

## *Il motivo dell'ascetica in Pantaleo Carabellese*

Martino Bozza

### *The Theme of an Ascetical Philosophy in Pantaleo Carabellese*

Pantaleo Carabellese develops an approach to philosophy emphasizing the exclusively speculative motive: philosophy is pursued in its purity, it is worthy of being exercised because it has no other motives but the high motive of thinking. It is a clearly metaphysical address, all aimed at the search for the manifestation of truth; he believes that it is necessary to look for the theological horizon of thought, so inevitably the research is oriented towards transcendence. An interpretative approach addressed to Carabellese is the one that underlines the ascetic motif of his philosophy, this orientation starts from Moretti-Costanzi and then develops further in depth and rich in originality also in E. Mirri and F. Valori.

*Keywords:* Asceticism, Ontologism, Consciousness, God, Subject.

\*\*\*

L'opera ed il pensiero di Pantaleo Carabellese sono, per vastità e complessità, difficilmente classificabili in categorie sintetiche, lo stesso ontologismo critico, o ontocoscienzialismo, che ha una chiara derivazione dal pensiero carabellesiano, appare come una dottrina complessa e ancora foriera di contenuti da cogliere e approfondire. Nel lavoro di interpretazione che è stato fatto da discepoli e studiosi di Pantaleo Carabellese sembra oggi più che mai affascinante l'accostamento di un pensiero tanto articolato e complesso ad un matrice che apparentemente potrebbe risultare distante: l'ascetica. Il presente lavoro nasce con il preciso intento di cercare di attuare una lettura ascetica dell'ontologismo critico. Chiaramente ci si rende conto fin da principio che una tale interpretazione potrebbe in alcuni frangenti risultare una forzatura, tuttavia l'indicazione per questo tipo di ermeneutica del pensiero carabellesiano giunge

proprio da colui che di Carabellese fu discepolo e assistente: Teodorico Moretti-Costanzi.

Le opere e la vita di Teodorico Moretti-Costanzi evidenziano senza dubbio l'ispirazione carabellesiana. In primo luogo Moretti-Costanzi ha svolto l'assistentato volontario a Roma presso la cattedra di Carabellese, in secondo luogo l'accademico bolognese considera senza mezzi termini Pantaleo Carabellese come proprio maestro, ciò lo si estrapola dagli scritti che il filosofo umbro dedica alla figura di Pantaleo Carabellese, appaiono significative le prime parole con cui Moretti-Costanzi apre il suo intervento al Convegno *Giornate di studi carabellesiani* del 1960: «...quanto a me che del Carabellese fui discepolo elettivo e amico assiduo in oltre sei anni di frequenza, è naturale che senta di doverlo presentare più in concreto che in una esposizione critica ligia ai testi»<sup>1</sup>.

Partendo quindi da tale linea interpretativa indicata da Moretti-Costanzi si può cercare di cogliere la prospettiva ascetica nel pensiero di Carabellese.

Procedendo però con ordine, occorre in prima istanza dire di come l'opera di Carabellese debba essere considerata, in tutta la sua originalità, *in primis* per la sua continuità con la tradizione metafisica a cui è innegabilmente legata. Tale accostamento viene certo colto dai contemporanei del Molfettese, tuttavia la ricezione delle opere di Carabellese nella filosofia del Novecento non è stata esattamente univoca e sempre entusiastica. Da un lato vi è stata una classificazione del pensiero carabellesiano come affine ad una sorta di ambito metafisico ormai desueto, arcaico e in un certo modo superato agli occhi delle linee di pensiero del Novecento, questi sono gli intendimenti di Calogero<sup>2</sup>, già dal 1938, ma anche di Fano che, pur considerandolo un grande metafisico, così va a inquadrare lo *status* filosofico di Carabellese: «Se il nostro Carabellese fosse vissuto pochi anni dopo lo Spinoza e il Leibniz, egli sarebbe stato perfettamente al suo posto»<sup>3</sup>. Poco lusinghieri sono i pareri sui suoi scritti di noti intellettuali a lui contemporanei. Benedetto Croce, dopo essersi avvicinato nel 1922 al suo scritto *Che cos'è la filosofia?* con un recensione non proprio esaltante ma

<sup>1</sup> T. Moretti-Costanzi, *Il testamento filosofico di Pantaleo Carabellese*, in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 1935.

<sup>2</sup> Cfr. G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze 1938, pp. 77-79.

<sup>3</sup> G. Fano, *La situazione anacronistica di P. Carabellese, ultimo dei grandi metafisici*, in AA. VV., *Giornate di studi carabellesiani*, Silva, Genova 1964, p. 102.

comunque interessata del suo lavoro<sup>4</sup>, si esprime in maniera fin troppo netta e dura rispetto a Carabellese prendendo spunto dal saggio *Problemi filosofici della storia*, in cui il Molfettese critica gli errori dello storicismo, queste le lapidarie parole di Croce:

«Temo che il bravo professor Carabellese queste cose, da me almeno, aspetterà invano, perché dopo aver saggiato i suoi primi scritti, io mi proposi di non leggerne altri, non per mancanza dei riguardi che sono dovuti a tanto denunziatore, ma perché debbo pure, nella distribuzione del tempo, scegliere, con certo criterio di probabilità, tra gli scritti che a me paiono più atti a nutrirmi e a esercitarmi la mente»<sup>5</sup>.

Allo stesso modo, le *Cronache di filosofia italiana* di Garin non riservano alcunché di spazio significativo al pensiero di Carabellese, relegato a due piccole note che evidenziano una scrittura abbastanza oscura e prendono in considerazione un semplice scritto della sua giovinezza, altro non vi è<sup>6</sup>. C'è poi tutto un filone trasversale della filosofia italiana che avversa il coscientialismo di Carabellese in difesa del realismo, il fronte che si crea appare quantomeno singolare, infatti con la critica positivista di Tarozzi<sup>7</sup> si schiera anche il neotomismo cattolico con dei suoi illustri esponenti come il padre Giacon<sup>8</sup> e il padre Lombardi<sup>9</sup>, concordi nell'indicare il pensiero di Carabellese come un tentativo di superamento dell'idealismo che tuttavia si perde perché si compie all'interno dello stesso idealismo, in un'astrattezza indefinita che non rende in nessuna maniera ragione del realismo. Si occupa marginalmente del pensiero di Carabellese anche Babolin, evidenziando anch'esso le proprie perplessità per la concezione del Dio carabellesiano: non intendibile come soggetto e di

<sup>4</sup> Cfr. B. Croce, *Recensione a "Che cos'è la filosofia?"*, in «La Critica», a. XX, n. 2, 1922, pp. 125-128.

<sup>5</sup> B. Croce, *Recensione a N. Abbagnano, C. Antoni, A. Banfi, F. Battaglia, G. Bruguyer Pacini, G. Calogero, P. Carabellese, Il problema della storia*, 1944, in «Quaderni della 'Critica'», vol. I, n. 3, dicembre 1945, sezione *Rivista bibliografica*, pp. 81-82.

<sup>6</sup> Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, p. 347 e pp. 388-389.

<sup>7</sup> Cfr. G. Tarozzi, *L'ontologismo di Carabellese*, in «Archivio di filosofia», fasc. 1, 1940, pp. 88-95.

<sup>8</sup> Cfr. C. Giacon, *Idealismo, trascendenza e religione*, in «Civiltà cattolica», vol. III, luglio 1937, pp. 143-147.

<sup>9</sup> Cfr. R. Lombardi, *P. Carabellese. L'uomo e l'idea*, in «Civiltà cattolica», a. 91, vol. IV, n. 2171, 7 dicembre 1940, pp. 332-344; Id., *Nella coscienza di Carabellese*, in «Civiltà cattolica», a. 92, vol. I, n. 2173, 4 gennaio 1941, pp. 49-62; Id., *Primo bilancio dell'opera di Pantaleo Carabellese*, in «Civiltà cattolica», a. 92, vol. I, n. 2175, 1 febbraio 1941, pp. 202-214; Id., *Discussione con Carabellese*, in «Civiltà cattolica», a. 92, vol. I, n. 2177, 1 marzo 1941, pp. 369-382, e n. 2178, 15 marzo 1941, pp. 429-440.

conseguenza, visto che la coscienza deve essere propria del soggetto, tale Dio deve essere visto senza coscienza<sup>10</sup>. Interpretazione tutta da analizzare, ma significativa per avvalorare la posizione marginale che, di fatto, Carabellese ha assunto nel contesto italiano del Novecento.

Una considerazione più profonda, seppur sempre breve e marginale, la compiono sia Carlini che Bontadini. Carlini si pone in dialogo con l'impianto teologico prospettato da Carabellese e si arresta di fronte alla non esistenza del Dio inquadrato dal Molfettese<sup>11</sup>; Bontadini individua il merito di Carabellese nell'aver saputo procedere oltre le categorizzazioni idealistiche di soggettivismo e oggettivismo, proponendo una visione unitaria dell'Essere<sup>12</sup>.

La critica dei suoi contemporanei non è stata quindi troppo conciliante con l'ontologismo critico proposto da Carabellese, forse solo Michele Federico Sciacca ha preso in considerazione in maniera approfondita i nuovi esiti, e anche quelli che riteneva i limiti, della nuova proposta carabellesiana<sup>13</sup>. Una storia di marginalità, quella del pensiero di Carabellese, come viene indicato anche da un altro illustre interprete come Ugo Spirito che pur prendendo in considerazione l'opera del Molfettese lo cataloga sempre come foriero di una certa oscurità nel suo incedere<sup>14</sup>. Sarà solo dopo la morte di Carabellese, avvenuta nel 1948, che si assisterà ad un graduale, ma sempre limitato, approfondimento delle tematiche dell'ontologismo critico, soprattutto grazie all'opera degli allievi diretti e indiretti. Si possono a tal proposito individuare tre grandi indirizzi di pensiero che hanno portato ad una rimediazione della filosofia di Pantaleo Carabellese.

In primo luogo l'indirizzo estetico che è stato inaugurato da Rosario Assunto: egli si sofferma sulla categoria della temporalità come cifra del pensiero di Carabellese, tale categoria pone al centro della riflessione il divenire dell'essere, questo viene così inteso in maniera qualitativa e le tre forme che assume sono

<sup>10</sup> Cfr. A. Babolin, *Perché l'Assoluto in Carabellese non è ontologicamente trascendente?*, in AA. VV., *Giornate di studi carabellesiani*, cit., pp. 169-177.

<sup>11</sup> Cfr. A. Carlini, *Orientamenti e problemi speculativi del pensiero filosofico nell'età presente*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. XVII, II serie, vol. IV, fasc. I - II, genn.-apr. 1936, pp. 36-49.

<sup>12</sup> Cfr. G. Bontadini, *Osservazioni sull'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», n. 9, 1940.

<sup>13</sup> Cfr. M. Federico Sciacca, *La filosofia di P. Carabellese*, in «Logos», fasc. 4, 1937, pp. 580-608; Id., *Pantaleo Carabellese: la religione dell'oggetto immanente*, in Id., *Il problema di Dio e della religione nella filosofia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 1944; Id., *L'ontologismo critico di P. Carabellese*, in Id., *La filosofia oggi*, Bocca, Milano 1945.

