

GIUSEPPE GIOIA, *Ateismo e trascendenza. Dio e la sua assenza*, Biblioteca dell'Enchiridion, Palermo 1983. Un volume di pp. 113.

Si può parlare di teismo e ateismo senza un essenziale riferimento all'atto religioso e irreligioso, rispettivamente, dell'affermazione o negazione della realtà divina? Questo problema è al centro del presente volume. Ove Dio non esistesse, come superare la « difficoltà fondamentale di dimostrare non esistente *ciò che non esiste* »? (p. 35). Se si assume come elemento iniziale del discorso l'uomo e la sua apertura religiosa, *sembra* più semplice, osserva l'A., « svelare l'irrealtà dell'oggetto al quale l'uomo religioso si riferisce » (ibid.). Sono messe, così, in luce le *difficoltà* dell'ateismo, non minori di quelle del teismo, e viene sottolineata la *svolta antropologica*, per così dire, dell'ateismo contemporaneo.

L'interesse principale dell'A. è costituito dall'approfondimento della « possibile consistenza intrinseca che l'affermazione religiosa possiede al di là della stessa tesi atea » (p. 39). L'ateismo, ponendosi come semplice ermeneutica del senso profondo della religione, si struttura mediante uno slittamento dalla teologia alla filosofia della religione. « È nel definire la religione un processo di proiezione umana, che Dio, del tutto automaticamente, viene ad essere determinato come non esistente. L'ateismo è ricavato non da una esplicita questione su Dio ma dalla posizione della tematica antropologica » (p. 45). Non è casuale che, nel discutere tale questione, l'A. si imbatta nell'argomento di Anselmo e nella sua rinascita contemporanea. « Il vero significato dell'argomento ontologico risiede nell'indicazione, tipicamente anselmiana, secondo la quale è essenziale, nell'articolazione del discorso intorno alla realtà di Dio, riferirsi a ciò che l'uomo stesso è come capacità di pensare a Dio » (pp. 53-54). È evidente che fra le interpretazioni recenti dell'argomento del *Proslogion*, l'A. attribuisce un particolare rilievo a quella maturata all'interno della filosofia riflessiva francese. « Si può, dunque, osservare che l'impegno anselmiano di affermare la realtà di Dio *mediante* l'approfondimento che il pensare esercita — grazie all'analisi riflessiva — nei confronti di se stesso, è un valido e significativo tentativo di rapporto al soggetto *Dio*. Il limite, ma anche il senso, dell'argomento anselmiano è originato proprio dal riferimento alla alterità di Dio, affrontata come tale » (p. 59). L'A. non approfondisce un altro aspetto della discussione contemporanea sull'argomento anselmiano, che pure è importante per la trattazione dell'ateismo: quello che va da Finlay a Malcolm, menzionato dall'A., a Hartshorne. Per Finlay, come è noto, l'ateismo può essere solo necessario: la inesistenza di Dio *non può* logicamente essere contingente.

Un altro tema che l'A. affronta è se l'apertura dell'uomo a Dio non presupponga la stessa apertura di Dio all'uomo. Su questo punto l'A. si rifà a Nabert (p. 75), pur riconoscendo l'impossibilità di forzare la prospettiva filosofica di Nabert « fino all'affermazione radicale della *fondamentalità* di Dio » (p. 77). « Senza una originaria apertura di Dio all'uomo, come possibilità della stessa apertura dell'uomo nei confronti di Dio, il divino pur manifestandosi storicamente finirebbe col rimanere sconosciuto e insignificante » (p. 75). Il problema della affermazione religiosa di Dio è posta sul terreno della filosofia della religione, della giustificazione assoluta di una dimensione intrinseca all'uomo: solo Dio può essere « la piena giustificazione della dimensione autenticamente religiosa dell'uomo » (p. 79). Lungo questa linea, l'A. si avvicina a quelle conclusioni, su menzionate, cui sono pervenuti taluni interpreti dell'argomento ontologico.

« In termini rigorosi, solo la negazione della stessa possibilità e del suo rivelarsi all'uomo... potrebbe giustificare la tesi dell'assolutezza dell'umano e della illusorietà del riferimento religioso al trascendente » (p. 89). Per esempio, è proprio questa *negazione* della *possibilità* stessa di Dio, essenziale all'ateismo, che Hartshorne ritiene impossibile. Questo aspetto dell'argomento non è approfondito nel presente libro. L'A. osserva però, in modo interessante, che « l'ateismo, paradossalmente ed indirettamente, nega solo se stesso non Dio: il tragico gioco delle trascendenze mondane può fare così da epologo ad un dramma che soltanto nell'affermazione religiosa può essere

ricondotto al suo principio e al suo compimento» (p. 89). Il volume è corredato da un'ampia bibliografia, solo parzialmente utilizzata nel corso del volume.

