alla dimensione estetica dell'etica. Il suo intento è recuperare l'estetica per la teologia morale attraverso la prospettiva dell'*ethos* della forma, cercare di mostrare quale sia la forma dell'*ethos*, quale sia «la forma che permette all'uomo di raggiungere la pienezza del suo essere e comprendere se e come questa forma possa realmente strutturare la sua esistenza» (p. 393). In un'ottima sintesi riprende l'apporto di Pareyson e di Balthasar ed elabora una fenomenologia della *forma Christi*. Individua lo svolgimento del processo morale in tre momenti: il momento estetico, il momento

ermeneutico, il momento pratico. Il momento estetico allude al sorgere della *forma Christi*, che genera piacere, suscita contemplazione e provoca meraviglia. L'A. evidenzia come la vera dinamica dell'emozione estetica consista nel persuadere più che nel sedurre e mira a condurre l'adesione personale ad una figura di senso, il tutto attraverso la mediazione pratica della coscienza. Egli recupera la riflessione di Angelini per sottolineare che il presupposto per accogliere la forma è la fede intesa come accoglienza di ciò che si rivela e il credito accordato ad una promessa. Così, «Chi viene a contatto con Cristo ne subisce il fascino e il sentimento di meraviglia che lo investe è il segno di una promessa a lui rivolta, presagio e anticipazione di una meta buona da raggiungere. E nella relazione con Cristo la promessa possiede un contenuto di salvezza» (p. 436). Il secondo momento, interpretativo, nasce dalla conversione del piacere estetico in un processo di ricerca, di indagine sulla forma. Secondo l'A., è il passaggio conclusivo del momento estetico che introduce l'essere, affascinato dalla bellezza, nella novità della forma oltre la bellezza. Dinanzi alla forma di Cristo si scoprono delle nuove coordinate di riuscita, tanto che la comprensione della riuscita di Cristo viene interpretata come modello paradigmatico dell'agire umano: «La forma drammatica di Cristo è bella di una bellezza etica che rivela l'azione buona di Dio, in cui Egli dona il proprio Figlio per la salvezza dell'uomo» (p. 450). L'A. arriva ad affermare che la vera bellezza, la bellezza compiuta che va oltre la bellezza, è quella che passa attraverso il dramma dell'azione (cfr. p. 453). Cristo è paradigma in quanto assume anche il dramma della morte rivelando all'uomo che il vero *ethos*, quello riuscito, è quello capace di vincere anche la morte nella sua accoglienza obbediente e amorosa. «Il suo agire diventa così modello paradigmatico di vita riuscita e compiuta e nell'obbedienza alla volontà del Padre rivela la regola della sua riuscita: Gesù propone la propria forma di vita, che si sintetizza nell'obbedienza amorevole alla volontà del Padre, per Lui concretizzatasi nella *kenosi* fino alla morte» (p. 459). La forma della figura di Gesù è espressione della sua identità filiale e obbediente. L'A. riconosce che la forma è formativa solo per chi non evita la familiarità irriverente che nasce dalla distrazione e dalla presunzione che precludono il processo ermeneutico. Solo togliendo tutti gli ostacoli tra sé e Cristo si scopre la forma come modello esemplare e paradigmatico e nasce il terzo momento pratico, quello della sequela della forma. L'A. prende giustamente come punto di partenza l'enciclica *Veritatis splendor*, dove Gesù Cristo viene presentato quale legge vivente e personale e costituisce precisamente il modo in cui Egli entra in relazione con la vita del cristiano. Iraci evidenzia due momenti di questa relazione: il primo, dal punto di vista del soggetto morale, implica l'imitazione obbediente alla forma di Cristo che lo attrae, il secondo, dal punto di vista dell'oggetto, vale a dire di Cristo che agisce nella vita del credente e che l'A. definisce come la potenza assimilatrice della forma donata. È proprio nella figliolanza obbediente, che lo porta a dare la sua vita, che Gesù realizza la forma. L'estetica della croce, la forma oltre la bellezza, diventa la chiave di volta nella vita del discepolo. L'A.

non manca di osservare che la forma come organismo, secondo la prospettiva di Pareyson, permette non solo di concepire la vita di Cristo nella sua relativa autonomia, ma significa anche che la forma continua ad operare ancora e sempre.