<sup>14</sup> Cfr. U. Spirito, *Pantaleo Carabellese*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. XXVIII, serie III, vol. III, fasc. I, genn.-mar. 1949, pp. 1-5.

passato, presente e futuro; sul piano dell'attività spirituale umana il passato-verità si realizza come conoscenza, il presente-estetica si realizza come arte, e il futuro-valore si realizza come morale; particolarmente significativa appare la dimensione del presente inteso sul piano delle cose naturali e umane come bellezza che si sottrae alla categoria della funzionalità e del consumo, ecco dunque che la metafisica carabellesiana acquisisce un valore estetico<sup>15</sup>.

Vi è poi il lavoro interpretativo compiuto da Semerari e, sulla sua scia, da Fanizza e da Cera: si tratta di un approccio a Carabellese in cui viene valorizzata la sua eredità neokantiana e viene collegata alla fenomenologia, così si cerca di porre al centro della riflessione la dimensione intersoggettiva della coscienza sottoponendo però a critica la trascuratezza della dimensione storica che si riscontra nel pensiero del Molfettese; tale approdo restituisce un ontologismo critico in cui viene accentuata soprattutto la dimensione antiumanistica<sup>16</sup>.

Vi è infine un terzo orizzonte interpretativo in cui il pensiero di Pantaleo Carabellese è approfondito a partire da una lettura prettamente metafisica e che utilizza le necessarie categorie dell'ambito teologico; tale indirizzo interpretativo viene inaugurato dall'allievo di Carabellese, Teodorico Moretti-Costanzi e viene poi ulteriormente sviluppato con esiti sempre nuovi ed originali da Edoardo Mirri e da Furia Valori.

Proprio in relazione a tale ultimo ambito interpretativo enunciato, come già detto, il presente lavoro cerca di riportare all'attenzione una lettura di

<sup>15</sup> A proposito del maestro Carabellese, Assunto scrive molto. Si citano le pubblicazioni più rilevanti: R. Assunto, *Ontologia e fondazione dell'Uomo nel pensiero di P. Carabellese*, estratto dal «Giornale critico della filosofia italiana», a. XXVIII, serie III, vol. III, fasc. I, genn.-marzo 1949, pp. 18-38; Id., *Il paradosso di Carabellese*, in «Rassegna di Filosofia», n. 2, 1953, pp. 63-69; Id., *Tempo e qualità in Carabellese e in Whitehead*, in AA.VV., *Giornate di studi carabellesiani cit.*, pp. 335-346; Id., *Estetica e metafisica del tempo nella filosofia di Carabellese*, in G. Semerari (a cura di), *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare"*, in Rosario Assunto, *Filosofia del giardino e filosofia nel giardino. Saggi di filosofia e storia dell'estetica*, Collana Biblioteca di Cultura, Bulzoni, Roma 1981, pp. 174-197.

<sup>16</sup> Semerari dedica al maestro una vastissima produzione che abbraccia molti aspetti del pensiero di Carabellese, qui si citano solo le opere principali: G. Semerari, *Significato e valore della filosofia di P. Carabellese*, in «Pagine nuove», n. 12, 1948 e n. 1, 1949; Id., *Filosofia e religione nel pensiero di P. Carabellese*, in «Rivista di Filosofia», n. 1, 1949; Id., *Storia e storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese*, Vecchi e C., Trani 1953; Id., *L'antidogmatismo della 'Critica del Concreto' di P. Carabellese*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari*, Bari, 1960, vol. VI, pp. 205-240; Id., *L'ontologismo critico di P. Carabellese. Genesi e significato*, in G. Semerari (a cura di), *Pantaleo Carabellese. Il "tarlo del filosofare"*, cit., pp. 9-39; Id., *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di P. Carabellese*, Dedalo, Bari 1982.

Carabellese che rifletta le peculiarità metafisiche che sono deducibili dall'opera del Molfettese ed anzi ci si spingerà verso una declinazione ascetica, quale è quella proposta da tale orizzonte interpretativo, per la comprensione dell'ontologismo critico.

Nell'approfondire questa interpretazione di Carabellese la postilla iniziale è relativa al fatto che veramente questa che viene attuata non appare una forzatura, ma piuttosto un tentativo di delucidazione di un pensare alto che, come ha sottolineato la critica, in certi frangenti appare come faticoso e non del tutto esplicito, tuttavia tale lettura appare un modo di entrare con oggettività nelle righe scritte dal Molfettese. Quindi il primo rilievo necessario è relativo alla considerazione di cosa Carabellese intenda con l'esercizio della filosofia: esso è il pensare ed il pensare nella sua forma più alta, il pensiero esercitato solo per il motivo del suo esplicitarsi, nella sua divina inutilità. Non può esistere un pensare filosofico che possa definirsi utile, sarebbe infatti strumentale, servile, sarebbe percorso per il motivo del tornaconto, invece l'autentico filosofare deve la sua stessa natura al motivo intrinseco del suo esercizio: la ricerca della verità, non ci sono altri fini secondari o strumentali da perseguire. E questa divina inutilità su cui si costruisce la filosofia nell'attributo della sua purezza è possibile per Carabellese se si riscopre l'orizzonte della coscienza come quello necessario per la filosofia, con l'attenzione di non collocare la coscienza in una dimensione di possesso, come un attributo ontologico appartenente all'uomo, la coscienza è qui da intendersi piuttosto come l'appartenenza ad una sfera che oltrepassa e contiene l'uomo e che rende possibile il pensare: questa la dimensione profonda che la filosofia deve saper riscoprire, questa la realtà disvelata dall'ontologismo critico, sostiene infatti Carabellese:

«Se la coscienza, per essere pura, non deve essere subordinata al vivere, la coscienza pura richiede come suo carattere l'inutilità [...] Proclamarla utile è asservirla, è farla rinunciare a quell'assolutezza che l'Assoluto (oggetto puro di essa) le conferisce [...] Il filosofo, come tale, deve vivere, dunque, inutile per la vita del proprio tempo: tali vissero, tutta la vita, i sommi tra i filosofi, tali furono tutti quelli che filosofarono in quanto filosofarono»<sup>17</sup>.

Carabellese ha il grande merito, in realtà, di aver portato all'attenzione della filosofia del Novecento, peraltro rimasta abbastanza indifferente di fronte a tale rilievo, il ruolo della coscienza e con essa tutto un filone che è quello del

<sup>17</sup> P. Carabellese, *Che cos'è la filosofia*, Signorelli, Roma 1942, pp. 278-280.

coscienzialismo, tale modo di pensare la realtà riesce a procedere oltre il realismo e oltre il neoidealismo, ma forse è stato proprio questo il limite del suo pensiero esplicitato nella sua epoca: aver proceduto oltre i sistemi imperanti, e anche indiscutibili, della sua contemporaneità. Così Carabellese descrive questo ritorno alla coscienza:

«La coscienzialità pura mentre non è una separazione dell'essere dalla natura, non è neppure risoluzione di esso nella natura; questi i due estremi opposti, nei quali il pensiero può esser trascinato dall'empiria: anche la separazione, che può parere la purificazione assoluta dell'essere nella sua spiritualità, non è che empirismo, cioè surrettizio sostituirsi dell'empiria all'essere»<sup>18</sup>.

Questo che si apre, in realtà, è un orizzonte per la filosofia che Carabellese fa proprio rimanendo nel solco di una grande tradizione, quella della metafisica, bastino le parole di Sciacca per indicare questa appartenenza ad un canone, quello della metafisica, a cui appunto Carabellese deve per forza essere accostato: «Filosofia non è scienza, come tutte le altre; non lo è innanzitutto perché, come bene notò Aristotele, non ha fini utilitari. In questo senso, filosofia, la sapienza desiderata per se stessa e per amore del sapere, è scienza inutile: non serve a niente di estrinseco e di estraneo alla ricerca della verità in sé e per sé»<sup>19</sup>. E questo è ciò che lo stesso Carabellese sostiene nella prima pagina de *Il problema teologico come filosofia*: «La filosofia o è anche metafisica o non è»<sup>20</sup>. Carabellese come metafisico, dunque, una definizione che probabilmente situa bene la sua opera nella tradizione a cui appartiene, insieme a tutti coloro che hanno vissuto il percorso filosofico nella consapevolezza di non potersi mai impadronire dell'oggetto di ricerca, in tal senso Mirri colloca Carabellese nella dimensione che sembra appartenergli:

«Col dichiarare la natura metafisica della filosofia non si vuol alludere a quella “regina delle scienze” che delle scienze condivide anzitutto, più che l'oggetto, il modo di essere, cioè l'estraneità speculativa rispetto all'essente considerata come posizione di assalto e di impadronimento di esso. Da questo punto di vista, anzi, nessuno è più antimetafisico dei grandi metafisici (penso ad esempio a Hegel o a Schopenhauer, accomunati dallo sdegnoso rigetto della concezione scientificistica del sapere come strumento di impadronimento dell'essente, o, ancora per esempio, a Heidegger o a

<sup>18</sup> P. Carabellese, *L'essere*, in «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. 3-4, luglio-dic. 1948, p. 214.

<sup>19</sup> M. Federico Sciacca, *Filosofia e metafisica*, Marzorati, Milano 1962, p. 51.

<sup>20</sup> P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Tip. del Senato, Roma 1931, p. 1.

Moretti-Costanzi, al quale ultimo non dispiacerà qui essere qualificato, in tal senso, “metafisico”), e nessuno è più antimetafisico del metafisico Carabellese»<sup>21</sup>.

Il passaggio decisivo che Carabellese compie nella definizione del suo indirizzo filosofico è quello di dirigere la filosofia oltre che nella contiguità necessaria con la metafisica, anche alla prossimità con la teologia. Per Carabellese la questione da approfondire è la questione dell'Essere e da questo, che è l'interesse che ha fatto muovere fin da principio la filosofia, si giunge quasi forzatamente al problema Dio. Con la definizione di questo orizzonte, il pensiero di Carabellese compie una svolta netta verso una originalità assoluta nel panorama filosofico del Novecento. Così il Molfettese dichiara questa continuità imprescindibile tra filosofia e teologia: «Se oggetto della filosofia è l'essere in sé, Dio sarà oggetto della filosofia [...] Questo infatti fu e sarà sempre il problema fondamentale della filosofia»<sup>22</sup>. Non vi è possibilità di sottrarsi alla domanda su Dio, perché essa, per Carabellese corrisponde alla domanda sull'essere, su questo c'è molta chiarezza: «Non porre il problema di Dio e così dispensarsi dal risolverlo è costruire una filosofia senza unità, il cui disagio spinge poi a negare senz'altro la filosofia [...] Dobbiamo dunque non abbandonare il problema, cosa impossibile in sé, quand'anche lo si voglia»<sup>23</sup>. Il problema di Dio non è quindi una questione accessoria per la filosofia, e non si tratta nemmeno di una imposizione esterna, come se vi fosse opera di coercizione da parte della religione. Il problema di Dio si colloca come questione centrale nella filosofia proprio perché la filosofia è necessariamente metafisica e necessariamente teologia a questo punto; ciò su cui deve riflettere la filosofia per Carabellese è l'essere nella sua manifestazione, l'essere dell'essente che si evidenzia di fronte all'uomo e, detto questo, quindi, l'indagine non può non condurre a Dio. Così Mirri esplicita tale peculiarità con la quale deve essere letto il pensiero di Carabellese:

«La considerata metafisicità della filosofia è anche la sua inevitabile e costitutiva teologicità: voglio dire che quel già visto non poter non parlar dell'essere dell'essente, quand'anche solo all'essente ci si voglia fisicamente volgere, equivale a non poter non parlare di Dio. Fuori di questo, infatti, non si dà sensatezza del parlare: non perché i suoi

<sup>21</sup> E. Mirri, *Considerazioni sul rapporto tra filosofia, metafisica e teologia in Carabellese*, in Id., *Pensare il medesimo*, a cura di Furia Valori e Marco Moschini, ESI, Napoli 2006, p. 225.

