



Marko Ivan Rupnik, *El arte de la vida. Lo cotidiano en la belleza*, Fundación Maior, Madrid 2013, 221 pp.

Siempre ha sido un reto educar. Porque cada época tiene una mentalidad, porque cada ser humano vive en un mundo de experiencias complejas, porque en ocasiones hay confusión sobre las metas hacia las que orientar al educando. En esta obra, sugestiva y en ocasiones provocadora, el P. Marko Rupnik, jesuita, director de ejercicios espirituales y artista, busca abrir espacios a la vida espiritual desde una serie de diálogos imaginarios con varios personajes que tienen como eje de unión a una joven llamada Natasha.

El texto comienza de modo sorprendente: presenta la escena de una fiesta en la que una chica que se desvanece y queda abandonada en el suelo, mientras los demás jóvenes se retiran sin darse cuenta del estado de gravedad de quien hasta hacía pocos momentos era simplemente una más en la alegría común (pp. 7-8). A partir de este hecho, Natasha, especialista en neurocirugía y sobrina del padre Vassilij, empieza a reflexionar sobre la situación de los jóvenes de nuestro tiempo.

La protagonista va a un monasterio, mientras cae una continua nevada, para encontrarse con el padre Boguljub, su director espiritual. La mayor parte del libro recoge la grabación que Natasha realiza de su diálogo-entrevista con Boguljub. Otra parte reproduce el diálogo de la misma Natasha con dos sacerdotes

ucranianos a los que acoge en su casa, y que luego conduce al encuentro del padre Vassilij, discípulo de Boguljub y artista.

La primera sección está dedicada al tema del «educar y formar». Natasha pregunta al padre Boguljub sobre «cómo educar para la vida. ¿Qué hacer para formar a los jóvenes, que parecen desconectados de todo valor y de todo el mundo real?» (p. 11). El monje ofrece sus reflexiones en voz alta y con pocas interrupciones, si bien Natasha no le escucha de modo pasivo, pues interviene continuamente, sobre todo con pequeños resúmenes para averiguar si ha comprendido las reflexiones del anciano. En los momentos iniciales de la obra, se elabora un agudo análisis del mundo moderno y sus errores, y se dan continuas indicaciones de posibles vías para la curación. Por ejemplo, la invitación a escuchar a los ancianos, menos aptos para la técnica pero poseedores de una sabiduría que tiene que transmitirse de generación en generación (pp. 23-24).

Al llegar al tercer capítulo, Natasha, entusiasmada por las enseñanzas de Boguljub, propone un método de «pequeños pasos» para introducir cambios que ayuden a reavivar el corazón de las personas y abrirlas a Dios. Desde ese método se comprenden en buena parte las reflexiones y consejos de los capítulos 2-5, dedicados a varios argumentos: la imaginación, la habitación (y otros espacios del hogar), el vestido y el alimento. El capítulo 6 trata de los frac-

sos (desde un diálogo entre Natasha y los dos sacerdotes ucranianos que no han podido iniciar una carrera universitaria eclesiástica). El último capítulo trata de la conversión de la mente a la vida, en un diálogo entre el padre Vassilij, Natasha y los dos sacerdotes antes mencionados.

Al final de toda la obra, ante la pregunta de dónde aprender un «nuevo paradigma» que permita descubrir el camino en la Iglesia hacia una nueva unidad, el padre Vassilij responde lacónicamente con un nombre: Vladimir Sergeevic Solov'ev (p. 221, aunque quizá en castellano sería mejor escribir tal nombre como Solovev).

Se podrían señalar muchos aspectos e intuiciones ofrecidos por el P. Rupnik a lo largo del volumen, así como destacar diagnósticos especialmente acertados sobre diversos males del mundo y de los mismos miembros de la Iglesia. Como botón de muestra, recojo algunos ejemplos. Natasha recuerda lo vivido en una reunión que tenía como objetivo preparar un sínodo. En la misma reinada un ambiente de rivalidades, un deseo de autoafirmación, «una lucha despiadada, una envidia devastadora, hacer carrera por cualquier medio sin evitar golpes...» (p. 53). De esa experiencia surge la pregunta de la joven al anciano monje: «¿cómo es posible elaborar un programa pastoral, que en su núcleo tendría que tener la búsqueda común de la voluntad de Dios y se debería basar en la lectura espiritual de una realidad, de un contexto?» (p. 53).

Otro ejemplo, sencillo y muy práctico: al hablar sobre las comidas, y precisamente cuando los protagonistas están iniciando una frugal y sabrosa merienda, Boguljub explica a Natasha cómo con un acto así de sencillo, vivido de modo justo (en apertura a Dios y a los demás), puede iniciarse una acción so-

bre el mundo entero. «¡Cuanto más envejeczo, más creo que todo discurso sobre la evangelización comienza por estas cosas!» (p. 166).

También destaca una hermosa oración que hace Natasha ante un pequeño icono pintado por su tío Vassilij: «Otro día se ha cumplido. Cada día, con su conclusión, por la noche, nos recuerda la eternidad. El día de hoy ya no volverá, y lo que he vivido ya no es alcanzable para mí, excepto en Ti. En Ti, en cambio, el tiempo es un paso hacia tu eternidad» (p. 185).

La lista de ideas sugestivas podría ser muy larga. Para recordar otras, destaco estas: la invitación a hacer la teología no con ideas sino desde lo que es cada persona (p. 190); la mirada dirigida al inicio del cristianismo como paradigma para comprender el camino de renovación que necesita nuestro tiempo: desde hombres y mujeres como los Padres de la Iglesia, que procedían no del mundo académico sino desde las pequeñas comunidades cristianas de aquel tiempo (p. 215). Especialmente tiene valor el recuerdo de los mártires recientes: «El siglo XX ha tenido millares de mártires y testigos. Sólo por esto tenemos en nuestras arcas una riqueza inaudita para realizar el Cuerpo de Cristo en la historia contemporánea» (p. 216).

El padre Rupnik ofrece, con esta obra, una invitación, desde la mirada constante a los Padres y a algunos autores orientales (basta con observar las fuentes citadas en las notas), a renovar una fe que necesita horizontes de espiritualidad encarnada, próxima, sostenida por «pequeños pasos», atenta a cosas tan sencillas como el modo de disponer los muebles de la casa o de construir templos capaces de suscitar en los corazones la apertura al misterio de Dios.

Fernando Pascual, L.C.

John Milbank, *Il fulcro sospeso. Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*, ESD, Bologna 2013, 145 pp.

