

della sua sicurezza, del bisogno di amare e di essere amati. « La recherche de Dieu n'est pas la recherche de "consolation" de la part de quelqu'un qui se sentirait frustré, ou d'un "secours" en face de la menace du mal » (p. 450). (Tra parentesi sottolineiamo ancora lo strano rifiuto odierno del Dio consolatore, del Dio-con-noi... quasi si temesse una illecita « concorrenza » della religione alla psicoanalisi, alla psicologia e a tutti i surrogati della consolazione divina. Perché mai Dio non potrebbe consolare anche i frustrati? Tutti sappiamo poi che le « consolazioni » divine, superando senza limiti quelle umane, non sarebbero mai paragonabili a quelle prodotte dalla scienza o dalla società. Le consolazioni divine e l'amore di Dio certo non vengono « a richiesta », ma esigono una disponibilità totale dell'uomo). P. Girardi insiste ancora nel dire, giustamente, che Dio non è la speranza del mondo, e che, nella Bibbia, occorre distinguere il nucleo autentico del messaggio religioso dai rivestimenti culturali che esso ha ricevuto nelle elaborazioni teologiche e filosofiche (p. 451). Il problema di Dio non potrà, inoltre, essere formulato in termini di sola esperienza soggettiva, né risolversi in un puro apofatismo. E problema che esige una dialettica di pensato e di vissuto (p. 457). Il linguaggio religioso non può fare a meno, nella sua fase positiva, dei simboli che ha criticato nel suo momento negativo: dovrà quindi ricuperarli, pur con il senso dei loro limiti e della loro ambiguità (ibid.).

Anche René Marlé (Istituto Cattolico di Parigi) rileva il fatto che molti siano tentati a non parlare più di Dio e non solo per « oblio » o per rilassatezza, ma proprio per evitare ogni equivocazione derivante dal linguaggio. Parlare di Dio è una « impossibile necessità », quindi una « contraddizione » come diceva Ebeling (p. 481). Sarebbe tuttavia stolto rinunciare a parlare di Dio, poiché ciò significherebbe rinunciare a *salvare l'uomo*, costringerlo a soffocare in lui la voce che vuole esprimere il mistero che lo circonda. Nella fede l'uomo riconosce che egli non può parlare di Dio se non cominciando con l'ascolto, per poi *rispondere* con una parola « responsabile » (ibid.). Resta comunque difficile ed aperto alla ricerca il *contenuto* della risposta, intendiamo la formulazione esplicita e privata di essa.

Assai interessanti anche le relazioni di Germano Pattaro (Seminario patriarcale di Venezia), di Pietro Scapin e di Alessandro Cortese; ma, come si è detto all'inizio, non ci è possibile passarle tutte in rassegna. Una recensione serve soprattutto a stimolare il lettore ad una lettura diretta del libro e ad un conseguente ripensamento personale.

CATERINA CONIO

C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2<sup>a</sup> ed. riveduta e aumentata, Roma, Ed. Studium, 1969. Due volumi di pp. 1268.

Ad appena quattro anni dalla prima edizione, appare in seconda edizione, riveduta e aumentata, la fondamentale opera storico-teoretica di Padre C. Fabro dedicata alla natura filosofica dell'ateismo moderno. In corso di stampa sono le edizioni in lingua inglese, spagnola e tedesca.

Le novità principali di questa seconda edizione non toccano la tesi di fondo dell'opera ma servono a meglio presentarla e difenderla. Notiamo anzitutto la splendida veste editoriale in due volumi invece dell'unico volume della prima edizione, e l'aggiunta di tre indici: degli argomenti, degli autori, dei termini stranieri, che rendono particolarmente agevole la consultazione di un'opera così vasta e ricca; di una meticolosità impressionante è soprattutto l'indice degli argomenti, cui sono dedicate ben 133 pagine (pp. 1103-1236).