<sup>22</sup> P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 139.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 153.



eventuali oggetti siano indegni di essere detti, ma proprio perché quel dire non è un dire, quel parlare non è un parlare: fuori di Dio il pensare non è pensare»<sup>24</sup>.

Questa centralità della riflessione su Dio apre in Carabellese molti scenari interpretativi, soprattutto per la comprensione di quale sia la consistenza di questo assoluto che assurge ad essere il vero centro della sua speculazione. Certamente il Dio descritto da Carabellese è privato di ogni residuo antropomorfo, è un Dio assolutamente altro rispetto all'uomo, non può essere spiegato con categorie umane e non può essere assimilato per facoltà al soggetto umano, si tratta di un'alterità assoluta, un'entità che sfugge al dominio conoscitivo umano, è un Dio che non può essere assimilato ad un principio causale perché esula dalla logica causa-effetto in cui l'uomo è immerso. Il Dio carabellesiano non è un essente, al più può venire inteso come essere degli essenti, in una maniera molto vicina a Spinoza, come già è stato evidenziato da una parte della critica; e Carabellese è in un certo senso costretto a giungere a Dio perché è il mondo degli essenti che rimanda inspiegabilmente, ma necessariamente, a Dio, come spiega Valori:

«Dio costituisce il nucleo centrale del discorso del Carabellese: pensare veramente è pensare, comunitariamente, Dio. Soltanto pensando insieme ciò che è, e vale universalmente, i soggetti realizzano se stessi, esistono; e nel suo lessico il pensare è da intendere nel senso più ampio come sentire, intendere e volere, come dispiegarsi dell'agire spirituale umano»<sup>25</sup>.

L'alterità totale di Dio fa poi giungere Carabellese a interrogarsi su come occorra interpretare questa presenza di Dio, una presenza attestata dagli essenti eppure totalmente altra rispetto agli essenti stessi, una presenza che è condizione eppure è infinitamente altro rispetto a quel mondo che l'attesta e che non potrà mai conoscerla. Ecco allora che Carabellese giunge ad una affermazione che tanto ha fatto discutere la critica e che certamente merita di essere ben contestualizzata: si tratta della non esistenza di Dio. Carabellese si spinge a dire che Dio non esista e sostiene che Dio, semplicemente, è; tale affermazione rende perfettamente il concetto di assoluta differenza tra mondo dell'uomo, in cui tutto esiste, e sfera divina, la sfera dell'essere appunto: Dio non può esistere come

<sup>24</sup> E. Mirri, *Considerazioni sul rapporto tra filosofia, metafisica e teologia in Carabellese*, cit., pp. 235-236.

<sup>25</sup> F. Valori, *Fede e filosofia in Pantaleo Carabellese*, in E. Mirri-F. Valori (a cura di), *La ricerca di Dio*, ESI, Napoli 1999, p. 185.

esistono gli essenti perché Dio è l'essere di quegli essenti, questi abita quindi una zona d'essere propria, differente infinitamente rispetto al mondo degli uomini. Questa affermazione non può però essere catalogata come una una semplicistica attestazione della non esistenza di Dio, questo appare molto importante perché altrimenti il pensiero di Carabellese sarebbe proprio non compreso, Mirri infatti spiega rispetto a tale argomento:

«Non si starà certo qui a ripercorrere ma nemmeno a ricordare i termini di questa argomentazione sulla non esistenza di Dio [...] Ci si limiterà invece a sottolineare che essa non mira in nessun modo a negare Dio; anzi, al contrario, mira a riaffermarlo come ineliminabile fondamento di ogni pensare, di ogni atto di coscienza; da un lato rifiutando di porre Dio come esistente tra gli esistenti, "cosa empirica tra le cose empiriche", che è poi la vera negazione di Dio [...], dall'altra riaffermando con forza la fundamentalità dell'essere divino alla pura coscienza»<sup>26</sup>.

Questa concezione della differenza assoluta tra Dio e l'umano porta Carabellese ad argomentare ulteriormente anche rispetto a quella che è la relazione tra uomo e Dio: non è possibile nessuna forma di reciprocità, questa relazione appare come una non relazione, una sorta di attestazione della condizione che inverte il condizionato, così infatti scrive Carabellese:

«Affermare l'esistere di Dio è negare Dio [...] E non c'è bisogno di ripetere oggi quello che da Platone in poi tutti coloro che han cercato di vedere chiaro nel massimo dei problemi hanno, in un modo o in un altro, affermato, che cioè non troveranno mai Dio come una cosa reale tra le cose reali [...] Resta che Dio possa avere l'esistenza della stessa soggettività chiaritasi come alterità. Dio sarebbe l'assoluto altro da noi, l'assoluto Altro, il quale, appunto perché altro sia pure assoluto, è in reciprocità con noi (...) Ma si può veramente accettare una tale soggettività di Dio, cioè una reciprocità con me? (...) Dire l'Altro assoluto è un non senso, giacché la reciprocità richiesta dall'altro è necessariamente bilaterale, e perciò se Dio, in quanto altro da me, condiziona me, io, in quanto altro da Dio, dovrei condizionare Dio. Porre adunque nella reciprocità Dio è negarne l'assolutezza (...) Dio non può essere altro, e così esistere, senza entrare anche Lui nella molteplicità, cessando di essere l'Unico, e diventando uno fra tanti, anche se di fronte a tutti gli altri»<sup>27</sup>.

Nasce qui un ulteriore problema che è legato proprio alla reciprocità: l'assolutezza di Dio presuppone il distacco, la non reciprocità, altrimenti tale Dio

<sup>26</sup> E. Mirri, *Considerazioni sul rapporto tra filosofia, metafisica e teologia in Carabellese*, cit., pp. 237-238.

<sup>27</sup> P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 171-174.

sarebbe alla stregua degli uomini, influenzabile dagli stessi e quindi andrebbe a perdere la sua specificità di principio, per Carabellese Dio è l'assolutamente altro, Dio così può essere concepito solo come Oggetto puro di coscienza. Valori sottolinea questa peculiarità, che tuttavia sarà foriera di ulteriori interpretazioni, del pensare carabellesiano: «Non a caso il Carabellese definisce Dio come l'Oggetto puro: è costante la sua polemica contro ogni concezione soggettivistica di Dio che lo renda un altro io, un tu, obliando la differenza ontologica, la distinzione tra Dio e io»<sup>28</sup>.

Questa presenza è comunque riscontrata dagli essenti e fa rimandare, per forza, il condizionato terreno ad una condizione che è appunto Dio; parte della critica ha visto questa presenza attestata nel mondo degli uomini stessi come una via per una sorta di immanentismo, tale rilievo è certamente degno di interesse e rimane una questione che non si esaurisce. Il filone interpretativo che qui si sta proponendo di seguire certamente individua e prende in considerazione la questione dell'immanentismo di Carabellese e, pur rilevando che la tendenza a far propria tale prospettiva possa essere sicuramente rilevabile e resti per tutta l'opera del Molfettese una questione non risolta per lo stesso filosofo, è portato a vedere come il richiamo della trascendenza sia sempre troppo forte nel pensiero di Carabellese e non consenta di arrestarsi all'attestazione dell'immanenza. Mirri, in tal senso, spiega così tale complessa questione:

«A ben leggere tra le righe della sua maggiore opera, in mezzo ad una imperturbabile sicurezza datagli dal concepire Dio come immanente alla coscienza, si poteva ben cogliere in lui il segno dello sforzo di adeguarsi a questa coscienza redenta: il pensare, che nelle sue stesse parole significava sempre affermare Dio, restava sempre piuttosto una meta della sua filosofia che non un possesso acquisito. Perciò al Carabellese si ripresentava continuamente il problema della trascendenza divina: e per quanto egli tentasse di tacitarlo risolvendo la trascendenza stessa in termini immanentistici (...) questa gli si prospettava ancora e spesso nella specie della più angosciosa minaccia: una estraneità che togliesse senso alla coscienza anelante verso la sua autenticità»<sup>29</sup>.

La concezione di Dio di Carabellese, pur nella sua originalità e complessità, richiama per certi aspetti quella di Spinoza, ove si riesca a inquadrare una sorta di panenteismo quale cognizione per spiegare il rapporto tra uomo, mondo e Dio.

<sup>28</sup> F. Valori, *Fede e filosofia in Pantaleo Carabellese*, cit., p. 195.

<sup>29</sup> E. Mirri, *Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese*, in in Edoardo Mirri, *Pensare il medesimo*, a cura di Furia Valori e Marco Moschini, ESI, Napoli 2006, p. 145.

Valori, in tale direzione, indica come venga fatto da Carabellese un utilizzo mirato e meditato di Spinoza:

«Il rapportarsi a Spinoza non è accidentale, non riguarda questioni secondarie della sua filosofia, ma la stessa concezione dei due distinti: Dio e l'io. Scoperta irrinunciabile di Spinoza è la sostanzialità di Dio, la sua inseità, la sua unicità. Ma anche per definire i soggetti molteplici il Carabellese trova in Spinoza il punto di riferimento: i soggetti o termini sono da intendere come i modi spinoziani»<sup>30</sup>.

Questa continuità con Spinoza, che certamente lascia spazio rispetto all'interpretazione dell'immanentismo, la si riscontra in maniera chiara dalle stesse parole di Carabellese che denotano in effetti una certa prossimità ad una visione panenteistica, quale è interpretabile quella di Spinoza appunto:

«In tal modo la critica integrale ci mena a Dio, come l'Assoluto dell'essere a priori, e perciò non è da identificare la apriorità con l'assolutezza: Dio è l'Assoluto dell'essere a priori, al quale anche io appartengo. Se io non appartenessi Dio non sarebbe principio; non potrebbe quindi essere affermato da nessuno, la domanda non sarebbe sottintesa dalla risposta che pur le diamo, e perciò non ci sarebbe neanche questa»<sup>31</sup>.

Ora, una volta indicati, in maniera sicuramente generica, i motivi del pensare carabellesiano che possono così far leggere la sua opera secondo un'interpretazione metafisico-teologica, si cercherà di prendere in considerazione quei contenuti che possono far propendere per una lettura in chiave ascetica, seguendo in tale direzione principalmente l'orientamento di Teodorico Moretti-Costanzi.

Il filosofo umbro si pone in continuità con il motivo esclusivamente speculativo della filosofia di Carabellese: il pensare, se vuole farsi autenticamente filosofia, deve essere motivato unicamente dall'esercizio stesso del pensiero, ecco dunque che tale pensiero deve essere depositario di quella "divina inutilità" che sostiene una filosofia pura, degna di essere esercitata perché non ha altre ragioni se non quella alta, austera e assoluta del pensare stesso. Questo appare come un indirizzo chiaramente e apertamente metafisico, proteso alla ricerca della manifestazione della verità e mosso dal motivo teologico del pensiero a cercare il fondamento là dove la tradizione metafisica occidentale aveva sempre navigato,

<sup>30</sup> F. Valori, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, ESI, Napoli 1996, p. 35.