Con traduzione di M.L. Buratti e curatela del domenicano M. Salvioli, viene pubblicata la versione italiana di un saggio, apparso in inglese nel 2005, di John Milbank, teologo anglicano, fondatore e maggior esponente del movimento teologico *Radical Orthodoxy*. Il titolo inglese originario corrisponde a *The Suspended Middle*, il centro/mezzo sospeso. Si tratta della traduzione inglese dell'espressione tedesca *schwebende Mitte*, con cui von Balthasar aveva descritto il pensiero delubacchiano come sospeso tra teologia e filosofia. La traduzione in italiano di *Mitte/Middle* con «fulcro» viene spiegata dal curatore nella sua «Presentazione» al testo (14-15).

Milbank offre una trattazione sintetica, ma densa, sul rapporto tra naturale e soprannaturale, rifacendosi soprattutto alla posizione di Henri de Lubac, ma allargando la considerazione, soprattutto nei capitoli finali, anche ad altri autori, nonché alle ricadute delle diverse posizioni in materia negli altri ambiti della sacra dottrina. Milbank riassume il pensiero delubacchiano sul tema in quattro punti: 1) la grazia è un dono senza contrasto, ossia uno «scambio senza reciprocità»; 2) lo spirito dell'uomo (*pneuma*) è in quanto tale inseparabile dalla grazia; 3) in effetti, lo spirito è il punto in cui il cosmo intero viene a consapevolezza, il che rivela che l'intero cosmo tende verso il suo compimento nel soprannaturale; 4) dall'azione creativa del *pneuma* sul cosmo si deduce anche un legame tra arte e grazia.

Che la trattazione sia corposa, a dispetto del contenuto numero di pagine, lo si noterà già ad una prima lettura: ad esempio, spesso Milbank fa riferimento

ad espressioni o a dottrine/opinioni teologiche, dando per scontato che il lettore sappia di cosa si sta parlando. Ciò implica che il saggio non può essere accostato da chi non abbia studi pregressi di teologia, almeno a livello di licenza, se non superiore. Alcuni esempi: l'Autore utilizza varie volte l'espressione «umanesimo cristiano» senza mai spiegare cosa significhi. A p. 76, fa riferimento ad una posizione di Garrigou-Lagrange dando per scontato che essa sia conosciuta dal lettore. Egli, inoltre, utilizza disinvoltamente l'equazione grazia=divinizzazione, senza difendersi nella sua dimostrazione, né presentare opzioni alternative.

Per quanto riguarda lo studio sul soprannaturale in de Lubac, l'A. sostiene che la posizione migliore del teologo francese coincida con il saggio *Surnaturel* del 1946, perché la riformulazione successiva sarebbe stata influenzata – secondo Milbank indebitamente e negativamente – dalla presa di posizione di Pio XII in *Humani generis* (lì dove il Papa aveva respinto l'opinione di chi metteva a rischio la gratuità della grazia divina, sostenendo che Dio non avrebbe potuto creare uomini che poi non avrebbe anche destinato al fine soprannaturale). Secondo Milbank, de Lubac limò, in seguito a tale pronunciamento, la sua posizione originale (70-71), che tuttavia – sempre secondo l'A. – sarebbe stata di fatto riproposta dal cardinale gesuita nelle sue opere seriori (cioè una volta scampato il pericolo...: 82). Distinta è la questione se effettivamente Pio XII si riferisse a de Lubac o ad altri teologi, nello stigmatizzare la tesi menzionata. Su tale aspetto secondario, si registra una lieve contraddizione, dato che Milbank a p. 26 sostiene che «i difensori di de Lubac, i quali negano ch'egli fosse implicato in questa affermazione di Pio XII, hanno sicuramente

torto, mentre i critici che sostengono insistentemente il contrario hanno certamente ragione»; ma poi a p. 76 scrive che *Humani generis* «sembra che non abbia considerato primariamente de Lubac come obiettivo».

La struttura del saggio è composta da nove brevi capitoli, il primo dei quali dedicato ad un profilo bio-bibliografico di de Lubac. Il cap. II riassume la posizione del saggio *Surnaturel*; il III di *Humani generis* e delle sue conseguenze soprattutto nel pensiero delubacchiano; mentre il IV capitolo approfondisce alcuni snodi speculativi importanti della tematica del soprannaturale. I capitoli dal V all'VIII si confrontano con le conseguenze del pensiero di de Lubac sul soprannaturale sulle altre tematiche trattate dal teologo gesuita, nonché con la lettura che è stata fatta del tema da parte di altri autori, in appoggio o in opposizione a de Lubac. L'ultimo, brevissimo capitolo riassume i concetti principali ed esprime una mitigata critica ad una certa – per dir così – mancanza di coraggio da parte del teologo francese, del quale comunque si cantano soprattutto le lodi.

È chiaro che in questa breve recensione non possiamo entrare nel dettaglio dei molti nodi critici che vengono analizzati da Milbank con indubbia competenza. Segnaliamo soltanto alcune idee di fondo. La prima è, chiaramente, che per l'A. il modello di risoluzione del tema naturale/soprannaturale è quello indicato dal primo e dall'ultimo de Lubac: quella è la strada da seguire ancora oggi (142). Come hanno notato però alcuni recensori della versione originale inglese, questa presa di posizione non è sostenuta nel volume da una consistente ricerca a livello di storia della teologia.

In secondo luogo, Milbank si accoda a quei teologi che si propongono di leggere san Tommaso più nell'ottica di

Agostino (e, poi, della *nouvelle théologie*) che del Caietano, considerato un aristotelizzatore radicale di Tommaso. È in quest'ottica che l'A. si oppone – con una durezza che non utilizza verso altri – al libro dell'americano Lawrence Feingold, *The Natural Desire to see God According to St. Thomas Aquinas and His interpreters*, il quale in realtà è più legato al Ferrarense che al Caietano (ma, secondo Milbank, alla fine i due convergono: 59). Per i giudizi pesanti sul libro di Feingold (che in un paio di occasioni viene citato come Feinberg), cf. 57 nota 19; 60; 112; 113. Naturalmente Milbank ha tutto il diritto di essere in disaccordo con chicchessia: ciò che colpisce, però, è la durezza della sua opposizione. Si ha quasi l'impressione, alla fine, che il saggio possa essere rappresentato come un cannone puntato ad alzo zero in direzione di Feingold e di chi la pensa come lui. Ciò implica il rischio che il libro solo in apparenza tratti di de Lubac, ossia che la presentazione del pensiero sul soprannaturale del teologo francese, più che oggetto proprio del volume, rappresenti l'occasione per presentare la visione di Milbank.

