

ARMANDO RIGOBELLO, *L'immortalità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1987. Un volume di pp. 177.

Il volume si compone di una parte antologica (con testi di Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Marsilio Ficino, Pomponazzi, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Sartre, Marcel, Ernst Bloch, Lévinas, Maritain) e di un saggio introduttivo, il quale garantisce la connessione ad un'opera di intento essenzialmente speculativo, e non puramente storiografico (cfr. p. 6).

Infatti, alle pp. 38-49, l'A. ci offre un « possibile argomento sull'immortalità », fondato sulla nozione di impianto fenomenologico della *estraneità interiore*. Il tema della *estraneità* (la *Fremderfahrung* husserliana) viene rintracciato con metodo *mostrativo* e non *di-mostrativo* (cfr. p. 36). Prendendo le mosse dalla V delle *Cartesianische Meditationen* husserliane (cfr. p. 40), l'A. descrive prima la nozione di *apparentività* (o *natura apparentiva, eigenheitliche Natur*), ossia la coscienza dell'identità dell'io con il *Körper*, quale « coscienza della corporeità come connotazione più propria di una coscienza radicalmente ridotta », donde scaturisce la « coscienza della morte » (p. 41). L'avvertimento della propria individualità come identità apparentiva con il caduco costituirebbe non un dato di prima intenzione, bensì un risultato metateorico conseguente a *riduzione*: il sé *oggettivo*, o idea io-corpo, non corrisponde al *più concreto* individuale. Ha dunque ben ragione Sartre, distinguendo tra *Je* e *moi*, ad affermare che « le Je transcendental c'est la mort de la conscience » (p. 48). Cosa, tuttavia, avverte Sartre come individualità concreta (*Ego*), al posto della coscienza astratta (*Je*), e del mero *desiderio* (*moi*)? Null'altro che lo scacco cosciente del desiderio; pervenendo così ad un risultato non diverso da quello del trascendentalismo idealista e della metafisica spinoziana (cfr. pp. 21-25), come pure da quello della saturazione antimetafisica della « soggettività effimera » post-hegeliana — ove il *conatus* d'immortalità si svaluta nella tristezza d'una *pietas* rivolta al *passato* (cfr. pp. 27-28). Allo stesso modo non si differenzia dalla posizione blochiana, ove lo slancio per l'immortalità non riesce a superare le frontiere dell'« extraterritorialità della morte » (cfr. p. 33), cioè del sacrificio dell'individuo concreto velato dalla « permanenza » storica nell'orizzonte *futuro*. Il discorso sull'immortalità deve invece restare metafisico (cfr. p. 6), cogliendo non la misurazione del divenire di una perfezione (tempo), ma la perfezione stessa, l'*istante* che, a detta di Lévinas, postula, nella discontinuità del tempo « morte e risurrezione » (cfr. p. 36).

Lo sguardo, dunque, va distolto dalla nozione metateorica frutto di *riduzione* (le nozioni astratte di Sostanza, Spirito e, ultima, quella di identità apparentiva io-corpo). Lo sguardo va egualmente distolto dalle sovrastrutture, che una polemica « soggettiva effimera » rappresenta al pari di un discorso edificatorio, una sorta di « clausura coscienziale » *pro immortalitate* (cfr. p. 50). Non è l'espressione diaristica della coscienza che deve essere *mostrata*, bensì la coscienza stessa o, meglio, la concretezza della *persona*.

Parimenti, non fa problema *filosofico* il rapporto storico tra « contemplazione » platonico-aristotelica della nozione metafisica d'immortalità (legata alla semplicità, autopossesso ed indipendenza operativa dello spirito), e la dimensione escatologica della dottrina cristiana, ove lo stesso corpo viene gratificato dell'immortalità, così che « vi è consapevolezza drammatica della frattura radicale operata dal fatto empirico ma non sormontabile della morte. Ma (...) vi è anche l'annuncio religioso della sconfitta della morte mediante la contraddizione della morte stessa, ossia con l'inversione dei processi cui dà luogo, con la resurrezione appunto » (p. 14). Sul piano speculativo hanno rilevanza i *contenuti* concreti di questo spirito che si *sente* immortale, si da coinvolgere in qualche modo, anche il corpo. *Cosa è*, in sostanza l'uomo concreto (*hic homo*), di cui Tommaso, con posizione di grande valore, ha descritto l'*unità* e la *varietà* di contenuto perfettivo all'interno della stessa unità (l'anima come principio informante il sinolo e principio sostanziale autonomo, cfr. p. 18). Il discorso va componendosi entro un orizzonte metafisico, ove *metafisico* sta per sguardo intenzionale *primo* e *concreto*. Il senso dell'intenzionale « speranza » marceliana (cfr. pp. 29-31): un orizzonte *metafisico-personalistico*.