Sul piano dell'analisi storica le aggiunte sono costituite da tutta una serie di erudite appendici che, assommandosi a quelle della prima edizione, testimoniano ulteriormente quanto accuratamente il P. Fabro continui a scavare alle radici dell'ateismo moderno. Per un chiarimento del concetto di ateismo, al capitolo introduttivo sono

aggiunte l'analisi del volume antologico di P.C. Tyndal, *Das Gottlose Buch*, caratteristica espressione dell'ateismo ottocentesco (pp. 101-104), e quella di un'opera del protestante seicentesco A.C. Roth, che accusa di ateismo Cristiano Tomasio (pp. 105-107). La documentazione del capitolo sulle polemiche circa l'ateismo del razionalismo è arricchita dall'esame delle posizioni critiche di H. More e del teologo olandese Kuyper nei confronti di Cartesio e Spinoza (pp. 211-219). A proposito del deismo e dell'ateismo nell'empirismo inglese, troviamo nuove le appendici su una « preghiera a Dio di Shaftesbury » (pp. 366-369), su « Collins e il libero pensiero » (pp. 369-372), su « Deismo e ateismo in Hume » (pp. 372-373), sulla reazione teologica al deismo testimoniata dalle *Boyle's Lectures* (pp. 373-380) o dalle note di diario di J.C. Lavater (pp. 383-384), nonché l'appendice sull'ateismo evoluzionistico presente nell'opera *Telliamed* (pp. 385-387). Nel capitolo dedicato all'ateismo illuministico due nuove appendici sono dedicate alla ispirazione cartesiana dell'*Espion Turc* (pp. 499-504) e al giudizio di Voltaire sul *Système de la nature* di D'Holbach (pp. 504-507). Tre nuove appendici si trovano nel capitolo dedicato all'ateismo religioso dell'empirismo anglo-americano: la prima riguardante l'ateismo personalistico di Ellis Mc Taggart (pp. 892-893), la seconda dedicata alla critica del tentativo di Padre E. Stokes di armonizzare l'evoluzionismo di Whitehead e il teismo tomista (pp. 894-897) e la terza a proposito del « manifesto umanistico » dell'ateismo americano (pp. 897-900).

Un'altra novità della 2ª edizione è costituita da una serie di nuove note, alcune di carattere bibliografico erudito o di aggiornamento (cfr., ad esempio, p. 51, n. 21; p. 56, n. 4 e 5; p. 73, n. 9; p. 248, n. 3; p. 535, n. 30; p. 551, n. 5; p. 586, n. 68; p. 712, n. 43; p. 713, n. 1 ecc...), altre volte a ribadire la tesi fondamentale dell'opera: la filosofia moderna è strutturalmente atea in quanto con Cartesio ha posto alle basi del suo procedimento quel principio di immanenza virtualmente ateo che è il *Cogito* (cfr., ad esempio, p. 74, n. 10; p. 80, n. 8; p. 85, n. 8; p. 107, n. 12; p. 446, n. 1; p. 750, n. 13; p. 1065, n. 27; p. 1096, n. 3).

Nella nostra recensione della 1ª ed. dell'opera del P. Fabro (cfr. in « Rivista di Filosofia neo-scolastica », LVIII (1965), pp. 688-695) abbiamo ampiamente esposto come egli svolga e documenti la sua tesi interpretativa sul coerente divenire teoretico dell'ateismo moderno quale sviluppo logico del principio cartesiano del *Cogito*, e abbiamo anche manifestato alcune nostre perplessità di fronte a tale interpretazione. Rimandando a quanto là più ampiamente esposto, ci limitiamo qui ad osservare come in questa seconda edizione il P. Fabro non solo ribadisca con chiarezza e decisione la sua tesi interpretativa, ma, cosciente che essa non è da tutti accettata, soprattutto nel campo neoscolastico, ritorni spesso polemicamente contro quanti, sia filosofi cristiani che neoscolastici o neoclassici, non condividendo la sua posizione finiscono per aprirsi ad un impossibile dialogo con la filosofia moderna.

In particolare abbiamo notato come in questa seconda edizione si trovi una esplicita contrapposizione critica alla corrente neoscolastica che fa capo a Maréchal - Rahner - Metz, la quale sfumerebbe l'opposizione radicale fra « immanenza perfetta » tomista e « immanenza costitutiva » moderna, fino a identificare il trascendentale tomistico (*omne ens est verum*) col trascendentale moderno (cfr. p. 85, n. 8); nonché una esplicita critica alla posizione interpretativa di G. Bontadini e della sua scuola, che non avvertirebbe l'opposizione di fondo fra la filosofia dell'essere e la filosofia del conoscere, fra Parmenide - S. Tommaso e Cartesio - Gentile, pensando che l'errore non sia nell'essenza e nell'inizio del principio moderno ma nelle conseguenze che se ne deducono (p. 1096, n. 3).

