



Recensioni

Paolo Martinelli (ed.) *La vita consacrata in un tempo di riforma*, Edizioni Glossa, Milano 2018, 153 pp.

In questo testo il padre Martinelli, Vescovo ausiliare di Milano e Vicario episcopale per la vita consacrata maschile, gli istituti secolari e le nuove forme di vita consacrata, ha raccolto le relazioni che sono state tenute alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale durante gli incontri formativi sorti dalla collaborazione tra il Centro Studi di spiritualità e i Vicariati episcopali per la vita consacrata dell'arcidiocesi ambrosiana. I contributi hanno un filo comune nella condizione complessa della vita consacrata nel tempo attuale, periodo di mutamenti abbastanza evidenti.

Ciascun intervento del testo presenta, da prospettive di studio differenti, la contemporanea esigenza di riforma nella Chiesa riferita alla vita consacrata. Gli autori evidenziano, ciascuno per il proprio ambito, le potenzialità presenti e vive che la vita consacrata possiede oggi, e indicano anche possibili modalità di condivisione delle varie spiritualità di tale forma di vita nella Chiesa particolare, al fine di motivarne nuove forme di presenza pastorale.

Le relazioni presenti nel libro sono state suddivise in tre sezioni. La prima sezione denominata “contesti sociali e condizioni ecclesiali per il sorgere e lo sviluppo della vita consacrata” presenta gli apporti della teologa professoressa Tenace e del sociologo professor Abbruzzese, in merito al dove e al come si colloca la riforma della vita consacrata nell'attuale momento storico che stiamo vivendo, e quale testimonianza la Chiesa desideri oggi dalla vita consacrata.

La seconda sezione denominata “vita consacrata e Chiesa particolare: condivisione del carisma e presenza pastorale” riunisce gli apporti del vescovo Tremolada e del pastoralista Bressan, entrambi impegnati nella pastorale diocesana milanese, in merito a una rilettura del rapporto tra la vita consacrata e la pastorale diocesana che tenga in debita considerazione il contesto storico attuale e le sue sfide.

La terza sezione infine, denominata “vita consacrata nella vita spirituale e nell'azione pastorale diocesana” presenta le testimonianze in merito, di un religioso padre Bustillo, una religiosa suor Ciairano, e una rappresentante degli istituti secolari professoressa Malaspina, che si confrontano attraverso le loro

esperienze concrete allo scopo di attuare il passaggio dalla teoria di un evento, che ha offerto la possibilità di riflessioni e confronti, all'avvio di concreti processi. Le riflessioni contenute nel libro evidenziano come il rinnovamento della vita consacrata sul quale papa Francesco insiste continuamente, è oltremodo necessario al fine di garantire la fedeltà dei consacrati e delle consacrate alla loro vocazione. Inoltre tutti i contributi attestano una verità fondamentale ovvero, che la vita consacrata può fronteggiare le sfide che la contemporaneità le pone, soltanto all'interno delle relazioni ecclesiali.

La vita consacrata è una realtà carismatica suscitata dallo Spirito Santo ed è quindi per sua natura riformatrice, e le relazioni presenti nel testo lo evidenziano molto bene.

La storia della Chiesa ci insegna come, in ogni epoca, la vita consacrata in molteplici forme, ha saputo individuare il fulcro delle problematiche del tempo, sempre in una dimensione profetica e attraverso i propri carismi, incanalati nelle circostanze culturali e rispondenti ai bisogni sociali del momento.

Nel tempo del frammentario, del provvisorio e dell'individualismo nel quale siamo immersi, la vita consacrata è chiamata oggi più che mai, ad essere espressione dell'unione, della fedeltà e della comunione, caratteristiche peculiari del mistero della Chiesa, nella quale la vita della Trinità trova la sua vera e piena immagine.

La vita consacrata è chiamata dunque, alla ecclesialità ovvero a portare il proprio carisma all'interno della vita del popolo di Dio. Questa è la grande ricchezza che essa è chiamata a donare e che il popolo di Dio desidera vedere.

I consacrati e le consacrate infatti, pur se in maniera limitata e imperfetta, ripresentano con la loro vita, la forma della castità, della povertà e dell'obbedienza di Cristo, nelle quali l'umano trova la sua autentica forma.

Per tale motivo la vita consacrata deve fuggire ogni rigidità e pesantezza che possono immobilizzarne le forme e ogni inerzia e adattamento a quanto oggi accade. Essa è chiamata a rinnovarsi, consapevole di avere Gesù come suo Signore, alfa e omega della storia.