La presentazione del momento pratico ci sembra particolarmente ben riuscita e permette di comprendere con chiarezza in quale senso la *sequela Christi* è sequela della *forma Christi*. Si tratta di una bella sintesi dove confluiscono il pensiero di von Balthasar e di Pareyson. «La morale che ne sorge, dunque, sfugge a qualsiasi pretesa di estrinsecismo e soprattutto recupera la legge e la norma come richiami e codificazioni dell'esistenza vissuta secondo la *forma Christi*, in conseguenza del fatto che "seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana" (VS 19): è questo il cuore della vita morale e dell'esistenza cristiana» (p. 477). È notevole, in questa sintesi, l'integrazione del peccato come rifiuto della condizione fondamentale dell'imitazione di Cristo, che porta al dramma del fallimento. È anche particolarmente originale aver aggiunto un momento estetico alla fine del percorso che l'A. chiama il «ri-sorgere della forma» (p. 508) e che permette di ricentrare il discorso morale cristiano in modo convincente sulla forma risorta di Cristo nella resurrezione. È un modo molto fecondo di elaborare una teologia della testimonianza estetica. L'A. non manca di sottolineare che «la forma si può contemplare solo se diviene forma morale, la bellezza vale solo se diventa bellezza "etica"» (p. 515). La bellezza è degna di rispetto e di ammirazione, scrive l'A., «solo se si converte in scelta etica, ossia solo se è vista come bellezza della forma dinamica che mi ordina: tu devi cambiare vita!» (p. 515). Dobbiamo però rilevare che tale affermazione può essere interpretata in modo unilaterale, come se la bellezza non avesse un valore in sé, ma solo in funzione di un fine. La natura possiede una bellezza, una gloria che canta la gloria di Dio, ed è vero, come riferisce l'A. appoggiandosi su Balthasar, che ogni bellezza terrena deve morire, non per scomparire in una realtà senza forma, ma viene integrata nella forma che partecipa al processo di morte e resurrezione. Certamente, occorre sottolineare che l'A. si riferisce alla forma della testimonianza di vita cristiana, che rende vivibile la *forma Christi* e perpetua la sua vita. In questo senso è corretto dire che la *forma Christi* si contempla solo se diventa incarnata nella vita del cristiano, strutturandola in maniera morfologica, cristologia e teofanica. La proposta del cristianesimo come stile di vita di Ch. Theobald (*Il cristianesimo come stile*), giustamente rilevata dall'A., trova qui un'esplicitazione molto significativa. Rileviamo, in modo particolare, come metta in evidenza che la *forma Christi* assunta dal cristiano permette di integrare il paradosso della croce, che rimane uno scandalo per l'estetica mondana, ma nella forma di Cristo viene assunta nella *forma Crucis*. L'A. conclude questo capitolo centrale della sua ricerca con una esemplificazione sulla dinamica della forma, analizzando brevemente, ma in modo molto luminoso, la differenza tra una vita plasmata dalla *forma Christi* e riuscita come santità, quella di Teresa di Lisieux, e una vita fallita, quella di Don Giovanni.

Nell'ultimo capitolo, «Per un modello morfologico di teologia morale» (pp. 539-566), l'A. nella fase conclusiva del suo percorso ci offre una riflessione ricca di spunti per alcune aperture programmatiche, proponendo coordinate fondamentali per un nuovo modello di teologia morale e alcune riletture delle categorie fondamentali del discorso morale nella prospettiva dell'etica della forma. Tra le coordinate di questo modello vengono indicati diversi punti cardine. Il primo consiste nella centralità della *forma Christi* che è la forma fondante di ogni forma umana, «senza annullarle né confonderle, ma regolandole e mostrandone la giustezza o la deformità» (p. 543). A partire dalla centralità della *forma Christi*, indica poi una nuova formulazione per la teologia morale, vale a dire una teologia morale morfologica, che appare più adatta rispetto a quella di morale estetica. Egli definisce il contenuto in questo modo: «la necessità della forma può essere definita come l'evidenza fondamentale della vita morale di ogni uomo. Tale evidenza, nella vita del cristiano, si dichiara e si manifesta come necessità di conformazione alla *forma Christi*» (p. 541). L'A. è convinto che tale modello possiede una valenza universale e che è, dunque, possibile un dialogo con chi non riconosce la *forma Christi*, prendendo come punto di partenza il modello morfologico di esperienza morale e non quello legalistico-prescrittivo, recuperando così la processualità e la dinamicità della vita morale. Ne consegue, secondo l'A., che «in base alla forma di Cristo che segna l'essere di ogni uomo e ne struttura l'esistenza, l'agire morale si risolve e si concretizza nella realizzazione e nel compimento di questa forma». Egli esplicita l'agire morale in questo modo: «agisco in obbedienza alla forma che ho ricevuto creaturalmente e sacramentalmente, che ho percepito esteticamente e che agisce in me spiritualmente» (p. 546); e «La necessità della forma può essere definita come l'evidenza fondamentale della vita morale di ogni uomo. Tale evidenza, nella vita del cristiano, si dichiara e si manifesta come necessità di conformazione alla *forma Christi*» (p. 548).

