



Recensioni

Devin Roza, *Fulfilled in Christ: The Sacraments. A Guide to Symbols and Types in the Bible and Tradition*, Steubenville (Ohio), Emmaus Academic, 2015, 355 pp.

When we speak of “biblical typology,” a host of images immediately comes to mind: the Paschal Lamb, the sign of the Temple, certain homilies of Fathers of the Church, etc. This is true not only in our memory: with the new technologies at our disposal, a quantity of results so great come at our disposal with a simple click, that it sometimes becomes disorienting. The believer of today, immersed in the testimonies of the Tradition, can thereby have the unpleasant impression of being dropped into an immense Amazonian river, with all its meandering and its innumerable junctions, and runs the risk losing his orientation there. What is the exact meaning of this or that

biblical symbol, and its theological value? One would like to find, so to say, a kind of elevation and perhaps also a good map in order to discern, from an overall view, what will serve him well for meditation, preaching or theological discourse. It is just such an instrument, demonstrating the fulfillment in the Christ of Scriptures’ types and symbols, that Fr. Devin Roza (hereafter DR) wishes to offer us, utilizing information technology to facilitate access to an enormous amount of biblical, patristic and liturgical texts.

The book’s purpose is to connect the Church’s present with the treasures of its Tradition, whence come certain fundamental choices: the presentation is structured around the seven sacraments, and the liturgy is its principal source. Thus from the ocean of the works of the Fathers, only the passages used in the Roman breviary are quoted. The

underlying theology is therefore strongly mystagogical, and presents itself as such. DR relies heavily on the Catechism of the Catholic Church, to the detriment certainly of other sources of the Magisterium, but this allows him to offer a simple and clear theory of typology, removed from the quarrels of the various schools. The introduction thus offers, in some twenty pages, an essential presentation of the typological exegesis, which will be very useful to anyone seeking a first approach to this particular way of reading and interpreting the Holy Scriptures.

For each sacrament, the biblical “types” and “symbols” connected with it are presented with quotations from Scripture and from the Fathers. Let us take a simple example: for the sacrament of baptism, 16 symbols are first distinguished, from the water of creation and the circumcision, to the water from the side of Christ. We will dwell on just one of them: the dove. The essential biblical references are given to us: the passage from Genesis in which Noah sends the dove after the flood (Gen 8:8-12), as well as the four passages from the gospels on the baptism of Christ, where the Spirit appears in this form. Then two extracts from the Catechism are mentioned by DR: the explanation of this evangelical scene (n.535), and the dove as a symbol of the Holy Spirit (n.701). Let us note in passing that this last article of the Catechism explicitly constructs a typology by putting

in perspective the episode of Noah, the baptism of Jesus, the present sacrament of baptism, and Christian art. This demonstrates the extent to which this book is born of a true “*sentire cum Ecclesia*.” Next come five patristic quotations (Gregory of Nazianzus, Ambrose, Peter Chrysologus...), with mention of their place in the breviary.

Then, and this is the main interest of the book, an explanation is given to us of how the dove can be a type of baptism: through the theme of the flood (primordial, present, and future), or by the “*gift of peace that comes from the wood*” (the olive tree, the Cross), etc. An essential summary of the Father’s thought is provided for each patristic reading in an index at the end of the volume. The previously mentioned reading, in fact, is not limited to the symbol of the dove, but uses it among others to transmit the following message: “*Jesus sanctifies the waters of the Jordan with his baptism. The Christian is called to be the light of the world.*” The poetic digressions that certain Fathers have left us in their exuberance are not omitted: hence the following explanation of saint Proclus of Constantinople “*The dove in the days of the flood with the olive branch in its mouth prefigured the fragrance of the good odor of Christ.*” Thanks to all these references, the reader receives a synthesis of the sources on this typological figure, and can easily continue his research in whatever direction interests him.

After these “types” of baptism come his biblical “symbols”, numbering 15, from the anointing of kings to the illumination. Here we discover an interesting theme: the turning East, which two of the Fathers mention. We know that this symbolic aspect of Christ, the rising sun, has remained very important in the Church for centuries, determining the direction of our sanctuaries, but this tradition has become the victim of a certain forgetfulness in the West since the latest liturgical reform. This book reminds us that it is always present in the Eastern liturgy, as mentioned in the Catechism (n.1240). The two examples cited regarding baptism occupy only two pages out of the 250 that cover the seven sacraments. This illustrates the value of DR’s work, gifted with exceptional computer skills for a biblical scholar. It provides us with an essential map to orient ourselves within the vast datum of the tradition. Integrated into the Logos program, for which it was designed, this book offers invaluable help to preachers and theologians. The paper edition, however, will be more difficult to manage. Since it constantly jumps from one reference to another, the reader will need to have several books open side by side.

It is necessary to warn the reader, however, of certain peculiarities of the book, so that he may be able to use it profitably. At the beginning of each symbol, the background presented to us consists of a series of references without

explanation. One might be surprised to find, in the chapter on baptism and the type of the “dove”, a reference to Mt 10:16 (*“Behold, I send you out as sheep among wolves, so be wise as serpents and innocent as doves.”*) Though Jesus mentions the same animal, it is certainly not to explain the sacrament of baptism! But in continuing our exploration, we discover (p. 63) that Saint Gregory the Great establishes this link: the baptized must practice the virtue represented by the dove. In this sense, DR offers us, through these initial references, an enormous amount of information, albeit in a raw state and without their theological connections. This is a weakness compared with other thematic indices. As for the dove, one might prefer the presentation in Lurker’s dictionary¹, which gives the same references in a single page but with a conceptual explanation that proceeds from antiquity to the Fathers in four distinct phases.

Another characteristic of the book is important: DR, in his data collection, did not have the time to analyze the history of each symbol. Hence appears a certain lack of historical perspective, itself unavoidable if one wishes to condense so much information into so small a space. But this lack of historical information is often a defect of spiritual authors who love typology. In the forest of foundational texts, it is not difficult to find three trees aligned, but this should not lead us to neglect the peculiar nature

of each tree. Neither should we neglect the complexity of the history of religious ideas. An example will illustrate this: the “sign” on the forehead of the righteous spared in Ezek 9 was probably a Tav, in the form of a cross; the Apocalypse takes up this symbol (Rev 7:3); the same mark is applied to neophytes at baptism. In DR’s book, this passage from Ezekiel is mentioned 9 times, always in relation to the concept of a “seal” of “the sign of the cross.” A preacher at a baptism will be able to work out an excellent homily on the “prophecy of the cross” in Ezekiel, with great spiritual fruit. But DR also informs us that the Catechism (n.2159) describes this baptismal gesture as “the imposition of the Divine Name.” The reader will therefore be a little perplexed about this further interpretation: What is the relationship between the cross and the Divine Name? It would then be necessary to have recourse to a great specialist in typology, Cardinal Danielou, who has studied this symbolism of the Tav in early Christianity in greater detail. He gives us his conclusion:

It can therefore be considered as certain that the sign of the cross marked by the first Christians signified for them the Name of the Lord, that is, the Word, and meant that they were consecrated to him. In the Greek milieu, this symbolism became incomprehensible. This is why the cross was interpreted differently. In the form +, it was considered a representation of Jesus’ instrument of torture; in

the form X, it was taken as the first letter of X(ριστός). But the fundamental idea remains the same: it is a consecration of the baptized to Christ².

We could therefore suggest to DR, for any future reprints of his book, to enrich his presentation with references to this kind of specialized studies. To take up our example of baptism, we find in the dictionary of patristics by Fr. Angelo Di Berardino a two page synthesis³ on “*Baptism in the Fathers*”, putting the associated typologies in their proper historical and theological context, with a host of quotations and a fine bibliography; a real gold mine offered by one of the great specialists in the field.

Let us conclude by indulging a slight suspicion that has suggested itself: if DR is only at the beginning of his academic career in the biblical field, and if he is not a specialist in patristics, can we trust him in his understanding of the texts of the Tradition? The index presents the 88 analyzed authors, who range from one of the first popes—Saint Clement I—to one of the most recent—Paul VI. When he applied “labels” to their writings—and such a work entails just such simplifications—has DR always been accurate, taking into consideration the particular theology of each writer? I have tried to verify this in a simple example, the homily of Saint Gregory of Nazianzus, *In Sancta Lumina*, which is proposed for the Office of Readings for the feast of the Baptism of the Lord.

We know that Gregory possesses an admirable conception of the mystery of God, which the human intellect can attain through the purification of grace: an inheritance from Origen, enriched by prolonged contact with the Platonic and Neo-Platonic⁴ ideal. The context of homilies 38 to 41, which he gave in Constantinople in 380 is, moreover, strongly marked by the confrontation with the Arian heresy. Concerning the Christmas festival, he exalts the Incarnation of Christ with profound metaphysical reflections, notably on the divinity of the Holy Spirit. He proposed on this occasion the term adopted a few months later by the Council of Constantinople to indicate his procession (ἐκπόρευσις)⁵, mentioned in our Creed. In the passage we are interested in, taken from homily 39 (Εἰς τὰ φῶτα), Gregory unifies traditional theological themes concerning baptism, understood as φωτισμός: purification, illumination, and light. For him, light is the best symbol of divinity, a Platonic idea developed in the *Republic*. By his Incarnation, Christ purifies what is like by assuming the like. During the Baptism in the Jordan, the Father and the Spirit bear testimony to the divinity of Christ, which is the foundation of our baptismal purification. Hence his invitation at the beginning of the homily quoted in the breviary: *“Christ is bathed in light; Let us also be bathed in light.”*

In DR's book, this homily is referred to 9 times. The following summary is given

to us: *“Jesus sanctified the waters of the Jordan with his baptism. The Christian is called to be the light of the world”* (p. 333). DR thus presents two minor ideas of the text, without explaining their connection and without presenting the main message that could be formulated thus, imitating the exordium of Gregory, a great rhetorician: *“Just as Christ was illuminated by his baptism, in witness of his divinity, let us also be purified by our baptism-illumination today.”* On the other hand, the homily is cited by DR under the symbol of immersion with the following interpretation: *“Immersion into water in Baptism symbolizes and brings about our participation in the death and resurrection of Christ”* (p. 73). Here the thought of Gregory, centered on the Incarnation, is displaced onto the Paschal Mystery, which seems to me to be an error, perhaps due to the term “rise” of the English translation. I have checked the verbs that Gregory used in the Greek original to express the idea of “going up” (e.g. ἀναβαίνω), and they do not belong to the repertoire used by the New Testament to describe the Resurrection.⁶ The Greek Fathers were very sensitive to these nuances, which are less perceptible in our modern languages.