Papa Francesco esorta i consacrati e le consacrate a percorrere con gioia e fiducia questa via, e lo ha affermato nell'omelia della XX Giornata Mondiale della vita consacrata del 2 febbraio del 2016, dicendo: "i fondatori sono stati mossi dallo Spirito e non si sono fermati davanti agli ostacoli e alle incomprensioni degli altri, perchè hanno mantenuto nel cuore lo stupore per l'incontro con Cristo".

Essenziale al rinnovamento della vita consacrata è la radicalità evangelica, in linea con il suo carisma proprio, ecco perchè sempre papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* al numero 35, la richiama a concentrarsi: "su ciò che è più grande, più bello, più attraente e allo stesso tempo più necessario, ovvero sull'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto".

La riforma della vita consacrata deve puntare maggiormente al ritorno all'essenza carismatica delle sue forme, ponendo in evidenza lo spirito evangelico dei fondatori, la loro esperienza del dono di Dio e di una singolare forma di sequela Christi e docilità all'azione dello Spirito Santo, base solida per contribuire alla edificazione della Chiesa e alla sua missione evangelizzatrice.

Tutto questo deve essere compiuto nella riconosciuta priorità dell'esperienza di fede, sola risposta alla Rivelazione di Dio in Cristo. La vita consacrata è chiamata a mostrare la bellezza del vivere autenticamente cristiano ovvero, del vivere autenticamente la buona notizia del Vangelo, quale risposta ad un bisogno di senso che pervade ogni realtà umana.

Il rinnovamento della vita consacrata sarà reale se mostrerà la forza trasformatrice della fede cristiana nel solco delle Beatitudini evangeliche, orientando ogni uomo e donna al Regno, ossia al destino escatologico che dona significato alle nostre vite e alla storia.

Angela Tagliafico

Mark Rotsaert, *S. Ignazio nelle sue lettere*, Edizioni S. Paolo, Milano 2016, 245 pp.

Un autore si conosce attraverso la lettura dei suoi scritti, e tra gli scritti, il migliore a conseguire tale fine è sicuramente la corrispondenza epistolare. Il libro del padre Rotsaert non presenta tutte le 6815 lettere attribuite a s. Ignazio di Loyola, ma solo 45, scelte in modo da fornire una prima conoscenza del fondatore della Compagnia di Gesù.

La scelta delle lettere è stata attuata dall'autore del libro, in maniera da evidenziare il modo di procedere di Ignazio, al fine di farne emergere alcuni aspetti peculiari della sua persona e della sua spiritualità.

In merito alla spiritualità di Ignazio di Loyola, i primi cinque capitoli riportano lettere che attestano: l'importanza che egli ha sempre attribuito all'accompagnamento e al discernimento spirituale;

la scelta nel rifiutare comunque, ogni posizione estremista; la rilevanza per gli aspetti pastorali dell'apostolato; la preminenza dell'obbedienza per ogni gesuita, e la necessità di avere linee chiare su come ben governare.

In merito alla persona di Ignazio di Loyola, gli ultimi tre capitoli riportano tre casi nei quali egli si è trovato coinvolto: un giovane napoletano che si unisce alla Compagnia senza il permesso dei genitori; la dimissione da parte di Ignazio di Simone Rodriguez, uno dei suoi primi compagni, dal ruolo di provinciale del Portogallo e la difficile riconciliazione dei due; la relazione eccezionale tra Ignazio e il re del Portogallo Giovanni III.

Le 45 lettere coprono venti anni, dal 1536 al 1556 e oltre a presentare aspetti peculiari della personalità e della spiritualità di Ignazio di Loyola, mostrano anche la crescita rapida dell'ordine della Compagnia di Gesù, i problemi che ha dovuto affrontare, e il modo di porsi sia della società, sia della Chiesa del tempo. Ignazio e altri gesuiti della prima generazione hanno scritto molte lettere, perchè la corrispondenza all'epoca era uno strumento molto importante, anzitutto per mantenere e approfondire l'unità tra i membri dell'ordine religioso della Compagnia sparsi per il mondo, e poi per dirimere diversi problemi e far conoscere lo spirito dell'ordine. Di tale incombenza erano incaricati soprattutto il generale e i provinciali, che dovevano fare in modo che in ogni parte si potesse conoscere ciò che accadeva nelle altre parti, per la mutua edificazione.