<sup>31</sup> P. Carabellese, *Ho io coscienza di Dio?*, in G. Savio-T. Gregory (a cura di), *Il problema di Dio*, Editrice Universale, Roma 1949, p. 81.

ovvero in quella ricerca del mistero irriducibile che è la trascendenza. Tutta l'ammirazione che Moretti-Costanzi nutre nei confronti del proprio maestro si coglie con immediatezza nella relazione del filosofo umbro, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, presentata ad un convegno tenutosi a Roma nel 1948 sul tema della pace: «Tale l'urgente richiesta che mi guidò al Carabellese con fiducia poiché, nell'epoca della *trahison des clercs*, Egli non aveva tradito la filosofia ma, vivendo in essa con l'austerità di uno stoico e il puro fervore di un iniziato, continuava ad affermarla divinamente inutile»<sup>32</sup>. Certamente ben si comprende come in questo intervento, già dal titolo *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, vi sia la volontà di una reinterpretazione attuata da Moretti-Costanzi, quasi a tentare di donare una migliore esplicazione del filosofo e dell'uomo Carabellese, forse anche ulteriore rispetto a quanto lo stesso Carabellese sia riuscito a realmente ad essere e a pensare. Una reinterpretazione di Carabellese, dunque, alla luce dell'orientamento principale del pensiero morettiano, quello dell'ascesi appunto, e proprio in tale direzione Carabellese diviene un asceta moderno, un ruolo e un abito, questo, che lo stesso Carabellese non seppe riconoscersi, ma che Moretti-Costanzi vuole attribuire al proprio maestro tentando di andare anche oltre l'autocomprensione dello stesso Carabellese. Questo orizzonte dell'ascesi allora è la chiave di lettura che Moretti-Costanzi vuole utilizzare per presentare l'altezza del pensiero e la grandezza della persona del maestro. Ma seguendo il pensiero di Carabellese la meditazione sull'ascesi deve iniziare con la riflessione sull'uomo: «Secondo Carabellese – comunque – bisogna cominciare con l'indagine sulle condizioni determinanti e sull'essenza dell'uomo che vuol farsi soggetto di ascesi»<sup>33</sup>, per Moretti-Costanzi allora per attuare un'ermeneutica dell'ascetica del maestro Carabellese occorre partire dall'approfondimento di cosa si debba intendere con l'ascesi, perché pensare l'uomo significa dover pensare l'asceta. Da qui il passo successivo consiste nel riuscire a cogliere, attraverso l'interpretazione del pensiero carabellesiano, quali siano le condizioni perché l'ascesi possa realizzarsi e inoltre occorre meditare su quali siano le forme autentiche di ascesi. In primo luogo l'ascesi è plausibile solo in un quadro di alterità: quando l'uomo vive nella natura, nel mondo, quando dunque sperimenta il rapporto con gli altri Tu, quando riesce ad instaurare una dinamica relazionale. Solo così si dischiude dunque la possibilità di cogliere l'essere di coscienza, quell'Essere che non è posseduto dagli uomini ma che al contrario in un certo

<sup>32</sup> T. Moretti-Costanzi, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, in Id., *Opere*, cit., p. 1925.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 1926.

senso li contiene già. Con questa consapevolezza si giunge in maniera quasi automatica alla seconda condizione della possibilità dell'ascesi: la consapevolezza che gli uomini debbano partecipare dell'Essere. In questa certezza del rapporto di continuità tra umano e divino si riesce a poter cogliere il vero senso dell'ascesi, il senso profondo dell'unità tra uomo e Dio: «L'ascesi è innalzamento dell'uomo, non sull'uomo. E per essere quella che è richiede un soggetto che per natura sia leggero ed abbia le ali con cui volare»<sup>34</sup>. Per Moretti-Costanzi nel pensiero di Carabellese si deve riscontrare questa partecipazione dell'umano nel divino, ad avvalorare questa sua linea interpretativa riporta le parole che il maestro amava ripetere: «Carabellese, su questo tema, amava ripetere i versi di Dante: *Nati non fummo a vivere come bruti / ma per seguir virtude e conoscenza*. Né mancava di aggiungere che *virtude e conoscenza* possono rappresentare la nostra missione solo al patto che, assieme a noi che li attuiamo, stiano alla radice della realtà, costituendola»<sup>35</sup>. Con questa evidenza, dunque, si vuole ribadire la chiara ispirazione teologica per il pensiero del Molfettese. Moretti-Costanzi, oltre a rimarcare questa esperienza di ontologismo teologico alle radici del pensiero di Carabellese, vuole anche rimarcare l'attenzione posta dal maestro nell'indagine verso l'autentica forma di ascesi, sempre da un'attenta opera ermeneutica è possibile infatti estrapolare dalle opere del Molfettese il giudizio che viene indicato rispetto ai significati di ascesi non considerati legittimi. In primo luogo, secondo Moretti-Costanzi, per il Molfettese non vi può essere nessuna accezione dell'ascesi intesa come esperienza di distacco né tantomeno di abbandono completo del mondo, quindi di morte, come del resto non vi è nella lettura morettiana di Carabellese nessun intendimento di ascesi come rapporto di mortificazione della propria corporeità e dall'altra parte come accettazione incondizionata della propria corporeità, così infatti scrive Moretti-Costanzi in relazione a tale tema: «dove per amore di Dio si mortifica e si respinge il corpo, si perde la vita senza ottenere Dio, [...] dove per amore della vita si accetta il corpo incondizionatamente, si perde Dio che dà senso alla vita»<sup>36</sup>. Con tale citazione si evince quanto sia presente in Moretti-Costanzi il bisogno, di chiara matrice carabellesiana, di fare riferimento alla coscienza, unica facoltà che permette di pensare che l'uomo possa innalzarsi ad una condizione in cui è esperibile quell'unità di Vero-Buono-Bello.

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 1929.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 1930.

La concezione dell'asceti, allora, può anzi essere intesa come un vero e proprio innalzamento dell'esistenza umana, in un certo modo deve quindi essere considerata traguardo e autentica dimensione esistenziale a cui l'uomo deve ambire, ma beninteso nella vita terrena, non nella vita della dimensione dell'aldilà. Sottolineata questa evidenza, che nella sua semplicità ed immediatezza quasi banali deve essere affermata e ribadita, la questione fondamentale che si apre è quella relativa alla considerazione di come l'esperienza dell'asceti possa essere realmente realizzabile in una dimensione, quella della terrenità umana, in cui appare almeno complesso, se non teoreticamente impossibile, questo salto, questo innalzamento che l'uomo dovrebbe compiere con le sole proprie forze. Questo appare in effetti come un punto che segna una distanza tra Moretti-Costanzi e il suo maestro. Non appare tanto l'orizzonte del concetto dell'asceti che allontana i due filosofi, ma risulta piuttosto la modalità e la reale condizione di tale esperienza che fa da linea di demarcazione e distacca le conclusioni dei due accademici. La concretezza della realizzazione dell'asceti per Moretti-Costanzi è in realtà semplicissima da spiegare e da comprendere in quanto si esplica in maniera apparentemente immediata: l'asceti è resa possibile solo in virtù del Cristo, Colui che è insieme "Rivelatore e Redentore". Questo orientamento di Moretti-Costanzi, forse poco sviluppato dall'accademico bolognese nei tempi del distacco avvenuto con il Carabellese, risulta a posteriori invece fondamentale per spiegare l'originalità del pensiero del filosofo umbro, allo stesso tempo è proprio questo orientamento, espresso nella sua completezza negli scritti degli ultimi decenni della produzione morettiana, che motiva la distanza incolmabile che intercorre con il maestro molfettese. È la figura di Cristo che guida la definitiva riflessione di Moretti-Costanzi e che dunque lo distacca definitivamente da Carabellese negli esiti di pensiero. È questo mistero di incarnazione che detiene quel valore ontico, quel nascosto significato dell'esistenza che il Molfettese ha solo intuito. Per Moretti-Costanzi, invece, questo disvelato dal Cristo, è un significato assolutamente non nascosto, ma che deve essere colto invece attraverso la storia e la vita e risulta assolutamente esperibile per mezzo della coscienza, che rappresenta quella reale concretizzazione del Vero-Buono-Bello; solo questa presenza del Cristo come pro-mulgatore di senso dona la concreta possibilità di elevarsi da una dimensione meramente corporea per l'uomo. Questo genere di contenuti non sono presenti in maniera esplicita nell'opera di Carabellese, il fatto di concepire l'essere di coscienza come oggetto puro e mai come persona, fa sì che per Carabellese la figura del Cristo come

mediatore e anche come presenza donatrice di senso non possa essere mai presente nel suo orizzonte di pensiero. La questione, però, risulta essere, da quanto scrive Moretti-Costanzi piuttosto un tema di dibattito tra i due. Se da una parte, come già è stato detto, entrambi i filosofi fanno prendere avvio al proprio percorso di pensiero dalla medesima constatazione di una stretta compenetrazione tra filosofia e teologia e inoltre la base sulla quale tra i due c'è linearità di veduta è anche quella di una concretezza della coscienza che non può demandare l'autenticità della realizzazione dell'uomo come Vero-Buono-Bello solo ad una sfera ultraterrena e posteriore alla vita umana, la difficoltà emerge poi nel momento in cui Carabellese deve pensare a quale sia la reale concretizzazione del fine spirituale dell'uomo, la realizzazione dell'asceti che si dovrebbe compiere in una dimensione di esistenza che è allo stesso tempo sia quella abituale dell'uomo, la terrenità, sia quella dell'eternità. Per Carabellese qui nasce la più grande difficoltà teorica: la irragionevolezza di pensare ad una realtà umana che non si esaurisca, come ricorda Moretti-Costanzi, «dentro l'orbita di un mondo che, riscattato o meno, è sempre quello dentro cui si nasce e si muore»<sup>37</sup>. Questa della relazione con il piano dell'eterno appare, secondo Moretti-Costanzi, una problematica chiara a Carabellese, considerata anche legittima, ma sulla quale lo stesso Molfettese non riesce a produrre risposte, ma anzi «a ciò tuttavia invitava altri. Non sé»<sup>38</sup>. Qui vi è la interpretazione di Moretti-Costanzi: questi meditati silenzi carabellesiani sarebbero segno di una consapevolezza fortemente meditata, si tratta della consapevolezza di Carabellese di accogliere l'esigenza che l'asceti si rivolga realmente ad un piano che procede oltre quello del nascere e del morire, verso il piano dell'eterno. O meglio ancora di come l'asceti sia in grado di reincorporare il piano della terrenità, quello del nascere e del morire, in una realtà edenica a cui l'uomo può accedere già nella sua vita mortale, ma che ha bisogno della certezza dell'eterno per dischiudere. Tuttavia, sebbene Carabellese lo intuisca, non si ritiene in grado di raggiungere, egli stesso, questo piano per ottenere la risposta che desidererebbe. Questa in definitiva la posizione morettiana sul maestro molfettese.