Un terzo aspetto critico riguarda una certa identificazione, che Milbank attribuisce a de Lubac, tra conoscere ed essere. Se l'intelletto conosce, si appropria della realtà. Ciò viene inteso nel senso che l'intelletto in qualche modo diventa quella realtà. Applicato al tema in analisi, questo implica che la conoscenza di Dio (visione) è divinizzazione dell'uomo, con le varie conseguenze che ne derivano, tra cui il fatto che nell'uomo c'è un *desiderium naturale* di Dio che non è puramente elicito, che non riguarda la spontaneità della volontà umana, bensì elemento proprio dell'intelletto creato. Di conseguenza, il *desiderium naturae* di Dio non può ri-

dursi ad una pura *potentia oboedientialis* passiva, né si può accettare alcun concetto di «natura pura», che poi aprirebbe la via alla possibilità di un'etica, una politica, una filosofia interamente naturali e nonostante ciò adeguate. Secondo Milbank, sebbene «tutta la scolastica successiva [a Caetano] adotterà questa posizione» (45), de Lubac ha dimostrato in *Surnaturel* che non si tratta della lettura autentica di san Tommaso. È chiaro che questa posizione cozza, però, con quei testi in cui l'Aquinate parla di due fini dell'uomo: il naturale e il soprannaturale. Per svincolarsi dal problema, Milbank è spinto a combinare «un po'» (53) de Lubac con Bouillard e così può concludere che «sebbene l'Aquinate abbia effettivamente parlato di due fini dell'uomo, naturale e soprannaturale, il primo fine è descritto come imperfetto ed è riferito al secondo» (ivi).

Egli cita a sostegno *Contra Gentiles* III, 25, *incipit*, in cui san Tommaso afferma che tutte le creature sono ordinate a Dio come a loro ultimo fine (*ordinentur in Deum sicut in finem ultimum*). Ma qui appare anche quella tendenza esegetica – a nostro giudizio utilizzata molte volte anche dai commentatori di *Gaudium et Spes* 22 – per cui si vuole fare del fine «ultimo» quello «unico». È in questo senso, ad esempio, che Milbank si sente di attribuire a de Lubac, e di fare sua, un'interpretazione di san Tommaso per cui le cose hanno una radicale origine da Dio, tale che «esse non sono niente in se stesse» (61). Per richiamare ancora il Vaticano II, è vero senz'altro che «la creatura, senza il Creatore, svanisce» (GS 36); ma è anche vero che: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legit-

tima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o tecnica» (ivi). Non risulta a prima vista agevole armonizzare questo insegnamento con alcuni passaggi del libro di Milbank, il quale comunque – in quanto anglicano – non è tenuto all'ossequio religioso dello spirito al Magistero della Chiesa Cattolica. La posizione di de Lubac al riguardo, però, era senz'altro ad esso fedele, come minimo nelle intenzioni, e questo non si può ignorare nel momento in cui si va ad interpretare la sua opera.

Il pregio maggiore de *Il fulcro sospeso* è quello di essere un volume anche speculativo e non solo storico. Milbank non ricostruisce semplicemente la posizione di de Lubac, ma riflette, crea connessioni con altri aspetti della teologia e persino della prassi ecclesiale (particolarmente sul tema della gerarchia ecclesiastica e del rapporto clero/laici). Gli specialisti del settore potranno certamente trarre profitto dalla lettura, nonostante restino i limiti segnalati, che potranno però stimolare un'ulteriore riflessione sul difficile tema del rapporto tra natura e soprannaturale. Questo è in sé un fatto comunque positivo.

Mauro Gagliardi

Massimo Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova – Milano 2013, 350 pp.

Questo libro di Massimo Borghesi, Ordinario di Filosofia morale all'Università di Perugia, autore sempre interessante, mantiene l'ottica che caratterizza molti dei suoi precedenti lavori: la capacità di guardare alla realtà contemporanea scavando alla ricerca delle sue radici filosofiche. Nel caso specifico, viene analizzato il pensiero sottostante all'attuale forma dello "scontro di civiltà" (Huntington) e del "ritorno alla religione", che caratterizzano il mondo dopo l'11 settembre 2001. Si assiste all'incremento di propaganda e di azione dell'islamismo e dell'induismo radicali; alla reazione soprattutto nordamericana dei cosiddetti *teocon* (conservatori credenti o filoreligiosi), ad equilibristiche nuove alleanze fra trono ed altare. Si illuderebbe, però, chi pensasse di trovare una cronaca storica di questi e altri avvenimenti: Borghesi, si diceva, penetra più a fondo e identifica il nucleo del problema con la teologia politica intesa come secolarizzazione.

Come spiega l'A. sin dall'«Introduzione» al suo saggio, per quanto i fondamentalismi religiosi e le reazioni neoliberali possano apparire diametralmente opposti, in realtà essi sono manifestazioni contrarie di uno stesso atteggiamento: l'utilizzo politico-secolare del tema religioso. Si tratta di una degenerazione del corretto rapporto tra religione e politica, offerto dalla migliore tradizione cristiana, la quale si rifà costantemente alla risposta di Cristo a Pilato: «Il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,36). Anche se Borghesi non si sofferma sul tema, possiamo notare il collegamento con una tesi cristologica importante, espressa ad esempio

da J. Ratzinger/Benedetto XVI nel suo *Gesù di Nazaret*, quando enfatizza a più riprese il carattere non politico/zelota del messianismo di Gesù. L'aver rigettato tale interpretazione da parte di Cristo in Persona, esclude il fondamento per qualsiasi teologia politica e per qualsiasi teologia della liberazione intesa in senso sociale e mondano, più che teologico. È questo un punto cardine anche della trattazione di Borghesi, che si muove in ambito strettamente filosofico, pur con diversi affondi in quello teologico.

L'A. si rifà in modo privilegiato alla lezione di sant'Agostino nel *De civitate Dei*, che descrive come segue: «Nella sua concezione propria la fede cristiana è essenzialmente metapolitica; è politica nelle sue conseguenze. È politica in quanto la *civitas Dei* [...] è anima della *polis* [...]. Non realizza se stessa, però, attraverso la politica. La sua è una teologia della politica, non una teologia politica» (12-13). La teologia politica infatti «rappresenta una formula della secolarizzazione: del teologico, che identifica la *civitas Dei* con la *civitas mundi*; del politico allorché [...] diviene religione politica» (13). La teologia politica, intesa in senso secolare, «toglie il tempo escatologico, usa del potere per anticipare l'ora della separazione tra il grano e la zizzania» (14). Anche Papa Francesco, nell'Esortazione *Evangelii Gaudium*, non ancora pubblicata quando Borghesi ha scritto il libro, cita per due volte Mt 13,24-30 (nn. 225 e 278) per sottolineare che «Dio può agire in qualsiasi circostanza anche in mezzo ad apparenti fallimenti» (n. 279). La teologia politica e la teologia della liberazione declinate in senso mondano non sono in grado di accettare questo teocentrismo, perché non ne comprendono la sovranaturalità: esse si pongono a servizio del cambiamento politico e sociale e, soprattutto

to, interpretano la religione (cristiana) come finalizzata a questo, quindi con un intento principalmente intramondano.

