

NUOVO
GIORNALE DI FILOSOFIA
DELLA RELIGIONE

Vol. N. 5/2025 Nuova Serie

Ontologismo critico, ascesi di coscienza e
prospettive metafisiche: confronti
sull'eredità di Moretti-Costanzi

a cura di Marco Moschini e Martino Bozza

Scientific Editor: Pierfrancesco Stagi

ADVISORY AND EDITORIAL BOARD

Olivier Abel (Université de Montpellier), Andrea Aguti (Università di Urbino), Luigi Alici (Università di Macerata), Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense), Kurt Appel (Universität Wien), Ilario Bertoletti (Università Cattolica - Brescia), Rémi Brague (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Francesco Botturi (Università Cattolica - Milano), Luigino Bruni (Università di Roma LUMSA), Marco Cangiotti (Università di Urbino), Carla Canullo (Università di Macerata), Annalisa Caputo (Università di Bari), Emmanuel Cattin (Université Paris-Sorbonne), Roberto Celada Ballanti (Università di Genova), Virgilio Cesarone (Università di Chieti-Pescara), Claudio Ciano (Università del Piemonte Orientale), Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara), Piero Coda (Segretario generale della Commissione Teologica Internazionale - Istituto Universitario Sophia), Pio Colonnello (Università della Calabria), Gerardo Cunico (Università di Genova), Ingolf Ulrich Dalfert (Claremont Graduate University), Giuseppina De Simone (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), Costantino Esposito (Università di Bari), Adriano Fabris (Università di Pisa), Emmanuel Falque (Institut Catholique Paris), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Roberto Garaventa (Università di Chieti-Pescara), Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Technische Universität Dresden), Francesco Ghia (Università di Trento, Presidente AIFR), Paul Gilbert SJ (Pontificia Università Gregoriana), Massimo Giuliani (Università di Trento), Jean Greisch (Institut Catholique de Paris), Hans-Peter Großhans (Westfälische Wilhelms-Universität Münster), Jean Grondin (Université de Montréal), Jean-Luc Marion (Ecole Normale Supérieure - Paris), Francesco Miano (Università di Roma "Tor Vergata"), Mario Micheletti (Università di Siena), Marco Moschini (Università di Perugia), Giuseppe Nicolaci (Università di Palermo), Michele Nicoletti (Università di Trento), Enrico Peroli (Università di Chieti-Pescara), Antonio Pieretti (Università di Perugia), Geminello Preterossi (Università di Salerno), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Sergio Sorrentino (Università di Salerno), Eleonore Stump (Saint Louis University), Richard Swinburne (University of Oxford), Francesco Totaro (Presidente del Comitato Scientifico del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Università di Macerata), Pierluigi Valenza

(Università "La Sapienza" di Roma), Elisabetta Zambruno (Università Cattolica Milano), Holger Zaborowski (Universität Erfurt), Silvano Zucal (Università di Trento).

Segretario di Redazione: Alfonso Salvatore

Redazione (Editorial Staff): Martino Bozza, Domenico Burzo, Francesco Ferrari, Francesco Guercio, Andreas Lind SJ, Damiano Migliorini, Gabriele Palasciano, Stefano Santasilia, Vincenzo Serpe, Francesca Simeoni, Emilio di Somma, Simone Stancampiano, Angelo Tumminelli, Sofia Vescovelli, Angelo Maria Vitale.

Nuovo Giornale di Filosofia della Religione è una pubblicazione dell'Università di Urbino.

Gli articoli inediti e non sottoposti alla valutazione di altre riviste, devono essere proposti a questa rivista tramite la piattaforma Open Journal Systems (OJS) disponibile al sito <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/index>, seguendo le indicazioni presenti alla voce "Invia una proposta" e previa registrazione.

Gli articoli pubblicati sulla Rivista NGFR sono sottoposti a rigorosa procedura di peer review in modalità 'doppio cieco'. I revisori sono scelti dal Direttore scientifico della Rivista, in base a criteri di competenza, tra esperti esterni o tra i membri del Comitato scientifico.