Anche Edoardo Mirri è molto attento nel lavoro di interpretazione dell'opera di Carabellese, e compie tale azione sulla falsariga dell'ermeneutica morettiana, che si è cercato di esplicitare fino ad ora. Mirri diventa discepolo di Moretti-

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*



Costanzi proprio a causa dell'indagine sul pensiero di Pantaleo Carabellese, infatti la prima conoscenza tra Mirri e Moretti-Costanzi avviene proprio per gli studi giovanili dell'accademico perugino che si era rivolto a Moretti-Costanzi per avere indicazioni sul pensiero di Carabellese; tali indicazioni danno l'avvio ad un'opera di acuta interpretazione del pensiero carabellesiano che andrà anche oltre l'orientamento individuato da Moretti-Costanzi. Mirri sottolinea a più riprese, in maniera ancor più decisa di Moretti-Costanzi di come il pensiero di Carabellese debba essere considerato originale già dal suo avvio: ovvero dal pensare l'essere in virtù della molteplicità dei soggetti coscienziali che si colgono come una unità che li eleva al di sopra della mera terrenità biologica. Una nozione di *societas* che rimanda al passato, ad una impostazione filosofica chiaramente metafisica in cui i molti che si ritrovano nell'essere non sono i singoli uomini ma sono le singole coscienze. Questa intuizione carabellesiana viene da Mirri messa in relazione da subito con una tradizione di pensiero bene precisa e con un ambito, quello ascetico, che ne descrive gli intenti non espliciti: «Certamente una tale impostazione filosofica del dialogo societario il Carabellese l'aveva attinta, attraverso il Varisco e il suo Rosmini, alla fonte più genuina di tutta la filosofia ontologica e ascetica, a S. Agostino»<sup>39</sup>. Ecco dunque che si viene a delineare una filosofia che può essere vista come ascetica, ed ecco che Agostino è colui che dona ispirazione per pensare ai molti non come singole entità, ma come un insieme, una totalità di coscienze anelanti verso la coscienza che ne pone la condizione di esistenza. Questo, secondo Mirri, il debito di Carabellese con Agostino. Anche in altri contenuti del pensiero di Carabellese Mirri scorge l'ispirazione ascetica e la utilizza come chiave di lettura per cogliere nella sua profondità le righe scritte dal Molfettese; è il caso ad esempio della questione dell'immanenza a cui già si è accennato:

«Ché in effetti, per quell'immanenza di Dio al pensare (come ebbe a notare Hegel in difesa di Spinoza), non si trascina Dio nella bassura umana, bensì al contrario si ristabilisce il pensare nella sua purezza e nella sua capacità di manifestare il suo divino principio. Lo sviluppo in senso ascetico che il Moretti-Costanzi ha dato del pensare carabellesiano era certamente già esigito proprio da questa riaffermazione della teologicità della coscienza pura»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> E. Mirri, *Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese*, in Id., *Pensare il medesimo*, a cura di Furia Valori e Marco Moschini, ESI, Napoli 2006, p. 144.

<sup>40</sup> E. Mirri, *Considerazioni sul rapporto tra filosofia, metafisica e teologia in Carabellese*, cit., p. 238.

Ma anche relativamente alla questione, sempre già accennata, della non esistenza di Dio, Mirri riporta ancora l'attenzione sull'ispirazione ascetica che si può leggere tra le pagine carabellesiane:

«Questo mi pare il senso profondamente religioso ed ascetico della negazione dell'esistenza di Dio, che è rifiuto, di tono decisamente spinoziano, di relativizzare l'assoluto, di storicizzare l'eterno, di umanizzare Dio (...) Né con ciò, certo, il filosofo respingeva l'assoluto nell'estraneità (...), l'eterno fuori della storia, Dio fuori dell'uomo, bensì, se sono stato chiaro in ciò che poco fa ho cercato di dire, manifestava il massimo sforzo di sollevare asceticamente questo a quello»<sup>41</sup>.

Ma l'accademico perugino vede nel pensiero di Carabellese anche qualche cosa di più e di ulteriore, un'ispirazione che procede davvero oltre la stessa autocomprensione del Molfettese:

«Questo, chiarissimi professori, il progetto della filosofia carabellesiana, questo il senso genuinamente cristiano che mi apparve in essa fin da quando cominciai a considerarla più da vicino. Il saggio imperturbabile che, proclamando la divina inutilità della filosofia sembrava astrarsi da ogni considerazione personalistica e contemplare con serenità una verità che davanti non gli si squadernasse, colui che, pur proclamando che la filosofia o è metafisica o non è, sembrava disimpegnato da ogni considerazione religiosa della medesima, mi si manifestava sempre più per quello che realmente era: un'anima *naturaliter christiana*, che si sforzava di dar testimonianza con il verbo filosofico di un'intima e infrenabile ansia di redenzione»<sup>42</sup>.

Le parole di Mirri sono tanto convinte quanto estreme nel dare un'interpretazione che, come si è visto, per una buona parte della filosofia del Novecento appare non sostenibile. Carabellese appare come un'anima *naturaliter christiana*; colui che di fatto mai si è sentito capace di approfondire questo tema della presenza nel mondo umano della trascendenza e che non si è mai sentito toccato da questa presenza con la fede, appare però come un'anima *naturaliter christiana*. Mirri giunge a questa conclusione perché coglie nell'opera di Carabellese, che conosceva benissimo, un ché di non risolto, forse quella certa fumosità nell'incedere che è stata rilevata dai suoi critici porta proprio a questa convinzione: che il pensiero carabellesiano non si esaurisca nel detto ma vada analizzato piuttosto per il non detto, in fondo è quello che anche Moretti-Costanzi sostiene e che, si vedrà a breve, anche Furia Valori indica. Ebbene

---

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 238-239.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 144-145.

questo non detto carabellesiano consisterebbe per Mirri proprio in questa matrice ascetica del suo pensiero, in una sorta di cristianesimo di fondo che lo stesso Molfettese non è mai riuscito a cogliere. È proprio nel ruolo del filosofo che Carabellese va ad esplicitare questo compito di inattuale necessità che spetta a chi vuole fare della propria vita un atto di filosofia e forse è proprio in questo frangente che si comprende il bisogno dell'ascesi, ma anche la sua impossibilità per chi non riesce a staccarsi da una effettualità fenomenica, così infatti scrive il Molfettese:

«Sforzo di esplicazione, adunque, ecco la filosofia; rinunciatario della propria singolarità, ecco il filosofo. Quello sforzo è implicito in ogni attività (...) Si rinuncia implicitamente alla propria singolarità prima per far dell'arte o della scienza, ma proprio soltanto per attuar se stessi in un modo o in un momento determinato. Solo il filosofo rinuncia esplicitamente a sé per afferrare l'Unico (...) Si intende così ora meglio perché non può la dottrina filosofica porsi norma della condotta concreta in qualunque campo dell'attività umana (...) E' un errore conseguente all'errata concezione della filosofia credere che la vita vissuta nella singolarità dei suoi atti sia la pratica della filosofia. La pratica di questa è data unicamente dalla singolarità personale dei filosofi in quanto tali, cioè in quanto offerenti il sacrificio della propria singolarità in affermazione dell'universale divina»<sup>43</sup>.

In queste righe emerge bene perché Edoardo Mirri abbia colto un motivo ascetico nel pensare carabellesiano: tutto lo sforzo della filosofia, e con essa del filosofo, è di assurgere al tutto, di ricomporre quell'unità primigenia a cui i molti si sentono avvocati, così il coscienzialismo diviene l'unica via per questa richiesta di elevazione, solo nella coscienza l'uomo riesce a cogliersi come parte dell'essere. Tuttavia in tale affermazione carabellesiana si coglie anche ciò che limita la reale possibilità dell'ascesi per il Molfettese: si tratta di una considerazione troppo limitante della esperienzialità in cui l'uomo è immerso, sembra vi sia impossibilità di collocarsi realmente nel piano dell'essere perché l'uomo è ancora visto come troppo fermo nella sua dimensione empirica e l'assoluto è vincolato al suo essere infinitamente altro; così l'ascesi resta un'aspirazione, ma mai veramente realizzabile. E infatti Mirri così chiosa sul motivo ascetico del pensare carabellesiano: «Perciò l'ascesi, che sempre era stata richiesta al suo pensiero, e a cui egli si era rifiutato per il limite umano che portava con sé, egli non la vide che come un distacco eremitico: perché la sua filosofia l'aveva sempre esclusa e

---

<sup>43</sup> P. Carabellese, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 105-106.

sempre l'aveva richiesta»<sup>44</sup>. Un'ascesi quasi pretesa da un percorso di pensiero, ma inavvicinabile senza giungere ad un innalzamento della dimensione umana e soprattutto senza poter cogliere un assoluto in grado di farsi soggetto, proprio come l'uomo che a quell'assoluto anela, ecco il concetto finale con cui Mirri si pronuncia sull'esigenza e, allo stesso tempo, su questa impossibilità della realizzazione dell'ascesi:

«Così, per tornare al nostro tema, e su questo concludere, i molti dell'Essere cui Carabellese indirizzò la sua attenzione, una volta distaccati dall'empiria umana senza possibilità di riacquistare questa sul piano superiore della concreta coscienza, venivano ad esser privati proprio di Quella singolarità che egli aveva voluto restituirgli e apparivano solo come i numerabili della coscienza, senza nome e senza volto»<sup>45</sup>.

Mirri si attesta così a produrre una conclusione netta su Carabellese: vi è il riconoscimento della profondità e della grandezza di un pensiero autenticamente metafisico e con una matrice che è, seppur parzialmente inconsapevole, ascetica, tuttavia il limite del fenomenico, dell'esperienziale non viene varcato da Carabellese proprio perché, come viene detto nelle righe appena citate, viene a mancare "Quella singolarità" che rappresenta la cifra del riscatto dei molteplici io, non più considerati come semplici entità fenomeniche. Quindi vi è l'attestazione di come il pensiero di Carabellese ad un certo punto vada ad arrestarsi e non riesca a proseguire la strada intrapresa, tale incompletezza è dovuta a quella impossibilità di ritrovare l'essere di coscienza nella singolarità nel soggetto che permette la mediazione tra assoluto e umano. In fondo appare proprio questo il limite che lo stesso Moretti-Costanzi evidenzia e mette in risalto come metro della distanza che intercorre tra il suo orizzonte di pensiero e quello del maestro di un tempo. E proprio per sottolineare questo aspetto, occorre riprendere con attenzione le considerazioni attuate da Moretti-Costanzi rispetto alla concezione di Dio in Carabellese.

Moretti-Costanzi appare molto fermo nella sua attestazione di non compiutezza del pensiero di Carabellese. Per il filosofo umbro in Pantaleo Carabellese manca una teoresi che colga, con l'immediatezza che è propria della certezza, il *continuum* e soprattutto la similarità che esiste tra uomo e sfera trascendente, in definitiva ciò che manca e mancherà sempre in un ontologismo

<sup>44</sup> E. Mirri, *Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese*, in Id., *Pensare il medesimo*, cit., p. 146.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

critico come quello di Carabellese è la possibilità del vero rapporto tra uomo e Dio. Innanzitutto questo distacco tra Moretti-Costanzi e Carabellese si attua proprio là dove vi è stata la continuità tra i due: nella considerazione filosofica del termine Coscienza. In una delle sue principali opere teoretiche, *La filosofia pura*, Moretti-Costanzi offre una spiegazione molto chiara del motivo per cui il termine Coscienza sia sufficiente da sé per spiegare la realtà ontologica dell'esistenza, senza il bisogno dunque di ricorrere al carabellesiano Essere di Coscienza:

«Ora siamo tenuti a dichiarare che l'espressione *Essere di coscienza* nulla può aggiungere a quella più semplice di *Coscienza* non soggettivamente intesa come Coscienza dell'uomo, ma intesa oggettivamente, sostanzialmente, come *Coscienza* cui l'uomo assurge, giungendo ad esservi io consapevole, non si trova dinnanzi una realtà con cui comunque rapportarsi, sia pure per assorbirla, come nel caso dell'idealismo, ma s'identifica con la Realtà senza residui»<sup>46</sup>.