Moreover, references to the Paschal Mystery are rather rare in the homily, completely centered as it is on the Christological mystery of the two natures. Thus, when Gregory writes that *“Jesus ascends from the water, and with*

him rises the world he bears,” he expresses the same idea as the parable of the lost sheep: assuming human nature, Christ saves all mankind.⁷ His divinity, hidden in this world, is revealed during the “epiphanies”: and that is why Gregory explains in his passage on the festival, *In Sancta Lumina*, that “the Spirit testifies to the divinity, for it rushes towards him who is alike”⁸.

This short inquiry has also led to the discovery of a fairly astonishing weakness in the English translation of the breviary. In the category “new creation,” in order to explain baptism (Baptism brings about a new creation), DR again invokes the homily of Gregory. The reader may judge for himself whether this reference is correct, by comparing the original text, its French translation of the *Sources Chrétiennes*, and that of the official English Breviary:

Πλὴν Ἰωάννης βαπτίζει, πρόσεισιν Ἰησοῦς, ἀγιάσων τυχὸν μὲν καὶ τὸν βαπτιστήν, τὸ δὲ πρόδηλον, πάντα τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ἰν' ἐνθάπη τῷ ὕδατι. Πρὸ δὲ τούτων καὶ διὰ τούτους, τὸν Ἰορδάνην. ὥσπερ ἦν πνεῦμα καὶ σὰρξ, οὕτω Πνεύματι τελειῶν καὶ ὕδατι (original text in SC p. 182).

En tout cas, Jean est en train de baptiser, Jésus s'approche; c'est peut-être pour sanctifier le Baptiste, c'est certainement pour ensevelir tout entier dans l'eau le vieil Adam, mais avant eux et grâce à eux il sanctifie le Jourdain; de même qu'il était esprit et chair, de même il

initie par l'Esprit et l'eau (French translation in SC p. 183).

John is baptizing when Jesus draws near. Perhaps he comes to sanctify his baptizer; certainly he comes to bury sinful humanity in the waters. He comes to sanctify the Jordan for our sake and in readiness for us; he who is spirit and flesh comes to begin a new creation through the Spirit and water (English Breviary).

In summary, we can be grateful to Fr. Roza for offering us easy access to so many foundational texts. Like an explorer who has flown over the Alps by helicopter to draw an essential map, his work should be welcomed. His book could be compared to booklets offered by the tourist offices of ski resorts. It indicates possible paths of interest to the preacher and the student. But to the professional theologian who would like to explore these themes safely, one would recommend a more experienced guide who knows well the terrain; someone of the caliber of Fr. Hugo Rahner, for example. But for catechesis and preaching, I can only commend this work, which is intended to serve a mystagogical theology that the Church needs. I shall therefore adopt the sentiment of Scott Hahn in the preface:

Adult education and RCIA groups will encounter here a rich treasure trove where they can dive into the profound meaning of the sacraments as a real participation in the mysteries of Christ.

*Catechists and scholars will find a comprehensive and yet succinct volume which makes accessible the beauty of the Church's typological and symbolic understanding of the sacraments, including carefully chosen and compelling excerpts from Church Fathers.*⁹

¹ Cf. M. LURKER, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Cinisello Balsamo 1990, p. 56.

² J. DANIELOU, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Seuil, Paris 1996², p. 149 (our translation).

³ A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti 1820, Genova 2006-2010, col. 735-738.

⁴ Cf. J. GRIBOMONT, «Gregorio di Nazianzo» in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, col. 2010.

⁵ I am using the introduction of MORESCHINI in the corresponding edition of *Sources Chrétiennes* (n°358), cf. GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41: Translation by Paul Gallay*, Cerf, Paris 1990.

⁶ Gregory will indeed present this relation between baptism and the Paschal Mystery, but in the subsequent homily (num. 40), cited for this by the Catechism (n.537).

⁷ See the passage from the previous homily (n. 38) : “[The Logos of the Father] comes to his own image, he carries a flesh because of the flesh, he mingles with a spiritual soul for the sake of my soul, purifying the like by means of the like” (SC p. 133, our translation).

⁸ SC p. 185 (our translation).

⁹ S. HAHN, *Introduction*, p. 3.

Nicolas Bossu, L.C.

Daniel Cervone – Pervin Lawrence A.,
La scienza della personalità. Teorie, ricerche, applicazioni, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009³, 750 p.

Estamos delante de un manual de psicología de la personalidad, cuya décima edición de la obra original *Personality. Theory and Research* muestra cómo se trata de un texto que ha sido continuamente mejorado y completado.

La peculiaridad de esta obra radica en que presenta el pensamiento de las principales escuelas psicológicas sobre la personalidad desde una estructura que los autores ofrecen y que permite entender mejor lo característico de cada escuela y también sus diferencias, en ocasiones inconciliables entre ellas.

Esta estructura o modo de presentar el pensamiento de las escuelas sobre la personalidad inicia con un breve estudio sobre qué concepción tiene cada escuela o corriente psicológica de la persona; en segundo lugar se estudia qué concepto de ciencia tiene cada escuela psicológica sobre la ciencia; en tercer lugar, se analiza la estructura principal y los procedimientos de cada escuela con respecto a la personalidad; en cuarto lugar, se presenta el desarrollo y crecimiento de la personalidad que cada escuela ofrece; en quinto lugar, hay se interesa del modo cómo cada escuela psicológica enfrenta el mundo de las patologías de la personalidad; en sexto lugar, se estudia las modalidades de cambio de la personalidad que cada corriente psicológica ofrece; finalmente, el manual ofrece una alternativa para evaluar cada corriente psicológica a la luz de este esquema.

La evaluación comparativa que se sigue tiene los siguientes parámetros: la cantidad y calidad de las observaciones científicas que están en la base de la teoría; el grado de sistematicidad de la teoría y su coherencia interna; la verificabilidad de los experimentos; el alcance de la teoría; y finalmente, la aplicabilidad de la teoría.

Los autores del manual llaman a este modo de estructurar el manual “la metáfora del *kit* de instrumentos”, y dedican los dos primeros capítulos a esta explicación.

Con esta estructura enfrentan en los sucesivos capítulos las diversas teorías de la personalidad: la teoría psicodinámica, la personalidad en la psicoanálisis freudiana (capítulo 3); la teoría psicoanalítica de Freud, en sus aplicaciones, conceptos teóricos enlazados y la investigación contemporánea (capítulo 4); la teoría fenomenológica de Carl Rogers y la teoría de la personalidad centrada en la persona (capítulos 5 y 6); las teorías de los rasgos de la personalidad: Allport, Eysenck y Cattell (capítulo 7); la teoría de los rasgos: el modelo de los cinco factores (capítulo 8); las bases biológicas de la personalidad (capítulo 9); las propuestas del comportamentismo y de las teorías del aprendizaje en el estudio de la personalidad (capítulo 10); la teoría cognitiva de los constructos personales de George A. Kelly (capítulo 11); la teoría cognitivo-social de Bandura y Mischel (capítulo 12); la teoría cognitivo-social: las

aplicaciones, los conceptos teóricos relacionados y la investigación contemporánea (capítulo 13); la personalidad en el contexto: las relaciones interpersonales, la cultura y el desarrollo a lo largo de la vida (capítulo 14); y finalmente, la valoración de la teoría y de la investigación sobre la personalidad (capítulo 15).

En esta obra se observa un gran esfuerzo por intentar entender y aprovechar cada escuela psicológica con respecto lo que puede aportar a la ciencia de la personalidad. Sin embargo se percibe una gran debilidad inicial al dar poquísima o muy escasa importancia a la concepción de la persona. La psicología experimental actual, que es la que de modo preponderante impera en las universidades, da poca importancia a las bases de cada teoría, y estas bases suelen tener un fundamento, el cual es poco estudiado y menos aceptado.

En todas las teorías psicológicas presentadas en el manual, existe una carencia antropológica muy notable, lo cual no queda evidenciado en ningún momento de la obra.

Es de general conocimiento que en psicología se busca aprovechar todo lo aspecto válido y positivo para la práctica terapéutica, y esto es muy válido hasta cierto punto, sin embargo, si se realiza indiscriminadamente, y sin tener en cuenta el origen de ciertas aplicaciones, puede realizarse mucho daño al paciente. ¿No sería muy conveniente realizar un esfuerzo de investigación para

identificar la validez de ciertas prácticas terapéuticas? Al final, y puede convertirse en un peligro, puede ocurrir que surja una visión ecléctica, de matriz pragmática-utilitarista, que lo único que le importa es que se puedan aplicar técnicas terapéuticas, que más o menos puedan funcionar, pero no se quiere profundizar su origen dudoso.

Finalmente un comentario a la perspectiva fundamentalmente experimental de la obra. La tendencia actual de la psicología es fundamentalmente experimental, con la pretensión de ofrecer una presentación de ciencia experimental como lo pueden ser las clásicamente ciencias experimentales como la química, física, etc. Esta perspectiva compromete los mismos parámetros elegidos como *kit* de recursos o instrumentos, pues se da excesiva importancia a la base de datos, a la observación, a la verificación de los experimentos, etc, y muy poca importancia a la reflexión de los puntos de partida de cada escuela psicológica con respecto al tema de la personalidad.

Alberto Mestre, L.C.

Zeno Carra, *Hoc facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, Cittadella, Assisi 2018, 287 pp.

L'Autore (A.) di questo studio è un giovane presbitero della Diocesi di Verona.