Gli articoli che la rivista pubblica sono presenti nei seguenti registri di catalogazione: Catalogo italiano dei periodici/Acnp, DOAJ Directory Open Access Journals, Ebsco Discovery Service, Essper, Google Scholar, RePEc (Research Paper in Economics).

Questa rivista utilizza Open Journal Systems 3.4, che è un software open source per la gestione e pubblicazioni di riviste elettroniche. Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo. E-ISSN 2532 - 1676 (Online). Direttore responsabile: Pierfrancesco Stagi.

Nuova serie 5/2025 - Finito di stampare nel mese di settembre 2026

ANNO XXIV - 2025

NUOVA SERIE, N. 5

NUOVO GIORNALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE



**ONTOLOGISMO CRITICO, ASCESI DI COSCIENZA E
PROSPETTIVE METAFISICHE: CONFRONTI SULL'EREDITÀ DI
MORETTI-COSTANZI**

(A CURA DI MARCO MOSCHINI E MARTINO BOZZA)

UNIVERSITÀ DI URBINO

Indice

Nuova serie N. 5/2025

MARCO MOSCHINI, MARTINO BOZZA, <i>Rifrazioni dal pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi</i>	6
---	---

Nuclei del dibattito su Carabellese e Moretti-Costanzi

OMAR BRINO, <i>Essere, coscienza e persona: sulle teoresi di Pantaleo Carabellese e Teodorico Moretti-Costanzi nel contesto filosofico italiano loro coevo</i>	13
--	----

FEDERICO BRUTTI, <i>Libertà e bellezza tra empiria e coscienza pura: Teodorico Moretti-Costanzi "discepolo critico" di Pantaleo Carabellese</i>	29
---	----

FURIA VALORI, <i>Moretti-Costanzi e Carabellese fra persone e soggetti</i>	48
--	----

PAVAO ZITKO, <i>The (a)political implications of morettian asceticism within Carabellese's philosophical doctrine of critical ontologism</i>	68
--	----

Terrenità e ascesi. Analisi di due punti nodali del pensiero morettiano

MARCO CASUCCI, <i>The Edenic Earthliness in Moretti-Costanzi: Environmentalty and Ascesis of Consciousness</i>	85
--	----

CARLO VINTI, <i>Moretti-Costanzi, Spinoza e l'«ascesi di coscienza»</i>	105
---	-----

Dall'ispirazione morettiana al contributo su temi teoretici per un rinnovamento della metafisica

MASSIMO DONÀ, <i>In principio era la gratuità. Non il logos, e neppure l'azione</i>	128
---	-----

ILARIA MALAGUTI, <i>Ex Veritate. Nel destino dell'essere</i>	140
--	-----

Le tematiche morettiane a confronto con l'ambito della filosofia della religione

NICOLÒ GERMANO, <i>Prospettive di storia di filosofia della religione. Per un confronto critico tra Alberto Caracciolo e Pietro Piovani</i>	158
---	-----

MARCO MOSCHINI – MARTINO BOZZA

PRESENTAZIONE
RIFRAZIONI DAL PENSIERO DI TEODORICO MORETTI-
COSTANZI

Il 23 giugno 1995 Teodorico Moretti-Costanzi viveva quella che egli stesso definì con gli astanti “la sua opera più importante”, quel trapasso che in realtà significava, nella sua condizione di filosofo cristiano implicato nel percorso teologico e religioso interno all’ontocoscienzialismo, la certezza di un ritorno. Sono passati trenta anni da quel momento e quello che poteva sembrare l’anonimo addio alla vita di un accademico ormai a riposo da più di dieci anni, salutato in quel momento, nella solitudine del suo “Palazzo” – si parla della sua dimora a Tuoro sul Trasimeno, Palazzo del Capra – da quella che era rimasta la sua unica famiglia, ovvero il personale domestico che lo circondava e i suoi due allievi più prossimi (Edoardo Mirri e uno dei due scriventi), è oggi invece ricordato, con evidente certezza, come un nuovo principio, o meglio ancora come la prosecuzione di un cammino. Così quello che si cerca di fare oggi è proprio di dare un saggio esemplare a più voci di ciò che il filosofo umbro ha saputo dire nel corso di un’intera vita: “narrare” un’esperienza di verità. Il senso tutto di questa esperienza di studio e di vita è quello di un cammino di pensiero che ha saputo lasciare una traccia; che ha appassionato chi gli è stato vicino e che ha parlato a coloro che si sono confrontati con la sua profondissima riflessione.

