

Dall'onto-teo-logia all'argomento ontologico: Heidegger, Carabellese, Moretti-Costanzi

Marco Viscomi

From Onto-theo-logy towards the Ontological Argument: Heidegger, Carabellese, Moretti-Costanzi

The essay puts into dialogue the concepts of Heidegger, Carabellese and Moretti-Costanzi about the essence of philosophy. The starting point of the reflection consists of how Heidegger understands metaphysics as onto-theo-logy. This beginning of the argumentation allows to frame how Carabellese himself is capable of surpass the Heideggerian ontological difference through the identification of philosophy and theology in their interrogative essence. Indeed, in the *unum argumentum Anselmi*, Carabellese can support the thesis which identifies the theological problem as pure and authentic philosophy. Thanks to a reconsideration of Carabellese's thought, Moretti-Costanzi radicalizes the intuition about the ontological argument and relaunches the topic about the essence of philosophy in order to the necessity of the ascesis of consciousness of the one seeking after wisdom with love.

Keywords: Critical Ontologism, Ontological Argument, Onto-theo-logy, Ascesis of Consciousness, God.

Il presente contributo intende prendere spunto dall'analisi heideggeriana sull'essenza della metafisica in quanto onto-teo-logia per concentrarsi, di seguito, sul modo in cui l'ontologismo critico inquadra la problematica dell'essere. La tematica che viene prescelta in tale approfondimento questionante è l'argomento ontologico e la sua tematizzazione all'interno del pensiero di Carabellese, prima, e della successiva elaborazione operata da Moretti-Costanzi, poi. Circoscrivendo il riferimento a quei testi che, per tutti e tre gli autori, risultino essenziali nel mettere a fuoco tale questione, il saggio si snoda nel tentativo di individuare il modo essenziale, nel quale l'ontologia e la teologia concorrano alla determinazione dell'aspirazione umana alla sapienza. Lo scopo dell'esposizione vuole essere quello di riscoprire l'*argumentum Anselmi* come chiave di lettura preferenziale per chiarire il discorso heideggeriano sull'onto-teo-logia. Vale a dire: per

intendere il modo in cui, attraverso l'ontologismo critico, l'argomento ontologico indichi verso l'ascesi di coscienza di cui si fa carico colui che voglia autenticamente amare la sapienza.

1. *La metafisica nella sua essenza onto-teologica*

Già sul finire degli anni Venti, Martin Heidegger si interroga sull'essenza della metafisica¹. La sua investigazione, che conduce sino alla determinazione della coincidenza speculativa fra essere e nulla, osserva come la metafisica domandi sia dell'ente in quanto tale, sia del sussistente nel suo complesso. Facendo oblio della questione che attiene all'essere in se stesso, questo tipo di ricerca si concentra sull'essere dell'ente e sulla totalità di ciò che esiste fattualmente. L'interrogazione propria della metafisica si mostra perciò convergente verso un intento ontologico fondamentale, che sempre ha nell'essere il *focus* della sua indagine e nell'essere umano il protagonista di una ricerca perenne che persiste invariata dall'antichità ad oggi.

A distanza di quasi un trentennio da questa nevralgia considerazione, Heidegger ritorna sulla determinazione dell'essenza della metafisica, volendone questa volta indagare la struttura costitutiva. Il 24 febbraio 1957, infatti, il filosofo propone a Todtnauberg una considerazione più approfondita e articolata sul modo in cui la metafisica vada intesa come ontologia. A conclusione di un seminario di studi sulla *Scienza della logica* di Hegel, svolto all'interno del semestre invernale 1956/57, il pensatore di Messkirch sostiene che la metafisica sia onto-teo-logia². Questa espressione pone in relazione tre differenti istanze del pensare: la ricerca ontologica vera e propria, la domanda teologica sulla realtà e sul suo senso, l'istanza "logica" di questo composito approccio al Vero. Sebbene l'accostamento tra metafisica e ontologia, nonché il loro nesso speculativo alla logica possano non destare eccessiva sorpresa all'interno del panorama filosofico, più problematico appare l'avvicinamento di questi poli alla teologia. Ciò lo è soprattutto all'interno di un contesto non semplicemente secolarizzato, ma

¹ Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 68-77.

² M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, *Erster Teil*; trad. it. G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 70.

piuttosto tragicamente dimentico delle radici più proprie della filosofia³. Consapevole della difficoltà di riattualizzare la domanda sull'essenza della metafisica nel contesto specifico della relazione ai suoi uditori, Heidegger si esprime così:

«Chi ha conosciuto la teologia nella sua forma più matura, sia quella della fede cristiana, sia quella della filosofia, preferisce oggi tacere su Dio nell'ambito del pensiero. Il carattere onto-teologico della metafisica, infatti, è diventato problematico e degno di domanda per il pensiero, non a causa di una qualche forma di ateismo, ma in base all'esperienza di un pensiero al quale nell'onto-teo-logia si è mostrata l'unità ancora *impensata* dell'essenza della metafisica»⁴.

La metafisica si mostra come un qualcosa di unitario che, proprio perché costituisce una complessità armonica e sfaccettata, deve essere pensata tanto nelle parti che la compongono, quanto nella singolarità che essa rappresenta. In questa direzione, Heidegger torna a ribadire la vicinanza speculativa tra l'ontologia e la teologia, aggiungendo però come sia avventato sostenere un'identità di fondo tra questi due ambiti del pensare⁵. Se si può già anticipare come tra questi due ambiti della “-logia” vi sia una correlazione originaria⁶, va altresì confermata la necessità di una considerazione preliminare. Infatti, se

³ Senza neppure impiegare il troppo abusato riferimento al “divo” Platone, non si dimentichi che anche il suo allievo Aristotele, nel determinare l'essenza della metafisica, riconosce la teologia come costitutiva della scienza teoretica, accanto alla matematica e la fisica. Ancora di più, lo Stagirita afferma che, tra questi tre rami della teoretica, sia più propria del pensiero filosofico appunto la teologia. «Non è dubbio, infatti, che se mai il divino esiste, esiste in una realtà di quel tipo [vale a dire nel senso delle cause prime proprie degli esseri divini]. E non è dubbio, anche, che la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. E mentre le scienze teoretiche sono di gran lunga preferibili alle altre scienze, questa [la scienza delle cause divine, cioè la teologia] è, a sua volta, di gran lunga preferibile alle altre due scienze teoretiche. [...] Se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore <alle altre scienze> e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano» (Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, E 1, 1026a 19-23, 27-32, [trad. it. p. 273]).

⁴ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 70.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 71.

⁶ «La “-logia” costituisce di volta in volta l'insieme di una connessione fondativa al cui interno gli oggetti delle scienze sono rappresentanti, cioè afferrati concettualmente, in riferimento al loro fondamento. Ma l'ontologia e la teologia sono “-logie” nella misura in cui sondano l'ente come tale e lo fondano nella sua totalità. Esse rendono conto dell'essere in quanto fondamento dell'ente. Ontologia e teologia rendono conto al Λόγος e sono in un senso essenziale conformi-al-Λόγος, sono cioè la logica del Λόγος» (*ivi*, p. 76).

l'essenza della metafisica rimanda in un modo costitutivo alla teologia e questa si mostra discendente dalla filosofia, allora la comparsa della questione riguardante Dio non è solo appannaggio della teologia, ma anche della filosofia in quanto essenzialmente ontologia. Questa appartenenza del problema su Dio tanto alla teologia, in quanto imparentata con la filosofia, quanto all'ontologia, dato che quest'ultima ritrova in se stessa la domanda sulle realtà ultime e quindi anche su Dio; tale duplice pregnanza dell'interrogativo sulla divinità sia all'ambito suo proprio della *teo-logia*, sia a quello solo apparentemente eterodosso dell'ontologia, rappresenta il cuore della domanda sull'essenza della metafisica. Ecco allora l'interrogativo di fondo: «com'è che il Dio fa la sua comparsa nella filosofia, non solo in quella dell'età moderna, bensì nella filosofia in quanto tale?»⁷.