Per evidenziare quanto affermato, in questo testo sono state scelte lettere inviate in Europa, in Africa e nelle Indie e indirizzate: sia a novizi, studenti, gesuiti e superiori provinciali, sia a persone esterne

alla Compagnia: ai genitori di un novizio, ad una monaca di clausura, ad un francescano, ad un arcivescovo, al duca di Monteleone, al viceré di Sicilia e al re del Portogallo.

Le lettere sono state tradotte dall'originale spagnolo, e si trovano nell'edizione italiana: Sant'Ignazio di Loyola. Gli Scritti, del 2007. Le introduzioni ai singoli capitoli sono opera dell'autore, che ha voluto contestualizzarle affinché ne risultassero maggiormente chiari l'ambito, le motivazioni e le persone coinvolte. Alcune volte ne ha anche fornito un breve commento, in modo da porle in relazione con altri scritti di Ignazio, anche se ha scelto di mettere poche e concise note per ogni capitolo, al fine di non rendere troppo pesante la lettura.

Dalle 45 lettere presentate nel testo emerge una visione di Ignazio di Loyola un po' diversa rispetto allo stereotipo ormai tradizionale del capo rigido dagli aspetti militari, piuttosto egli appare come un uomo di grande eleganza, comprensione ed empatia nei rapporti con gli altri.

Soprattutto emerge una delle particolarità maggiori di Ignazio, che è quella di saper leggere nei cuori umani e di apprezzarne e valorizzarne la crescita progressiva. E' vero che lui formula molte regole, ma mai in maniera rigida, sempre prevedendo la possibilità di una eccezione.

Per Ignazio la formazione del gesuita deve puntare a far acquisire la qualità della libertà interiore, imprescindibile per chi vuole seguire il cammino verso Dio che la Compagnia di Gesù propone. Certamente questo cammino, che è un processo di crescita, non è privo di difficoltà, poiché mira a creare religiosi in grado di operare apostolicamente, in qualsiasi realtà e accettando qualsiasi missione, cercando e trovando Dio in ogni cosa.

La spiritualità che Ignazio ha impresso al suo ordine infatti, non consiste nel permanere in una sorta di estasi del Divino, ma nel camminare nelle piane dell'umano, espandendosi per amore, nel servizio infaticabile del prossimo, di ogni prossimo.

Ignazio è universalmente conosciuto come l'uomo della gloria di Dio e di più, della maggior gloria di Dio e tale gloria del Signore e salvezza delle anime è un binomio che ricorre costantemente nelle sue lettere. Per Ignazio gloria di Dio e salvezza delle anime sono termini equivalenti nell'esercizio dell'attività apostolica. Il "più" della gloria di Dio si incontra, nella sua spiritualità, laddove si dona una maggiore salvezza delle anime.

In molte delle lettere del testo, Ignazio invita l'uomo a cercare e trovare ciò che da parte sua egli deve offrire a Dio, al fine di rendergli un miglior servizio, in vista della Sua maggior lode e del servizio del prossimo. A tale proposito egli insiste affinché si contempi sempre l'azione che da Dio discende fino a noi e che da noi è chiamata ad ascendere nuovamente a Lui.

Per Ignazio però, né la maggior gloria di Dio, né il pieno servizio apostolico sono possibili senza una previa e assoluta abnegazione di se stessi, che conduce a ciò che lui qualifica come la perfetta conformazione dell'uomo a Cristo.

La vita spirituale è impensabile priva di abnegazione, poiché il gesuita deve necessariamente combattere tutte le sue affezioni disordinate e liberare completamente il suo cuore da esse, al fine di poter ordinare la sua vita secondo la volontà di Dio e agire di conseguenza, solamente per la Sua maggior gloria.

Angela Tagliafico

Massimo Borghesi, Romano Guardini. *Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018. 211 pp.

Quest'anno in cui si celebra il 50 anniversario dal trapasso di Romano Guardini, uno dei suoi più autorevoli studiosi, il Prof. Massimo Borghesi, ha pubblicato un bel libro: *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva* (Jaca Book, 211 pp., € 20,00). La sua lettura evidenzia la continuità della riflessione del Borghesi su Guardini, specialmente sensibile alla dimensione storiografica (pochi studiosi di Guardini riescono come Borghesi a ricollocarlo con precisione sullo sfondo del dibattito filosofico e teologico tedesco degli anni Venti e dopo), alla dimensione della gestazione del pensiero come viene documentato dal carteggio con Josef Weiger, e a un insieme di temi tra il politico e il filosofico che si possono inquadrare nel più ampio contesto della relazione del cristianesimo con la cultura.