Da quanto scritto da Moretti-Costanzi appare subito evidente quanto attraverso il termine coscienza venga veicolato un contenuto di verità che assume connotazioni differenti per i due filosofi: Moretti-Costanzi con tale termine vuole intendere la presenzialità dell'Essere nell'esistenza dell'uomo ed in virtù di tale orientamento ecco che il termine Essere di Coscienza è certo impiegato anche da Moretti-Costanzi ma con un significato diverso rispetto a Carabellese, ancora seguendo quanto scritto da Moretti-Costanzi ne *La filosofia pura*, si legge:

«Così, mutuando dall'*Ontologismo critico* questa espressione di *Essere di Coscienza*, noi la conserviamo non tanto con gli intendimenti e riferimenti con cui il Carabellese la impiegava, ad emendamento dell'idealistico "Essere nel pensiero e del pensiero", quanto in ragione di un necessario salvaguardarci dall'ottusità umana abituale, che ad onta di elevazioni momentanee torna a ripeterci di continuo che l'Essere sta lì, compiuto e fatto, fuori di noi e contro di noi, retto da una sua propria, incomprensibile necessità. In altri termini, noi usiamo l'espressione *Essere di Coscienza* con noi stessi, come parola emendatrice e ammonitrice che la *mens* filosofica pronuncia, distinguendosene, contro quella spuria di timbro umano»<sup>47</sup>.

Se dunque per Carabellese l'Essere è certamente colto al di là di una matrice idealistica, tuttavia la sottolineatura dell'Essere di Coscienza viene vista da Moretti-Costanzi come una sorta di ridondanza, come un tentativo di ribadire che non si può considerare un mero io sostanziale il soggetto dell'esistenza, ma è

<sup>46</sup> T. Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., p. 400.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

invece quell'Essere “fuori e dentro di noi” il reale artefice dell'esperienza conoscitiva ed esistenziale. Da un lato quindi Moretti-Costanzi riconosce a Carabellese il grande merito di aver individuato come la realtà dell'uomo non si esaurisca in maniera idealistica solo nell'atto del pensiero, o in maniera neopositivista in una semplice articolazione di eventi biologici, dall'altra parte, però, il filosofo umbro non ritiene necessario doversi riferire all'Essere di Coscienza così come viene inteso da Carabellese: il limite che Moretti-Costanzi intende evidenziare nella concezione del Molfettese consiste nel porre la preminenza dell'Essere rispetto alla Coscienza, visto che l'Essere di Coscienza mette in primo piano l'Essere ma non riesce a far emergere il soggetto sostanziale, così il risultato di tale impostazione è che la Coscienza viene considerata solo come propaggine e manifestazione dell'Essere; per Moretti-Costanzi invece il termine Coscienza già presuppone l'Essere. Questa la differenza tra i due, che non può dirsi solo terminologica, in quanto sottende proprio una differente visione dell'Essere. Tale discordanza concettuale tra i due potrebbe apparire come un semplice sfumatura, visto che Carabellese sottolinea la preminenza dell'Essere rispetto alla dimensione coscienziale e Moretti-Costanzi ritiene invece che la Coscienza esperita dal singolo non possa non aprire ad una dimensione ontologica di appartenenza ulteriore. Tuttavia la radice reale di questa apparente sfumatura si spiega analizzando la vera discordanza teoretica che separa irrimediabilmente i due filosofi: si tratta di un concetto che Moretti-Costanzi pone al centro della sua concezione di uomo e che invece Carabellese non possiede, è quell'idea di persona che inevitabilmente Moretti-Costanzi riceve dalla tradizione cristiana e che Carabellese non riesce a collocare nel suo pensiero. Moretti-Costanzi riesce a descrivere in maniera molto chiara questa distanza incolmabile che intercorre tra i due in virtù della centralità che il concetto di persona acquisisce in tutta la sua opera, ancora il riferimento è a quanto viene scritto ne *La filosofia pura*: «L'Essere di Coscienza, in definitiva, non può vedersi o menzionarsi senza che noi ci pronunciamo col *sum* sostanziale d'esso medesimo e senza che, insomma, chi lo menziona sia pervenuto, di là dall'uomo, alla Coscienza in cui è persona»<sup>48</sup>. La citazione appare chiara e non lascia troppe libertà di interpretazione: la persona e la consapevolezza di essere persona è la categoria necessaria per giungere a quell'Essere che certo sarà Essere di Coscienza, ma che per venir colto come tale deve necessariamente passare per quel “*sum* sostanziale” che è la consapevolezza di esser Coscienza nella persona

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 401.

appunto. In Carabellese vi è invece una grande attenzione nel delucidare il rapporto tra i “molti” e l'Essere a cui quei molti appartengono, ma in questa dinamica relazionale non viene però a darsi il concetto di persona che potrebbe rappresentare una chiave di lettura per spiegare come quella molteplicità stia in relazione personale e interiore con l'Essere. Ma questo concetto di persona non è individuato come presente in maniera esplicita nelle intenzioni di Carabellese da parte di Moretti-Costanzi. E così, questa assenza del concetto di persona nel pensiero di Carabellese, porta Moretti-Costanzi a cogliere un ulteriore motivo di distanza con il suo maestro: si tratta della difficoltà di poter pensare ad un rapporto tra uomo e Assoluto, il riferimento a tale relazione nel pensiero di Pantaleo Carabellese rimane una questione irrisolta e anche un esito mai raggiunto. Moretti-Costanzi, rifacendosi certamente al pensiero filosofico che attinge al cristianesimo attraverso il concetto di Persona, riesce a scorgere la grande mediazione tra questi due poli ontologici di uomo e Dio nella figura del divino mediatore, ovvero il Cristo, come già è stato detto. Se dunque tale contenuto, come è noto, è certamente proprio del pensiero di Moretti-Costanzi, non altrettanto si presenta in maniera esplicita nell'opera di Pantaleo Carabellese. Per Moretti-Costanzi l'Oggetto universale di Carabellese manca sempre di una componente essenziale: la possibilità della mediazione attraverso la centrale azione dell'incarnazione, solo così infatti si può giustificare la possibilità di un autentico rapporto tra uomo e Dio, è in virtù dell'azione della divinità che arriva tra gli uomini il mediatore, il Cristo. Il pensiero della maturità di Moretti-Costanzi attribuisce la reale possibilità della redenzione esclusivamente alla figura del Cristo; certo non si tratta del Cristo storico, del kantiano buon maestro fondatore di una religione, non si tratta del Cristo solo conosciuto, ma non esperito, non vissuto, del Carabellese. In fondo Carabellese nelle sue opere coglie solo marginalmente, rispetto alla considerazione che ne attua Moretti-Costanzi, il valore della figura del Cristo. Ne *L'Essere e la sua manifestazione* gli unici accenni riservati a Cristo vertono principalmente sul motivo evocativo, riscontrabile nel messaggio evangelico, della conciliazione del molteplice nell'uno. Cristo è colui che indica la via della reale costituzione ontologica umana, quella spirituale:

«L'alternativa è nata dall'errore empiristico della identificazione di me col corpo mio: per salvarmi da questa pareva non ci fosse altro rifugio che farmi Dio [...] Fichte, Stirner,

Nietzsche, tutti glorificatori dell'io come Dio, hanno dedotto dall'errore tradizionale: sono negatori di me, come tutta la tradizione filosofica è, nonostante Cristo»<sup>49</sup>.

Dall'altra parte Cristo è capace, con il suo messaggio, di far guardare al singolo come appartenente all'alterità, alla luce dell'Essere a cui necessariamente la molteplicità deve essere rimandata: «Dopo Gesù e Paolo, dopo Agostino e Cartesio, dopo Lutero e Rousseau, Fichte solo ebbe il merito di riconoscere in me l'uno puro»<sup>50</sup>. O ancora: «L'amor proprio spirituale non mi costringe all'assolutezza (unicità e incondizionatezza) della mia unità, ma proprio alla sua alterità: l'amore è sempre amore di altro: è la grande scoperta di Cristo»<sup>51</sup>. Appare abbastanza evidente, da questi accenni che Carabellese fa nelle proprie opere rispetto al messaggio del Cristo, una certa marginalità, se paragonata con Moretti-Costanzi, nella considerazione di Gesù, questi non è altro che uno fra i tanti. Il suo è un messaggio prettamente filosofico, che certo ha dei contenuti illuminanti, ma allo stesso tempo è assimilabile ad un *continuum* con il pensiero degli altri filosofi. Così appare il Cristo del Carabellese, infinitamente distante dal Cristo di Moretti-Costanzi. Per capire la prospettata rottura morettiana non si deve intendere il problema come relativo all'esperire o meno una determinata fede, in Carabellese questa impossibilità di fare esperienza del Cristo dipende piuttosto dalla stessa impostazione teoretica del problema del divino. Ne *Il problema teologico come filosofia* emerge una delle questioni cruciali su cui la critica, come si è già detto, ha discusso: quella dello statuto di esistenza da attribuire a Dio. Sviluppando un ragionamento attraverso un procedimento per analogia, si deve pensare che estendendo la naturale attribuzione di esistenza che ogni uomo compie verso il simile uomo che gli sta davanti si deve ritenere che il momento del riconoscimento dell'esistenza dell'altro consiste nell'attribuzione della soggettività anche all'altro che si ha di fronte. Il riconoscimento dialogico dell'altro deve quindi per forza passare per il riconoscimento di una reciprocità che si instaura tra due soggetti. Solo così viene attuata la consapevolezza che l'altro esiste qui ed ora. Per Carabellese, tuttavia, questo esercizio di reciprocità non può essere pensato come realizzabile verso Dio, verso l'Assoluto, tale entità infatti è origine e fondamento di quel pensare che l'uomo mette in atto; non appare quindi teoreticamente sostenibile che ciò che sta ad origine e a

<sup>49</sup> P. Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione. Parte prima*, ESI, Napoli 2003, p. 231.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 231.



fondamento risulti posto in un vicendevole scambio di reciprocità con gli enti che dipendono da tale Assoluto. Nell'ottica di Carabellese questo implicherebbe la possibilità che, nel rapporto di reciprocità, l'uomo potrebbe condizionare Dio. Tale contenuto appare del tutto inaccettabile per il Molfettese: «La soggettività è alterità; Dio, proprio perché assoluto, non può essere soggetto, non può esistere»<sup>52</sup>. Con questa netta dichiarazione di impossibilità di poter scorgere Dio come soggetto si chiude, di fatto, anche la possibilità di nominare e di conseguenza considerare la sfera del divino come persona. Ma occorre forse ancora meditare ancora su cosa realmente Carabellese voglia intendere quando conclude la sua dissertazione sulla consistenza dell'Assoluto dicendo che Dio in quanto non può essere inteso come soggetto allora non può esistere. Chiaramente la non esistenza di Dio, come già è stato argomentato con riferimento a Mirri, non è da intendere semplicemente come un semplicistico asserto ateo, la non esistenza vuole indicare, come è stato già specificato, una esistenza assolutamente non assimilabile all'esistenza terrena di quei soggetti con cui l'Assoluto non vive in reciprocità e che anzi dipendono da quell'origine e da quel fondamento che è Dio. Questo contenuto, esplicitato in maniera così netta da Carabellese, vuole riportare l'Assoluto alla sua oggettività, al suo essere altro rispetto all'esistere, ma anche rispetto al pensare del senso comune umano. Ciò che qui si vuole sottolineare, rispetto a tale intento di Carabellese nel definire l'Assoluto nella sua specificità ontologica, è la voluta distanza che il Molfettese prende dall'idealismo italiano, il rischio da evitare è quello di ridurre questo Dio ad un mero atto di pensiero, dall'altra parte il rischio che si corre è quello di relegare Dio in una inavvicinabile trascendenza, visto che Carabellese ha dichiarato la non soggettività di Dio e quindi la non reciprocità rispetto all'uomo. Questo rischio di allontanamento infinito delle due sfere che, al contempo, dovrebbero essere l'una ragione dell'altra, è risolto da Carabellese con il pronunciamento di Dio come oggetto puro della Coscienza. Ma l'attribuzione di questa inseità assoluta di Dio che l'uomo scorge in se stesso, ed anzi nella sfera più profonda di se stesso, rischia di dare a Dio, in realtà, la consistenza dell'Idea. In fondo le stesse parole pronunciate da Carabellese a proposito della consistenza del divino ne *Il problema teologico come filosofia* suscitano quantomeno una certa esigenza di approfondimento:

---

<sup>52</sup> P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 174.