Non è certo qui il luogo di discutere l'interpretazione che Rahner dà del punto di vista trascendentale da cui dovrebbe porsi il filosofare, o l'interpretazione che Bontadini dà del principio moderno di immanenza, per valutare se sia pertinente o meno la qualifica di « qualunque teoretico » con cui il P. Fabro le caratterizza (p. 1096, n.3). Ci sembra però che tale qualifica sarebbe più pertinente se riferita non a chi interpreta diversamente il « cominciamento » della filosofia moderna o la sua impostazione « trascendentale », bensì a quanti reputano irrilevante la ricerca delle moti-

vazioni filosofiche dell'ateismo contemporaneo per fermarsi alle sue motivazioni extra-teoretiche di carattere psico-sociologico o politico.

Pur non sottovalutando l'importanza delle motivazioni assiologiche, e in genere delle cause psicologiche, sociologiche, economiche, politiche, ecc. dell'ateismo contemporaneo, riteniamo infatti che il merito principale dell'opera del P. Fabro consista proprio nel suo vigoroso richiamo, particolarmente prezioso nel moderno clima culturale e da lui portato avanti con un impegno teoretico pari alla grande erudizione, alla fondamentale importanza, nel problema dell'ateismo, della retta impostazione metafisica del problema filosofico, data la intrinseca consequenzialità con cui il discorso filosofico tende a svolgersi fino alle sue ultime conseguenze non solo sul piano teoretico ma anche sul piano pratico, travolgendo per natura sua, prima o poi, ogni posizione di neutralità o di « qualunque » teoretico. Il che naturalmente non toglie la perplessità sopra ricordata circa la presentazione strettamente monolitica di tutto il pensiero filosofico moderno, la cui unica alternativa valida sarebbe l'impostazione filosofica di S. Tommaso nella autentica interpretazione sostenuta dal P. Fabro.

GIOVANNI FERRETTI

MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la Paix*, traduction, introduction et commentaire par J. QUILLET, Paris, J. Vrin, 1968. Un volume di pp. 583.

Il rinnovato e crescente interesse che il pensiero di Marsilio da Padova suscita nella critica storico-filosofica è testimoniato dalle traduzioni che si sono succedute nel giro d'una dozzina d'anni: da quella inglese di A. Gewirth, apparsa nel 1956, a quella tedesca di W. Kunzmann e H. Kusch, pubblicata nel 1958, a quella italiana di C. Vasoli, del '60; ad esse è da aggiungere l'edizione, curata da C. Pincin, del volgarizzamento fiorentino del *Defensor Pacis*, risalente al 1363. Il lavoro della Quillet s'inserisce in tale quadro e si propone anzi di ampliarlo, in quanto sarà seguito dall'edizione integrale di tutte le opere minori di Marsilio, compresi il commento *Super Libros Metaphysicæ* esistente manoscritto nella Biblioteca Laurenziana di Firenze e lo scritto *Responsiones ad objecta papae contra Romanum Imperium*, di incerta attribuzione, che si trova nel ms. *Canonici Miscell.* n. 188 della Bodleian Library, accanto alle altre opere politiche del Padovano.

Questa nuova traduzione si distacca dalle altre per la presenza di un ampio commento, ricco di osservazioni e di citazioni tratte dagli autori politici medievali e dai documenti contemporanei, oltre che dagli scritti minori dello stesso Marsilio. Il testo della traduzione è preceduto da una presentazione generale (pp. 9-47), in cui la Quillet delinea brevemente le tappe dell'itinerario dottrinale di Marsilio e prende posizione fra le varie e contrastanti interpretazioni che ne sono state date. Non è questa l'occasione per tentare una valutazione completa della linea interpretativa della Quillet, quale emerge dall'introduzione e dal commento, dato che ella rimanda più volte al suo volume di prossima pubblicazione, dedicato appunto a *La philosophie politique de Marsile de Padoue et la naissance de l'Etat moderne*. Comunque, contro ogni tentazione di anacronismo o di precorrimiento, l'autrice mostra una costante preoccupazione di storicizzare la posizione dottrinale di Marsilio, di situarla nel suo ambiente, inserendola nel contesto delle lotte politiche che agitano l'Italia nei primi decenni del XIV secolo.

I due filoni tradizionali della critica marsiliana, ponendo al centro dell'indagine rispettivamente la prima e la seconda parte del *Defensor Pacis*, hanno presentato il pensiero del Padovano da una parte come un'anticipazione del laicismo e della moderna dottrina dello Stato ed un'affermazione del particolarismo contro l'universalismo politico medievale, dall'altra come un precorrimiento della Riforma e delle dottrine della libertà religiosa. La Quillet, dal canto suo, si oppone alla tendenza a frantumare il *Defensor* ed a cercare contraddizioni fra le sue parti, e propone un'interpretazione