La questione sulla divinità, argomenta Heidegger, fa la sua comparsa all'interno del panorama interrogativo della filosofia perché quella problematica inerisce all'essenza originaria della metafisica. Ora, il problema non consiste nel chiederci come sia possibile che la domanda riguardo a Dio sia stata innestata all'interno della ricerca filosofica, ma piuttosto interrogarci come sia stato possibile che la filosofia abbia visto sorgere in se stessa l'interrogativo sul divino. Questo immettersi della teologia internamente alla filosofia non rappresenta infatti il frutto di un condizionamento culturale che si potrebbe imputare, per esempio, all'Occidente cristianizzato in età medievale. Piuttosto, osserva correttamente il filosofo di Messkirch, «il Dio può giungere alla filosofia soltanto se è essa stessa, a partire da sé e secondo la sua essenza, a esigere e a stabilire “che” e “come” il Dio vi faccio la sua comparsa»⁸. La filosofia in quanto metafisica, infatti, presenta una struttura intrinsecamente onto-teologica, nel senso che la sua propria modalità di attuarsi consiste in un intreccio inscindibile tra un certo modo di intendere Dio e l'essere in rapporto alla ricerca del λόγος. Ripetuto all'interno della desinenza “-logia”, è infatti questo specifico termine greco a indicare il punto medio d'incontro e di differenziazione della teologia e dell'ontologia all'interno dell'unità essenziale della metafisica in quanto filosofia.

La metafisica – lo si è detto prima – interpella sia l'ente in quanto ente (ὄν ἢ ὄν), sia la totalità di ciò che esiste in quanto “è” (ὄν ἢ ἔν). Nella sua essenza intrinsecamente ontologica e teologica, la metafisica si approssima a tale duplicità problematica con un doppio e univoco orientamento. Tanto l'investiga-

⁷ *Ivi*, p. 71.

⁸ *Ivi*, p. 72.

zione sull'essere stesso, quanto l'indagine su Dio, domandano infatti unanimemente riguardo all'ente, ora intendendolo nell'individualità di una singola cosa esistente, ora contemplandolo nella molteplicità del sussistente in quanto unità⁹. Sebbene procedano secondo due linee distinte, tanto l'ontologia che la teologia rendono conto dell'istanza "logica" del reale. Vale a dire: esse interpellano l'essere stesso in quanto fondamento di ogni cosa esistente e principio della totalità del sussistente.

«La cosa del pensiero, l'essere in quanto fondamento, è pensata a fondo – sostiene Heidegger – solo se il fondamento stesso viene rappresentato come il fondamento primo, πρώτη ἀρχή. La cosa originaria del pensiero si presenta come "causa originaria" (*Ur-Sache*), *causa prima*, che corrisponde alla regressione fondativa risalente all'*ultima ratio*, l'estrema resa dei conti. L'essere dell'ente è rappresentato, nel senso del fondamento, fundamentalmente soltanto come *causa sui*. Con ciò si intende il concetto metafisico di Dio»¹⁰.

Da tale determinazione fondamentale si evince che l'ontologia, in quanto ricerca dei principi e delle cause prime, nonché domanda di senso sui perché ultimi dell'esistenza, condivide con la teologia la questione sulla divinità. Concorde perdura infatti tra le due la necessità sapienziale di accostarsi alla problematicità del divino, sebbene i loro approcci metodologici si avvalgano di strumentazioni differenti. In quanto mantiene essenzialmente compartecipi dei

⁹ Cfr. *ivi*, p. 76. A ritenere di Heidegger, questa duplicità d'intendimento su ciò che viene chiamato *ens*, ὄν, sta alla base dell'equivoco sorto all'interno della metafisica. Il presente participio attivo neutro del verbo εἶναι nomina il "ciò che è", contemporaneamente, sia quale singola cosa sussistente, sia in quanto totalità di ciò che si dica essere. Spiega Heidegger: «ὄν dice "essente" nel senso di: *essere* un essente; ma ὄν nomina a un tempo: un *essente* che è. Nella doppiezza del significato participiale di ὄν si nasconde la differenza fra "essente" e "un essente". Ciò che, così esposto, ha a prima vista tutta l'aria di un cavillo grammaticale, è in verità l'enigma dell'Essere. Il participio "ὄν" è la parola per ciò che, nella metafisica, fa la sua comparsa come la trascendenza trascendentale e trascendente» (M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, p. 406). Con Socrate e Platone, e con Aristotele dopo di loro, sostiene Heidegger, si afferma «solo una interpretazione specificamente orientata di quella primigenia duplicità interna all'ὄν» (*ivi*, p. 208), cioè la riduzione dell'ambito ontologico della sussistenza degli enti alla loro mera istanza di effettività ontica, utilizzabile perché conosciuta e sottomano. La πρώτη φιλοσοφία, infatti, tratta la domanda sull'ente in generale, rivolta agli enti specifici, effettivamente sussistenti e che ha innanzi, chiedendo «che cosa è l'ente in quanto è un ente» (M. Heidegger, *Nietzsche*, Gesamtausgabe, Band 6.2, ed. B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996-1997; trad. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005, p. 643).

¹⁰ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 77.

loro sforzi tanto la teologia che l'ontologia, allora, la metafisica è ontologica, perché alimenta in sé l'istanza teologica del domandare a proposito di Dio, ed è altresì teologica, in quanto riscopre per se stessa la necessità sostanziale di interrogarsi sull'essere della divinità¹¹. Non si tratta qui insomma di una unificazione indistinta – cioè, in ultima istanza, di una confusione imperdonabile – di ontologia e teologia, ma piuttosto della comprensione di come queste due si compenetrino a vicenda nel loro ricercare, attraverso la differenza dei loro approcci, uno stesso e identico obiettivo: «l'ente in quanto tale nella sua generalità e primarietà *in uno con* l'ente in quanto tale nella sua supremazia e ultimità»¹².

La convergenza di ontologia e teologia sul medesimo luogo essenziale della metafisica viene individuato nella “logica”¹³. Intendendo quest'ultimo termine nella sua accezione etimologica, Heidegger sostiene che la metafisica faccia concorrere nei loro intenti di studio tanto l'ontologia che la teologia, perché quella raccoglie gli sforzi di queste nel loro comune intento di pensare l'unità¹⁴. Infatti, concentrandosi sul modo in cui l'essere dia fondazione e mantenga nella loro sostanzialità fondata sia le singole cose che sono (l'ὄν in quanto *ens*), sia la totalità del sussistente (l'ὄν in quanto *esse*), la teologia e l'ontologia insieme investigano il λόγος¹⁵. Esse, ancora più particolarmente, interpellano l'Uno nella sua essenza metafisica, cioè come quell'accadere che raccoglie in unità i singoli enti che sono e la totalità del sussistente che si dà ad essere. Nell'accezione heideggeriana, infatti, il λόγος consiste in ciò che raccoglie in unità sia l'ente nella sua fattualità ontica, sia la totalità del sussistente nella propria fondatezza complessiva¹⁶. La metafisica possiede tale essenza onto-teo-logica proprio perché

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 78.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 79.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 91.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 91-92.

¹⁶ Il λόγος è, in Heidegger, l'essere stesso in quanto unificazione originaria dell'uno e del tutto; unità delle singole cose che sono e totalità del sussistente in generale. Ancora, il λόγος consiste in quella dinamica del “raccolgere”, all'interno della quale sono ricompresi sia gli enti che individualmente sussistono, sia l'essere dell'ente in generale. Infine, il λόγος si chiarisce attraverso la professione verbale dell'essere umano, il quale ha possibilità di “dire” la realtà solo in quanto quest'ultima è già sempre “raccolta” in se stessa come totalità e in ogni singola unità delle sue parti. Il λόγος è allora quel λέγειν in cui si manifesta l'accadimento dell'essere stesso a tutti i livelli della sua verità, colta come non-nascondimento (ἀλήθεια) e quale evento-appropriazione (*Ereignis*). Tale accadere si identifica appunto con il λόγος che fa essere le singole cose e la totalità del reale, sia nella complessità del suo essere molteplice, sia nell'unità delle singole realtà essenti. Cfr. M. Heidegger, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens*

riconosce e persegue, nell'unità dello studio sul λόγος, i comuni intenti pertinenti tanto all'ontologia che alla teologia.

«Se la metafisica – conclude e sintetizza Heidegger nell'enunciare la sua meditazione – pensa l'ente guardando al suo fondamento che è comune a ogni ente in quanto tale, allora essa è una logica intesa come onto-logica. Se invece la metafisica pensa l'ente in quanto tale nella sua totalità, cioè guardando all'ente supremo che dà fondazione a ogni cosa, allora essa è una logica intesa come teo-logica»¹⁷.