Si vuole ricordare, in questa occasione, non solo Moretti-Costanzi nel trentennale della sua scomparsa ma quella capacità di pensare e ri-pensare costantemente - come tema fondamentale e essenza stessa di tutta la filosofia - la genuina e autentica presenza della verità che ci dice di una dimensione sapienziale, mai totalmente esplorabile, che passa attraverso un pensiero teoretico ed estetico insieme così come loquace tanto da risultare stimolante e attraente per coloro che la incontrano. Così, il ricordo di questo filosofo italiano oggi costituisce, in maniera più evidente che mai, un cominciamento, un nuovo avvio di un pensare che, proprio perché necessario nel suo darsi, ha incoraggiato nuove strade per riflettere e dispiegare sforzo e passione sulla via di quell’esperienza di verità che

attrae e sollecita all'itinerario del pensare.

A trenta anni dalla morte di Teodorico Moretti-Costanzi, le tematiche su cui il filosofo umbro ha concentrato l'attenzione del suo pensare appaiono ancora oggi ricche di stimoli e capaci di offrire piste di riflessione che meritano di essere percorse e che possono trovare ulteriore sviluppo. L'opera morettiana ha saputo coniugare alcune delle istanze del pensare del Novecento con l'originalità di un approccio che ha voluto essere sempre dichiaratamente speculativo. Così il tema dell'Ontologismo critico, da cui Moretti-Costanzi proviene, ha saputo spronare un cambio di prospettiva attraverso la sua reinterpretazione in continuità con l'assunzione e l'approfondimento teoretico del contenuto della tradizione sapienziale della filosofia cristiana che è passata nell'Umbria per il tramite di un'intensa interpretazione speculativa di Agostino, Anselmo e soprattutto di Bonaventura. In questo percorso di pensiero che, nella vita di Moretti-Costanzi, attraversa tutto il cuore del Novecento culturale italiano, si evidenziano poi i grandi confronti che le opere morettiane vogliono instaurare, in maniera esplicita ed implicita, con i grandi autori della storia della filosofia: si pensi, in tal proposito, al dialogo speculativo instaurato, oltre che con Platone, e i già richiamati Agostino, Anselmo, Bonaventura, anche con Spinoza, Kant, Schopenhauer, Rosmini, Nietzsche, Varisco, Michelstaedter, Carabellese, Barth, Heidegger, Marcel, Sartre, Jaspers ed altre voci di importanti pensatori contemporanei. Questo percorso, che passa per questi autori e per tanti altri che trovano spazio direttamente e indirettamente nelle sue opere, trova un culmine nelle opere di teoresi che, in una prima fase, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, e in una seconda fase, tra gli anni Settanta e Ottanta, conducono al cuore del pensiero morettiano: il compimento di tale cammino si coglie nella formulazione del concetto di Cristianesimo-Filosofia.

L'incedere di questo pensiero, e con esso della complessa scrittura morettiana, ha saputo lasciare spazio a molti luoghi di riflessione che queste grandi tematiche offrono a coloro che si sono messi a confronto con tali contenuti. All'interno di questa strada, che parte da un inizio chiaro e giunge ad una mèta altrettanto evidente, ci sono poi tanti altri temi che si palesano ancora come ricche possibilità di ricerca che possono essere ulteriormente approfondite: si pensi al rapporto con il personalismo e con lo spiritualismo, di cui in fondo lo stesso ontocoscienzialismo morettiano è parte.

Come poi non evidenziare la relazione che la sua opera stabilisce con la teologia e la filosofia della religione? Allo stesso modo l'approccio prettamente teoretico della sua ricerca sfocia senza alcuna difficoltà nella dimensione dell'estetica e dell'etica.