Da tale prospettiva di teologia morale morfologica l'A. rilegge le differenti categorie della morale. «Posto come obiettivo di ogni vita morale, la *forma Christi* costituisce essenzialmente l'opera d'arte e la forma da realizzare per raggiungere la vita riuscita» (p. 551). Questo permette di far emergere meglio la relazione tra morale e santità, tra morale e vita spirituale e il carattere dinamico della vita morale che offre alla *forma hominis* la possibilità di relazionarsi sempre di più alla *forma Christi* per arrivare alla loro definitiva coincidenza. La coscienza, elemento fondamentale di ogni morale autenticamente umana, viene letta «come il luogo dove si percepisce l'appello della *forma Christi*, la quale si rivela come promessa di vita riuscita della *forma hominis*» (p. 552). È proprio la coscienza morale che si concepisca come coscienza filiale attraverso l'atto di fede (come forma della coscienza) a potersi relazionare con la forma promessa che nel Figlio riceve la sua forma definitiva. La legge viene concepita alla luce di Cristo: «è la custode della forma e la guida che consente di raggiungere la promessa iniziale di salvezza e di riuscita» (p. 556). Rileviamo il rife-

rimento che l'A. fa a Chiavacci sulla libertà e la vita secondo lo Spirito, intesa come vita guidata dal discernimento dello Spirito. Una morale morfologica permette anche di concepire in modo corretto la relazione tra l'atto umano e il tempo, tenendo conto della complessità del processo, che investe l'azione umana chiamata all'eccellenza. Si tratta di recuperare il tempo dell'azione. Il fallimento offre una via per superare un approccio, spesso troppo unilaterale, al peccato come categoria negativa che rischia di costringere il peccatore in un atteggiamento di chiusura e di disperazione. Al contrario, nel cammino di conformazione esiste sempre un approccio che integra l'atto peccaminoso con tutta la sua gravità all'interno di un processo morale positivo di tutta la persona, impedendo all'uomo di chiudersi nella propria miseria e inserendolo attraverso la forza della forma in un processo di conversione permanente. Infine l'A. presenta il binomio sequela-fede nell'ottica di una morale morfologica: la fede come congenialità con la forma e la sequela come condizione dell'imitazione.

Appreziamo il tentativo umile e coraggioso di Iraci per il rinnovamento della teologia morale come auspicato da OT 16. Egli non esita ad affermare che si tratta di un saggio sperimentale che non nega incertezze, essendo un ambito nuovo che richiede ulteriori verifiche. In linea con *Veritatis Splendor* prende atto della dimensione estetica della legge vivente che è Cristo, il quale attira a sé l'uomo per una vita riuscita alla gloria di Dio. Esplicita, anche a suo modo, ciò che Balthasar scriveva nel prologo delle sue *Nove tesi*: «Il cristiano che vive di fede ha il diritto di fondare il suo agire morale sulla sua fede». È proprio attraverso la dimensione estetica della fede che l'A. riesce, recuperando il pensiero filosofico della forma di Pareyson e l'estetica teologica di Balthasar, a rendere ragione della richiesta di Balthasar. Cosciente dell'emergenza del pensiero estetico, ma anche del rischio dell'estetismo della postmodernità, l'A., seguendo le intuizioni delle ricerche di altri autori sulla relazione tra morale ed estetica, porta avanti questo filone in modo convincente, mostrandosi tra l'altro capace di arricchire le ricerche precedenti con la categoria della forma pareysoniana. L'approccio dell'A. permette ugualmente di indicare una via feconda per superare un restringimento intellettualista della morale, che spesso conduce al legalismo e al rigorismo, laddove manchi l'integrazione della dimensione volitiva del soggetto che si muove verso il bene perché attratto dalla forma del bene, dalla promessa di una vita riuscita. A nostro parere qui viene offerta una chiave ermeneutica non oggettivistica della lettura di *Veritatis Splendor*. Esiste tra l'oggetto e il soggetto una relazione che esprime la domanda del giovane ricco per una vita riuscita. Il capitolo I di *Veritatis Splendor* non viene sempre considerato come significativo per l'interpretazione dei due capitoli seguenti. Esso non è un'introduzione pensata per passare al capitolo II, dedicato a puntualizzare alcune deviazioni della morale. È proprio il capitolo I che mira a evitare letture distorte della morale cattolica ad accompagnare il soggetto credente, preso nella dinamica del già e del non ancora anche nel suo cammino morale, verso la piena realizzazione della propria vita secondo la *forma Christi*. Nel momento

attuale della discussione in teologia morale a seguito dell'*Amoris Laetitia*, invece di praticare un'ermeneutica di rottura, occorre a nostro parere rileggere *Veritatis Splendor*, facendone emergere le ricchezze nascoste, come la dimensione estetica della Verità e il desiderio di vita riuscita che permette di valorizzare la dimensione dinamica della morale cattolica e il contesto dell'eccellenza dell'amore e, dunque, della santità, all'interno del quale è necessario rileggere la morale cattolica.

André-Marie Jerumanis