Egli precisa (13) che il suo è uno studio teologico-fondamentale e non dogmatico sull'Eucaristia, ma bisogna rilevare che le conseguenze delle sue tesi ricadono sulla dogmatica e sulla liturgia. Il metodo scelto è di studiare l'Eucaristia in base a «modelli» di comprensione sviluppati lungo la storia della Chiesa. Carra richiama Avery Dulles, precisando però che, a differenza del grande teologo statunitense, egli non intende descrivere modelli in modo sincronico, bensì diacronico (17), vale a dire mostrando il passaggio da un modello di pensiero ad un altro, passaggio che si direbbe piuttosto sostituzione di uno con l'altro. Aggiunge che nel modello teologico eucaristico vi sono due «sezioni», quella dogmatica e quella liturgica, che hanno un reciproco influsso.

Lo studio si ispira esplicitamente alla linea dettata in Italia dalla scuola patavina di liturgia di Santa Giustina, che annovera qualche rappresentante anche tra i professori romani. Carra si dichiara dipendente da tale impostazione, ragione per cui questa recensione presuppone una valutazione non solo delle tesi del singolo autore, bensì dell'orientamento generale al quale egli si è conformato.

Notiamo d'acchito alcuni pregi dell'opera. In primo luogo, nonostante l'A. sia solo all'inizio della sua carriera accademica (essendo attualmente impegnato nel conseguimento del dottorato), egli dimostra una notevole capacità di riflessione e di esposizione, sintomo di una

brillante intelligenza e anche di una cultura filosofico-teologica di buon livello. Le capacità dell'A. si rilevano, ad esempio, nel modo in cui espone in modo semplificato e sintetico, però corretto e fedele ai testi, la dottrina eucaristica di san Tommaso (30-69). Un secondo elemento positivo è la presenza nel testo di diverse osservazioni e giudizi condivisibili: valga un solo esempio, quello della nota 5 di p. 124, in cui l'A. giustamente denuncia deviazioni nella prassi liturgica attuale, dovute a cattiva comprensione degli insegnamenti del Magistero sulla partecipazione attiva. In terzo luogo, concordiamo con la critica che Carra propone dell'impostazione sacramentaria e liturgica di K. Rahner (174-180 e *passim*).

Riconosciuti e lodati questi ed altri aspetti positivi, bisogna però rilevare anche una serie di problematicità del volume in esame. Un primo elemento problematico consiste nella visione proposta circa il dogma. Carra sembra non distinguere adeguatamente i modelli teologici dai pronunciamenti magisteriali. Ad es. a p. 154 parla della «illusione della teologia eucaristica tradizionale», che individua nelle parole della consacrazione la *virtus* che opera la transustanziazione. In realtà, però, non è solo la teologia che ha affermato che la trasformazione del pane e del vino avviene con l'enunciazione delle parole da parte del sacerdote, ma è il Magistero che ha insegnato chiaramente e molte volte questa dottrina.

Un altro esempio è quando Carra critica la *Mysterium Fidei* di Paolo VI in quanto in essa il Papa farebbe sua «una concezione dello sviluppo della dottrina tale per il quale essa sarebbe un medesimo contenuto noetico vero che attraversa i secoli» (183).

Qui notiamo un secondo aspetto critico riguardo al concetto di dogma. L'A. – dobbiamo presumere in modo involontario – sembra avvicinarsi al concetto di dogma tenuto dai modernisti ad inizio XX secolo. Similmente a questi, Carra ritiene che i canoni dei concili mirerebbero «ad escludere degli enunciati, non a proclamare delle dottrine» (70). Per l'A., i Padri conciliari avrebbero la consapevolezza che «il concilio non deve esporre dottrine ma condannare eresie» (71), cioè «arginare un lessico non ecclesialmente sostenibile» (ivi). Il contenuto positivo dell'esposizione magisteriale invece non obbligherebbe i credenti. Queste idee sono riproposte in diversi luoghi (per es. 184; 190; 222 ss).

L'applicazione di tali principi comporta che ci si distacchi coscientemente dalla *mens* stessa dei Padri conciliari, che pure si ammette di conoscere. Circa il Concilio di Trento, Carra annota che i vescovi non avevano affatto in mente la separazione – che egli propone – tra insegnamenti positivi e canoni di condanna: per i Padri di Trento, scrive, «i due livelli sono di fatto coincidenti: non si vede come negare un dato enunciato se non affermando la correlata dottrina positiva»

(72). È col passare dei secoli – continua – che i due livelli si distanziano progressivamente e per questo oggi noi possiamo sentirci liberi di non adottare la dottrina positiva del Tridentino, limitandoci solo a non violarne i canoni (cf. ivi). In altre parole, il teologo odierno può interpretare Trento al di là della *mens* dei suoi estensori. Stesso criterio viene applicato anche all'analisi del Concilio Vaticano II e del Messale di Paolo VI.

Circa il Vaticano II, Carra scrive: «*Sacrosanctum Concilium*, quanto al suo tenore testuale, indica possibilità, apre spazi di operatività sul nostro modello. Spazi e possibilità che i padri conciliari intravedevano a stento e che loro non hanno inteso forse nemmeno aprire» (190). Si applica quindi la ben nota ermeneutica secondo cui i testi e lo “spirito” del Concilio sarebbero realtà separate, se non opposte. Per l'A., il Vaticano II ha aperto delle possibilità che i Padri conciliari a stento vedevano, o forse non vedevano affatto! Se però oggi si propone un modello teologico-liturgico attribuendolo a queste presunte aperture poco o null'affatto volute di *Sacrosanctum Concilium*, non si fa altro che andare, di nuovo, contro la *mens* dei firmatari della Costituzione liturgica, *mens* riconosciuta da Carra medesimo. Un esempio si trova a p. 198, dove l'A. afferma che la *Mediator Dei* di Pio XII, nel parlare della presenza di Cristo nella liturgia, utilizza l'avverbio *maxime* in riferimento alle specie consacrate. Carra critica l'uso di

tale parola perché marcherebbe troppo la differenza tra la presenza eucaristica e altre forme di presenza di Cristo. Di seguito annota che lo schema preparatorio della Costituzione liturgica imposta le cose in modo diverso. Siccome, tuttavia, il testo finale di *Sacrosanctum Concilium* reintroduce il *maxime*, per Carra questo è segno di eccessive preoccupazioni dei Padri circa la realtà della presenza eucaristica, il che li avrebbe indotti a mescolare due modelli diversi: quello della teologia tradizionale e quello nuovo che i Padri stavano introducendo (pur senza volerlo?). Di qui, che *Sacrosanctum Concilium* abbia poi potuto essere interpretata in senso classico e non nel senso dirompente che secondo l'A. essa avrebbe. Il problema è che chi interpreta *Sacrosanctum Concilium* “in modo classico” lo fa avvalendosi del testo; lo stesso non si può dire di altre interpretazioni. Stesso procedimento viene applicato al Messale di Paolo VI, su cui l'autore scrive: «Il nuovo messale contiene un potenziale operativo notevole sul modello di accesso all'eucaristia, forse anche al di là delle intenzioni degli estensori» (210). Anche il nuovo Messale, dunque, inserirebbe delle presunte novità probabilmente senza volerlo. Infatti, nel commentare la nuova forma grafica adottata dal Messale di Paolo VI, che stampa le parole *accipite et manducate/bibite* come quelle essenziali *hoc est enim corpus meum/hic est enim calix...*, Carra – seguendo l'interpretazione della scuola liturgica che

egli segue – afferma che questo cambiamento tipografico introdurrebbe un cambiamento dottrinale (208-210). Nel nuovo Messale, cioè, si intenderebbe che le parole, prima considerate essenziali e consacratrici, ora sarebbero solo parte di una narrazione comprendente i verbi di azione. Ma anche qui l'interpretazione è forzata e lo stesso A. in nota riporta la precisazione di Paolo VI, il quale specificò che, nonostante il cambiamento tipografico intervenuto, tali parole «non sono da recitarsi come pura narrazione, ma con l'accento speciale e cosciente del celebrante che avverte di parlare e agire *in persona Christi*».

In base a questa ermeneutica, parecchie prese di posizione del volume appaiono non condivisibili. Il volume si presenta strutturato in tre capitoli, che trattano della descrizione del modello di comprensione «tommasiano-tridentino» sull'Eucaristia; delle «operazioni sul modello» operate tanto a livello dogmatico quanto liturgico durante il sec. XX; e infine di alcune linee sistematiche. L'A. non nasconde il suo giudizio negativo sul modello tommasiano-tridentino, che a suo dire ha rivelato tutti i propri limiti sia a livello dogmatico che liturgico, e propende molto favorevolmente per i nuovi approcci del sec. XX (cf. 161 ss). Ad es. a p. 203 scrive: «La nozione tomista di sostanza, visti gli esiti pratico-liturgici che essa ha consentito quanto alla posizione dei credenti, non è adeguata». Sebbene – come

si è notato all'inizio – egli riassume in modo fedele la teologia eucaristica di san Tommaso, quando però passa, nell'ultima parte del I capitolo, ad offrirne una critica ragionata in modo anche creativo (è il paragrafo intitolato «Rilievo del modello»: 111 ss), attribuisce al modello classico delle posizioni che non corrispondono completamente ad esso. Ad es. si sostiene che per la teologia classica «Cristo è *presente* prima che (*anziché*) *agente*» (115). In realtà, per dire solo qualcosa, san Tommaso ricorda che il ministro celebrante pronuncia le parole *in persona Christi loquentis*, quindi Cristo agisce, perché parla attraverso il ministro. Inoltre nel “modello classico” (cf. per es. *Mediator Dei* e *Sacrosanctum Concilium* all'unisono), la liturgia è esercizio del sacerdozio di Cristo, Capo e membra. Quindi ogni volta che la liturgia è celebrata, Cristo è in azione svolgendo il suo sacerdozio. Carra però sostiene che «il medioevo fa fatica a tenere una coerente teologia del sacrificio. Il sacrificio è un fatto di azione, non di darsi statico-presenziale» (ivi). Questa critica appare funzionale all'accettazione, nel capitolo successivo, delle posizioni di teologi recenti, che hanno taciato la transustanziazione di essere appunto un concetto “statico”. Ma al di là di questo, va rilevato che Carra tende a identificare il sacrificio eucaristico con l'azione rituale compiuta nella celebrazione (questa idea è quasi onnipresente nel volume); di conseguenza, appare che egli, nel parlare di

sacrificio, si riferisca al sacrificio della Chiesa (celebrazione rituale) molto più che al sacrificio di Cristo, che si ripresenta in forma sacramentale nella Messa. La preferenza di Carra per le forme teologiche più recenti non si mostra solo in una presentazione peggiorativa della teologia tradizionale, ma anche nel criterio di giudizio e di comparazione da lui scelto, per cui la teologia tradizionale va valutata alla luce di quelle più recenti e non viceversa. Scrive: «Aniché interrogarci sull'adeguatezza delle categorie contemporanee, è possibile interrogare l'adeguatezza del modello trasmessoci in relazione a tali categorie» (143). In realtà, però, quando un nuovo modello tenta di sostituire uno precedente, è ad esso che tocca l'onere della prova, soprattutto se il precedente modello non rappresenta solo l'opera privata di qualche teologo, ma è stato canonizzato dal Magistero.