La prima parte del libro, *Antinomia e Riconciliazione*, gira attorno alla dottrina dell'opposizione polare, scandita in tre capitoli. Borghesi esordisce illuminando la genesi di quel pensiero rileggendo la vita del giovane Guardini, si passa poi a presentare il concetto della polarità come bilateralità dell'essere, mentre il terzo capitolo ne evidenzia la fecondità tramite una rilettura del modo in cui Guardini, forte di tale dottrina, ha chiarito la posizione del cattolicesimo di fronte a diverse vicende della modernità. Quanto alla seconda parte, il suo punto di raccordo è colto dalla tensione espressa dal titolo: *Conoscere e amare. Un pensiero affettivo*. Anche questa parte è scandita in tre capitoli, che però non si collocano come diverse prospettive

di studio. Se il primo capitolo, centrato su Bonaventura, guida autorevolmente il lettore a conoscere quando e come Guardini abbia imparato proprio in un contesto culturale di stampo razionalista a riscattare l'elemento affettivo integrante del pensiero, il secondo capitolo, dove Agostino affiancato da Scheler è la figura di rilievo, non nasconde un carattere inquietante già dal suo titolo: *La difficile analogia tra eros e agape*. Borghesi costruisce un'articolata critica a Guardini, sulla quale ci soffermeremo. La lettura attenta fa capire che il terzo capitolo sia la via, interna agli scritti di Guardini, per superare le difficoltà emerse nel capitolo precedente.

Che Borghesi, da solerte studioso di Guardini, non manchi di manifestare la sua perplessità davanti a certi aspetti del pensiero del Maestro veronese, non è una novità. Si troverà, anzi, una continuità tra il capitolo appena indicato (ci riferiamo specialmente alle pp. 171-181) e le critiche espresse a conclusione della *Introduzione* al volume III/2 dell'Opera Omnia di Guardini, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, del quale Borghesi è stato il curatore. Ma di quale natura è questa critica?

Essa ha come contesto l'utilizzo della polarità per rappresentare le due modalità strutturali dell'amore umano, davanti all'*agape*, l'amore cristiano. L'intreccio s'iscrive, come Borghesi segnala, nella relazione antinomica e analogica (ma non "polare") che Guardini vede tra la natura e la grazia: «La Rivelazione riconosce natura e cultura, e contemporaneamente le pone in discussione. La Rivelazione fa fluire i suoi contenuti della grazia entro il naturale, per compenetrarlo; [...]. Ma sempre di nuovo viene la contropinta che li divide per amore delle sfere stesse

rapportate, per amore della loro purezza e della loro validità»¹. Borghesi segnala, dietro Guardini, che questa relazione antinomica è minacciata sia dall'atteggiamento della teologia dialettica di K. Barth che perde l'analogia tra la natura e la grazia (incommensurabilismo), sia dall'atteggiamento della teologia liberale che dissolve la novità cristiana nelle forme naturali (sincretismo).

L'*agape* cristiana, come tale, è sovrastrutturale. Essa viene incontro all'amore umano, del quale lo sguardo polare di Guardini riconosce due modalità: l'amore-eros conosciuto da Agostino, l'amore altruista, che rivela «l'ordinamento essenziale della natura alla soprannatura»²; e quel altro tipo di amore, non facile da identificare con un termine ma presente nel rischio di fede vissuto da Kierkegaard e che Guardini, in assenza di nome più adeguato, chiama "egoismo".

A questo punto Borghesi manifesta la sua perplessità. Può dirsi che l'amore egoista e quello altruista si comportino come due strutture equidistanti dall'*agape* cristiana? Non siamo davanti a una riduzione psicologica, incapace di riconoscere che l'amore egoistico è solitario, a differenza di quello altruistico che, solo, si rivela aperto all'incontro con l'altro e, perciò, ad essere modellato dalla realtà? Non si tratta di un argomento casuale o irrilevante. Rintracciandone le radici, Borghesi approda al sospetto che la polarità guardiniana sia, in realtà, una struttura psicologica apriori, carente, dunque, di una sufficiente apertura alla realtà. La polarità transempirica costituita da *immanenza* e *trascendenza*, come è stata teorizzata da Guardini ne *L'opposizione polare*, andrebbe perciò rinforzata e completata dall'antinomia

tra idea e realtà. Solo così il ponte tra psicologia ed ontologia risulterebbe chiaro. La ricerca di radici raggiunge anche la persona di Guardini. La sua conversione, narrata negli *Appunti per un'autobiografia*, testimoniarebbe di una affinità con Kierkegaard, motivata da *angustia esistenziale*, tendente a perdere l'antinomia tra grazia e natura a favore dell'incommensurabilità e della sola grazia.