La prima intenzione ci mostra, dunque, una realtà personale come composizione dialettica del sé in rapporto con una *estraneità*, dentro un tessuto connettivo *interiore*. L'individuo concreto non si dà, se non nel rapporto con una *alterità*, anzi, una *estraneità* (cfr. p. 43). « La morte, nel contesto del discorso fin qui condotto, è la radicalizzazione dell'isolamento appartentivo, fino al dissolvimento dell'appartentività stessa » (p. 46). Infatti quel che *muore* è l'io empirico con le sue rappresentazioni (fra le quali quella principe dell'io trascendentale, cfr. p. 48). Mentre diviene e perisce l'*istante-della-rappresentazione*, non perisce il fondamento ideale » (p. 48); cioè l'*alterità* colta dall'io mediante un atto comunicativo. Quel che sopravvive, dunque, è la pura realtà *altra* dall'io? « Non precisamente: l'estraneità interiore vive nei recessi della persona singola, ma il rapporto con l'altro e il linguaggio di questo rapporto sono costitutivi, non occasionali, sono l'epifania, per così dire della presenza dell'eterno in noi, la manifestazione del valore che ci qualifica ed insieme eccede la nostra empiricità » (p. 49). Come a dire: quel che l'*alterità* concretamente è, è *estraneità-nel-nostro-intimo*. E non perché l'*altro* sia ridicibile ad un fenomeno dell'io, ma in quanto l'*altro* e come connotato esistenzialmente dal rapporto col nostro io. L'*Altro* trascendente, poi, non è un Assoluto univoco (cfr. p. 10), bensì, al pari di ogni *alterità*, è la realtà incontrata storicamente, la quale ci ha assunti in sé, nella misura in cui l'abbiamo assunta ed ospitata in noi. Questo approccio all'immortalità non va opposto agli argomenti della metafisica tradizionale sullo spirito: l'immortalità è il *contenuto* di quella semplicità ed autonomia operativa che fa l'atto spirituale diverso dalle sue oggettivazioni (quali l'io, il corpo, la sostanza). Né si tratta della descrizione di una espressione culturale antitetica alla *pietas*, volta al passato, o all'attivismo storicistico, volto al futuro. Tutti questi sono piuttosto i *modi* concreti del contenuto comune ad ogni atto spirituale: l'avvertimento dell'eccedenza dal *quotidiano* (cfr. p. 49), dall'appartentivo, il coglimento di un'*alterità* reale.

Ma cosa è questa *alterità*, anzi, questa *alterità* concreta o *estraneità* interiore? Essa può essere anche Dio. « L'immortalità è l'adesione a quell'estraneità che qualifica la nostra coscienza personale fino ad assumere il volto personale di un Dio trascendente e a garantire il compimento della stessa comunicazione interpersonale » (p. 46). L'immortalità è garantita da Dio, l'*Altro* che ci fa concreti e che è Autore dell'atto spirituale nella sua *semplicità* con il *contenuto* del desiderio d'immortalità e l'avvertimento intuitivo della sapienza della speranza nell'offerta di salvezza fatta al desiderio stesso. In tal modo l'*altro*, se si tratta di Dio presente in noi, può essere capace di « assumere » la nostra empiricità, e di rendercela come viva memoria personale, la quale *supera* la resa storicistica di un ricordo impersonale offerto da differenti tipi di *alterità*. Si arriva dunque a concludere che l'avvertimento positivo di una *Estraneità interiore* sovraeminente (il *Bonum in se*, in definitiva, cui tende lo spirito) offre alla coscienza delle informazioni sull'immortalità *incomunicabili* con quelle di coloro per i quali l'*Estraneità interiore* stessa non è tematizzata positivamente, eppure non soggettivistiche né contraddittorie, bensì partecipi di una verità eccedente per precisione e contenuto. Né si può affermare che, in tal modo, si viola l'indipendenza dell'itinerario metafisico da quello della fede. La questione non può essere posta banalmente in termini pomponazziani, poiché l'atto *noetico* della *fides* è già modalità intuitiva concreta mediante la quale s'intende metafisicamente la presenza e le *voces* ricche di significato dell'*alterità*. Quest'ultima, poi, è operante nei *contenuti* dello spirito umano nella concretezza storica, ove si fa *Alterità, Estraneità interiore, Rivelazione*.