Quello della valutazione degli insegnamenti del Magistero è un altro elemento discutibile del volume. Carra adotta infatti un approccio ermeneutico che valuta i testi magisteriali in base all'apertura o meno che essi dimostrano verso il modello di teologia eucaristica da lui preferito. Siccome l'A. non accoglie il modello della transustanziazione, emette di conseguenza un giudizio negativo sull'enciclica *Mysterium Fidei* di Paolo VI, nella quale «riproponendo tuzioristicamente la transustanziazione, si è anche riproposto coerentemente il modello di accesso all'eucaristia di cui essa

[...] è parte e veicolo» (184), un modello che nel suo primo capitolo Carra aveva denunciato come insufficiente e persino fuorviante. È chiaro quindi perché l'A. sia anche critico riguardo a quanto Papa Montini scrive nella stessa enciclica – un testo che Carra riporta con corredo di commenti negativi –: «Non si può tollerare che un privato qualunque possa attentare di proprio arbitrio alle formule con cui il Concilio Tridentino ha proposto a credere il Mistero Eucaristico. Poiché quelle formule, come le altre di cui la Chiesa si serve per enunciare i dogmi di fede, esprimono concetti che non sono legati a una certa forma di cultura, [...] non all'una o all'altra sensibilità teologica, ma presentano ciò che l'umana mente percepisce della realtà nell'universale e necessaria esperienza». Dato che quella criticata da Paolo VI è esattamente l'opzione ermeneutica del volume, è comprensibile, ma non giustificabile, che Carra la stigmatizzi apertamente.

Nel terzo e ultimo capitolo, l'A. propone anche alcune linee sistematiche, esordendo ancora con l'annotazione per cui il Concilio di Trento avrebbe proposto una «esegesi forzata» (244) del dato neotestamentario riguardante le parole consacrate pronunciate da Cristo nel cenacolo. Carra perciò propone una teoria dogmatico-liturgica in cui la presenza eucaristica viene compresa in modo alternativo ed anche la celebrazione della Messa viene intesa come un insieme inscindibile di elementi, in cui non

andrebbe individuato un momento preciso (la consacrazione) più rilevante degli altri, né tantomeno andrebbe distinto il sacramento in sé dal suo uso, ossia la Comunione. Carra parla della *forma crucis* o *forma Christi* come insieme del rito stabilito da Gesù («cena»). L'Eucaristia si dà e si compie in tale *forma*, anzi nell'azione di tale *forma*, azione che è «il livello essenziale del sacramento» (243). Questo implica che nessuna delle parti di questa *forma* è secondaria e che l'Eucaristia si dà solo nell'insieme di questa azione che va dalla preparazione dei doni alla Comunione, passando per l'anafora e la *fractio panis*. «Tra questi quattro lati della forma non ce ne sono di prioritari e di secondari: nella loro organica connessione emerge il Presente» (ivi). «Dal punto di vista dogmatico ciò comporta il deciso superamento della distinzione classica tra sacramento ed uso; della individuazione di un cuore essenziale [...] nella sola prolocazione delle parole consacratrici [...]; dell'accentuazione dichiaratoria-efficace delle parole (*hoc est... hic est*) a favore della ricentralizzazione sul comando di iterazione (*hoc facite in meam commemorationem*): è quest'ultimo la chiave di comprensione del sacramento» (243-244).

Sono tesi a cui un buon numero di liturgisti ci ha abituato da tempo, qui riproposte con creatività nell'esposizione ma senza novità nei contenuti. Ma tali tesi appaiono in contrasto con la necessità, da parte del cattolico, di

accogliere l'insegnamento tridentino e del Magistero in generale sull'efficacia delle parole consacratrici. Tali idee poi provocano conseguenze problematiche riguardo alla regolazione dell'accesso dei fedeli alla santa Comunione, come pure rispetto all'adorazione del Santissimo Sacramento (cf. la proposta dell'autore sull'adorazione "*in fieri*" a p. 253) e ai miracoli eucaristici (cf. 111). Rispetto poi al fatto che non si dovrebbe individuare un momento preciso (consacrazione/transustanziazione) in cui Cristo si fa presente realmente sotto le specie consacrate, si può chiedere all'A. come mai la Chiesa, ancora nel Messale di Paolo VI, prescriva che il sacerdote faccia genuflessione al pane ed al vino consacrati, non appena pronunciate le parole e fatta l'ostensione delle specie. Essendo la genuflessione segno di adorazione, costituirebbe peccato di idolatria venerare del pane e del vino, se essi non si fossero trasformati in Cristo in virtù delle parole consacratrici. E d'altro canto, sebbene non abbiano utilizzato il termine transustanziazione, i Padri della Chiesa (non considerati dall'A.) parlano in termini chiari della trasformazione che avviene quando il sacerdote pronuncia le parole del Signore.

Il volume analizzato propone molte opinioni che non possono essere condivise e lo fa ruotando attorno ad un'idea fondamentale – l'ermeneutica della rottura – che è utilizzata, ma non dimostrata nella sua validità. Un altro punto debole è

l'affermazione della relatività dei modelli teologici rispetto alla cultura del tempo, per cui il modello tomista-tridentino andrebbe abbandonato, perché oggi la cultura diffusa è cambiata. Terzo punto debole è un'imperfetta comprensione del detto classico *lex orandi-lex credendi*: se Carra ha ragione nel sostenere che non solo la dottrina influisce sul rito ma anche il contrario, il modo in cui però egli applica questa osservazione dà un primato sostanziale alla ritualità sul contenuto oggettivo della fede. E siccome nella Chiesa Cattolica sono ammessi molti riti, ne dovremmo dedurre che vi sono altrettante dottrine eucaristiche vigenti sincronicamente?

La teologia è scienza della fede. Essendo scienza, una certa complessità nella riflessione e nell'esposizione rimane inevitabile. Dovrebbe però restare chiaro che il teologo professa la fede della Chiesa e vuole servire la fede della Chiesa. Leggendo il libro di Carra, è lecito chiedersi: ciò che qui leggiamo coincide con la fede della Chiesa? Una domanda così drammatica va posta non tanto all'A., che va scusato perché si trova solo all'inizio del suo percorso, ma alla scuola di pensiero alla quale si è conformato in questo saggio (si può aggiungere che stupisce un po' notare nel *colophon* del libro *l'imprimatur* ecclesiastico, date le tesi proposte). Da qualche rappresentante di tale scuola ultimamente sentiamo ripeterci che bisogna proporre delle nuove teologie eucaristiche, che vadano non

contro bensì *oltre* la dottrina tommasiana e tridentina. Ben vengano nuove teologie cattoliche, se sono tali, ma deve rimanere fermo che non si può andare "oltre" nel senso di operare una *damnatio memoriae* di quanto la Chiesa ha già dichiarato vero con giudizio certo. Il pensiero cattolico e la vita della Chiesa non progrediscono attraverso sostituzioni di paradigmi (sebbene ciò sia possibile al mero livello pastorale). Da tale scuola oggi vengono proposte nuove teologie eucaristiche che, pur non affermando che la dottrina della transustanziazione è un'eresia, di fatto la superano e anche la contestano. Perciò sarà opportuno concludere con un brano postconciliare di Paolo VI, tolto da un testo dimenticato anche se (o proprio perché?) in tutte le sue parti della massima importanza: il *Credo del Popolo di Dio*, che il 30 giugno 2018 compie cinquant'anni: «Cristo non può essere presente in questo Sacramento se non mediante la conversione nel suo Corpo della realtà stessa del pane e mediante la conversione nel suo Sangue della realtà stessa del vino, mentre rimangono immutate soltanto le proprietà del pane e del vino percepite dai nostri sensi. Tale conversione misteriosa è chiamata dalla Chiesa, in maniera assai appropriata, *transustanziazione*. Ogni spiegazione teologica, che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella realtà obiettiva, indipendentemente dal

nostro spirito, il pane e il vino han cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il Corpo e il Sangue adorabili del Signore Gesù ad esser realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino (cf. DS 1642, 1651-1654; Pauli VI, Litt. Enc. *Mysterium Fidei*), proprio come il Signore ha voluto, per donarsi a noi in nutrimento e per associarci all'unità del suo Corpo Mistico (cf. *S. Th.* III, 73, 3)».

Mauro Gagliardi

Pablo Cervera Barranco, *El peregrino de Loyola. La Autobiografía de san Ignacio, escuela de discernimiento espiritual*, Bac, Madrid 2017, 395 pp.

El autor, D. Pablo Cervera Barranco, sacerdote de la arquidiócesis de Madrid, con un diplomado en vida religiosa por la Universidad Lateranense, licenciado en filosofía por la Universidad de Santo Tomás de Aquino y doctor en teología por la Universidad Gregoriana, ha sido director de la Biblioteca de Autores Cristianos (2013-2017) y actualmente cuida la edición española de la revista mensual *Magnificat*: una guía espiritual, impresa o digital, para cada día en el camino de la oración, para ayudar a desarrollar su vida espiritual según su vocación propia, para nutrir su vida interior, y para participar en la Celebración Eucarística con más fervor.