Nel suo impegno a distruggere la metafisica classica e - in qualche modo - a superare le sue istanze problematiche ripetendone i tratti originari¹⁸, Heidegger lamenta la difficoltà che la distinzione fra ontologia e teologia non venga riconosciuta internamente all'orizzonte essenziale della metafisica¹⁹. Il pensatore sembra voler istituire un ambito di ricerca autonomo per l'ontologia, in modo tale che essa prescindendo dal suo riferimento intrinseco alla questione su Dio²⁰, ma così facendo Heidegger si trova a ripetere quella stessa caratteristica intrinseca al pensiero metafisico, che già gli antichi avevano identificato. Vale a dire: il fatto che, a fronte della distinzione dei loro ambiti problematici e dei metodi di indagine che utilizzano, l'ontologia e la teologia permangano fedeli e sinergiche nel rimandare alle domande prime e ultime che sorgono nell'animo umano. Heidegger riconosce che la filosofia si avvicini a Dio per via tendenzialmente

(SS 1943) / 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (SS 1944), Gesamtausgabe, Band 55, ed. M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, pp. 94-119, 172-175, 200-211.

¹⁷ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 93.

¹⁸ Su distruzione, ripetizione e superamento della metafisica, si consideri l'itinerario di ricerca heideggeriano nel suo complesso, leggendolo come un *unum* che va colto e interpretato in un'unità composita e coerente con se stessa. Cfr. E. Mirri, *La resurrezione estetica del pensare. Tra Heidegger e Moretti-Costanzi*, Bulzoni Editore, Roma 1976, pp. 27-44, 159-188; G. Penzo, *L'unità del pensiero in Martin Heidegger*, Gregoriana, Padova 1965, pp. 50-56, 329-339; M. Casucci, *Il pensare "del" Medesimo: Mirri interprete di Heidegger*, in A. Pieretti (a cura di), *Pensare il medesimo II*, ESI, Napoli 2007, pp. 13-26.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 94.

²⁰ Caso emblematico di questo impegno heideggeriano è il celeberrimo intento del filosofo di Messkirch nel separare la questione sulla divinità dall'indagine sull'essere. Nel contesto di un seminario tenuto a Zurigo il 6 novembre 1951, infatti, Heidegger obietta alla possibilità di identificare tra loro essere e Dio, valutando tale opzione inadeguata sia in ordine alla determinazione dell'essenza divina, sia in funzione della problematizzazione dell'essere in rapporto differenziale con l'ente. Cfr. M. Heidegger, *Vier Seminare*, in *Seminare*, Gesamtausgabe, Band 15, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, ss. 271-447; trad. it. M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, pp. 206-207.

concettuale, rappresentativa più che coscienziale, cioè relazionandosi a Dio alla stregua di una causa da comprendere, attribuendogli il nome di *causa sui*²¹.

«È questo – egli sostiene – il nome appropriato per il Dio nella filosofia. A un Dio simile l'uomo non può rivolgere preghiere né può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può cadere devotamente in ginocchio né può suonare e danzare. Di conseguenza, il pensiero senza-Dio, che deve rinunciare al Dio della filosofia, cioè al Dio come *causa sui*, è forse più vicino al Dio divino. Il che, in questo caso, significa soltanto: questo pensiero è libero per tale Dio più di quanto la onto-teo-logica non sia disposta ad ammettere»²².

La metafisica si interroga quindi giustamente sulla duplice istanza “logica”, seguendo la quale l'ontologia e la teologia realizzano insieme il loro comune intento di investigare il fondamento e il principio della realtà. Ora definendolo col termine impersonale “essere”, ora chiamandolo per nome nell'accezione personale di Dio, ontologia e teologia si riconoscono nella loro differenza e si oppongono - almeno negli intenti figurati da Heidegger - ad una sovrapposizione identificatrice. Compito della filosofia, a ritenere del pensatore di Messkirch, è abbandonare quella forma di pensiero causa-effettuale che riduce la divinità ad un problema razionalistico o ad una mera istanza dogmatica. La forma di meditazione proposta da Heidegger, come ritorno all'originaria essenza della metafisica, vorrebbe suggerire un ripristino della filosofia nel suo intento ontologico e un recupero del divino non deturpato dalla “umana, troppo umana” chiave di lettura del concetto. Memori di questo avvertimento, diviene lecito riattualizzare e tornare a problematizzare tanto l'essenza della metafisica, quanto l'esistere dell'uomo in rapporto alla problematica sulla divinità, cogliendo tutti gli elementi di questa questione come una complessità unitaria e quindi bisognosa tanto di differenziazione, quanto di unificazione. Questa, a mio avviso, è la

²¹ È interessante il fatto che Heidegger riconosca essere questo del *causa sui* il miglior modo in cui la filosofia possa concettualizzare l'essenza di Dio in ordine alla causalità. Forse che il pensatore riconosca una superiorità di questa autofondazione dell'essere di Dio, di contro all'esistere delle singole cose che sono? Forse che Heidegger pensi il *causa sui* come una modalità più originaria di determinare concettualmente l'essenza di Dio, rispetto a come possono esserlo la definizione aristotelica della causa prima o le razionalistiche prove dell'esistenza di Dio? In merito a questi interrogativi, mi permetto di rimandare al mio M. Viscomi, *Sul concetto di causa in rapporto al Principio. Aristotele e Spinoza in cammino verso Dio*, «FORUM. Supplement to Acta Philosophica», Volume 3 (2017), pp. 49-75.

²² M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 95.

duplice direttrice *destruens* e *costruens* dell'interpretazione heideggeriana sulla metafisica come onto-teo-logia²³.

2. Oltre la differenza ontologica: l'unum argumentum

Precorrendo di un quarto di secolo l'intuizione heideggeriana del saggio *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, in quanto pubblicata solo due anni dopo la prolusione *Was ist Metaphysik?*, l'opera *Il problema teologico come filosofia* di Pantaleo Carabellese viene edita nel 1931. In questo testo, oltre ad approfondire la sua sempre più matura comprensione speculativa sul rapporto fra l'uomo, il mondo e Dio²⁴, il filosofo italiano attinge a quella stessa sorgente originaria, dalla quale anche Heidegger trae contributi essenziali nella comprensione e nella realizzazione del senso della metafisica. E ciò si può constatare non soltanto perché, in questo importante volume, Carabellese ricorda che la filosofia è *sic et simpliciter* metafisica oppure non è affatto²⁵. Ancora di più, si ritrova qui la determinazione di come il problema teologico sulla divinità attenga in una maniera precipua all'essenza del filosofare.

Carabellese sostiene che la natura propria della tensione umana che si rivolge all'amore per la sapienza è quella di uno sforzo. Riecheggiando l'hegeliano "*Anstrengung des Begriffs*"²⁶, il pensatore italiano spiega che l'essenza della filosofia non consiste nell'essere una scienza, ma piuttosto nel mostrarsi come una tensione perenne rivolta all'infinito. Così egli si esprime:

«La scoperta concretezza ci disvela finalmente con chiarezza la natura di sforzo e non di scienza che ha la filosofia. Di fronte a questa limitazione della filosofia sta la sua esaltazione, la rottura di ogni limite: [...] la infinità, quindi, della filosofia; la sua effettiva divinità, che, nel superbo compito, che le è essenziale, di ricerca di Dio, sublima la persona del filosofo pur nel dargli coscienza di questo suo dissolversi nell'Oggetto

²³ Cfr. E. Mirri, *Considerazioni sul rapporto tra filosofia, metafisica e teologia in Carabellese*, in Id., *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Editrici Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 221-240; F. Valori, *Itinerari della persona*, Carabba, Lanciano 2009, pp. 77-83.

²⁴ Cfr. P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte prima: *La dialettica delle forme*, a cura di F. Valori, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 408-416.

²⁵ Cfr. P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 1-2.

²⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9, hrsg. W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, ss. 41; trad. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2006, pp. 121.

cercato. È questa la metafisica che [...] se non è scienza con la precisa determinatezza oggettiva di leggi, non è neppure volo lirico o annullamento mistico. Non è volo lirico, perché non è affatto spiegare libere le ali della propria soggettiva fantasia: è sacrificio, non esaltazione del soggetto in quanto tale. Non è annullamento mistico, perché l'Oggetto che si cerca è costitutivo del soggetto ricercante, e non ha altro essere fuor di quanto costituisce i soggetti»²⁷.