Vi è poi anche il fenomeno opposto, quello della teologia politica post-cristiana, in cui non è il teologico che diviene mondano, ma viceversa: il mondano viene soprannaturalizzato e adorato. «La differenza tra le due teologie politiche è data dalla dialettica amico-nemico che, non necessaria nella teologia politica “cristiana”, è invece essenziale nella teo-politica gnostica» (14). Ecco perché l'attentato alle *Twin Towers* di New York ha causato la ripresa della teo-politica occidentale contro il “nemico” fondamentalista. Il volume di Borghesi, pertanto, si propone di disinnescare questo meccanismo, mettendo in luce la fallacia filosofica che si trova alla sua radice.

Il testo è strutturato in quattro parti, ognuna composta di due capitoli. Nella prima parte si studia il modello agostiniano e l'interpretazione che di esso hanno fornito soprattutto Peterson e Ratzinger. Nella seconda, rifacendosi ad autori e politici come Maritain, Sturzo, De Gasperi, si delinea il profilo del rapporto tra democrazia e cristianesimo. La terza parte è dedicata alla controversia tra Peterson e Carl Schmitt sulla teologia politica, nonché ad alcuni pensatori cristiani che si sono occupati del medesimo soggetto: Metz, Feil, Maier, Moltmann, Lehmann. Infine, la quarta parte, richiamando in particolare Böckenförde e Habermas, analizza il destino del rapporto teologia-politica nell'era post-comunista. Il tutto è corredato da abbondanti ed opportune annotazioni bibliografiche.

Riguardo ad Agostino, Borghesi nota una svolta nel suo pensiero: vi è l'Agostino del *De civitate Dei*, in cui l'idea di regno (politico) cristiano è assente; e l'Agostino dell'epistolario, che

teorizza l'uso della forza dello stato per punire gli eretici. Annota l'A.: «Di fatto accadrà che [...] il pensiero cristiano successivo, a partire dall'età carolingia in avanti, rileggerà il *De civitate Dei* alla luce dell'epistolario. Sorge, così, la *cristianità medievale*» (43). Ma per Borghesi la posizione originaria del cristianesimo è quella del *De civitate Dei* ed egli vede nell'insegnamento del Concilio Vaticano II un chiaro ritorno ad essa (54-64, in cui si affronta anche la spinosa questione della continuità tra il *Sillabo* ed il Vaticano II sulla libertà religiosa). Erik Peterson viene qui chiamato in causa, in quanto meritevole di aver «dissociato Agostino da ogni possibile uso teocratico» (76). Ben noto è il suo libro *Il monoteismo come problema politico*, impostato sul rapporto tra dogma trinitario (Monarchia divina) e potere politico, che però Borghesi interpreta in accordo a Schmitt e Ruggieri, ritenendo che Peterson ponga il fulcro della sua argomentazione non davvero sulla Trinità, bensì sul rapporto tra Regno e storia, tra politica ed *eschaton*. Sulla scia di Peterson, Borghesi ritrova anche la teologia di Ratzinger, da cui riporta le seguenti parole: «Il cristianesimo, in contrasto con le sue deformazioni, non ha fissato il messianismo nel politico: Si è sempre invece impegnato, fin dall'inizio, a lasciare il politico nella sfera della razionalità e dell'etica. [...] *Il Nuovo Testamento conosce un ethos politico, ma nessuna teologia politica*» (cit. alle pp. 87-88).

Sulla linea di Peterson, seppure in modo peculiare, si pone anche Maritain, il quale sviluppa la distinzione tra religione e politica con la sua famosa tesi del «distinguere per unire», per la quale egli ritiene che «lo scopo che il cristiano si propone nella sua attività temporale non è il fare di *questo mondo stesso* il regno di Dio, bensì fare di questo mondo

[...] il luogo di una vita terrena veramente e pienamente umana» (cit. a p. 128). Idea simile può essere reperita alla base dell'opera di Sturzo, per il quale «non si poteva chiedere alla Chiesa l'identificazione con una determinata forma politico-sociale» (142). Anche l'opera politica di Dossetti può essere collegata alla visione maritainiana espressa in *Umanesimo integrale*: entrambi distinguevano molto accuratamente la *civitas Dei* dalla *civitas mundi*, teorizzando e perseguendo un impegno del cristiano in politica che fosse improntato più al suo essere onesto cittadino, che osservante fedele. La forte distinzione doveva teoricamente, almeno alla fine, sfociare in una unione dei fini. Si può osservare – aggiungiamo noi – che storicamente questo non si è mai verificato, almeno in Italia: ogni volta che si è distinto per unire, si è distinto facilmente, ma non si è unito affatto. Per tornare a Dossetti, va detto che egli nutriva una fede quasi religiosa nel potere messianico della riforma politica: impennare segretamente le strutture civili di spirito umano, le avrebbe rese *instrumentum Regni Dei*. In questo modo, però, egli si allontana da Sturzo e ritorna verso una teologia politica (150).

Borghesi può così giungere alla terza parte, che si apre con la figura di Carl Schmitt: a detta di Peterson, il creatore della dicitura «teologia politica», dallo stesso Peterson tanto criticata. Per Schmitt, lo stato è privo di contenuti dati *a priori*: esso può sussistere solo imitando l'azione rappresentativa della Chiesa e sostituendo alla Persona di Cristo una funzione analoga, una «idea». Nella modernità, vale a dire, il politico può sussistere solo secolarizzando il teologico e, di fatto, i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati (172). Seppure in modo di volta in

volta diverso, questo approccio è paradossalmente accolto e sviluppato anche da teologi cristiani di professione, particolarmente tra gli anni Sessanta e Settanta, quando – caduti i vari fascismi – l'idolo politico di turno è il comunismo. Non mancano teologi che rileggono la fede cristiana nell'ottica, o almeno in modo non dissonante, rispetto a quella ideologia (come già Schmitt, che aveva pubblicato la sua prima *Teologia politica* nel 1922, quasi a supporto del nazismo, e ne pubblica una seconda nel 1970, come appoggiandosi sull'altra ideologia forte del tempo).