Traductor, editor y escritor y compilador de innumerable textos, marcadamente busca presentarnos la santidad que vive en la iglesia, entre otros los siguientes títulos: *366 textos de los Padres de la Iglesia*; *Rezar el Rosario con santa Teresa de Jesús*; *366 textos de san Francisco Javier*; *366 textos de santa Gema de Calgani*; *Rezar el Via Crucis con los santos*; *Via Lucis*; *366 textos de san Rafael Arnaiz*, *366 textos de santa Teresita del Niño Jesús*; *366 textos de santa Ángela de la Cruz*, *366 textos de san Juan de la Cruz*, *366 textos de san Francisco de Sales*; *366 textos de beato Carlos de Foucauld*; *366 textos de san Felipe Neri*; *366 textos de san Juan de Ávila*; *366 textos de san Alberto Hurtado*; *366 textos de santa Margarita María Alacoque*; *366 textos de santo Tomás Moro*; *366 textos de santa Genoveva Morales*; *366 textos de santa Faustina Kowalska*; *366 textos de san Claudio de la Colombière*; *366 textos de santa Teresa de la Cruz*; *366 textos del santo Cura de Ars*, etc.

Y especialmente lo hace con mucho cariño al introducirnos con san Ignacio de Loyola, por mencionar algunos títulos: *366 textos de san Ignacio de Loyola*, Ed. Edibesa; *En la escuela de grandes orantes*, Ed. San Pablo; *Operación a corazón abierto: el corazón del hombre ante la Corazón de Cristo*, *Ocho días de Ejercicios espirituales ignacianos*, Ed. Bac. En dicho libro, el autor recoge el tesoro de su larga experiencia de Ejercicios

practicados bajo la guía de directores expertos y de ejercicios dados tanto en España como en Hispanoamérica.

Un referente del buen qué hacer de la divulgación de la espiritualidad en español, hoy.

La devoción de don Pablo por san Ignacio viene de lejos al trasladar al lenguaje de hoy, accesible y comprensible para un amplio público, *la Autobiografía (Au)*, para la editorial Monte Carmelo de Burgos (2004). Luego, el mismo, nos explica que durante trece meses, entre octubre de 2008 y diciembre de 2009, emitió por Radio María en España, cincuenta programas relatando su vida y pensamiento. Este libro que recensiono acaba y completa, con posteriores lecturas y reflexiones, lo que narró fielmente ante ese público invisible que le escuchaba, semana tras semana, atento a no perderse en los vericuetos del alma de Ignacio de Loyola, y que le acompañaba en su peregrinación interior. Y ese es un poco el tono que sobresale en nuestro texto: el narrativo. Don Pablo narra la narración del peregrino Ignacio; y lo hace con gracia y buen qué hacer, amor apasionado y erudición.

El título, *El peregrino de Loyola*; y el subtítulo largo y bien pensado, *La Autobiografía de san Ignacio, escuela de discernimiento espiritual*, nos da pie para unas palabras mistagógicas.

La primera mención al sustantivo *peregrino* la encontramos en el diálogo con el moro (cf *Au* 15,3), pero es en un

pueblo antes de llegar a Montserrat, quizás Igualada, donde le vemos adquirir un tela para hacerse un saco y unas alpargatas; y los distintivos de su peregrinación: el bordón, que es un bastón de apoyo y defensa, y una calabacita hueca (cf *Au* 16,5). Así reconocemos que Ignacio, hombre de palabras medidas, de afán de precisión y de gran sentido práctico, se ve a sí mismo como *un peregrino* (cf *Au* 15,3; 42,5; 43,3.4; 45,6; 49,8; 59,3.4; 61,5; 62, 3,4,6; 64, 2.6; 65, 1.3.5; 66, 1.3.5.6.10; 67,5; 70,4.5; 71,2; 73,5; 77,2; 78,5; 79,2; 80,2.9: en español; y el italiano, *peligrino*, 81,1; 83,3). Además, en la primera carta autógrafa conservada, dirigida a Inés Pascual, firma hermosamente: “El pobre peregrino, INIGO” (Barcelona, 6 de diciembre de 1524 ó 1525).

Del lugar de origen de este singular peregrino podemos asegurar que su casa y solar de Loyola se encuentra en la Villa de Azpeitia, en la Provincia de Guipúzcoa. En Ignacio el apellido de *Loyola* indica el solar, índice de señorío, pues, aunque su familia no tenía títulos nobiliarios, pertenecía al círculo de los llamados “Parientes mayores” de Guipúzcoa, que eran como los caballeros principales o ricos-hombres de la Provincia. Y en la familia confluían dos ramas de Parientes mayores: Oñaz y Loyola. El Papa Paolo III, cuando lo menciona, lo hace con la expresión *Ignatio L(o)iola* (Ignacio de Loyola), cuando sería más preciso *Ignacio de Aspetia*, la villa de Azpeitia, antiguamente Garmendia, Salvatierra de

Iraurgi, que pertenecía civilmente provincia de Guipúzcoa y eclesiásticamente a la diócesis de Pamplona. Y sin embargo, es *Loyola*, la casa solariega de la familia, el patronímico que significa lodazal, próxima al río Urola, tierra o zona lodosa, como *Lutetia* (París), quien prevalece y por quien se le conoce.

La así llamada *Autobiografía* abarca diecisiete años de la vida del narrador (1521-1538), pero las confidencias fueron recogidas en una serie de conversaciones mantenidas en Roma durante tres períodos: agosto de 1553; marzo de 1555; y septiembre y octubre de 1555. Como texto transcrito a partir de una conversación no llevó originalmente ningún título. La edición crítica lo llamó, *Acta*. Las distintas ediciones y traducciones presentan el texto con títulos como *Autobiografía*, el más corriente; también el “Relato del Peregrino”; y figura casi siempre como subtítulo: “testamento”, “enseñanza” y “memoria de la Compañía”, tres expresiones que aparecen en los prólogos que los padres Jerónimo Nadal y Luis González de Cámara nos han dejado y que definen la naturaleza de la petición hecha al relator. Era la narración ejemplar con la cual, contando su vida a Cámara, fundaba la Compañía, según el decir de Nadal. En las lecturas del breviario el día de la memoria litúrgica de san Ignacio, 31 de julio, se intitula: “De los hechos de san Ignacio recibidos por Luis Gonçalves de labios del mismo santo”. Hoy en día encontramos

títulos, como: “Para seguir el Camino del Peregrino”; “El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola”; “El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola”; “Relato del Peregrino de Loyola”; y el que nos atañe: “El peregrino de Loyola. La Autobiografía de san Ignacio, escuela de discernimiento espiritual”.

El original contaba con once capítulos, sin títulos, que van desde su herida de Pamplona, 20 de mayo de 1521; hasta su entrada en Roma en noviembre de 1537. Los ocho primeros; hasta el número 79, redactados en lengua castellana, en Roma; y los tres restantes, del número 79 al 101 en lengua italiana, en Génova, durante el tiempo que a Cámara le fue preciso esperar desde el 12 de noviembre al 22 de diciembre, el barco que había de conducirlo a España. El texto original no nos ha llegado, sin embargo hay varios manuscritos, entre ellos el que usaba Jerónimo Nadal, y que está a la base de la edición crítica de 1943. Hizo la traducción latina el saboyano Aníbal du Coudray, padre muy docto y piadoso, durante su estancia en el Colegio Romano, entre 1559-1561. El Padre Goncalves da Cámara añadió en Roma, y antes del año 1562, trece breves adiciones marginales a la copia original: doce en la parte española a los números (cf *Au* 8, 11, 12, 13, 14., 16, 30, 57, 60, 65, 73), y una en la italiana al número 96.

La *Autobiografía* de Ignacio tuvo una gran difusión durante el generalato de

Laínez, quien no puso ningún reparo en que se conociese el relato escrito por Goncalves da Cámara. Jerónimo Nadal entre 1561 y 1567 redactó un prólogo y decía en él que Ignacio “seguía al Espíritu que le guiaba, no le precedía” (*FN* II, 252). Nadal tenía una copia que le había dado el mismo Goncalves y la conservó hasta 1567, costándole mucho desprenderse de ella. Y es que en el año 1566, el Superior General de los jesuitas, Francisco de Borja, encarga oficialmente a Pedro de Ribadeneira la preparación de una biografía de san Ignacio, manda recoger todos los ejemplares del relato ignaciano e incluso prohíbe que se lea y propague. Ribadeneira intentó explicar el sentido de esta orden: ya que el relato ignaciano es «cosa imperfecta, no conviene que estorbe o disminuya la fe de lo que más cumplidamente se escribe». Nadal, primero, antes de enviarla a Borja, la copió para quedarse con ella, pero luego, por obediencia, se desprendió también de aquella copia cuando le fue enviado un ejemplar de la biografía escrita por Ribadeneira. En 1581, la cuarta Congregación General declaraba que: “Lo que merecía comunicarse (sobre la vida de Loyola) se halla escrito en el libro del P. Ribadeneira; lo demás no conviene que corra en manos de todos” (*ARSI, CG* 4, 264).

El texto, en la traducción latina, fue editado por los bolandistas en 1731; y en su lengua original en 1904 en Madrid primera edición, y en 1943 la segunda,

siendo está considerada la edición crítica, preparada por Codina. La edición crítica contiene el original castellano-italiano, la traducción latina de Du Coudray, y los prólogos de Goncalves da Cámara (castellano) y Nadal (latino). Contiene una introducción muy completa. La numeración seguida que aparece en el texto es la aceptada universalmente a partir de la edición de Monumenta Histórica, de 1943 y actualmente en 101 numerales.

Es decir para el público en general es una obra de apenas un siglo de vida y que tiene todavía mucho que ayudarnos a caminar.

La historiografía contemporánea tiende a relativizar su carácter rigurosamente histórico y se inclina a interpretarlo como un relato ejemplar: unas confesiones. La Autobiografía es discernimiento en acto del magisterio que Dios ejerció con Iñigo. Como consecuencia, el relato se convierte en enseñanza «testamento y enseñanza paterna» (Jerónimo Nadal, *Prólogo*, 2). Ello ha motivado el surgir de innumerables y constantes obras de investigación biográfica que completan, y en algunos casos matizan, las observaciones de Ignacio. Además, para los elementos históricos Pedro de Ribadeneira certifica que Ignacio comunicaba con gran exactitud las cosas sustanciales, pero que, en la ancianidad, en cosas de detalle, le fallaba la memoria.