La filosofia non è una scienza, in quanto non possiede un oggetto positivo di indagine. In quanto la metafisica non può in alcun modo determinarsi come un approccio positivistico alla realtà, la filosofia è costitutivamente non-scientifica. Essa, tuttavia, incarna uno sforzo di coscienza sublime, nel quale il soggetto umano non si libra oltre se stesso, in preda a fantasticherie romantiche o a farneticazioni linguistiche. Piuttosto, la metafisica rappresenta il sacrificio del soggetto: in questo *genitivus obiectivus* si manifesta non soltanto il carattere connaturale alla ricerca filosofica, ma anche l'identità dell'"Oggetto" al quale si rivolge tanto la sapienza coscienziale del filosofo, quanto la Sofia amata attraverso la metafisica. Tale obiettivo sapienziale della ricerca non-scientifica dello sforzo metafisico è appunto Dio e la sua problematizzazione.

Dio viene chiamato da Carabellese "Oggetto puro", in quanto il linguaggio speculativo ereditato da questo pensatore reca in sé una forte marca kantiana²⁸. Tuttavia, il modo in cui il filosofo italiano utilizza delle categorie di soggetto e di oggetto non va collocato nell'alveo del neokantismo novecentesco, ma piuttosto nell'*humus* teoretico dell'idealismo²⁹. Compreso tale iniziale accorgimento della lettura carabellese, si può intendere in che senso l'oggettività pura alla quale qui ci si riferisce coincida appunto col divino nella sua affermazione, a un tempo,

²⁷ P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 19-20.

²⁸ Cfr. F. Valori, *Saggio introduttivo*, in P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte prima: *La dialettica delle forme*, cit., pp. 14-20; A. Bini, *Kant e Carabellese*, Luiss University Press, Roma 2006, pp. 243-268.

²⁹ «L'idea riacquista il suo valore, quando l'oggettività è posta a suo luogo, entro la concreta coscienza, come esigenza di questa; la si vede allora entro i soggetti, costitutiva di questi. L'essere in sé, dunque, che abbiamo scoperto come lo stesso oggetto puro, proprio in quanto assoluto, ci si presenta, appunto perciò, come l'Idea. Idea quindi che costituisce l'in sé nel concreto; è essa quindi l'in sé di ogni alterità e di ogni reale prodotto di questa, quando stiano nel concreto. L'Idea perciò dev'essere quel *quid* unificante e quindi quell'assoluto Unico che abbiamo visto dover essere la cosa in sé, quando se ne sia scoperta la sua essenza di oggettività pura. [...] L'idea pura non è né dato né prodotto dal soggetto: è l'universalità della coscienza, cioè l'oggetto che il soggetto afferma. Tanto meno l'idea pura è quella idea innata, che presuppone non viva spiritualmente l'idea e precostituito il vivente come tale perché si faccia ricettivo dell'idea» (P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 138).

ontologica e teologica³⁰. Proprio per la convergenza di intenti tra questi due ambiti della “logica”, viene così ribadita e più fortemente riconosciuta l'essenza originaria della metafisica. Scrive Carabellese:

«Quella cosa in sé, adunque, che è l'Oggetto puro, essendo, come tale, assoluta Unicità di coscienza, è quello che da tutti intenesi come Spirito assoluto: è Dio. E se oggetto della filosofia è l'essere in sé, Dio sarà oggetto della filosofia; e questo infatti fu e sarà sempre il problema fondamentale della filosofia. Non abbiamo fatto altro che riscoprirlo come tale. Questo perdersi nella ricerca di Dio è la riflessione filosofica»³¹.

In quanto la filosofia è essenzialmente ontologica e dato che l'essere del quale parla l'ontologia non coincide con un oggetto specifico di studio (un ente) ma con il puro “in sé” di ciò che esiste, se ne deve concludere che la direzione assunta dall'amore per la sapienza volge verso Dio. Egli costituisce quella pura oggettività che non si riduce ad una datità ontica, in quanto attiene piuttosto a quella critica del concreto di cui si fa promotrice l'intera proposta dell'ontologismo critico carabellesiano³². Assodato il fatto che tale polarità non concorre in Carabellese alla fondazione gnoseologica del mero atto conoscitivo umano, come invece si mostra essere per Kant, ritorna qui prepotentemente la necessità di tematizzare l'essenza della filosofia come metafisica, in virtù del suo condividere con la teologia il medesimo orizzonte di senso interrogativo, vale a dire l'“oggetto” chiamato Dio. Infatti, la filosofia non può essere rinchiusa nell'orizzonte intellettualistico del solo atto conoscitivo³³, né si può presumere risolta nel solo interrogare la definizione del suo nome e della sua destinazione³⁴. Molto di più, la filosofia deve volgersi risolutamente oltre il suo principio costitutivo, cioè il concreto e la sua immediatezza, muovendosi in direzione dell'in sé della realtà in quanto tale, vale a dire l'essere stesso: in ciò risiede, appunto, la sopraccennata “critica del concreto”³⁵. Così operando, suggerisce Carabellese, la filosofia riscopre nell'Oggetto puro l'obiettivo della sua indagine, il senso della propria $\phi\lambda\iota\alpha$, il fine del suo essere sapienza³⁶. A questo livello coscienziale di

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 126, 130.

³¹ *Ivi*, p. 139.

³² Cfr. *ivi*, pp. 79-81.

³³ Cfr. *ivi*, p. 136.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 136-137.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 137.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

interrogazione sull'essenza della metafisica viene ritrovata, nel cuore della filosofia, la domanda sulla divinità.

Anche il filosofo di Molfetta, così come quello di Messkirch, non si esime dal considerare in maniera critica la convergenza di ontologia e teologia internamente alla determinazione filosofica della metafisica. Con ancora più forza di quella adottata da Heidegger, però, Carabellese argomenta in questi termini:

«Oggi, in campo filosofico, è raro sentir porre il problema di Dio. [...] Di solito o si relega il problema tra gli insolubili enigmi, che l'uomo non ha proprio nessun interesse a risolvere, o all'opposto si ritiene che il problema sia comprensivo di tutti quanti gli altri nei quali si risolve e quindi non può porsi distintamente, o, infine, lo si dichiara senz'altro un problema inesistente. Problema inesistente, solo perché si è dimostrata l'insufficienza o l'erroneità di una precedente soluzione che importava una precedente posizione. E così [...] ci si dispensa dal vedere del problema l'esigenza da cui nasce anche nella sua inesatta e quindi superabile posizione. Ma così ci si dispensa insieme dal filosofare: [...] dichiarare inesistente quella esigenza, solo perché si sono riconosciute false la posizione e la soluzione del problema che ne era nato, è chiudere gli occhi per non vedere»³⁷.

Il problema sulla divinità non costituisce semplicemente una questione fra le altre possibili all'interno del panorama speculativo della filosofia. Tale questione rappresenta piuttosto il cuore che consente alla filosofia di determinarsi nella sua essenza metafisica. Ancora, tale problematica attiene essenzialmente al compito più proprio dell'amore rivolto alla sapienza. Una tensione sapienziale, questa, della quale il soggetto umano si fa carico nel suo andare oltre se stesso e al di là della dicotomia soggettività-oggettività, sulla quale si regge l'atto conoscitivo³⁸. Per poter essere autenticamente filosofico, l'impegno di ricerca dell'uomo non può prescindere dal considerare come l'istanza teologica non sia soltanto connaturale all'essenza della filosofia, ma rappresenti altresì il motivo ultimo al quale indirizza tanto il discorso sull'Idea, quanto la presa di coscienza sull'essere stesso. Quest'ultimo termine, in quanto proprio dell'ontologia, possiede il suo corrispettivo in "Dio", termine collocabile all'interno della semantica teologica ma sempre riferito all'unitarietà e alla molteplicità del concreto, che la filosofia questiona come Vero.

³⁷ *Ivi*, p. 140.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 42-43, 110-111, 119, 122-123.

«La filosofia – sintetizza in maniera lapidaria Carabellese – non è, e non può essere fondamentalmente che teologismo. Me ne dispiace per i teologi che non vogliono saper nulla di filosofia; ma me ne dispiace anche per chi crede di costruire una filosofia dello spirito, dichiarando inesistente il problema di Dio. La filosofia, se qualcosa è nell'essenza sua, è proprio Dio nella sua problematicità»³⁹.