«Non v'è dunque Dio senza immanenza: non la trascendenza è la caratteristica di Dio, ma l'immanenza [...] Dio è l'Oggetto puro della coscienza. E se l'Oggetto della coscienza è, senza residuo, l'Idea nella sua absolutezza che non consente alterità, Dio è tale assoluta Idea. Giudizio questo che può e deve esser ridotto all'altro: Dio è; giacché questo "è" è l'assoluta idea. Deve esser quindi ridotto al termine unico semplicissimo "Dio" che vuol dire Idea costitutiva di ogni mente, Idea, tolta la quale niuna mente è. Idea, quindi, tolta la quale è tolto il pensare»<sup>53</sup>.

Se da un lato è chiarissimo che Carabellese si pone nel cammino tracciato dalla tradizione della metafisica occidentale per la quale Dio fonda e rende possibile pensiero ed esistenza, dall'altra parte la sua posizione fa rimanere aperta la problematica della consistenza di questo Dio; si è detto di come Carabellese si ponga in diretta antitesi con il Dio indicato dall'idealismo come atto di pensiero, ma in fin dei conti il Dio come Idea assoluta meditato dal Molfettese si trova a dover fondare il pensiero pur rimanendo un oggetto di pensiero, certo con le caratteristiche dell'absolutezza e dell'inseità, ma pur sempre un Oggetto puro della coscienza. Questo dunque appare l'esito di un Dio che non vuole essere pensato come semplice atto di pensiero, ma che, allo stesso tempo, Carabellese non può riuscire nemmeno a concepire come Soggetto e quindi come persona. Rimane quindi, seguendo le suggestioni interpretative suscitate da Moretti-Costanzi, una consistenza da definire per il Dio descritto da Carabellese. In tal proposito sembra qui opportuno citare le parole con cui Sciacca, vicino per sensibilità e consapevolezza filosofica e cristiana a Moretti-Costanzi, critica l'orientamento di Carabellese sull'idea di Dio, esplicitata attraverso l'ontologismo critico:

«Ma l'Essere del Carabellese è l'Idea o l'Oggetto puro immanente alle singole coscienze, forma oggettiva del pensare. Dunque "ontologismo": intuizione dell'Essere, anzi sua immanenza alle singole coscienze; "critico", in quanto l'Essere per lui non è il Dio trascendente dell'ontologismo tradizionale, ma l'Idea teologica della kantiana Critica della ragion pura, cioè Dio come pura Idea, per cui l'Essere è nel pensiero dei singoli soggetti pensanti e non esiste in sé, perché l'esistenza è dei soggetti. Panteismo senz'altro; anzi ateismo perché, negante l'esistenza, Dio è identificato con la pura idea dell'Essere, con la forma stessa del pensare e col pensare immanente. Evidentemente il Carabellese chiama Dio ciò che non lo è e fa un uso tutto suo del concetto di esistenza»<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>54</sup> M. Federico Sciacca, *La filosofia oggi*, Marzorati, Milano 1963, vol. II, p. 39.

Quindi anche Sciacca nota come Carabellese resti fedele all'essenzialità metafisica della filosofia, ma allo stesso tempo sottolinea come l'Ontologismo critico finisca per essere formalmente puro nel pensare, ma anch'esso, come l'idealismo, poco consistente nella definizione del fondamento trascendente del pensiero.

Dopo aver seguito la linea interpretativa data da Teodorico Moretti-Costanzi per una riflessione sull'ontologismo critico e dopo aver seguito la meditazione di Edoardo Mirri sulle ragioni dell'ascetica di fondo del pensiero carabellesiano, sembra assolutamente necessario presentare la posizione di Furia Valori rispetto alla questione della negazione della soggettività di Dio in Carabellese. L'accademica perugina si è concentrata con molti, approfonditi lavori sull'opera di Carabellese, occorre quindi assolutamente fare menzione di come e quanto il pensiero carabellesiano sia stato analizzato e reso ancor più fruibile da Valori. Tuttavia per il presente lavoro appare pertinente presentare una delle parti dell'ampia interpretazione di Carabellese attuata dall'accademica perugina, relativa appunto alla linea interpretativa ascetica che qui si sta presentando. Si è cercato fino a questo momento di tracciare un percorso rispetto agli stimoli interpretativi derivanti dalla considerazione della consistenza dell'Oggetto puro di coscienza, si è preso avvio appunto dall'orizzonte della comprensione metafisico-teologica di Carabellese iniziata da Moretti-Costanzi e proseguita da Mirri, con Valori tale linea ermeneutica prende sentieri di originalità che trovano una delle loro esplicitazioni nella considerazione della consistenza della oggettualità del Dio descritto dal Molfettese.

In particolare si terrà conto della comprensione dell'ultima porzione dell'opera di Carabellese, nella quale si può cogliere un orientamento esplicitamente rivolto a scorgere nella sfera dell'eterno il compimento del percorso della coscienza. Con riferimento agli scritti di Valori sull'opera di Carabellese, occorre in primo luogo sottolineare ancora il motivo metafisico-teologico e anche ascetico che viene riscontrato, in linea con quanto già presentato rispetto a Moretti-Costanzi e Mirri, nel discorso di Carabellese: il pensiero rivolto a Dio è il nucleo fondamentale dell'argomentare e il rapporto tra teologia e filosofia, ma anche tra religione e filosofia occupa più volte l'attenzione del filosofo di Molfetta, testimonianza massima è l'opera *Il problema teologico come filosofia*. Carabellese riconosce come tra filosofia e religione vi sia una grande continuità: la filosofia cerca l'esplicitazione concettuale di ciò che l'intuizione religiosa indica. Ciò è possibile

però solo per il fatto che esiste una continuità tra la fede e la filosofia, ma tale continuità non porta ad un esito hegeliano: la religione non trova esplicitazione nella filosofia, ma al contrario è l'intuizione mistica a detenere una sorta di primato, poiché è la mistica che consente di indicare la condizione, che è appunto l'eterno; questa sostanzialmente è la lettura che viene attuata da Valori:

«La riflessione pura carabellesiana non intende risolversi nel pensare di tipo hegeliano che si muove nell'ambito della dialettica della presenzialità, dell'auto-justificazione. Ciò non toglie che misteriosamente, misticamente, il soggetto intuisca l'altro, abbandonandosi all'eterno. Il circolo della riflessione assoluta non si chiude concettualmente, ma misticamente. Con ciò il Carabellese reinterpreta in maniera originale all'interno dell'ontologismo critico il *credo ut intellogam*, sganciando il credo storico da ogni sua istituzionalizzazione storica»<sup>55</sup>.

Ecco dunque ciò che avvicina Carabellese e Moretti-Costanzi. Per Carabellese, però, un problema era già sorto nel momento in cui si era concentrato sulla definizione dell'essere Dio, quando infatti l'uomo pensa Dio, e cerca di farlo autenticamente, emerge il problema in tutta la sua nitidezza: come riuscire a pensare Dio come oggetto di pensiero se in realtà è già la condizione del pensiero? Questo è il rapporto circolare problematico che nasce tra Io e Dio, Valori evidenzia questo tema nel saggio introduttivo de *L'Essere e la sua manifestazione*:

«Ma se pensare veramente implica pensare Dio, altrettanto al pensare di Dio è necessaria la soggettività molteplice, in quanto Dio di per se stesso secondo il Carabellese non è soggetto: in tal modo si determina un rapporto circolare tra Dio e io, per cui Dio sarebbe sia condizione del pensare e dell'esistere dei soggetti, sia condizionato da essi nel pensare, e quindi nell'essere»<sup>56</sup>.

Tale rilievo teologico rispetto al pensiero di Carabellese va a porre al centro dell'attenzione la problematica fondamentale che ha segnato il distacco rispetto a Moretti-Costanzi: l'impossibilità di riuscire a cogliere Dio come soggetto. Ben consapevole di questa difformità di veduta tra i due filosofi: «Il Carabellese, pur nel mutare delle determinazioni attribuite ai distinti, ha sempre esplicitamente e costantemente sostenuto nella maturità la non soggettività dell'Oggetto universale, di Dio, sollevando con ciò numerose critiche, non ultima quella del

<sup>55</sup> F. Valori, *Fede e filosofia in Pantaleo Carabellese*, in AA VV., *La ricerca di Dio*, a cura di Edoardo Mirri e Furia Valori, Esi, Napoli 1999, p. 193.

<sup>56</sup> F. Valori, *Saggio introduttivo*, in Pantaleo Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione. Parte seconda*, ESI, Napoli 1998, p. 10.

Moretti-Costanzi»<sup>57</sup>, Valori riesce a elaborare un'interpretazione dell'ultima fase dell'opera carabellesiana che evidenzia un superamento di tale scarto di pensiero, apparentemente invalicabile, nella considerazione della sfera dell'Eterno. L'accademica perugina attua una considerazione sistematica dell'intera opera carabellesiana, ma ritiene che particolare attenzione debba essere rivolta soprattutto agli approdi raggiunti nell'ultima fase della produzione del Molfettese:

«Ma anche se la non soggettività di Dio è posizione esplicita e costante nell'opera matura carabellesiana, è da verificare tuttavia se tale posizione sia mantenuta di fatto nell'ultimo Carabellese: non si cerca un'affermazione della soggettività della ragione unica universale, in quanto tale affermazione esplicita sarebbe introvabile. È invece da vedere se il Carabellese di fatto delinea le determinazioni dell'assoluto Principio, dell'oggettiva Idea e dell'unica sostanza di sé, ossia di Dio, pensandolo come soggetto-oggetto, al di là della stessa dottrina dei distinti»<sup>58</sup>.