È dunque chiaro che l'orizzonte che si dischiude appare ampio e

soprattutto capace di parlare, oggi forse anche più che nel suo Novecento in cui la sua posizione ha assunto l'aspetto dell'inattualità ed è stata spesso relegata a una certa marginalità. Pare oggi utile indicare i temi morettiani, i problemi speculativi da lui affrontati, a tutti quegli studiosi che intendono riscoprire e coltivare tematiche radicali del pensare. È più viva che mai l'esigenza di parlare di tali questioni; tutto ciò rivela l'esigenza stessa di riconsegnare alla filosofia il compito di essere fino in fondo fedele a sé: volta alla ricerca del fondamento, di quella condizione della realtà che racchiude la stessa motivazione del bisogno di avviare la riflessione della filosofia.

La visione teoretica morettiana invita a corrispondere a questa esigenza di rinnovamento del pensiero in senso metafisico e che ponga la riflessione sull'essenza profonda del filosofare. L'intento di quel programma speculativa era, e resta attuale, quello di offrire un esempio di quel modo di pensare che morettianamente si considerava come restituzione non di un corredo teorico ma di un'esperienza di verità. Tale *experiri* è possibile recependone i contenuti dall'approfondimento di questi temi.

La raccolta dei contributi che nasce con la presente pubblicazione intende quindi non dare un'analisi completa del pensiero morettiano e delle sue ricostruzioni storiografiche e di interconnessione (che sarebbe comunque cosa utile e da compiersi ancora con profondità) ma ha la pretesa di dare al lettore un saggio e delle linee di pensiero per contribuire a sostenere, nell'ispirazione del filosofo umbro, un comune intento: proseguire sulla via di un pensare radicale, orientato a meditare sul e il fondamento. Un filosofare che sappia unire veramente e condurre la riflessione sul ciò che merita di essere pensato, ovvero l'essenza stessa della filosofia. Il "problema interno" carabellesiano che ha condotto ad un'esplicazione inevitabilmente teologica del filosofare stesso. Il lascito del Molfettese sarà la base su cui l'Umbro saprà poi articolare una proposta filosofica che ha saputo soddisfare ad esigenze di rinnovamento ontologico, metafisico, in una cristologia filosofica che nell'ultima parte del suo percorso di studio si è fatta sempre più marcatamente presente.

Crediamo che i contributi qui raccolti siano bene riusciti, in questo contesto di saggio su un'eredità tanto ricca, a combinare tante voci provenienti da ambiti differenti. La ricchezza di questo pensare e, confidiamo, anche di questa raccolta che qui si propone, è da rintracciare nella varietà delle tematiche affrontate e aperte, nonché nella differente provenienza di chi si è posto in gioco per misurarsi con questi contenuti. È ora significativo mettere insieme tante angolature diverse del pensare che uniscono accademici affermati con giovani ricercatori. Questa appare la vera forza di un pensare che, nella verità sapienziale, unisce generazioni diverse intorno all'esigenza di un dialogo che sappia richiamare e sappia

legare questa comunità filosofica, ed altri che vogliano accostarvisi, verso la ricerca speculativa. Essa si realizza in una domanda filosofica che, la storia della filosofia ce lo insegna, non smetterà mai di attrarre e di meravigliare. Il ringraziamento profondo va dunque a tutti coloro che, in questa pubblicazione, sono riusciti a rispondere a questa chiamata a mettere in condivisione le proprie riflessioni.

Stante queste premesse sul senso di questa raccolta, siamo ora qui a proporre al lettore il contributo significativo e molto profondo di alcuni studiosi che hanno partecipato, con il proprio testo, alla composizione di questo lavoro collettaneo. Si può apprezzare come gli scritti che sono stati proposti dagli autori possano essere letti attraverso l'individuazione di quattro grandi nuclei tematici che rappresentano grandi linee prospettiche che sono state sviluppate nella presente raccolta.

Una serie di scritti verte su quella che è una relazione decisiva per comprendere la genesi e lo sviluppo del pensiero di Moretti-Costanzi: si tratta del rapporto teoretico che il filosofo umbro ha coltivato con il proprio maestro Pantaleo Carabellese.