Volgiamo lo sguardo ai passi decisivi, espressi con chiarezza a p. 177 del volume, dove Borghesi cita profusamente Guardini in merito alle due forme strutturali dell'amore - l'altruismo e l'egoismo. Guardini chiede di vedere l'uno e l'altro «non sul piano etico, bensì come struttura» cosicché «entrambi possono divenire eticamente positivi o negativi. Così, nel cristianesimo v'è il tipo altruistico [...] ma anche quello opposto»³. Borghesi, però, non sembra disposto a concedere una lettura puramente strutturale, richiesta da Guardini, e ribatte: «Altruismo ed egoismo in realtà non sono semplicemente tipologie, ma già disposizioni etiche, orientamenti guidati dalla libertà»⁴. In questo modo Borghesi abbandona il piano della comprensione dell'esplicita *intentio auctoris* per collocarsi su un piano veritativo più elevato. Abbiamo già segnalato che questo distacco dalla pagina guardiniana ha radici profonde.

Si configura così una *quaestio* non superficiale per il lettore attento: delle due proposte globali, quale è da accettare? Si deve pensare, con Guardini, che l'amore umano presenti davvero due modi strutturali - altruistico ed egoistico - senza connotati etici ed ugualmente bisognosi di incontrare l'*agape* cristiana? Di conseguenza, la riluttanza a riconoscere in quel amore "egoistico" ma non

“egoista” un modo strutturale dell’amore naturale si dovrebbe attribuire al peso di una maggiore distanza psicologica ed epocale – situazione, questa, che diventa perfettamente comprensibile alla luce della polarità di Guardini? Oppure, con Borghesi, si rende necessario abbandonare l’impostazione di Guardini (*amicus Plato, magis amica veritas*) per riconoscere che l’amore cristiano mantiene un’analogia con l’amore altruistico e non con quello egoistico, e perciò inevitabilmente si parla di due forme strutturali dell’amore naturale? In questa seconda ipotesi, la via seguita da Guardini tenderebbe infatti a perdere l’analogia tra la natura e la grazia, facendo slittare la polarità in una strana chiusura psicologica davanti alla realtà.

Qui termina la nostra recensione, e parte l’invito a prendere in mano il volume di Borghesi per seguirlo nelle sue articolate riflessioni sull’argomento che abbiamo tratteggiato, come su altri interessanti percorsi di riflessione con Guardini e, forse, al di là di Guardini.

Juan Gabriel Ascencio L.C.

Marcelo Perine, *Platone non era malato. Il pensiero platonico dai dialoghi socratici alla dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2016, 233 pp.

Publicato originalmente in Brasile, questo volume raccoglie una ricerca di Marcelo Perine, docente alla Pontificia Università Cattolica di São Paulo, incentrata sul pensiero di Platone, ricerca svoltasi per oltre 10 anni come l’Autore stesso spiega nelle prime pagine (p. 5).

Il testo è articolato in 12 capitoli, molti dei quali pubblicati come articoli prima di essere raccolti in quest’opera. Dopo la trattazione del problema della tradizione indiretta e dell’attuale dibattito su di essa (capitolo 1), l’Autore studia il ruolo di Platone nell’invenzione della filosofia (capitolo 2). In questo capitolo 2 si offrono interessanti riflessioni sul pensiero presocratico e sul suo valore filosofico (pp. 21-23), e anche si parla sui criteri per classificare i Dialoghi di Platone; secondo Perine, i dialoghi aporetici non sono orientati principalmente alla ricerca di una definizione, ma alla ricerca dell’accordo fra gli interlocutori, secondo una tesi sostenuta da P. Hadot (pp. 28-29). Il capitolo 2 conclude con un’affermazione importante, citando a C. Kahn: per Platone non ci sarebbe differenza fra la sua filosofia e quella di Socrate (p. 31).