Ya la edición de Victorino Larrañaga se había volcado a describir el camino

interior espiritual, y la de Michel Sievernich intuía que se puede leer la obra como una introducción biográfica al discernimiento de espíritus. Movido por estas inspiraciones Don Pablo nos ofrece una lectura poniendo como la clave de la misma el discernimiento espiritual. Y este parece uno de los grandes valores a resaltar y el hilo conductor más logrado. Así nos encontramos con el relato hecho por el mismo autor de su itinerario espiritual, una especie de radiografía interior de la experiencia y ahí radica su innegable valor documental. El peregrino no pudo comparar su experiencia de la gracia de Dios con otros, pero lentamente fue discerniendo sobre ella, hasta alcanzar en el tiempo claridad y certeza sobre su significado. Los diversos procesos le confirmaron de su veracidad y bondad y los estudios tardíos le ayudaron a contemplarla en la gran tradición espiritual de la Iglesia. También nos dice Joseph María Rambla que ofrece una pedagogía narrativa de cómo Dios transforma el corazón humano y lo conduce hacia una manera personal de realizar su voluntad en el mundo y al servicio del prójimo. Para Mauricio Costa, Ignacio no se limitó a relatar simplemente hechos pasados como podría hacerlo un historiador positivista, sino que, a la luz de toda su experiencia posterior a los hechos narrados y de toda la vida de la naciente Compañía, los interpreta como palabra para los hijos de la Compañía; por tanto como signos portadores de verdad útil para la

vida misma de la Orden. El hecho de que Ignacio relate cómo le fue llevando Dios, que haga un esfuerzo al paso de tantas décadas de lo vivido, para tener una lectura espiritual, con los ojos del Espíritu, de cómo Dios ha ido actuando con él, es en sí, muy valioso. Pero don Pablo logra enriquecer esta experiencia haciéndonos ver cómo lee su vida discerniendo el pasado y haciendo ver así como Dios le ha ido llevando. En el fondo, nos enseña también a nosotros a discernir las presencias de Dios.

José García de Castro Valdés, SJ, profesor egregio de la Universidad Pontificia de Comillas, campus Cantoblanco, en la presentación pública, señalaba su aportación específica: «El rigor de un estudio largo y prolongado sobre el texto y la figura de san Ignacio; un modo de comunicar ese saber de manera ágil y cercana, atractiva para un amplio público; y la invitación a orar, a poder aproximarse a la experiencia de san Ignacio reflejada en este texto haciendo de la lectura una experiencia espiritual».

En el inicio encontramos un prólogo laudatorio del cultor ignaciano, Manuel Ruiz Jurado, SJ; una introducción; agradecimientos; bibliografía y siglas y abreviaturas. Interesante el apunte del génesis y género; y los prólogos del Padre Jerónimo Nadal y Luis Gonçalves.

El relato se estructura a medida que avanzan en diez ciudades que lo jalona, los más emblemáticos, las andanzas interiores de Ignacio, siguiendo la

peregrinación del autor: I. Loyola: un nuevo nacimiento (cf *Au* 1-12; p. 29-56); II. Montserrat: se viste del hombre nuevo (cf *Au* 13-18; pp. 57-84); III. Manresa: en la escuela de Dios (cf *Au* 18-34; pp. 85-162); IV. Jerusalén: qué alegría, vamos a la casa del Señor (cf *Au* 35-53; pp. 163-215); V. Barcelona: estudiar para ayudar a las almas (cf *Au* 54-56 (pp. 216-261); VI. Alcalá y Salamanca: peligros y cárceles (cf *Au* 56-72; pp. 263-287); VII. París: los compañeros (cf *Au* 73-85; pp. 290-339); VIII. Azpeitia: profeta en su tierra (cf *Au* 86-91; pp. 341-350); IX. Italia: otra Jerusalén (cf *Au* 92-98; pp. 351-364); X. El término: siempre en búsqueda (cf *Au* 99-101; pp. 365-375).

Los más extensos en el original son Manresa; el viaje a Jerusalén; y Alcalá y Salamanca. Llama la atención la desproporción en el original de la narración en Salamanca cuando el peregrino apenas estuvo en ella un par de meses. El más rico en el libro comentando en páginas y con mucho, setenta y siete páginas; y en notas de pie de páginas con cuarenta y siete es el capítulo tercero en el que trata de Manresa, como la escuela donde Dios le enseñaba. Los últimos tres los más breves en todo.

Concluye con algunos anexos: una sucinta cronología de la vida y época de san Ignacio de Loyola, el mapa de los viajes de san Ignacio de Loyola; un índice de textos paralelos; el índice de materias y el índice onomástico.

La erudición se desborda en las 225 notas de pie de página, que suelen mencionar varias referencias, pero además notamos que precisa datos y toma posiciones sobre algunas cuestiones. Me ha llamado la atención el cuidado con el que ha rastreado los confesores, en el sentido amplio, a los que recurrió Ignacio: en Pamplona el compañero de armas con el que descargó su conciencia y la explicación que encontramos sobre el valor de este hecho en el *Manual de Confesiones* de fray Hernando de Talavera, publicado en 1482; en Monserrat el “confesor”, por antonomasia, el francés Jean Chenon; en Manresa, con el lío de los escrupulos, el dominico padre Galcerán Perelló y el doctor de la Seo el canónico Juan Bocotavi; en san Pietro en Montorio, fray Teodosio di Lodi; el sacerdote portugués Manuel Miona; y el siempre a mano en Roma, Diego de Eguía. También precisiones de lugares y nombres. El lugar, antes de Monserrat, donde tuvo que comprar la tela ruda de sus nuevos vestidos: Igualada; el monasterio cisterciense de Poblet de San Pablo y Valldaura en la ribera del río Cardoner; y la persona que le permitió entrar en la ciudad de Fondi, la condesa Beatriz Piani, esposa de Vespasiano Colonna.

Juan Manuel de Prada, en el periódico *ABC*, señala que este atrevido libro no se parece a ningún otro, y convivido ampliamente su opinión: «Para ello, ha recuperado su mal denominada Autobiografía, la narración de los hechos

principales de su vida que San Ignacio dictó en sus postrimerías, y nos propone una glosa llena de vivacidad y penetración de cada uno de sus pasajes. Así hasta completar un retrato palpante del fundador de la Compañía de Jesús, lleno de sutileza, amenidad y rendido amor. Cervera concibe la vida de San Ignacio como una constante pesquisa de Dios, una búsqueda inquieta de su voluntad. Y en ese camino lleno de sucesos peregrinos el lector asiste a la transformación de un hombre a través del discernimiento espiritual que le permitió desprenderse de afectos desordenados, hasta rendir su voluntad, fundiéndola con Quien guiaba sus pasos» (18 de diciembre de 2017).

Y Manuel Ruíz Jurado, crítico exigente y prolífico, subraya esas cualidades que invitan a una lectura de un clásico: «No sólo se contienen en él aplicaciones, a veces originales, de las «Reglas» de discreción de espíritus de los Ejercicios espirituales, sino reflexiones vitales, experienciales, discusiones sobre diversos puntos discutibles de interpretación de la historia o del texto y un lenguaje casi dialogante con los futuros lectores. Es su estilo: vivaz, casi provocativo. Pero pienso que la riqueza de su pensamiento y de su formación ignaciana, su amplia erudición, hará reflexionar sobre algunos puntos aun a los ya estudiosos de espiritualidad ignaciana» (prólogo XVI).

Me ha gustado que, sin ánimo de exhaustividad, la ha conectado con el libro de los Ejercicios y, menos con las

Constituciones, para hacer ver con mayor amplitud la trabazón del universo espiritual del autor. En los paralelismos con el libro de los Ejercicios Espirituales llama la atención la cantidad de citaciones que iluminan los números sobre la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales [cf *Ej* 18]; el principio y fundamento [cf *Ej* 23]; la consolación espiritual [cf *Ej* 316]; la séptima regla para el sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener [cf *Ej* 359]; pero sobre todo el Sermón de Cristo en la meditación de dos banderas [cf *Ej* 146]; y la tercera manera de humildad perfectísima [cf *Ej* 167]. También la presencia y acción de Nuestra Señora. La no pertenencia formal del autor a la Compañía de Jesús, y su buena recepción de la obra por la misma, es una motivación más a no tener miedo a que otros otean en la espiritualidad ignaciana, más cuando son amantes y cultores de la misma, pues sacan a la luz muchas vetas que los de la casa no alcanzan a ver con tanta facilidad.

Daniel Watt, L.C.

Simona Chiodo, *Che cos'è un ideale. Da Platone alla filosofia contemporanea*, Carocci Editore, Roma 2016, 175 pp.

Ideas e ideales desempeñan un papel clave en las culturas y, de un modo

particular, en Occidente. Simona Chiodo, profesora de estética y de filosofía en Milán y autora de diversos ensayos, pretende con este volumen evidenciar cómo la noción de ideal permite comprender la identidad de Europa y, desde ella, la de Occidente, así como su crisis en los dos últimos siglos (introducción, p. 10, y conclusión, p. 161).

Para ello, Chiodo analiza (en la primera parte, con 6 capítulos) la historia de la noción de ideal, desde la mirada puesta en autores modernos como Kant y Hegel, en el romanticismo, así como en los totalitarismos del siglo XX y en diversas formas de anarquismo, para luego presentar a algunos autores contemporáneos que abordan esta temática. Sucesivamente (en la segunda parte, con 3 capítulos), busca reformular tal noción, sobre todo a partir de las propuestas platónicas y kantianas, para así comprender mejor cuál sea su eventual fuerza en el presente y en el futuro.