Tra i teologi di professione, J.B. Metz è ritenuto il padre della teologia politica. Egli, in consonanza con autori quali Löwith, Bonhoeffer e soprattutto Gogarten, ritiene un fatto positivo la secolarizzazione del mondo contemporaneo e la considera un frutto del cristianesimo. Il cristianesimo ha operato la “denumificazione” del mondo. Ciò comporta che anche la disciplina teologica dovrà divenire più mondana: in concreto, passare dall'esercizio principalmente contemplativo a quello preferenzialmente pratico. La *civitas Dei* va preparata con l'impegno militante in questo mondo. Di qui l'assonanza con temi marxisti. L'impegno cristiano nel mondo non è solo del singolo, ma della Chiesa nel suo insieme, perché la Chiesa è, per Metz, un soggetto politico che agisce «come istituzione critica della società» (cit. a p. 211). Anche in questi accenti di dialettica sociale è difficile non scorgere un collegamento col marxismo, accolto peraltro piuttosto acriticamente (238). Non sono mancati perciò autori come Feil e Maier, che hanno criticato la teologia metziana, ricordando che il messianismo di Gesù e – di riflesso – quello della Chiesa sfuggono alla trappola di una interpretazione secolare.

Resta infine l'era post-comunista e ad essa è dedicata la quarta parte del saggio, nella quale spicca particolarmente la figura di E.W. Böckenförde, il quale ritiene la teologia politica parte essenziale della teologia cristiana. Per questo autore, la Chiesa più marca la propria distinzione dal politico, più aumenta la propria rilevanza in quel campo. Quanto meno la Chiesa si preoccupa di inserirsi attivamente nel politico, quanto più è invece fedele al dettato della rivelazione, tanto più si accresce il suo influsso concreto. «È proprio l'impegno integrale a favore del messaggio cristiano, libero da considerazioni e da valutazioni legate all'attualità politica, a costituire la condizione perché tale messaggio produca conseguenze politiche» (253). Secondo Böckenförde, è stata proprio questa la "teologia politica" di Giovanni Paolo II, segnata dal superamento della lotta senza quartiere che la Chiesa aveva perseguito nel secolo XX contro i totalitarismi. La scomparsa del nemico produceva ora anche l'eclisse della "teologia politica" vaticana. È in quest'ottica che viene letta anche l'opposizione del Pontefice alla guerra "religiosa" contro l'islam, fondata anche su argomentazioni "teologiche" dai *teocon* nordamericani. Per loro, in qualche modo «l'abbattimento delle torri [di New York] segna il ritorno in scena del "Dio degli eserciti"» (275). Ma ciò non rappresenta altro se non un nuovo ritorno alla politicizzazione del religioso. Carl Schmitt, cacciato dalla porta, sembra rientrare dalla finestra: il politico, lo stato (occidentale) secolarizza i concetti teologici e li pone a fondamento della guerra contro il nuovo nemico. Ma questo, per Böckenförde, non significa altro se non che «*lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire*» (cit. a p. 284). Bö-

ckenförde diffida dall'uso della religione come fondamento civile e ritiene che la secolarizzazione sia un processo irreversibile, ma riconosce anche che lo stato è in grado di mantenere la coscienza etica della società, ma non di crearla con le norme. La società precede lo stato, non viceversa, perciò anche la legislazione è sempre una mediazione tra politica ed etica, perché se è vero che lo stato moderno non può coincidere per intero con l'*ethos* della nazione, è anche vero che non può ignorarlo. Non esiste il solo diritto positivo, ma anche quello naturale.

A tutto ciò fa eco J. Habermas, riconoscendo che «la religione contiene un *surplus* simbolico che la ragione laica non solo non esaurisce ma di cui anche, in qualche modo, abbisogna» (308). In Habermas, però, simile concessione è fatta all'interno di un quadro filosofico diverso, nel quale non si accetta che le religioni siano depositarie dell'*ethos* cui il politico dovrebbe ispirarsi, ma si sostiene soltanto che laici e credenti si ascoltino e imparino gli uni dagli altri. Per Habermas, infatti, lo stato si autolegittima attraverso le proprie procedure giuridiche e non necessita di un fondamento esterno, previamente presente nella società.

Questo sguardo panoramico sull'ampia esposizione di Massimo Borghesi lascia intuire la ricchezza del suo saggio, che merita senz'altro attenta lettura.

Mauro Gagliardi

Maria Montessori, *Dio e il bambino e altri scritti inediti*, La Scuola, Brescia 2013, 366 pp.

La poliedrica figura di Maria Montessori – pedagoga, medico, femminista,

pacifista – è conosciuta a livello mondiale soprattutto per la formulazione del Metodo pedagogico infantile che da lei prende il nome, il cui influsso è stato pressoché universale. La sua figura è complessa anche per quanto riguarda i convincimenti in materia religiosa. Già in vita, soprattutto per il suo impegno femminista e pacifista, nonché per gli aspetti di novità del suo Metodo, ella fu ritenuta naturalista, laicista, persino anticristiana. È nota, inoltre, la sua frequentazione e, per un certo tempo, anche la sua iscrizione ai circoli teosofici. Per questa ragione, di solito la Montessori non è ritenuta una scienziata cattolica, piuttosto un modello di laicità, di libero pensiero che rivendica l'assenza di ogni legame tra scienza ed etica, in favore di una ricerca che spazi a tutto campo, libera da limiti imposti da alcuna autorità, morale o religiosa.

Il presente volume intende opporsi a questa visione e mostrare il lato religioso e cattolico della Montessori e questo in due modi: con un'ampia introduzione biografica di circa cento pagine, vergata dal curatore del volume, Fulvio De Giorgi, che ricostruisce il percorso religioso della grande Pedagogista; e con la pubblicazione di scritti montessoriani finora per lo più inediti, che sono dedicati ad aspetti della fede: *Dio e il bambino*, *Il libro aperto*, *La Guida*, *Il Mistico dramma*, *Le sette parole di Gesù Crocifisso*; più un'appendice di altri testi brevi, legati all'organizzazione di un'opera femminile di consacrate cattoliche, che avrebbe dovuto applicare il Metodo nell'educazione dei bambini.