I capitoli 3 e 4 presentano le discussioni sulla persuasione come potere per cambiare le opinioni delle persone, e spiegano come Platone si scostò dalla retorica per orientarsi pienamente verso la dialettica che conduce alla verità, come si mostra nel cammino che va dal *Gorgia* al *Fedro* e oltre (cf. specialmente pp. 34, 42-44, 46).

Come una serie di studi specifici sul *Politico*, troviamo i capitoli 5-7. Nel

¹ R. GUARDINI, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura, in Natura – Cultura – Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, 137.

² Ibid., 133.

³ Si tratta di passi riportati da Borghesi a p. 177, tratti da *Mondo e persona*, 198.

⁴ Borghesi, 177.

capitolo 5 si cerca di capire il senso del mito che narra la storia del cosmo, mentre nel capitolo 6 l'Autore sottolinea il ruolo della misura (nelle sue valenze quantitativa e qualitativa) nel saper regolare le passioni. Il capitolo 7, invece, riflette sul *Politico* in rapporto con la *Repubblica*, per mostrare in che senso la città (e la società) abbia qualche fondamento nella natura umana (specialmente pp. 87-92).

Diverse considerazioni sul *Filebo* sono il centro dell'attenzione dei capitoli 8-11, in rapporto alla Scuola di Tubinga-Milano (che ha tentato di rivalutare il ruolo delle dottrine non scritte per capire meglio il pensiero platonico), sebbene il capitolo 9 è quasi per intero orientato a discutere se sia o non sia giusto indicare che Hans-Georg Gadamer possa essere considerato un filosofo vicino agli autori della Scuola di Tubinga-Milano.

L'ultimo capitolo (il dodicesimo) fa un resoconto della ricezione delle proposte della Scuola di Tubinga-Milano in Brasile, dopo aver presentato in modo sintetico la storia di tali proposte nel XX secolo.

La conclusione finale tenta di approfondire il rapporto fra dialettica e idea di Bene, con lo sguardo rivolto verso le parti più filosofiche della *Repubblica* e con l'aiuto delle interpretazioni della Scuola di Tubinga-Milano. Alla fine, il lettore trova l'abbondante bibliografia sugli argomenti considerati, l'indice dei passi citati, e l'indice dei nomi.

In sintesi, l'opera di Marcelo Perine diventa un ulteriore stimolo per riflettere sul senso genuino del pensiero platonico, che non può limitarsi allo studio dei Dialoghi, ma che deve accogliere le ricerche sulle dottrine non scritte che si sono sviluppate nelle ultime decate.

Fernando Pascual, L.C.

Fabio Grigenti, *Estasi e saggezza. Sulla disciplina dell'anima tra Omero e Aristotele*, CLEUP, Padova 2017, 110 pp.

Estimulado por las preguntas y observaciones de un grupo de alumnos durante el año académico 2014-2015, Fabio Grigenti, investigador en la Universidad de Padua, empezó a elaborar una serie de reflexiones que han culminado en la presente publicación, como explica en el prefacio (pp. 7-8).

La estructura del volumen sigue lo propio de un recorrido cronológico en el mundo de la Antigua Grecia que evidencia el sucederse de diversas perspectivas sobre el hombre y, en concreto, sobre el dinamismo del alma.

Las dos secciones iniciales están dedicadas a Homero, con una atención especial al *thymós* y lo propio de lo que hoy consideraríamos como pasionalidad, representada, por ejemplo, en la famosa ira que da inicio y teje el famoso relato de la *Iliada* y tiene cierta continuidad en la *Odisea*.

La siguiente sección estudia la novedosa concepción platónica sobre el alma, orientada no hacia el control de las pasiones, sino hacia el control del cuerpo (*Fedón*). Ese alma aparece con una complejidad llena de tensiones en la *Repubblica* y otros diálogos. En este contexto el Autor usa la categoría del éxtasis para ilustrar las propuestas platónicas, en lo que tendría cierta afinidad con el chamanismo (según Grigenti), como si Platón aspirase a un modo de vivir que despreciase lo corporal, lo cual no correspondería a una visión integrada del pensamiento del Fundador de la Academia, como la que se obtiene cuando se tienen en cuenta algunas partes finales de la *Repubblica* y del *Timeo*,

y numerosas afirmaciones del *Filebo* (obras cuya ausencia en este volumen causa cierta sorpresa).