Ora, determinato in maniera fondamentale il senso nel quale filosofia e teologia vengano a compenetrarsi, per Carabellese diviene imprescindibile esplicitare il modo in cui vada posto il problema sulla divinità internamente all'alveo della metafisica⁴⁰. Se infatti, per un verso, la filosofia riconosce nel problema teologico il centro speculativo della sua tensione alla sapienza, essa deve altresì caratterizzarsi, per altro verso, nella propria specificità tematica in linea di discontinuità e di differenziazione dalla teologia intesa come disciplina accademica. Lungo questa linea, Carabellese osserva che la filosofia non si deve preoccupare né della sperimentazione, né della dimostrazione di Dio⁴¹. La metafisica non deve infatti proporre un'esperienza sensazionalistica o misticheggiante del divino, né articolare enunciazioni logico-induttive che concorrano ad una pretesa esibizione dell'inconfutabile esistenza di Dio⁴². D'altronde, simili ostentazioni di pensiero razionalistico e deduttivo - a ritenere di Carabellese - non solo non hanno ancora conseguito una visione profonda del concreto⁴³, ma risultano altresì superstiziose in ordine al loro ritenere Dio un oggetto di esperienza empirica, un ente sussistente nella realtà materiale⁴⁴. In virtù della sua originale lettura della lettera kantiana⁴⁵, Carabellese osserva che il problema riguardo all'esistenza di Dio non può essere risolto per via gnoseologica, in quanto lungo questa strada la ragione umana si arena sul doppio discorso di poter indistintamente dimostrare tanto l'esistere che il non-esistere della divinità. D'altro canto, prosegue il filosofo italiano, sebbene per un versante la problematica del divino si mostra irrisolvibile *per viam rationis*, essa risulta nondimeno ineludibile nella realizzazione della metafisica⁴⁶. Questo stato di cose

³⁹ *Ivi*, p. 141.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 145.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 149.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 150-152.

⁴⁵ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781; trad. it di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004, pp. 850 e sgg.

⁴⁶ «L'esistenza di Dio, adunque, è problema che da una parte non si dimostra, dall'altra non si sopprime. Il problema si ritrova così irrisolto e pur bisognoso di soluzione. Né la ragione con le

rilancia una volta di più la necessità di chiarificare la filosofia in quanto messa in questione del divino.

Ciò che manca all'iniziale inquadramento della problematica qui a tema è, come già osservato sopra, la comprensione del carattere noumenico di quell'Oggettività pura che è Dio⁴⁷. Secondariamente, ciò che va ribadito è il motivo ontologico differenziale, nel quale si riconosce che a Dio non compete l'esistenza ma piuttosto l'essere stesso. Già osservato dalla *ontologische Differenz* heideggeriana⁴⁸, tale distinguo sottolinea come il carattere "oggettivo" della divinità non risieda in qualcosa di ontico, di empirico, di cosale, ma nella precisa istanza ontologica che considera l'essere in se stesso e per sé solo. In Carabellese, infatti, Dio è quell'oggetto assoluto e puro che, qualora venga affermato in una sua supposta esistenza, verrebbe semplicemente negato.

Dio, allora, o è nell'oggettività della sua assoluta purezza, oppure non è affatto, in quanto dire che Dio *esista* vuol dire ridurlo al livello di un'oggettività conoscibile in maniera relativa, perché dipendente dalla soggettività umana, e impura, in quanto riferita all'empirico e alla sua datità transeunte⁴⁹. L'affermazione che Dio esista, alla stregua di qualcosa che si dà fattualmente alla conoscenza di un soggetto, «si risolve in un puro e semplice non senso più ancora che in un assurdo, è non sapere quello che si dice»⁵⁰. A Dio, sostiene Carabellese, non può appartenere quell'esistenza fattiva che invece è propria degli enti della realtà⁵¹. L'essere di Dio è infatti ontologicamente differente dall'esistere delle cose. Ciò che il pensiero ontologico ottiene per la teologia nel proprio contesto speculativo è appunto questa distinzione metafisica fra Dio e gli enti, conseguita nell'approfondimento della differenziazione sostanziale fra l'essere e l'esistere⁵². Intendendo Dio come "Altro"⁵³, però, anche la teologia consente all'ontologia di approfondire i termini di tale distinguo speculativo, che non si arresta alla sola

sue due vie, né il sentimento col pretesto suo ritorno alla pura fede hanno potuto darne una» (P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 152).

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 154.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Band 79, ed. P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1994; trad. it. G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 209-214.

⁴⁹ Cfr. P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 169.

⁵⁰ *Ivi*, p. 170.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 171.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 172.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 108, 125-129.

formalità della differenza ontologica, invocando piuttosto per sé una comprensione più radicale⁵⁴.

Oltre alle distinzioni essere-esistere, essere-enti, Dio-enti, ritorna con forza il bisogno di chiarificare la relazione fondamentale fra Dio e l'essere stesso. Se, per Heidegger, tali poli dialettici devono permanere distinti, in ordine ad una relazione più originaria con il divino, Carabellese, dal canto suo, non si arresta sulla linea della differenziazione ontologica⁵⁵. Molto più radicale nella trattazione della questione qui in gioco, il filosofo di Molfetta procede verso l'analisi di uno snodo centrale: l'argomento ontologico. Questo non rappresenta in alcun modo una prova dell'esistenza di Dio, ma piuttosto una riflessione sull'essere che pertiene a Dio e, quindi, sul modo in cui vada intesa la relazione di differenziazione e di reciproca appropriazione fra Dio in sé e l'essere stesso⁵⁶.

Seguendo Carabellese nella sua argomentazione, in primo luogo, si evince che Dio non sia nulla di concreto, appunto perché egli non rappresenta un oggetto della realtà empirica⁵⁷. Inoltre, Dio non costituisce neppure una mera rappresentazione astratta, non essendo egli una qualche concezione umana ma piuttosto l'Idea⁵⁸. Tutte le critiche mosse contro le prove dell'esistenza di Dio, allo stesso modo delle accuse portate da Kant all'argomento ontologico, non raggiungono propriamente l'essenza teologica della metafisica. Tali discussioni impattano infatti contro il concetto che l'uomo si fa di Dio, ma non propriamente contro l'essere di Dio, il quale rimane inattuabile a qualunque afferramento umano di fatta gnoseologica⁵⁹.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

⁵⁵ Nel suo desiderio di rispondere a Ernst Jünger, Heidegger avverte l'espreso bisogno di "permanere sulla linea". Vale a dire: la necessità (metodologicamente autoimposta) di limitarsi al finito e, quindi, di non proiettarsi verso l'orizzonte "metafisico" al di là del confine del finito. Tale intento si mostra al pensatore come una necessità implicita nella tematizzazione dell'essere, proprio a fronte del suo bisogno di superare le istanze oblianti della metafisica. Tuttavia, nello stesso momento in cui Heidegger determina la linea sulla quale vorrebbe mantenersi, di fatto si è già proiettato oltre di essa. E ciò si ravvisa, quantomeno, nella coscienza limitata dall'approccio metodologico-conoscitivo o anche solo in funzione di ciò che Heidegger si trova ad escludere non volendone parlare e - forse - dovendone proprio per questo con maggior decisione considerarne le implicazioni. Per questo problema costitutivo, è indubbio che nel pensiero di Heidegger sia necessario un emendamento teoretico essenziale. Cfr. E. Mirri, *La resurrezione estetica del pensare*, cit., pp. 159-192.

⁵⁶ Cfr. L. Cimmino, *Carabellese. Il problema dell'esistenza di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1983, pp. 97-107, 121-145.

⁵⁷ Cfr. P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 177.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 178.

L'equivoco sorto all'interno dell'argomento ontologico viene additato da Carabellese non semplicemente in questo fraintendimento della filosofia moderna e del kantismo in maniera peculiare⁶⁰, ma anche nell'ambiguità terminologica dell'*unum argumentum Anselmi*⁶¹. Lì dove infatti si parla di Dio come di un ente esistente, un *quid* che possieda un'essenza determinabile, non si fa nient'altro che pensare Dio alla stregua di una cosa individuata nel proprio esistere concreto e secondo una modalità di manifestazione prettamente ontica. Ma, per quanto si è detto prima, proprio questi sono i termini inadeguati per intendere Dio e per disquisire su di Lui. Soltanto a Dio, infatti, pertiene l'essere in sé perché, nell'intendimento carabellesiano, Dio è «l'Unico e non uno dei singoli»⁶²: Dio non si trova in rapporto con i singoli esistenti, perché Egli ne costituisce piuttosto l'essere. Irriducibile alla relazione di alterità con gli esistenti, Dio si caratterizza come inseità pura, della quale se ne può trattare solo come dell'essere stesso⁶³.