Nella sua introduzione biografica, De Giorgi, utilizzando un'ampia documentazione, dimostra che la Montessori – pur avendo avuto di volta in volta contatti con positivisti, fascisti, modernisti, massoni, radical-democratici, teosofi, induisti, pacifisti, femministe ecc. – al-

meno dal 1910 in poi, e fino alla morte, rimase sempre fedele alla professione di fede cattolica. Il Metodo stesso, secondo De Giorgi, nacque per l'intreccio di «conoscenze scientifiche [...], di osservazioni sui bambini, di pratica pregresa [...], di ansia sociale, ideali femministi, istanze religiose e forte spiritualità» (19). Dei vari gruppi che ella frequentò, per una ragione o per l'altra, si può forse pensare che il suo cattolicesimo fu più influenzato da quello dei modernisti, come neanche De Giorgi sembra escludere, quando annota: «Dedicando ai Franchetti l'opera [*Il metodo della Pedagogia Scientifica*] e accettando perciò apertamente il loro appoggio, la Montessori non poteva non sapere di collocarsi pubblicamente in quell'area modernista o filomodernista» (24). D'altro canto, l'orientamento modernista, che ricercava una conciliazione tra scienza moderna e spiritualità, appare del tutto congeniale al percorso personale ed all'opera scientifica della Dottoressa. Perciò De Giorgi osserva che «la prospettiva montessoriana della pedagogia scientifica [...] veniva inserita in una più generale e complessa visione spirituale e religiosa, innervata da molti degli aneliti tipici della "crisi modernista"» (45).

La liturgia fu considerata dalla Montessori il «perno» di una educazione dei bambini integrata alla vita (51). La liturgia, dunque, più che assolvere alla funzione di culto di Dio, funge da mezzo educativo dell'uomo. Se si passa alla lettura dei testi religiosi della Montessori editi nel volume, questa impressione è confermata. Da essi emerge, infatti, una concezione della liturgia, e della Santa Messa in particolare, che De Giorgi definisce «mistagogia attivistica» (73). La Messa doveva essere comprensibile e compresa, partecipabile e partecipata, spiegabile e spiegata. Di

qui anche la necessità di tradurre i testi in lingua volgare – se non per la celebrazione stessa – almeno per la spiegazione da darne.

Naturalmente in questi scritti non mancano accenti di sincera religiosità, che anzi appaiono numerosi e spesso affascinanti; come pure osservazioni e considerazioni profonde e di grande attualità. Riportiamo, ad esempio, un brano da *Dio e il bambino*: «Accanto a tutti gli errori pedagogici, causati in gran parte dalla mancata comprensione della anima infantile, nelle famiglie veramente cristiane è tuttavia rimasta dominante la mentalità che i genitori esistono per i loro figli e che devono vivere soprattutto con ed in servizio di essi. Nel “gran mondo” però, – nel mondo cioè che si è allontanato dal cristianesimo, – il bambino con le sue esigenze e nel suo valore era tenuto in assai poca considerazione. Problemi come la fedeltà nel matrimonio, ed il divorzio p. es. nei quali il bambino è tanto implicato, son discussi, descritti e inscenati nel cinematografo, mentre il bambino ed i suoi diritti nella loro soluzione ne rimane quasi completamente estraneo. In certi casi il bambino è diventato quasi un “articolo acquistato” secondo la propria inclinazione. Uno o due bambini, ciò è piacevole per non soffrire troppo la solitudine e per distrarsi con queste interessanti bambole da giuoco. In questo mondo digenerato [*sic*] il bambino vi è per gli adulti. E quindi il bambino deve vivere la vita che è adatta al quadro di vita che piace agli adulti. I propri passatempi e piaceri, la propria libertà ed i bisogni individuali degli adulti determinano la disposizione della loro vita mentre i bisogni del bambino dovrebbero piuttosto formarne la direttiva» (129-130). Parole scritte nel 1939, ma attualissime nel 2014.

L'ispirazione religiosa del Metodo si riscontra in un altro testo esemplare,

tolto dalla medesima opera: «Nei ceti che sono fuori della Fede, qualche volta si parla con molta pompa del rispetto per il bambino. Ma il vero rispetto del bambino è possibile solo – visto il nostro egoismo e il nostro desiderio di dominazione e di potere – quando si rispetta proprio Dio nel bambino. Chi non crede a Dio, principio e fine di tutto, e chi perciò vorrebbe considerare l'uomo stesso come ente supremo, ricade inesorabilmente in un'attitudine di prepotenza verso il bambino ed indubbiamente comincia sotto un'apparente preoccupazione una vera lotta col bambino per fare di lui ciò che si è pensato da sé come modello ed ideale» (135).

Un secondo aspetto riguarda i contenuti di fede nelle opere della Dottoressa. A questo riguardo, bisogna notare che non in tutti i casi le sue espressioni erano, almeno materialmente, impeccabili. In un testo riportato da De Giorgi nella sezione introduttiva (55), la Montessori si esprimeva così: «Nella Messa si nasconde un mistero profondo [...]. Gesù a un certo momento discende vivo sull'altare; è invisibile, ma è veramente presente; perché il Suo Corpo, il Suo Sangue, la Sua Divinità si trasformano nel pane e nel vino». Ancor più preoccupante dell'omissione dell'anima di Cristo, la quale pure è presente nelle specie consacrate, è ovviamente il fatto che Montessori inverta l'ordine delle cose: invece di dire che il pane e il vino si trasformano in Cristo, afferma il contrario. Non sorprende, pertanto, che il testo fosse segnalato al Sant'Offizio dalla Curia di Treviso, anche se – per motivi ignoti – la cosa non ebbe seguito.

Circa una concezione della liturgia soprattutto come mezzo pedagogico, sono istruttivi gli altri testi pubblicati nel volume, in particolare l'opera dedicata al Messale e significativamente chia-

mata *Il libro aperto*. Montessori inizia con una lode del Messale, libro non scritto da un autore solo, ma scaturito «dal cuore di quei primi Cristiani, che si riunivano ardenti di fede e pieni di santità, là dove aspettavano che si compisse il miracolo dell'Eucarestia» (149). Poi sottolinea una tesi che il movimento liturgico già diffondeva ampiamente nella prima metà del XX secolo: quella di una Messa animata, partecipata attivamente con la gestualità nella Chiesa antica, partecipazione che si sarebbe poi persa: «Essi [i cristiani antichi] non udivano soltanto, agivano; e la loro azione non era già quella di portare le offerte, di chiedere elemosine: essi tutti erano proprio gli attori di quel dramma che rappresentava la vita di Gesù Cristo: e si dividevano le parti come i personaggi di un teatro. È vero che un solo, il sacerdote, era rivestito del potere dato da Cristo, di chiamare la divina presenza nel Sacramento e di trasmetterla agli uomini buoni: ma intorno a lui si svolgeva un'azione assai complessa, di cui ogni Cristiano doveva essere partecipe» (150). Ancora: «Gli altri, tutto attorno al celebrante (il Vescovo) si dividevano le varie mansioni: chi leggeva un brano del Vangelo, chi una lettera dei primi Apostoli, chi sceglieva salmi per cantarli intorno al Sacramento con lo slancio appassionato di David: infine il popolo preparava le sue risposte al Vescovo, perché tra il celebrante e la massa dei fedeli si stabilivano dei veri e propri dialoghi in onore e gloria di Dio» (150-151). Al di là di varie imprecisioni (Montessori non era una storica della liturgia), a livello ideale ella si colloca in quella corrente filomodernista di vagheggiamento delle consuetudini dei primi secoli, detta anche "archeologismo", che proprio in quegli anni si diffondeva potentemente nel