Siamo di fronte ad un volume il cui saggio introduttivo — del quale la peculiare riflessione sull'*Estraneità interiore* costituisce il nucleo teoretico — rappresenta un nodo di pensiero di notevole vigore, nella linea di quella problematicizzazione del rapporto tra metafisica classica, trascendentalismo metafisico e fenomenologia, che impegna il momento storiografico in questo e in altri lavori, della produzione di Armando Rigobello. Nel problema dell'immortalità dell'anima la nozione di *Estraneità interiore* — per la quale siamo in attesa di un ulteriore sviluppo da parte dell'A. — fa come da raccordo per questo grande confronto operato sul terreno della storia delle idee.

Questa bella e rigorosa riflessione sul « senso dell'essere », vissuta in un'atmosfera culturale di « docilità alla luce » (cfr. p. 51), non impedisce — e per la limpidezza del saggio, e per la struttura antologica del volume — che il testo sia utilizzabile con agio come sussidio didattico di natura propeptica e di largo impiego.

CARMELO PANDOLFI

ANGELO CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1986. Un volume di pp. 208.

Il volume non costituisce propriamente né un'introduzione all'ontologia di Tommaso, né un'indagine di carattere induttivo sui principi dell'essere, ma presenta piuttosto delle variazioni sul tema centrale della metafisica immanente alla teologia dell'Aquinate. Il discorso dell'autore, che da un punto di vista storiografico si propone di valorizzare in particolare gli elementi platonici, dionisiani e agostiniani presenti nel pensiero tommasiano, si organizza intorno al tema della partecipazione concepita come fondamento del valore degli enti finiti e come centro della filosofia dell'Aquinate. Nota, infatti, il Campodonico nell'introduzione che « né l'approccio oggettivistico-naturalistico, né quello trascendentale-antropocentrico permettono un'interpretazione adeguata della filosofia di Tommaso nella molteplicità dei suoi aspetti. Questa è possibile soltanto a partire da una prospettiva « spiritocentrica » o teocentrica (che non vuol dire teologica) incentrata, quindi, insieme, sul primato dell'atto d'essere e della realtà spirituale, in quanto somma espressione dell'essere » (p. 11). Si comprende, quindi, la struttura del volume: dopo una breve indagine sulla genesi della domanda metafisica, sui caratteri dell'apertura dell'uomo di fronte all'essere e sui principi metafisici fondamentali secondo Tommaso, si risale a Dio (*resolutio*), percorrendo la duplice via della partecipazione, per poi discendere dall'Assoluto al mondo (*compositio*) che viene « letto » alla luce del Fondamento. Il valore degli enti, già percepito dalla ragione che ne svela l'intelligibilità, trova la sua fondazione adeguata nella prospettiva di Dio conosciuta per via di analogia.

Se consideriamo sinteticamente gli esiti fondamentali della ricerca, si può notare che l'autore evidenzia la presenza nel pensiero di Tommaso di un nesso logico strettissimo fra la concezione dell'atto d'essere come dinamismo esistente e insieme come perfezione, le complementari prospettive sulla partecipazione « per composizione » e « per gerarchia formale », la sostanzialità e insieme il carattere relato delle creature, le complementari attribuzioni a Dio dei nomi di Essere sussistente e di Spirito, come pure di Intelligenza e di Amore, l'affermazione della Sua trascendenza-immanenza rispetto al mondo e la tesi della intelligibilità e bontà metafisica degli enti concreti e della loro armonia e integrazione. Un aspetto richiama, integra e corregge gli altri e non è pienamente comprensibile senza di essi.

In questa prospettiva si sottolinea particolarmente il fatto che il primato dell'esse e della causalità efficiente, su cui tanto si è insistito da parte della critica negli ultimi decenni, non contraddice il fatto che l'essenza non è soltanto un limite nei confronti dell'esse, ma costituisce anche un valore, « un grado di perfezione nella gerarchia degli enti » (p. 174). Di qui si comprende pure il ruolo determinante che svolge in Tommaso l'esemplarismo divino connesso all'accentuazione del carattere spirituale dell'Assoluto il quale, insieme al tema di Dio come « Atto d'essere sussistente » (di cui costituisce un'esplicitazione), permette di pensare la Sua immanenza immediata ed « intima » nel mondo. Il Campodonico mette in particolare evidenza l'uso da parte di Tommaso di termini tratti dall'esperienza interiore e spirituale della persona onde significare trascendenza e immanenza di Dio.

Nonostante ciò sia stato spesso dimenticato, a causa di una interpretazione di