«La fondamentale affermazione di Dio è l'oggettività implicita di ogni atto di pensiero. [...] L'Idea che è Dio non può essere chiusa e determinata in uno specifico atto di pensiero. Il che non vuol dire che Dio sia inconoscibile, ma soltanto che Egli non è rappresentabile, proprio perché è Dio, e sostanzia ogni rappresentante ed ogni rappresentazione. Solo a queste condizioni, ripeto, e cioè l'inseità di Dio e soltanto di Lui, si può porre il problema di Dio che d'altronde non possiamo non porre. [...] La sostanza dell'argomento si riduce a dire che non ci può essere verità senza Dio. [...] Anselmo è tanto contraddittorio quanto Gaunilone, perché è contraddittorio il concetto di Dio esistente: Dio è unicità ed absolutezza; esistenza è molteplicità ed alterità. Perciò il contraddirsi di Gaunilone negando, non rende valido l'affermare di Anselmo contraddicendosi. Togliendo invece l'esistenza, la contraddizione, dissì, ha luogo solo per il negatore e quindi si pone con rigore l'argomento. Infatti pensare è pensare oggettivamente; chi nega Dio col suo pensiero, nega l'oggettività del pensiero, con un atto di pensiero, che, come tale, pretende essere oggettivo; cioè pensa e non pensa insieme; si contraddice; è in quel che dissì nullismo di pensiero: non pensa. La contraddizione mostrata dall'argomento ontologico nella negazione di Dio è questo affermare e negare l'oggettività del proprio pensiero, quando si nega Dio»⁶⁴.

Carabellese non adotta la prudenza osservata da Heidegger, il quale preferisce un pensiero apostrofabile come senza-Dio ma comunque impegnato nell'intento

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 49-54.

⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 179-180.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 181.

⁶³ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 182-183.

di preservare Dio nella sua divinità. Tuttavia, ridimensionando profondamente il modo in cui l'uomo pensa Dio e tentando di lasciare aperto il pensiero metafisico all'atto della manifestazione del divino in se stesso attraverso la sinergia di ontologia e teologia⁶⁵, entrambi i due pensatori riconoscono il carattere nevralgico della questione sulla divinità in rapporto all'essenza della filosofia. Il filosofo di Molfetta, in particolare, non potendosi accontentare delle istanze apofatiche incarnate da Heidegger, invoca una modalità di pensiero sulla divinità che, se da un lato ne riattualizza la problematicità, dall'altro lato estremizza il problema teologico in una chiave idealistica. Il ritorno all'argomento ontologico consente infatti a Carabellese di comprendere come il nervo della questione sul divino intercetti l'essenza onto-teo-logia della metafisica esattamente sul problema dialettico fra l'essere e Dio. Epperò, la totale assimilazione dell'essere in sé con l'inseità di Dio trascina il pensatore italiano sino al punto paventato dal filosofo di Messkirch. Vale a dire: concepire Dio come l'unica realtà in sé che, proprio per questa sua caratteristica essenziale, non si trova in rapporto con gli esseri umani, né mantiene una qualche reciprocità con il sussistente, sia questo l'uomo o il mondo⁶⁶. Tale coincidenza assoluta Dio-essere, se da un lato apre le porte a certa forma di panteismo⁶⁷, risulta sospesa in una assenza di tematizzazione che voca a sé altre istanze aporetiche, come il problema della relazione tra i molti soggetti esistenti come molteplici "io" e l'irrelato in sé di Dio⁶⁸.

⁶⁵ Si pensi all'heideggeriano "lasciar essere", identificabile come la base costitutiva della *Gelassenheit*. Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, Gesamtausgabe, Band 16, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, ss. 517-529; trad. it. A. Fabris, *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1989, pp. 13-16. Per un apporto critico, si rimanda a E. Mirri, *Il pensare poetante di Martin Heidegger*, CLEUP, Perugia 1972, pp. 61-70; F. Valori, *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*, Armando Editore, Roma 2003, pp. 112-132; M. Casucci, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Carabba, Lanciano 2007, pp. 103, 238-249; Id., *Essere, idea, libertà. La dottrina dell'idea in Martin Heidegger*, Carabba, Lanciano 2008, pp. 198-204.

⁶⁶ Cfr. P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 163

⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 135, 139, 148-152. Sull'importante confronto tra le istanze panteistiche di Carabellese e le influenze in questo assunte dal panteismo spinoziano, si veda C. Vinti, *Su di una polemica filosofica veramente rara*, in A. Pieretti (a cura di), *Pensare il medesimo II*, cit., pp. 107-124.

⁶⁸ Cfr. P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte seconda: *Io*, a cura di F. Valori, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, pp. 159-170, 216-237. Sugli sviluppi successivi del pensiero di Carabellese, a proposito della dialettica delle forme, si vedano E. Mirri, *P. Carabellese, la concezione del mondo e i suoi rapporti con Varisco e Rosmini*, in Id., *Pensare il*

3. *Essere, Dio e ascesi di coscienza*

Sin qui il carattere metafisico della filosofia è stato inteso nella sua costitutiva struttura onto-teologica. Nell'unitario problema attinente al divino si è riscoperto il nodo pulsante, sul quale vive l'anelito umano alla sapienza. L'unitarietà dell'essenza metafisica della filosofia si osserva considerando, da un lato, il problema dell'essere in sé, quale questione decisiva per l'ontologia, e inquadrando, dall'altro lato, l'interrogativo sulla divinità, chiave del *focus* tematico della teologia. Pensare l'essere in quanto Dio e trattare quest'ultimo secondo il suo essere in sé, individuano i due percorsi seguiti unitamente dall'ontologia e dalla teologia nel loro sostanzarsi metafisico.

Ora, la dialettica tra essere e Dio non consente un'immediata sovrapposizione di questi due termini⁶⁹. Per un verso, far coincidere Dio col puro, assoluto e irrelato "essere" implica formare una rappresentazione idealistica della divinità, che di fatto non mantiene più con l'umano alcun legame spirituale o religioso. D'altro canto, indentificare l'argomentazione ontologica sull'essere in sé con la divinità dà, certo, modo di intendere quest'ultima secondo il proprio statuto essenziale, ma ipostatizza tale forma sostanziale di essere in una maniera che rende di seguito impossibile comprendere la relazione fra Dio e ciò che egli non è. Insomma, se per un lato diviene impossibile riconoscere nel concetto di Dio, *summum esse* e *causa sui*, il destinatario della relazione dell'uomo con il trascendente⁷⁰, dall'altro lato pensare Dio attraverso la sola accezione dell'essere stesso concorre nel formulare del divino una comprensione sempre inadeguata e distorcente⁷¹.

medesimo, cit., pp. 575-584; F. Valori, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, ESI, Napoli 1996, pp. 15-36, 64-66, 69-75, 104-107.

⁶⁹ Il rischio che si profila qui, anche al variare del registro teoretico di riferimento, è quello ben intravisto dalla posizione di Pascal. In maniera lapidaria, egli distingue tra il Dio dei filosofi, cioè la concezione che gli esseri umani si fanno della divinità, e il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, vale a dire il divino che si rivela all'uomo e che parla a noi personalmente, esprimendosi in qualità di Persona vivente. Cfr. B. Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Guillaume Desprez, Éditions Rencontre, Paris 1670, *Le Mémorial* (23 novembre 1654), fr. 913.

⁷⁰ Si ricordi come, per il filosofo di Molfetta, «non v'ha Dio senza immanenza: non la trascendenza è la caratteristica di Dio, ma l'immanenza» (P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 181).