Nel delineare questo legame appare necessario rimarcare l'originalità di due modi di porsi in antitesi sia rispetto a posizioni positivistiche sia rispetto a posizioni neoidealistiche nel contesto della filosofia italiana del Novecento. Carabellese e Moretti-Costanzi, essendo legati da un rapporto di stima oltre che di discepolato, producono una nuova linea prospettica per affrontare la questione dell'Essere, ognuno dei due con le proprie specificità. Un punto accomunante che deve giustamente essere compreso è quello che ravvisa la continuità ed il debito con Rosmini. Si troverà un motivo importante di riflessione proprio in questa comune ispirazione rosminiana nella quale viene indicata la linea di novità che viene sottolineata nella prospettiva di Moretti-Costanzi che è quella relativa all'approccio cristiano: tale risulta essere la vera cifra della specificità della filosofia dell'accademico bolognese che, nella centralità cristologica che il suo pensiero va ad assumere, riesce ad acquisire una specificità a sé stante anche nel panorama filosofico italiano e nel mondo cattolico del suo tempo. Questo percorso è stato ricostruito da Omar Brino che nel suo scritto delinea le assonanze e le originalità che derivano dal confronto dei due filosofi.

Una traiettoria di ricerca che deve essere considerata e consolidata nel momento in cui si approfondisce questo rapporto teoretico tra il filosofo pugliese e il filosofo umbro è quella che permette di valorizzare le prospettive estetica ed etica come elementi che permettono una nuova visione personalista nell'oltrepassamento morettiano dell'ontologismo critico: si tratta del percorso che porta Moretti-Costanzi verso l'estuario del proprio pensare che si esplicita nella formula tanto originale quanto

complessa del “Cristianesimo-Filosofia”. Questo passaggio, approfondito da Federico Brutti, costituisce un superamento ma anche un compimento della prospettiva carabellesiana verso quell’esigenza di concretezza che pure era sottesa nel percorso di pensiero del filosofo pugliese. Così, Moretti-Costanzi riesce a valorizzare il ruolo veritativo che assume la dimensione personale, la quale assurge ad essere l’elemento teoretico che permette di leggere la realtà compiutamente in grado di riverberare la presenza di un Essere che risulta capace di mettersi in relazione con l’umano.

Furia Valori ha messo a disposizione la sua enorme e indubbia capacità critica e conoscenza dei contenuti e dei nodi speculativi dell’ontologismo critico di matrice carabellesiana offrendo un confronto su uno dei temi principali della relazione di discepolato che emerge tra Carabellese e Moretti-Costanzi: viene messo in luce il rapporto tra il fondamento e i molti riuscendo a cogliere linee di discontinuità ma anche di continuità tra i due in maniera molto profonda e originale. L’accademica perugina riesce così a presentare una prospettiva di ricerca che permette di procedere oltre un’interpretazione che passi per una subitanea constatazione di un superamento della prospettiva dell’ontologismo critico di Carabellese da parte di Moretti-Costanzi, sottolineando invece i non immediati, ma assolutamente rilevanti, elementi di continuità tra le due posizioni.

Un elemento irrinunciabile nel momento in cui ci si approssima allo studio dei due filosofi è quello del concetto di ascesi. Pavao Zitko muove la sua riflessione proprio dal concetto morettiano di ascesi che può essere considerato il paradigma ermeneutico che permette di rinnovare e completare l’approccio dell’ontologismo critico di Carabellese. La sottolineatura della centralità dell’ascesi di coscienza rappresenta un elemento così prorompente per l’ontologismo critico che, di fatto, amplia e completa la prospettiva societaria e mondana descritta da Carabellese e sa conferirle un significato decisamente ed esclusivamente teoretico.

Sono presenti poi due contributi di riflessione che si sono posti l’obiettivo di entrare nella specificità del pensiero del filosofo umbro andando ad approfondire alcune delle tematiche che lo rendono così originale.