Tras resumir su proyecto en la introducción, con un párrafo final que recoge la síntesis de la obra (p. 18), la Autora inicia su camino con los 6 capítulos de la primera parte, que arrancan con Kant en cuanto inventor de la noción de ideal, especialmente a partir de las reflexiones elaboradas en la *Crítica del juicio* (p. 21). Para Chiodo, el camino que ha llevado a buscar, desde finales del siglo XIX hasta los totalitarismos del siglo XX, la abolición de la distancia entre idealidad y realidad, va contra una de las características

fundamentales de la cultura occidental (p. 72), lo cual ha sido entrevisto por autores como P. Valéry y F. Jullien (p. 73, cuyas ideas son presentadas ampliamente a lo largo del capítulo 4). En ese mismo capítulo 4, dedicado a un análisis sobre los totalitarismos del siglo XX, la Autora considera que es posible afirmar «que la historia de la noción de idealidad es la clave de los éxitos más clamorosos de la cultura y de la historia europeas y occidentales desde Platón hasta Hegel y, al mismo tiempo, la clave de sus fracasos más clamorosos desde Hegel hasta nuestros días» (p. 76, idea repetida hacia el final de la obra).

Revisten un interés especial las consideraciones sobre el anarquismo y sobre el relativismo (confrontados continuamente en sus puntos de semejanza y de diferencia) que se ofrecen en el capítulo 5, con la ayuda de algunos ejemplos respecto de la verdad, del bien, de la justicia y de la belleza (que no existirían como idealidad, según el anarquismo epistemológico, o que serían no reconocibles ni identificables por todos según el relativismo).

La parte segunda inicia con un capítulo (el séptimo) dedicado íntegramente a Platón, el cual, con su compleja y rica elaboración del concepto de ideal, no puede ser considerado el padre del totalitarismo, a pesar de las críticas de Popper. Igualmente, hay que separar al fundador de la Academia de las propuestas de Hegel, pues este último supone,

contrariamente a Platón, que sea posible encarnar plenamente en la historia la dimensión de la idealidad (pp. 121-122). El mundo occidental debería a Platón el modo de ver la realidad desde una idealidad que permite superar lo inmediato y contingente, y que ayuda a juzgar el pasado con criterios ideales para luego esforzarse por orientar las acciones futuras de modo correcto, lo cual estaría a la raíz de la democracia entendida en sentido amplio (pp. 124-125).

Con el capítulo 8 Chiodo profundiza aspectos complejos del ideal y del modo con el cual lo ha visto el mundo occidental: como una meta a la que aspirar sin considerarla alcanzable (los totalitarismos buscaban encarnarlo en la tierra, los anarquismos han negado su condición de luz y guía para las decisiones y acciones humanas), pero que vale la pena ser perseguida de un modo evolutivo, es decir, por etapas y como estímulo para mejorar las visiones particulares y diferentes que puedan darse en otros ámbitos culturales. Esta idea se convierte en la tesis clave de este volumen, como se evidencia en las restantes páginas del mismo.

Al llegar al capítulo 9, la Autora sigue profundizando en el papel del ideal y elabora una propuesta que, inspirada en ciertos aspectos de la estética, permita una especie de aplicación de la *medietas* (o *mediocritas*) que deje espacio a las diversas sensibilidades y puntos de vista, como por ejemplo respecto al tema de la eutanasia (especialmente en pp.

148-151). Esta parte resulta compleja, sobre todo por la aplicación de la noción de metaideal en vistas a poder armonizar la existencia de ideales diferentes en sociedades pluralistas, desde el deseo de evitar el totalitarismo pero con el riesgo de abrirse a opciones dañinas en la sociedad (como, por ejemplo, la tolerancia respecto a acciones eutanásicas). Las propuestas de Chiodo buscan, ciertamente, construir modos de convivencia con quienes tienen visiones diferentes, en un contexto multicultural, pero con un planteamiento algo enrevesado cuando intenta relacionar identidad, ideal, realidad, y alteridad (especialmente en las páginas finales de ese capítulo 9).

La conclusión recoge diversas ideas expresadas en la obra, y vuelve a proponer un rescate de la idealidad y del dualismo, en las versiones elaboradas por Platón y por Kant, para que Occidente evite los errores cometidos durante el siglo XX (totalitarismos, anarquismos), y pueda afrontar la tarea de la convivencia con otros pueblos e identidades, de forma que sea posible una apertura epistemológica y ética hacia evoluciones positivas. Al final se ofrece al lector la bibliografía usada.

Aunque diversos planteamientos pueden ser discutidos, en una actitud que la misma Chiodo seguramente acogería con gusto desde sus propuestas, el conjunto permite profundizar en el tema de la idealidad y sus relaciones con la realidad de modos fecundos y, sobre todo, con

una atención especial a temas de gran actualidad en el mundo de cultura liberal. Quedaría, sin embargo, un ulterior esfuerzo por abrirse a dimensiones que parecen ausentes: las que hacen posible la apertura a la idealidad y que el mismo Platón, como varias visiones religiosas, ha plasmado en la noción de alma inmortal, que permite mirar más allá del mundo presente y orientarse hacia una vida tras la muerte y hacia Dios como interlocutor imprescindible en el compromiso por construir sociedades más justas, más buenas y más bellas.

Fernando Pascual, L.C.

Enrico Berti, *Tradurre la Metafisica di Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2017, 57 pp.

Con una larga experiencia académica en el ámbito de la filosofía antigua, unida a numerosas investigaciones sobre ámbitos del pensamiento contemporáneo, especialmente por lo que se refiere a la metafísica, Enrico Berti ha culminado recientemente una traducción italiana de la famosa *Metafisica* de Aristóteles (para la editorial Laterza, 2017). Como una especie de corolario, el presente opúsculo ofrece algunas consideraciones sobre el texto aristotélico desde tres perspectivas, de las que nacen los tres capítulos de esta publicación.

El primer capítulo (*Problemi di testo*) evidencia, desde varios ejemplos concretos y de importancia, cómo escoger una versión de manuscritos antiguos u otra ha llevado a resultados diferentes, algunos de los cuales estarían más en armonía con el pensamiento global de Aristóteles y de otras partes del texto, mientras que otros parecerían ser interpolaciones o interpretaciones tardías, que se pueden explicar sobre todo desde los comentarios de Alejandro de Afrodiasias (que vivió entre los siglos II-III d.C.), que fueron ampliamente acogidos por Plotino y otros pensadores del neoplatonismo, y de Miguel de Éfeso (un bizantino del siglo XII).

El segundo capítulo (*Problemi di traduzione*) sirve para hacer notar que incluso donde no hay problemas textuales surgen dificultades a la hora de encontrar cuál sería el modo más correcto de traducir ciertos términos aristotélicos, como ocurriría con *ousía*, *lógos*, *entelecheia*, entre otros ejemplos ofrecidos por Berti. Se da un relieve especial a algunos vocablos que se refieren a Dios y a su actividad, y también, en cierto modo, al ser humano, como *nóesis* y *theoría*, que serían traducibles, respectivamente, como intelección y como conocimiento teórico (pp. 25-34).

El último capítulo (*Problemi di interpretazione*) se centra en dos argumentos. El primero, estudiado ampliamente por Berti a lo largo de los años, se refiere a la pregunta sobre el modo con el que el

Motor Inmóvil causaría el movimiento, como causa final o como causa eficiente (p. 35). Para el Autor, la opinión largamente difundida de que el Motor Inmóvil mueve solo como causa final conlleva serias dificultades, al mismo tiempo que resultaría posible interpretar los textos del libro Lambda de la *Metafísica* que tocan este tema como si se refirieran a una causalidad eficiente (pp. 37-43).

El segundo problema nace desde las dificultades que existen a la hora de traducir la expresión *nóesis noéseos* de *Metafísica* Lambda (libro XII). Berti, que ha profundizado en este tema recientemente, considera que tales términos, referidos al Motor Inmóvil, aluden a una intelección de la intelección de todas las esencias, sin necesidad de pasar de la potencia al acto, de un modo semejante a como el intelecto agente está presente en el ser humano (pp. 43-48).

En la breve sección conclusiva (*Che cos'è la Metafisica di Aristotele?*), el Autor señala algunas desviaciones históricas que han pretendido encasillar esta obra como un tratado de teología (desde el influjo del comentario de Alejandro de Afrodiasias), o como un estudio del ente en cuanto ente visto como ontología (como se pensó sobre todo en el racionalismo que surgió a partir de Suárez, que culminó en Wolff, y que fue fuertemente criticado por Kant, pp. 49-53), sino que es filosofía primera, que incluye tanto el ente en cuanto ente como el estudio de las sustancias inmóviles (pp. 54-55).

En su brevedad, este opúsculo del profesor Berti permite al estudioso abrirse a perspectivas importantes para no encuadrar al Estagirita en esquemas reductivos y para evitar errores interpretativos a nivel textual o de traducciones, lo cual ayuda a acercarse con mayor competencia a una de las obras más importantes de la historia del pensamiento filosófico: la *Metafísica* de Aristóteles.

Fernando Pascual, L.C.

Mario Vegetti - Francesco Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2016, 287 pp.

Un profesor emérito de historia de la filosofía antigua en Pavia (Mario Vegetti), y un investigador de la misma disciplina en Florencia (Francesco Ademollo), ofrecen diversos acercamientos para un mejor estudio del pensamiento de Aristóteles.

En la *Premessa* que introduce la obra, los Autores explican cómo está organizado el volumen y cuáles serían las preguntas que ayudarían a comprender por qué Aristóteles elaboró y presentó una especie de sistemática de problemas filosóficos (pp. VIII-IX). También se indica la autoría de cada uno de los 15 capítulos (p. X).

El capítulo I presenta la vida de Aristóteles. Quizá hubiera sido prudente aclarar que Aristóteles, al llegar a la

Academia de Platón el año 367, habría encontrado, seguramente, a Eudoxo, pero no como jefe interino (lo cual se dice en el libro, p. 5), sino como un invitado ilustre, pues según algunos estudiosos fungiría como jefe de la escuela otro académico, quizá Sócrates el Joven.

Muy unido a ese primer capítulo, el siguiente analiza el complejo tema de las relaciones del Estagirita con su maestro Platón, tema sobre el que se han sucedido diversas teorías sin que ninguna llegue a ser plenamente satisfactoria. Vegetti, autor de esta sección, propone que Aristóteles nunca habría sido fielmente platónico, al mismo tiempo que siempre habría sido platónico en algunos aspectos (p. 19, tesis ya sostenida por otros autores). Tras mostrar los numerosos puntos de crítica que el Estagirita dirige contra el pensamiento de su maestro (sobre todo en metafísica, ética y política, además de en física, pp. 19-26), evidencia aquellos otros puntos que muestran cierta continuidad (pp. 26-29).