Seguendo questo tipo di lettura occorre assumere *L'Essere e la sua manifestazione* quale opera che assolve alla fondamentale funzione di indicare la direzione della compiutezza per il pensiero teologico di Pantaleo Carabellese. Tale opera rappresenta allora, seguendo il percorso ermeneutico proposto da Valori, quel tentativo di dare risposta alla questione insolubile dell'eterno che il Molfettese aveva individuato per altri e non per sé, come già si è visto in riferimento alla posizione interpretativa morettiana. Per seguire questo percorso di disvelamento del non detto carabellesiano occorre in primo luogo attuare una revisione della dottrina dei distinti, che approfondisce il tema della distanza irriducibile tra soggetti e Dio; in primo luogo a livello terminologico si assiste ad una prima attenuazione della portata oppositiva della distinzione tra soggetti e Dio, quando Carabellese comincia a sostituire "soggetti" con "termini" e Dio è indicato come "Principio"; tali cambiamenti terminologici iniziano proprio negli ultimi anni di vita e di produzione del filosofo, come spiega Valori:

«Fin dai primi Anni Quaranta per indicare i soggetti pensanti della loro purezza [...], il Carabellese impiega anche l'espressione di "termini" mentre diminuisce l'uso della parola

<sup>57</sup> F. Valori, *La teologicità del pensare in Pantaleo Carabellese*, in *Il linguaggio della mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6-7 ottobre 2001, Accademia etrusca, Cortona 2002, p. 218.

<sup>58</sup> F. Valori, *Saggio introduttivo*, in Pantaleo Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione. Parte seconda*, cit., p. 65.

soggetti: e corrispondentemente, per indicare l'altro distinto dell'essere coscienziale, aumenta l'impiego dell'espressione Principio e diminuisce quella di Oggetto puro»<sup>59</sup>.

Ecco allora che un significativo cambiamento va ad indicare anche una nuova specificazione del rapporto individuato tra quei "termini" e il "Principio", le parole di Carabellese rispetto alla questione sembrano chiarire ulteriormente quale sia lo sguardo da assumere:

«Là dove vi è principio, devono esservi i termini di esso, perché il Principio sia principio; mettere questi termini come fini o confini è far sì che lo stesso principio non sia che un confine, e quindi non è cogliere l'individuazione del principio in termini, ma chiudersi in una reciproca determinazione di finiti senza principio»<sup>60</sup>.

È evidente che non è ravvisabile una connotazione esplicita del Principio come soggettività, ma certo i "termini" carabellesiani debbono essere interpretati come capaci di individuare il Principio, sembra che siano in grado di partecipare del Principio e sembra che non lo colgano solo come pura oggettualità. Un altro aspetto che Valori individua è che il rapporto della molteplicità con il Principio appare come una questione di difficile risoluzione che solo con il riferimento al cristianesimo Carabellese sembra risolvere: «Gesù ha messo in evidenza un distinto fondamentale dell'essere di coscienza, *noi*, che, nei precedenti periodi filosofici, non era stato visto nella sua positività»<sup>61</sup>. Il cristianesimo sembra descrivere con essenziale semplicità quanto è dedotto dall'ontologismo critico, si tratta della partecipazione della molteplicità in Dio. Tale assunto appare particolarmente importante soprattutto se messo a confronto con l'interpretazione attuata da Moretti-Costanzi, il quale scorge in Carabellese un Cristianesimo piuttosto vissuto inconsapevolmente ma mai veramente meditato nel suo valore disvelativo di verità, qui invece sembra che tale portata veritativa cominci ad essere intesa. Qui il Cristianesimo, anche con l'utilizzo di un linguaggio simbolico, dischiude un orizzonte di verità: la dimensione della comunità aperta dal Cristianesimo è il concetto cardine attraverso il quale può avvenire la comprensione dell'unità dei molteplici, di quella partecipazione al Principio per cui, come sostiene ancora Valori: «Il Carabellese sottolinea come la distinzione e

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>60</sup> P. Carabellese, *La coscienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di Michele Federico Sciaccia, Marzorati, Como 1944, p. 120.

<sup>61</sup> P. Carabellese, *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, a cura di Raniero Sabarini, Roma 1953, p. 255.

l'incommensurabilità, perché siano colte, esigono l'immanenza di Dio nella coscienza»<sup>62</sup>. Seguendo questa strada la revisione del concetto di Oggetto universale è però solo accennata. La definitiva interpretazione dell'Oggetto universale anche come soggetto può essere colta solo nell'ultimo Carabellese, quello de *L'Essere e la sua manifestazione*. Il problema teoretico fondamentale nel pensiero di Carabellese rimane sempre quello a cui si è già fatto riferimento seguendo gli interpreti: si tratta del problema della conciliazione del rapporto tra Dio, che è visto come oggettività universale, e i soggetti pensanti. Questa concezione del divino fa sì che il fondamento che permette il pensiero, Dio, rimanendo oggettualità del pensiero, possa risultare in definitiva un passivo approdo dei soggetti pensanti. Un Dio che non riesce ad essere inteso anche come soggetto, così come è in Carabellese, rischia di avere il bisogno, l'esigenza, la necessità di quei soggetti di cui è fondamento per essere pensato e, dunque, compreso, aprendo così anche delle perplessità nel pensare a tale sfera del divino come un puro oggetto di pensiero, con una consistenza del divino che potrebbe essere assimilata ad un mero prodotto del pensiero umano, rischiando così di non essere invece condizione e presenza di quel pensare. Ma la questione che si apre a questo punto è davvero senza soluzione, come è stato già specificato in precedenza, in quanto il Dio inteso da Carabellese rimane, seppur fondamento, totalmente altro rispetto ai soggetti, i distinti. L'aporia che si innesca è stata ben notata da Moretti-Costanzi che, come si è visto, prende in maniera energica le distanze da un tale pensiero che rischia di non riuscire a conciliare un'oggettualità trascendente con i singoli enti. Ma questa difficoltà evidente del pensiero del Molfettese, certo non ignota allo stesso filosofo, viene risolta, seppur in maniera implicita, secondo Valori proprio negli ultimi scritti. Se si prende in considerazione il Carabellese delle ultimissime opere infatti si può notare una continuità tra le caratteristiche che erano proprie, negli scritti della maturità, dell'Oggetto universale e quelle del soggetto. Ancora, dal saggio introduttivo de *L'Essere e la sua manifestazione*, le parole di Valori in proposito:

«Quello che originariamente era solo l'universale, ciò che vale per tutti, perciò unico e identico, nell'ultimo Carabellese è non solo il valore assoluto, che si diversifica nel bene, nel bello e nel vero, non solo l'idea che si categorizza nella necessità, nella libertà e nella doverosità, non solo la sostanza in sé che ha i suoi atti come il fatto, la cosa e il fine, ma è anche e essenzialmente volere come futurità, intelletto come passatezza, sentire come presente. Ossia il distintivo dell'oggettività ha assunto determinazioni che in precedenza

<sup>62</sup> F. Valori, *Saggio introduttivo*, in P. Carabellese, *L'Essere e la sua manifestazione*, cit., p. 83.

erano proprie o della soggettività nella sua astrattezza - la diversità -, o anche dell'ente concreto, come il pensare e la temporalità»<sup>63</sup>.

L'accademica perugina sottolinea come vada a non essere più così rigida quella distinzione che era presente tra i soggetti e l'oggetto. Il ragionamento che viene evidenziato consiste nel cogliere come l'oggetto puro, in quanto fondamento dei soggetti, per essere realmente fondamento e quindi condizione di essi occorre che in qualche modo faccia partecipi i soggetti di sé stesso, e per far ciò deve dunque assumere le caratteristiche di un soggetto. Valori indica infatti come:

«In conclusione si è avuto un processo di soggettivazione dell'Oggetto e di oggettivazione dei soggetti, processo che pone in discussione dall'interno la struttura dei distinti, facendo emergere prepotentemente sia nell'ambito dell'oggettività, sia in quello della soggettività molteplice identica, il problema del soggetto trascendentale»<sup>64</sup>.

Se si prende in considerazione tale nuovo approccio alla questione, allora occorre rimettere in discussione anche quella che è la relazione che può essere intesa tra l'assoluto e l'uomo. Valori invita a riprendere in considerazione tale tema, alla luce di tale interpretazione di Carabellese:

«In realtà nell'ultimo sistema *L'essere e la sua manifestazione*, in particolare nella prima parte dedicata all'approfondimento della dialettica interna a Dio, si impone al Carabellese una concezione di Dio come soggetto-oggetto, non si tratta di una deduzione, di un non detto, ma dedotto, bensì di un detto accanto, parallelo, intrecciantesi alla dottrina dei distinti mediante la quale presume ancora di poter esprimere la propria originalità speculativa. Con questo il Carabellese apre non volendo anche il discorso sulla soggettività unica trascendentale, discorso evitato trattando dell'io molteplice anche a proposito della sua identità, ma riapre anche, non volendo, il discorso intorno al rapporto fra Dio e io»<sup>65</sup>.

La distanza, in definitiva, tra l'assoluto come puro ed esclusivo oggetto di pensiero e i soggetti pensanti non è più così netta. Tale interpretazione dell'ultimo Carabellese sembra così portare a risoluzione quell'aporia fondamentale di un pensiero che unisce la filosofia e la teologia: il dover dare spiegazione di come l'unico fondamento, Dio, entri in una relazione non passiva con gli uomini.

<sup>63</sup> F. Valori, *Saggio introduttivo*, in P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione. Parte seconda*, cit., p. 156.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> F. Valori, *La teologicità del pensare in Pantaleo Carabellese*, in *Il linguaggio della mistica*, cit., p. 220.



Un pensiero che non finisce di portare argomenti per la riflessione, quello di Pantaleo Carabellese, stimolando posizioni differenti anche tra filosofi della stessa scuola. Si è visto come Moretti-Costanzi, Mirri, Valori, riescano a leggere il pensiero carabellesiano dalla stessa prospettiva, quella metafisico-teologica, ma allo stesso tempo in ognuno dei tre interpreti vi è la capacità di scorgere in Carabellese la vera ricchezza di un pensiero tanto aperto quale è quello del Molfettese: la sua irriducibilità; con l'ontologismo critico Carabellese introduce alla vastità e alla profondità del pensiero che per forza lascia spazio ad una continua opera di comprensione. E questa irriducibilità forse riposa davvero nella cifra che tutti e tre gli interpreti di Carabellese sottendono nelle loro comprensioni, si tratta proprio della connotazione ascetica del pensiero carabellesiano: nella maniera di intendere la realtà da parte di Carabellese ciò che rimane veramente celato alla definitiva comprensione dell'uomo, alla fine, è quell'essere che risulta presenza e condizione del mondo che l'uomo abita, il motivo di questo nascondimento è tutto nel significato alto che questo assoluto indica all'uomo, l'esistenza è degna di essere vissuta solo in questo slancio di ricerca e ciò che si può cogliere è proprio quella presenza che il pensiero desume come condizione del pensare stesso. Questo contenere l'uomo da parte dell'assoluto allora costituisce il fondo ascetico che forse nemmeno lo stesso Carabellese ha mai avuto totale consapevolezza di possedere: il reale trova in sé il significato della sua esistenza e ciò che il pensiero può fare è dunque solo scorgere una presenza che innalza l'uomo con tutta la sua realtà, occorre allora non scappare dall'esistente ma riuscire piuttosto a coglierlo con occhi nuovi, gli occhi propri di quel pensare alto che l'autentico fare filosofia impone all'uomo.