movimento liturgico e che Pio XII condannerà nell'enciclica *Mediator Dei* del 1947.

Passando al tema della lingua latina, inizialmente la Dottoressa sembra intendersene le lodi (152), ma in realtà subito lo ritiene la causa della "chiusura" del Messale che prima era un "libro aperto" e in seguito divenne un "libro chiuso", perché la sua lingua rimase incomprendibile ai più (152-153). Nello stesso testo, poi, la Montessori sviluppa ampiamente un complicato sistema per spiegare la Messa ai bambini, che ricorre all'uso di cartoncini e figurine del celebrante, di diversi colori, da disporre su una tavola in un certo ordine. Poi ipotizza di celebrare Messe per i bambini, che fossero svolte con maggiore lentezza e con la possibilità per i fanciulli di spostarsi nelle diverse fasi della Messa per guardare meglio da diverse angolazioni. Viene anche offerta una descrizione della Messa come riproduzione della vita di Cristo, dando un significato allegorico ad ognuna delle parti della celebrazione (177-184). Sebbene quest'ultima parte risulti di estremo interesse, alla fine della lettura si rimane col dubbio se per Montessori la Messa sia davvero il Sacrificio di Croce di Cristo che si rinnova in forma sacramentale, o se si tratti solo di una riproduzione misticamente "teatrale" della Passione e risurrezione. Non aiuta certo a rispondere in modo coerente con la dottrina cattolica, l'altro suo scritto dal titolo *Il Mistico dramma* (Aprile 1931), un vero e proprio copione teatrale, per mettere in scena la Messa in modo drammaturgico. All'inizio del copione, a mo' di premessa, leggiamo: «La Messa segue [sic] i fatti riguardanti la passione di Cristo; perciò questi non possono essere che una "memoria"; e invece, è il dramma delle anime, è la luce spirituale e l'unione degli uomini nella Chiesa,

che si trova come “realità” [sic] vissuta» (217).

La lectura di questo volume nel suo complesso – «Introduzione» di De Giorgi e scritti della Montessori – risulta di grande interesse e per molti aspetti arricchente. Da mettere in rilievo anche il fatto che l’editrice sia *La Scuola* di Brescia, la stessa che, vivente la Dottoressa, promuoveva le opere delle sorelle Agazzi, sue fiere avversarie in campo pedagogico. Dal testo emerge la figura di una donna di alta intelligenza e di sincero spirito religioso, anche se la particolarità della sua vicenda scientifica e personale può aver colorato la sua professione di fede cattolica di elementi ambigui e discutibili.

Mauro Gagliardi

Paolo Padrini, *Social Network e formazione religiosa*, prefazione del cardinale Beniamino Stella, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 111 pp.

Paolo Padrini es un sacerdote que, como él mismo explica, tiene dos vocaciones: una sacerdotal y otra tecnológica. Desde su experiencia en el mundo de internet, especialmente en el ámbito de las redes sociales, ofrece en este volumen una serie de reflexiones orientadas a los educadores, especialmente a aquellos que trabajan en seminarios y casas de formación religiosa, para acompañar a los estudiantes en el uso maduro de estos nuevos medios de comunicación.

El libro inicia con una premisa del cardenal Beniamino Stella, nombrado por el Papa Francisco en septiembre de 2013 como prefecto de la Congregación para el clero. Luego sigue una introducción del Autor, en la que subraya cómo las redes sociales (*social network*) son

un auténtico lugar «de relación y de formación personal, humana y afectiva» (p. 12).

El contenido se divide en cinco capítulos y una conclusión. Al final de cada uno de los dos primeros capítulos se ofrece una pequeña bibliografía, pero no ocurre lo mismo en los otros capítulos. Tampoco el lector encuentra una bibliografía al final del volumen.

El primer capítulo describe cuál sería el modo correcto de entender las redes sociales, que no pueden verse como tierra de nadie, sino como lugares «nuestros», habitáculos donde cada uno desarrolla su propia vida y sus relaciones (pp. 24-25). Por lo mismo, se convierten en lugares pedagógicos que permiten una amplia gama de encuentros significativos. Ello no significa olvidar algunos posibles peligros, como el que lleva a algunos a aislarse en las redes o a actuar de modo irresponsable. Las palabras claves que resumen esta sección son «valor, sentido, libertad y responsabilidad» (p. 43).

El segundo capítulo profundiza en esta temática con una nueva perspectiva: no ver las redes sociales como algo intermedio entre la esfera personal y la esfera relacional, entre el yo real y el yo virtual, precisamente por lo difícil que es distinguir esas esferas. De todos modos, Padrini subraya la existencia de un peligro: la falta de madurez en el uso de estos medios, desde carencias de tipo afectivo o falta de personalidad (p. 47). La temática es de tanta importancia que no puede quedar circunscrita a algunas ideas y ayudas a nivel técnico en los seminarios, sino que merece ser profundizada con una visión más amplia.

El tercer capítulo llega a las primeras conclusiones: las redes sociales son lugares de relación y de formación personal. De un modo más concreto, Padrini explica cómo se trabaja en Face-

book y en Twitter, desde los primeros pasos (elaborar el propio perfil) hasta las modalidades de uso, los criterios para aceptar o no «amigos», las imágenes o comentarios que se publican («se suben»), etc.

Los dos capítulos siguientes miran directamente al tema de las redes sociales en la relación y en la vida comunitaria, con respuestas y reflexiones concretas a diversas preguntas que los formadores suelen hacerse ante las mismas. Entre los puntos afrontados, se señala que un seminarista o un religioso en formación debe aspirar a vivir una única vida con múltiples relaciones, sin que exista una especie de ruptura o discontinuidad entre las mismas (la famosa distinción, hoy bastante discutida, entre vida *online* y vida *offline*). Por eso Padrini llega a decir que el problema no es que estemos demasiado conectados, sino que vivimos de modo desconectado, sin conectar entre sí lo que hacemos en diversas comunidades (en la red y en lo que llamamos vida real, pp. 76-77).