⁷¹ Tanto nella prospettiva dogmatica, quanto nell'accezione dimostrativa d'esistenza, quanto ancora nella composizione idealistica della questione su Dio e sul suo essere "l'essere stesso", ci si mantiene sempre pericolosamente vicini ad una posizione teologico positiva. Vale a dire: un'affermazione che del divino persevera nel considerare ciò che l'uomo intenda e voglia vedere nel volto di Dio. Una posizione critica, quest'ultima, che distoglie lo sguardo dalla necessità di

Per poter cercare di ovviare a questi fraintendimenti, sorti lungo il sentiero che la metafisica non può comunque esimersi dal percorrere, in quanto a essa connaturale, Carabellese ha ragione nel ritornare all'argomento ontologico. Egli non può che rifarsi a questo snodo centrale del pensiero filosofico, proprio perché non vuole rinunciare a meditare sul fondamento e sul principio della realtà, proprio in virtù dell'accusa heideggeriana sull'oblio dell'essere⁷². Epperò, ripensare all'*argumentum Anselmi* implica un differente approccio alla questione. Questa va primariamente compresa nella sua istanza non ontico-concettuale (secondo quanto suggerito da Heidegger), né attraverso la lettura che ne può dare il razionalismo kantiano e lo gnoseologismo in genere (come evinto dalla "critica del concreto" di Carabellese). Forse, una penetrazione davvero profonda dell'intuizione proposta da Anselmo d'Aosta implica un'effettiva trasformazione di coscienza di colui che si approssimi a considerare l'"oggetto" della trattazione. Non si tratta qui infatti soltanto di intendere l'essenza della filosofia in quanto sinergia di ontologia e teologia, ma anche di comprendere come l'amore per la sapienza che riguarda l'essere umano inerisce direttamente al rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri e col mondo alla luce della divinità. È proprio muovendosi lungo questa direzione ermeneutica, che si colloca il tentativo di Teodorico Moretti-Costanzi di rileggere l'argomento ontologico in vista della determinazione essenziale della filosofia, guidato dalla consapevolezza di come la problematica qui in questione riguardi un'autentica ascesa di coscienza⁷³.

Partendo dall'intuizione del suo maestro, il quale riconosce come Dio, l'Oggetto puro, sia "l'essere unico di coscienza"⁷⁴, Moretti-Costanzi procede oltre. Il filosofo di Molfetta sostiene infatti che «l'essere in sé, che invano andremo ricercando fuori o di là da noi, è in noi stessi, e mentre è in noi come essere

preservare un' almeno parziale apofatica sulla divinità, onde evitare di avere di essa una comprensione sempre "umana, troppo umana". Cfr. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck, Brenner 1921, trad. it. P. Renner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 158-163, 298-310.

⁷² Cfr. E. Mirri, *La resurrezione estetica del pensare*, cit., pp. 99-109.

⁷³ Cfr. M. Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, Ed. Università degli Studi di Trento, Collana di Studi e ricerche, Trento 2017, pp. 200-207, 228-243; M. Moschini, *L'Ascesi di Coscienza e il Cristianesimo-filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Ed. Sala Francescana di Cultura «P. Antonio Giorgi», Collana «Repara domum meam», Assisi - San Damiano 1991, pp. 33-68; Id., *La coscienza. Note sul concetto di coscienza e sapienzialità*, in A. Pieretti (a cura di), *Pensare il medesimo II*, cit., pp. 43-63.

⁷⁴ Cfr. P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 91.

presente nella coscienza (oggetto), appunto perciò è quel *quid* unificante che la coscienza ci attesta essere l'essere in sé»⁷⁵. Moretti-Costanzi, dal canto suo, osserva come l'accesso adeguato della mente del filosofo all'interno dell'argomento ontologico implichi un ripensamento radicale della razionalità, dell'intelletto e del credere⁷⁶. Ciò che viene invocata è un'autentica trasformazione (μετάνοια) di colui che si incammini nella comprensione dell'essenza divina, attraverso il proprio atto amoroso di sapienza⁷⁷. In primo luogo, infatti, colui che cerca la Sofia non può pretendere di afferrarla alla stregua di un possesso oggettivo, né tantomeno di una *cum-prehensio* razionalistica. Ciò che va realizzato nell'animo del ricercatore è quindi il passaggio dalla priorità di cui viene investita la *ratio* alla centralità dell'*intelligere*, riconosciuto nella propria intrinseca superiorità qualitativa⁷⁸. In tale metamorfosi sostanziale non si opera semplicemente un cambio prospettico o un'alternanza di approccio alla trattazione perseguita. Piuttosto, ciò che si realizza è una mutazione di colui che ama la sapienza e che finalmente la ricerca secondo un nuovo sguardo di coscienza proiettato su se stesso, sulla realtà e su ciò che l'ontologia e la teologia interrogano come fondamento, principio e fine del sussistente⁷⁹.

Per Moretti-Costanzi, l'ascesi di coscienza mostra uno dei suoi banchi di prova esattamente nell'argomento ontologico. Il pensatore umbro riscopre in tale esposizione del pensiero speculativo un esempio lampante di come non solo la filosofia vada riconosciuta nelle proprie istanze metafisiche ("onto-teo-logiche" secondo il linguaggio heideggeriano)⁸⁰, ma anche l'essere umano sia da riscoprire nel suo grado migliore di coscienza⁸¹. Vale a dire: la condizione nella quale

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo* (1951), in Id., *Opere*, cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 137-152.

⁷⁷ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'asceta moderno* (1945), in Id., *Opere*, cit., pp. 75 e sgg.

⁷⁸ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura* (1959), in Id., *Opere*, cit., pp. 388-396.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 401-411.

⁸⁰ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita* (1953), in Id., *Opere*, cit., pp. 202-205.

⁸¹ Deve essere qui fatta riecheggiare la pagina schopenhaueriana sul distinguo tra la "conoscenza empirica" e la "migliore coscienza", che Edoardo Mirri a contributo in modo determinante a riportare all'attenzione della critica. Cfr. E. Mirri, *Saggio introduttivo. Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea. Dai Frammenti giovanili a Il Mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di E. Mirri, Armando Editore, Roma 1999, pp. 12-14, 68-69, 97-99; E. Mirri, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la "migliore coscienza"*, in G. Penzo (a cura di), *Schopenhauer e il sacro*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Bologna 1987, pp. 59-82.

l'uomo si ritrova bisognoso di una realizzazione del proprio sé, guardando oltre la contingenza empirica e l'uso meccanicistico della razionalità, per volgersi al compimento di quella intellesione che gli riveli il senso dell'esistenza e il mistero dell'essere stesso. L'*unum argumentum* è appunto questo: non una prova o una dimostrazione dell'esistenza di Dio, non un riferimento ad un *ens* sussistente ed empirico, non l'asserzione di una metafisica posticcia separata dalla concretezza della realtà⁸², ma elevazione dell'anima a Dio in virtù della fede e in vista della coscienza del credente (*intellectus fidelis*)⁸³. L'argomento ontologico, tuttavia, non può essere ristretto ad un orizzonte di spiritualismo edificante, quasi giudicandolo un che di misticheggiante (e quindi a rischio di mistificazione)⁸⁴. Piuttosto, l'approfondimento di questa chiave di lettura, importante per l'intero pensiero metafisico, costituisce una pietra miliare per l'ontologismo inteso nella sua istanza critica. Vale a dire: quella autentica ricerca ontologica della filosofia che, ben viva nell'intera opera di Heidegger, trova in Carabellese un iniziatore originale di scuola e in Moretti-Costanzi la guida dell'ontologismo critico verso la riattualizzazione del pensiero francescano, in generale, e bonaventuriano, in particolare⁸⁵.

Avviandoci alla conclusione del presente contributo, però, torniamo ora al centro della questione qui a tema. Riprendendo il suo maestro, Moretti-Costanzi riconosce che le critiche mosse da Carabellese ai fraintendimenti dell'argomento ontologico siano frutto di una più matura coscienza metafisica del concreto⁸⁶. A fronte di un intendimento pieno dell'essenza della filosofia come ontologia e teologia, cosa dalla quale il filosofo di Molfetta deriva il bisogno del ritorno all'*unum argumentum*, scrive Moretti-Costanzi:

⁸² Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, cit., p. 157.

⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 158-159. Per un sostanziale apporto bibliografico su questo punto, si rimanda a E. Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012, pp. 238-250; M. Moschini, *Fede sapiente e intellectus fidelis*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., pp. CVIII-CXXI; M. Falaschi, *L'"unum argumentum" di S. Anselmo tra "ratio naturalis" e "intellectus fidei"*, in E. Mirri e F. Valori (a cura di), *Fede e ragione*, ESI, Napoli 2002, pp. 91-125.

⁸⁴ Cfr. C. Dollo, *Momenti e problemi dello spiritualismo. Varisco, Carabellese, Carlini, Le Senne*, CEDAM, Padova 1967, pp. 66-85, 141-154, 299-305.