ALBINO BABOLIN

MARINO DAMIATA, *Plenitudo potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*, Ed. Studi Francescani, Firenze 1983. Un volume di pp. 307.

I criteri interpretativi cui si attiene l'A. sono chiaramente enunciati nell'Introduzione. 1) L'aristotelismo di Marsilio è certo, ma non è tale da escludere un significato del *Defensor pacis* che sia diverso dalla semplice applicazione della politica aristotelica al Trecento. 2) *L'universitas civium*, la *valentior pars*, il *legislator supremus superiore carens*, ecc., vanno visti, per non essere fraintesi, alla luce della polemica radicale di Marsilio contro la *plenitudo potestatis* pontificia. « Per quanto dunque una espressione o un passo di Marsilio sia incerto; esso non autorizza mai una interpretazione oligarchica o dispotica » (p. 10). 3) « La *civitas* che Marsilio progetta resta piuttosto vaga nei suoi confini, per cui sarebbe una forzatura identificarla con il Comune, con un regno analogo a quello di Francia, con l'Impero stesso, sebbene talora — specie nel *Defensor minor* — Marsilio stesso per contingenze storiche sembri sospingerci verso quest'ultima equazione » (pp. 10-11). 4) La *civitas* si costituisce indubbiamente in vista di valori mondani, essendo una costruzione politica, ma non si chiude in essi e non respinge altri valori trascendenti quelli naturali. Per lo studio di Marsilio l'A. può giovare dell'approfondita conoscenza di Ockham, l'oggetto di una sua precedente ricerca (il vantaggio di questo punto di partenza è sottolineato dal Dal Pra nella Presentazione [p. V]). La *plenitudo potestatis* sentita come minaccioso e avvilente dispotismo da Ockham è quella stessa aggredita da Marsilio; entrambi i pensatori condividono la celebrazione della *paupertas evangelica* con i suoi sottintesi e con le sue implicazioni politiche, « anche se ciascuno dei due progetta poi un ben diverso disegno di vita civile e religiosa » (p. 10).

L'A. esamina una serie di concetti-base, come sacerdozio, *poenitentia*, povertà evangelica, legge, che consentono a Marsilio sia gli attacchi contro la *plenitudo potestatis* rivendicata dai pontefici romani, sia la costruzione di una *civitas* effettivamente razionale e tuttavia in piena sintonia con lo spirito cristiano. Il Damiatina individua sia nel concetto che Marsilio ha della religione, e della fede cristiana in particolare, sia nell'inconsistenza degli argomenti addotti dai teocratici, i motivi del rifiuto radicale che Marsilio oppone alla *plenitudo potestatis* del vescovo di Roma (p. 29). Del cristianesimo Marsilio combatte non il sistema di fede, ma certe concezioni politiche che con esse si intendevano giustificare (p. 34). In Marsilio ricorre il concetto francescano di povertà: *povero* evangelicamente deve intendersi solo chi non rivendica né diritti né possessi, né personalmente né collegialmente (p. 55). Circa il concetto di legge, l'A. conclude dicendo che « a Marsilio premeva mettere in risalto che l'imperatività e la coazione sono *conditio sine qua non* perché un'enunciazione divenga legge; egli non si trattiene con altrettanta insistenza e premura sul carattere etico di ciò che la legge prescrive, sia perché la discussione di questo problema non rientrava direttamente nel piano del *Defensor pacis*, sia perché egli ed i contemporanei davano per scontato che le norme del vivere civile si fondavano sulla verità e sulla giustizia » (p. 89; sulla eticità della *lex*, cfr. anche pp. 237 ss.). Secondo il Damiatina, questa interpretazione trova conferma in tante pagine del *Defensor pacis* e del *Defensor minor*, che resterebbero incomprensibili accettando il punto di vista del positivismo giuridico.

In generale, l'A. sostiene che in Marsilio « preoccupazioni politiche e religiose si fondono, facendo tutt'uno, per cui le due *dictiones* del *Defensor pacis* — per quanto diverse per metodo, stile e tono — non sono eterogenee né restano giustapposte, ma