El texto muestra una visión sugestiva de los problemas, si bien en ocasiones el lector siente que faltan perspectivas importantes, como por ejemplo mayor atención a problemas de dependencia (juegos electrónicos, imágenes dañinas para la vida moral, enganche a debates o conversaciones absorbentes) y al peligro (mencionado, pero que merece mayor reflexión) de perder hábitos de concentración al realizar muchas actividades en las redes sociales en tiempos teóricamente dedicados al estudio. Habría sido útil, además, haber tenido presentes documentos pontificios (especialmente mensajes para las jornadas de las comunicaciones sociales de los últimos años) y de algunos dicasterios del Vaticano, que ayudan a abordar temas importantes respecto del mundo de internet.

En conjunto, se trata de un ensayo que sirve para reflexionar sobre las redes sociales y sobre el papel que los formadores de seminaristas y religiosos pueden desempeñar a la hora de orientar a una buena participación en las mismas, teniendo siempre presente que Cristo actúa también en el mundo de internet.

Fernando Pascual, L.C.

Tommaso d'Aquino, *Lo specchio dell'anima. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul «De anima» di Aristotele, a cura del Progetto Tommaso*, San Paolo, Milano 2012, 1222 pp.

Come parte del *Progetto Tommaso* viene pubblicato questo importante volume che raccoglie, in latino e in italiano, il commento di san Tommaso al *De anima* di Aristotele.

La presentazione, a cura di Debora Roncari, sottolinea la centralità delle ricerche sull'anima, come quella tommasiana, in quanto permettono di approfondire lo studio umano sul proprio sé, con aiuto dell'immagine dello specchio (che serve, appunto, per dare il titolo al volume). Leggendo Aristotele con attenzione particolare, Tommaso cammina, nella sua condizione di pensatore cattolico del mondo medievale, accanto a un filosofo antico, in modo tale che noi moderni riceviamo l'invito «a scegliere bene lo specchio da usare, perché se l'interpretazione dell'anima è impoverita, ridotta a psicologismo, chiusa in confini rigidi o addirittura negata, l'uomo può finire per adattarsi all'immagine di sé immiserita e limitata che intravede: gli specchi a nostra disposizione sono infiniti, spesso deformanti, a volte veritieri ma in pezzi» (p. 11).

La lunga *Introduzione*, fatta da Giovanni Binotti, aiuta a capire il momento storico nel quale Tommaso commenta il *De anima*, recentemente tradotto dal suo amico Guglielmo di Moerbeke (pp. 23-31). Binotti presenta anche un riassunto del testo aristotelico e di alcuni dei suoi più importanti spunti teoretici (pp. 31-54). Poi, ricorda al lettore diversi commenti elaborati sul *De anima* lungo i secoli (pp. 54-69). Quindi, espone gli aspetti più rilevanti del commento di Tommaso, con speciale attenzione al tema dell'intelletto possibile e alla nota formula *hic homo intelligit* (soprattutto nelle pp. 76-80), e a quello dell'intelletto agente e del processo appetitivo (pp. 80-91).

Dopo l'introduzione, viene spiegato come fu elaborata la traduzione critica, risultato della collaborazione di diversi studiosi di università italiane (ecclesiastiche e statali) che partecipano al Progetto Tommaso (pp. 95-96). Ugualmente, gli Autori illustrano il senso del Lessico latino-italiano che si offre quasi alla fine del volume, orientato a chiarire come l'Aquinate usava continuamente termini tecnici e come possano essere tradotti in modo adeguato ai nostri giorni.

Seguono due brevi biografie, di Aristotele e di Tommaso, con indicazioni delle principali opere dei due autori, tre pagine con le abbreviazioni usate nel volume, e una bibliografia essenziale. In una breve *Avvertenza* il lettore viene a sapere che l'edizione critica riportata (in modo integrale) nell'opera è quella della Commissione Leonina (del 1984). L'avvertenza spiega anche in concreto alcuni criteri e scelte dei traduttori nel vertere termini dal latino all'italiano, per arrivare a una giusta comprensione dei loro significati.

Prima dei testi (latino e italiano, come già indicato) dell'opera, troviamo

la *Divisio textus* (pp. 129-164), uno schema dettagliato di speciale utilità, in quanto aiuta a seguire il commento tommasiano nel suo continuo sforzo per segnalare le divisioni e le articolazioni del testo di Aristotele. Infatti, sia nel testo latino, sia nella traduzione italiana, vengono indicate a piè di pagina le divisioni evidenziate da Tommaso e riportate nella *Divisio textus*.

Ogni sezione inizia con il testo aristotelico, diviso in paragrafi e con le indicazioni scientifiche (i numeri dell'edizione classica di Bekker). Dopo ogni sezione (normalmente breve), troviamo il commento di Tommaso, nel quale si distinguono con facilità le parti che seguono da vicino il testo di Aristotele (parti precedute dai numeri e colonne delle pagine di Bekker), e le parti che sono più «libere» in quanto elaborate dall'Aquinate come riflessioni più distaccate dal testo. Come segnalato poco prima, ci sono continuamente note a piè di pagina che permettono di avere presente lo schema generale in quanto rimandano alla *Divisio textus*. Ci sono anche altre note di erudizione, con le quali vengono riportati i passi dei diversi autori menzionati da Tommaso.

Come è stato già detto, quasi alla fine troviamo il *Lessico*, ordinato secondo le parole in latino e con le traduzioni scelte per esse dagli autori. Questo *Lessico* non si limita a dare la traduzione, ma spiega anche in modo approfondito, con rimandi ad altri testi di riferimento, il senso genuino e filosofico dei principali termini.

Come ultima sezione viene offerto un breve indice con i nomi degli autori e delle scuole menzionate nel commento tommasiano. Il tutto si chiude con l'elenco e i dati essenziali dei sei docenti e ricercatori del Progetto Tommaso che hanno collaborato nella traduzione e preparazione di questo volume.

Siamo, possiamo dire in sintesi, di fronte a un prezioso strumento di studio che servirà non solo per la comprensione di due testi (quello aristotelico e quello tommasiano elaborato per spiegare il primo), ma per la riflessione su un tema centrale per la filosofia di tutti i tempi: cosa è l'anima?

Fernando Pascual, L.C.