⁸⁵ A tal proposito, si vedano i saggi di Edoardo Mirri su *Ontologismo critico e asceti di coscienza, La nuova scuola bonaventuriana bolognese, Pantaleo Carabellese. L'ontologismo critico, Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, tutti raccolti in E. Mirri, *Pensare il medesimo*, cit., pp. 71-81, 157-169, 411-456, 671-683. A questi riferimenti si associano anche i seguenti: E. Mirri, *Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., pp. 45-50, 64-93, 195-205; F. Valori, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, cit., pp. 7-25; M. Moschini, *La domanda filosofica*, Carabba, Lanciano 2015, pp. 73-82, 109-117.

⁸⁶ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'asceti di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, cit., pp. 168-169.

«Carabellese ha ragione nel contrapporre a questo Dio ente mentale, che delude l'esigenza della necessitazione condizionante, il Dio Oggetto-base della mente, senza cui non si pensa e a cui è contraddittorio l'attribuire come una "perfezione" l'esistenza propria alle cose finite che si pensano, conoscendo. Ma Carabellese ha torto nel rimproverare ad Anselmo una contraddittorietà che non fu sua, bensì solo dei suoi interpreti gnoseologisti e di eliminare, conseguentemente, l'"esistenza" del "quo majus" come un elemento perturbatore dell'"argumentum"»⁸⁷.

Nella lettura di Moretti-Costanzi, sono più che fondate le obiezioni di Carabellese contro la riduzione dell'essere di Dio all'esistenza di qualcosa di funzionale al pensiero razionale dell'uomo. La concezione che vede nell'esistenza fattuale una qualche forma di perfezione che debba essere assegnata a Dio, qualora lo si pensi come il "maggiore", erra nel concepire la compiutezza ontologica della divinità come un'istanza quantitativa, ritenendo cioè l'esistenza un attributo che vada aggiunto agli altri. L'essere di Dio, così come l'essere concepito in se stesso in virtù della differenza che lo distingue dall'ente, possiede in sé una differenziazione qualitativa. È questa che impone, di pari passo alla penetrazione del mistero insito nell'argomento ontologico, anche un'elevazione qualitativa di colui che si accinga con cognizione di causa, quindi in maniera cosciente e sapienziale, all'obiettivo dell'indagine metafisica sulla divinità. Anselmo d'Aosta, che per primo dovette difendere il frutto del suo *Proslogion* dalle accuse di Gaunilone e di colui che incorre nelle sue stesse fallacie (l'*insipiens*)⁸⁸, non commise gli errori perseguiti invece da coloro che, dopo il santo benedettino, ne riformularono e travisarono l'argomento. Dimostratisi incapaci dell'elevazione dell'intelletto oltre le contingenze del raziocinio, questi pensatori si sono rivelati – nell'ottica di Moretti-Costanzi – tanto incapaci di ascendere alle cime dell'argomento ontologico, quanto inadeguati ad avventurarsi sin negli abissi del pensiero metafisico⁸⁹.

Ora, però, se Carabellese ha indubbiamente il merito di ritornare al cuore della filosofia nella sua problematicità teologica, va altresì osservato come il modo in cui questo pensatore radicalizza l'*argumentum Anselmi* mantenga un'incertezza

⁸⁷ *Ivi*, p. 169, nota 169.

⁸⁸ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, a cura di L. Pozzi, BUR, Milano 1996, pp. 89-93, 141-143.

⁸⁹ Di una simile difficoltà si mostra protagonista, per Moretti-Costanzi, la linea di pensiero aristotelico-tomistica, in contrapposizione alla tradizione platonico-agostiniana che, affondando le sue radici nel retaggio ontologico parmenideo, risale su fino alla tradizione francescana e bonaventuriana, nonché sino all'ontologismo critico. Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, cit., pp. 153-156.

di fondo. Ricapitolando: l'ontologia permette di distinguere, in virtù della differenza ontologica, l'opposizione essere-esistenza, mentre l'argomentazione teologica suggerisce la necessità di una diversificazione fra Dio in sé e l'essere stesso, in quanto Dio non può essere racchiuso nel solo nome di "essere"⁹⁰. Carabellese, che comprende questa duplice problematicità come costitutiva dell'essenza metafisica della filosofia, contrappone Dio e l'esistente in una maniera dicotomica, non-dialettica, priva di relazione. Così facendo, egli

«rischia di riconoscere l'esistenza stessa, malgrado tutto, proprio in quella empirica astrattezza gnoseologica da cui intendeva redimerla, entificandola in Dio. Un Dio pura essenza, senza esistenza, non lascia l'esistenza a sé abbandonata, nell'*ex-sistere* empirico? Con un Dio inesistente, ch'è puro Oggetto di Coscienza, non ritorna, in qualche modo, la denunciata antitesi tra pensiero che non è essere ed essere che non è pensiero? In effetti a Dio, assoluto Essere in sé di tutto ciò che sussiste, *in-sistendo* in lui, l'esistenza né si può attribuire, né si può togliere. Egli è l'Essere dell'esistenza non esistenzialisticamente depauperata»⁹¹.

Se non si torna a problematizzare la relazione tra Dio e l'esistenza, in quanto rapporto certo differenziale, ma comunque sempre dialettico e tale da implicare una qualche reciprocità, il Dio identificato con l'essere incorre in quelle stesse aporie, che l'argomento ontologico vorrebbe superare. Se Dio viene considerato estraneo all'esistenza, non soltanto questo Dio diviene un qualcosa di astratto e di fittizio, ma ciò che viene messo in discussione è anche la relazione fondamentale fra essere e pensare. Il nesso stesso, che costituisce il concreto nella sua realtà, vacilla a fronte dell'identificazione di Dio con un qualche ente di ragione artificioso e ultimamente incapace di elevare al *majus* della propria coscienza colui che aspiri alla sapienza. Un "*Maximum*"⁹², quest'ultimo, che coincide con quel punto di intersezione fra ontologia e teologia, nel quale si

⁹⁰ Si pensi, al tal proposito, ai nomi divini dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita, lì dove essere è solo uno dei nomi divini, sebbene il primo e principale. Si consideri, in merito a ciò, anche la successiva tradizione riferita a questi nomi divini, come il riconoscimento del nome "essere" in Bonaventura da Bagnoregio. Cfr. Dionigi Aeropagita, *Corpus Dionysiacum*, a cura di E. Turolla, La vita felice, Milano 2014, pp. 324-333; Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002, pp. 118-129. Una lettura critica sull'argomento si può attingere da E. Mirri, *L'itinerarium mentis* come "itinerarium Dei", in Id., *Pensare il medesimo*, cit., pp. 241-257; L. Mauro, *Esercizi spirituali e filosofia medievale: l'itinerarium mentis in Deum di Bonaventura da Bagnoregio*, in A. Pieretti (a cura di), *Pensare il medesimo II*, cit., pp. 269-280.

⁹¹ T. Moretti-Costanzi, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, cit., p. 169, nota 169.

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 160-164, 170.

compie per l'essere umano la capacità della sua coscienza in ascesi verso il divino. È proprio a fronte di questo problema che, sebbene a Dio non si possa attribuire l'esistenza, perché altrimenti ciò vorrebbe dire ridurre Dio a un *ens*, d'altro canto si deve riconoscere l'essere di Dio come in qualche modo correlato all'esistenza.

Ben consapevole di ciò, Moretti-Costanzi rilancia una riappropriazione dell'argomento ontologico non semplicemente in chiave intellettualistica, né astrattiva per il pensiero umano, ma piuttosto capace di recuperare il concreto. Vale a dire: ritornare alla realtà intesa nel suo complesso e non impoverita dall'assenza di alcuna entità del mondo, in quanto tutto esiste *in* Dio, in-siste in Lui, che si dà ad essere secondo una modalità diversa dalla mera fattualità, eppure sempre tale da dirsi "essente". In questa riscoperta del mondo vi è, in fondo, la possibilità della conversione, del "ripristino" dell'umanità che abita la terra in seno alla coscienza che si rivolge alla Sapienza⁹³. Esaminandola alla luce dell'amore che guida alla σοφία, tale ascesi di coscienza consente di rilevare non solo l'essenza del discorso metafisico, ma anche la sostanza concreta dell'esistente umano, traendo entrambe fino a quel "*majus*" nel quale Dio e uomo si incontrano finalmente in un dialogo interpersonale.

⁹³ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica* (1955), in Id., *Opere*, cit., pp. 276-277, 282-284.