En cierto modo, también el capítulo III ilustra las diferencias de Aristóteles respecto de Platón en dos ámbitos fundamentales: el de la clasificación de los saberes, y el de la modalidad escogida para presentar y discutir los argumentos, en un esfuerzo por elaborar una especie de *enciclopedia* de los saberes humanos, desde los más elevados hasta los más inmediatos y asequibles.

Los capítulos IV-VI abordan temas de gnoseología, epistemología y lógica, y

permiten constatar cómo para el fundador del Liceo el mundo era algo accesible al ser humano gracias a la sensibilidad y a la facultad intelectual.

Sin dejar completamente la lógica, el capítulo VII, dedicado a las categorías y a la sustancia, dirige la mirada al libro de las *Categorías* (que no puede quedar circunscrito simplemente en la lógica, p. 105) y al tratado Zeta (libro VII) de la *Metafísica*, con atención a varios pasajes de la *Física* donde también se trata de la sustancia. La transición a los siguientes capítulos es casi natural, pues se estudian la naturaleza y sus causas (capítulo VIII), y el tema del mundo y sus movimientos (capítulo IX).

Con el capítulo X se aborda el análisis sobre el viviente y, en concreto, sobre el alma, con una particular atención a la pluralidad de interpretaciones elaboradas durante siglos sobre el intelecto agente (o activo) del que se habla en el libro III del *De anima* (pp. 164-168). Este capítulo termina con un ágil resumen de otras temáticas biológicas afrontadas por Aristóteles en sus tratados, subrayando (algo que se hace en varias ocasiones en este volumen) que el Estagirita parecería dejar a un lado, al estudiar a los vivientes, el tema de las plantas, sobre las que habla en pocas ocasiones, para centrarse en investigaciones sobre los animales. La ética y la política, estudiadas por Vegetti en los capítulos XI y XII, se caracterizan, según Aristóteles, por una especificidad que las separa de los otros

sectores del saber humano, por considerar aquello que depende del actuar humano, actuar que es sumamente variable y no se produce por necesidad. La ética propuesta por el Estagirita se alejaría notablemente de Platón en algunos puntos clave, por ejemplo al rechazar la idea de un bien general como inútil, y al excluir completamente la alusión a mitos que hablan de premios o castigos tras la muerte (pp. 187-188). La parte propositiva se construye desde una concepción del bien y la felicidad que se basa en el análisis de la función propia del hombre y en la postulación de la ayuda que la virtud ofrece para poder desarrollar tal función adecuadamente (pp. 188-190).

Por lo que se refiere a la política, Vegetti hace notar cómo Aristóteles creía en la prioridad de la ciudad sobre la familia, en cuanto la primera representa la perfección a la que tiende la segunda, una idea típica de la mentalidad griega (pp. 204-205). El estudioso, además, presenta otros aspectos de las reflexiones aristotélicas, así como de su propuesta educativa ideal, para concluir cómo el texto del Estagirita se ha convertido en imprescindible para pensar en la política en cualquier época histórica (p. 216).

Ademollo ilustra la poética y la retórica en el capítulo XIII, tratados que no pueden ser vistos simplemente como parte del *Organon*, a pesar de lo que pretendieron pocos comentaristas antiguos (p. 220). En la *Poética* se evidencia una valoración del teatro, especialmente de la

tragedia, como útil por suscitar ciertas emociones, lo cual había sido visto como algo negativo por parte de Platón. Por lo que se refiere a la *Retórica*, Aristóteles hace suyas algunas elaboraciones de su tiempo, uniéndolas en ocasiones con perspectivas platónicas, como las del *Fedro* (p. 228).

La que para muchos sería la metafísica aristotélica es presentada en el capítulo XIV como la filosofía vista en su condición más radical y profunda, a través de un análisis de los escritos agrupados bajo el título de *Metafísica* que evidencia los numerosos problemas interpretativos que subyacen a los mismos. Algunas partes de esta obra de Aristóteles reciben su tratamiento en otros capítulos de este libro (como se recuerda en la p. 238), mientras que el capítulo XIV considera los aspectos más filosóficos, o, incluso, metafilosóficos, de una serie de investigaciones llevadas a cabo por el Estagirita (pp. 239-241).

El último capítulo presenta el complejo tema de la transmisión de los escritos aristotélicos y del papel importante desempeñado por Andrónico de Rodas en el asunto, y cómo se inició quizá ya desde el siglo II a.C. la costumbre de elaborar comentarios, algunos muy exhaustivos, a las obras de Aristóteles.

Cada capítulo termina con una breve nota bibliográfica, en la que se ofrecen comentarios valorativos sobre algunas de las fuentes citadas. Además, se incluyen dos apéndices, uno sobre el tema

de los escritos exotéricos; otro, una breve nota sobre la cronología de las obras aristotélicas. Al final el lector encuentra un índice analítico de los diferentes textos de Aristóteles citados en el volumen. La obra, en su conjunto, permite un acercamiento al pensamiento filosófico de Aristóteles en el que se conjugan la atención constante a los textos y el necesario y sucinto esfuerzo por comprender problemas interpretativos del pasado y del presente.

Fernando Pascual, L.C.

Maurizio Ferraris - Enrico Terrone, *Filosofía teoretica*, Il Mulino, Bologna 2017, 333 pp.

Como indican los Autores desde el inicio, esta publicación busca hacer un recorrido a través de la historia de la filosofía con la mirada puesta en los aspectos teóricos que emergen en la misma. Para ello se ofrecen dos itinerarios. El primero dirige la atención a la historia de la filosofía como búsqueda del lugar que correspondería a cada realidad en el mundo. El segundo presenta la sucesión de las propuestas teóricas con una periodización en tres fases: una de tipo contemplativo, otra de tipo constructivo, y otra deconstruccionista, dejando espacio a una posible cuarta fase, la que acontece en nuestros días (p. 11).

En cuanto a la división de la materia, Enrico Terrone (ingeniero y filósofo) es responsable de la primera parte (6 capítulos), dedicada al itinerario histórico, mientras que Maurizio Ferraris (profesor de filosofía teórica en la Universidad de Turín) elabora la segunda parte (12 capítulos), en la que se intenta profundizar en los presupuestos de las diferentes imágenes del mundo.

La presentación de la materia es ágil, sin notas a pie de página, con pocas indicaciones precisas de fuentes bibliográficas respecto de los puntos abordados. Como cierre de cada capítulo, el lector encuentra diversas preguntas que sirven de autoevaluación. Al final del volumen hay una sección de bibliografía, un índice analítico y otro índice de nombres.

Resulta difícil analizar adecuadamente los contenidos de esta publicación, por el modo sintético en el que son presentadas las diversas posiciones filosóficas. Algunas secciones de la primera parte resultan insatisfactorias por lo excesivamente breves (por ejemplo, el pensamiento que se desarrolla desde Epicuro hasta Giordano Bruno ocupa solamente las pp. 34-36). Hay afirmaciones que sorprenden por lo poco exactas, como cuando se dice que san Anselmo define la esencia de Dios (p. 35), cuando en realidad Anselmo sigue a san Agustín en la tesis de que no llegamos nunca a comprender tal esencia, pues siempre es posible ir más allá de lo que hayamos

podido alcanzar sobre Aquel mayor del cual no hay otro.

Por lo que se refiere a la segunda parte, salta a la vista que los autores principales son Aristóteles (representante del modelo orientado a la contemplación), Kant (que busca construir un sistema) y Nietzsche (que pretende una deconstrucción), según indica Ferraris desde el inicio (p. 125). La materia de esta parte se organiza en un capítulo introductivo (lleno de intuiciones que invitan a pensar), para luego presentar la “contemplación” (capítulos 2-4), la construcción (capítulos 5-8) y la deconstrucción (capítulos 9-12, el último con alusiones críticas a este modelo).

La sección dedicada a Aristóteles inicia con una presentación general y los datos fundamentales de la vida y la personalidad del Estagirita (capítulo 2). Siguen luego dos capítulos (3 y 4) que exponen la lógica, la física, la biología, la metafísica y la poética de Aristóteles.

El contexto, la vida y el pensamiento de Kant ocupan 3 capítulos (5-7). Además de presentar los principales aspectos metafísicos de Kant se incluye también la ética (la cual tiene un espacio en la presentación de Aristóteles). El último capítulo dedicado a la construcción (capítulo 8) presenta sintéticamente a los grandes autores del idealismo alemán: Fichte, Hegel y Schelling.

La deconstrucción abarca los capítulos 9-12 e inicia con una ágil presentación de la tríada Nietzsche, Freud y Marx,

conocidos por su hermenéutica de la sospecha (pp. 241-242). Nietzsche ocupa un lugar preeminente en esta sección (alusiones breves en el capítulo 9, mientras que los capítulos 10 y 11 están por entero dedicados a este pensador). El capítulo 12 presenta un ágil panorama del siglo XX, con la famosa contraposición entre la filosofía analítica y la filosofía continental, y con el desarrollo de posiciones que pueden quedar encuadradas bajo el término postmodernidad y que fueron objeto de atención de una famosa publicación de Lyotard (p. 283). En las últimas líneas de ese capítulo, Ferraris contrapone las figuras de Sócrates (como prototipo de buscador de la verdad) y Nietzsche (el gran promotor de una vida basada no en los hechos, sino en las interpretaciones, en lo artístico, sin interés por la verdad). En realidad, según Ferraris, la postura del segundo pensador llevaría más bien a la tragedia, a una situación en la que todos luchan entre sí (p. 301).

En su conjunto, esta obra ofrece un acceso a la historia del pensamiento occidental con una estimulante atención a los aspectos teóricos de la misma, así como a las consecuencias en el pensamiento que se siguen según las posiciones que cada uno escoja como punto de partida en el gran esfuerzo humano por conocer mejor la verdad.

Fernando Pascual, L.C.