La parte dedicada a Aristóteles se centra inicialmente en el *Perí psychés* (*Sobre el alma*) y su particular concepción sobre la relación entre alma (como forma) y cuerpo, así como en la teoría sobre las capacidades (*dynámeis*) o facultades de los vivientes. Es aquí donde se hace evidente cómo las diversas capacidades están integradas entre sí, de tal manera que las superiores incluyen y gobiernan las inferiores (pp. 82-85). El Autor enriquece estos análisis con la *Ética nicomáquea*, en la que la idea de virtud (*areté*) implica admitir el control, positivo, de lo racional sobre lo pulsional, en vistas a la plena realización del hombre en lo que constituye su fin propio: la *eudaimonía* (felicidad).

La breve parte dedicada a las conclusiones (pp. 97-98) es considerada explícitamente como algo provisional, en camino hacia estudios que Grigenti espera realizar en el futuro y sobre los que se había hablado ya en el prefacio. Para el Autor, en los tres autores analizados (Homero, Platón, Aristóteles) destaca la tensión entre diferentes partes de un psiquismo complejo, pues los tres pensadores griegos comparten el mismo problema: «¿cómo poner un dique a la falta de medida en las acciones que puede derivarse del descontrol de los impulsos?» (p. 97). Al final se ofrece una breve nota biográfica sobre los autores estudiados (incluyendo en la misma a Sócrates), una bibliografía, y el índice de los nombres citados.

Fernando Pascual, L.C.

Carlo Natali, *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Ética Nicomachea*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2017, XIII + 211 pp.

En el contexto de las numerosas discusiones sobre el método aristotélico de hacer ciencia, y más en concreto sobre el método empleado en la *Ética nicomáquea*, Carlo Natali, conocido por sus numerosos estudios sobre Aristóteles, busca con esta publicación mostrar cómo este escrito aristotélico estaría dirigido a un gran público, y cómo en el mismo se sigue el método presentado en los primeros capítulos de *Análíticos segundos II* (introducción, p. XI, y en otros momentos de esta publicación). De este modo, Aristóteles habría elaborado una filosofía práctica con un método no diferente respecto del usado en el ámbito teórico, si bien con las adaptaciones necesarias y con un claro deseo de promover la vida ética entre los destinatarios de su escrito (p. XII).

El volumen de Natali recoge diversas publicaciones de años anteriores. Se estructura en 7 capítulos, con una introducción y una conclusión.

El capítulo 1 explica cómo antes de Aristóteles no habría sido elaborado ningún tratado sistemático sobre ética, y cómo el Estagirita pretendía superar propuestas de su tiempo que se limitaban a ofrecer máximas orientadas a incentivar comportamientos y virtudes concretas, pues tales máximas carecían de fundamentación y podían ser contradichas fácilmente (pp. 1-2, cf. p. 44).

En el capítulo 2 se analiza la investigación sobre la felicidad que ocupa buena parte del libro I y algunas secciones del libro X de la *Ética nicomáquea*, con especial atención a los métodos

argumentativos que reflejan lo propuesto por el mismo Aristóteles en *Analíticos segundos* (o posteriores). Solo desde una definición aceptada de felicidad se entiende el resto del tratado, como subraya Natali a partir de textos del mismo Aristóteles (pp. 48-49). Al final de este capítulo se ofrecen dos apéndices, uno sobre lo que se dice de la felicidad en partes del libro X, y otro sobre aclaraciones metodológicas que aparecen en diversos momentos de los libros I y II.

La teoría sobre la virtud ocupa el capítulo 3, que arranca desde las últimas secciones del libro I de la *Ética nicomáquea*, pues en las mismas se esboza una ágil antropología para luego establecer la diferencia entre los dos tipos de virtudes, éticas y dianoéticas, para luego continuar con la presentación de diferentes contenidos del libro II y partes del libro III.

El tema de la justicia (libro V de la *Ética nicomáquea*, que además es el primero de los tres libros comunes con la *Ética eudemia*) es analizado en el capítulo 4. Natali evidencia las discusiones entre los estudiosos sobre la particular condición de mediedad que se puede aplicar a la justicia, si bien el mismo Aristóteles era consciente del problema (pp. 106-107). Igualmente señala el profundo cambio de método y la pérdida de claridad que se produce en la segunda parte de este libro V (a partir de 1134a16 en adelante), que se centra en los diferentes tipos de justicia, la voluntariedad en este ámbito, y lo que es conocido como equidad o *epi-queya*, con una falta de orden que puede parecer sorprendente (pp. 109-120).

La complejidad del estudio de las virtudes dianoéticas (intelectuales), especialmente la prudencia o sabiduría práctica, ocupa el capítulo 5, y sobre el tema Natali tiene a sus espaldas varias publicaciones

importantes. Subraya la existencia de discusiones sobre cuál sería el argumento central del libro VI de la *Ética nicomáquea*: si busca estudiar las virtudes dianoéticas en general, si solo las aborda en función de explicar cómo conocer el justo medio, o si mantiene unidos ambos temas (pp. 121-124). Al final de sus análisis, el Autor defiende la tesis de la importancia de este libro VI y su función de ser respuesta a problemas planteados en los libros anteriores sobre la virtud moral y sobre el justo medio (p. 140), al mismo tiempo que considera que está más relacionado con la *Ética nicomáquea* que con la *Ética eudemia*, además de que se enmarca perfectamente en el fin aristotélico de explicar qué sea la virtud y cómo contribuya a la vida feliz (pp. 141-142).

Un cuadro general de los últimos libros de la obra aristotélica sirve como inicio para el capítulo 6, que profundiza en lo relativo al placer, según lo que encontramos en el libro VII y en los primeros capítulos del libro X de la *Ética nicomáquea*. Natali pone en evidencia la particularidad del libro VII, dividido en dos secciones claramente diferentes: una sección dedicada al tema de la incontinencia o falta de control (*akrasia*); otra sección aborda el tema del placer (que se conecta directamente con la primera parte del libro X), lo cual ha creado no pocas dificultades entre los estudiosos para comprender si exista una conexión entre ambos temas.

Con una amplitud que sorprende en el conjunto del tratado aristotélico, los libros sobre la amistad (libros VIII-IX) han suscitado interpretaciones diferentes, como recuerda Natali al inicio del capítulo 7 (pp. 163-164). El fin de un texto tan amplio radicaría en el deseo de

discutir las reflexiones platónicas sobre el tema, ofrecidas especialmente en el *Lisis* y en el *Simposio* (pp. 174-175).

Al esbozar sus últimas consideraciones en la conclusión del volumen, el Autor subraya, como diferencia fundamental entre la *Ética nicomáquea* y la *Ética eudemia*, el que la primera estaría dirigida a un público más general (menos especializado), mientras que la segunda tendría como destinatarios a quienes estaban más versados en los temas abordados (p. 177). Natali presenta las conexiones internas de las diversas partes del texto de Aristóteles, así como sus diferencias de estilo y de orientación, con observaciones especialmente oportunas sobre la colocación y sentido de los dos libros dedicados a la amistad (pp. 178-180). Subraya, a continuación, la coexistencia de dos métodos investigativos a lo largo del tratado, lo cual es señalado por el mismo Aristóteles en diversos momentos: el método definitorio, y el método dialéctico (pp. 181-183). Tales métodos se combinan continuamente sin que sean vistos como incompatibles, lo que lleva a Natali a concluir, en la última página de su estudio, que Aristóteles ofrece en la *Ética nicomáquea* una metodología unitaria aplicada de modo dúctil, en vistas a adaptarse al argumento eminentemente práctico que es propio de la investigación ética (p. 184).

Como evaluación final, podemos señalar que esta publicación de Natali permite ir a fondo en los argumentos que se exponen a lo largo del texto aristotélico, pero en ocasiones se incurre en el tecnicismo de reconstruir silogismos y fijarse, quizá en exceso, en los términos usados, sin evidenciar lo característico de la *Ética nicomáquea* y su proyecto: iluminar la reflexión en un tema de tanta

transcendencia como el de las preguntas sobre la vida buena y sobre la felicidad adecuada a los seres humanos, así como sobre los caminos concretos y sanos para alcanzarla, en la medida de lo posible. Aunque se entiende por la orientación dada al volumen (que se interesa de modo especial en la metodología argumentativa usada por Aristóteles), no deja por ello de echarse de menos una adecuada atención a los primeros capítulos del libro III, sobre lo voluntario, la deliberación y la elección, pues prácticamente no se abordan estos argumentos.

Al final del volumen se incluye la amplia bibliografía usada, un índice de nombres, y otro índice de los pasajes citados de obras de Aristóteles y de otros autores del mundo antiguo.

Fernando Pascual, L.C.