È il caso di Marco Casucci che presenta e approfondisce il concetto morettiano di mondanità, intesa da un punto di vista coscienziale: la prospettiva che così si dischiude è quella di una realtà che può essere letta solo attraverso la cifra di una pneumaticità personalista per essere compresa nella sua costitutiva dimensione spirituale; solo così, nell’apertura all’ascesi di coscienza, è possibile il recupero di quella dimensione edenica del mondo, sopita, dimenticata ma originariamente presente e possibile da ritrovare nella realtà mondana per riconoscere in

essa la sua connotazione originaria.

Dall'altro lato nel momento in cui ci si avvicina alla lettura e allo studio di Moretti-Costanzi ciò che suscita un immediato interesse è la particolare dedizione che viene offerta alla comprensione del pensiero dei grandi filosofi consegnati alla tradizione del pensiero occidentale. Carlo Vinti si rivolge così all'approccio che Moretti-Costanzi ha riservato ad uno dei "suoi" autori di riferimento: Spinoza. Il quadro che esce dall'incontro con il filosofo olandese è quello di una lettura originale, in cui si esce da una semplicistica dimensione panteistica con la quale si rischia di definire la posizione spinoziana, per abbracciare invece una comprensione ascetica di Spinoza. Ciò appare a Moretti-Costanzi come il più adeguato parametro di lettura per Spinoza proprio perché solo così risulta possibile apprezzare la presenza di una dimensione mistica e anche teista nel pensiero del filosofo.

Vi è poi la possibilità di dare uno sviluppo teoretico ai grandi temi morettiani mettendoli a confronto con concetti che la filosofia teoretica contemporanea ha saputo riprendere e approfondire; si apre così la riflessione sugli sviluppi e sulle articolazioni derivanti dai contenuti del pensiero morettiano. Entrambi i contributi che vengono proposti sanno sostenere un confronto molto profondo con il tema della verità intesa come fondamento.

Massimo Donà propone una riflessione che parte dal concetto di gratuità e da tale rilievo conduce, attraverso un percorso che sa coniugare il piano teoretico con quello esistenziale, ad associare questa dimensione alla sfera dell'Incondizionato, che dunque si presenta come principio antecedente a qualsiasi altra condizione di esistenza del reale. La conclusione a cui si giunge, in linea con gli esiti del pensiero morettiano, è quella di un'esperienza esistenziale che, se considerata nella sua autenticità, si colloca nello sforzo di ricevere più che di dare, nella certezza di vivere un accadimento piuttosto che nell'esigenza di cercare una giustificazione per quello stesso esistente che si vive e si sperimenta.

Ilaria Malaguti offre un percorso che valorizza la riflessione teoretica sul tema della verità offerta da Moretti-Costanzi: la verità è indicata come il fondamento del pensare e dell'esistere e solo a partire da questa identità, che nella sua unicità è certezza ineludibile che tutti accomuna, è possibile comprendere la compiuta collocazione dell'uomo nella realtà; si tratta di una vera e propria *adhaesio* ad un piano ontologico che si manifesta in una dimensione qualitativa alta che contraddistingue la vita dell'uomo. Tale dimensione ontologica occorre anche che sia colta in quelle che, morettianamente, sono le "esperienze rare" di verità, le quali sanno innalzare l'esperienza dell'uomo e sanno fargli comprendere l'universo spirituale di quella verità di cui egli è, evidentemente, parte.

Un altro livello di meditazione che viene offerto dalla teoresi morettiana è quello che stimola delle riflessioni sulle tematiche che si intersecano con il pensiero di Moretti-Costanzi, in particolare nell'ambito della filosofia della religione e della teologia.

Nicolò Germano propone un percorso nella filosofia della religione del Novecento, in piena continuità con lo stimolo che Moretti-Costanzi ha saputo offrire alla filosofia, che, in maniera quasi necessaria, esige un approfondimento teoretico del contesto della sfera religiosa. Viene così messo a confronto, in maniera molto precisa e puntuale, l'approccio di due grandi pensatori, Alberto Caracciolo e Pietro Piovani, rispetto allo studio filosofico dell'ambito religioso. Emergono, in tale maniera, le differenti peculiarità che contraddistinguono i due modi di porsi nello slancio verso il contesto della religione; inoltre viene proposta, anche a esemplificazione e a completamento di questa presentazione delle due singolari tensioni alla filosofia della religione, l'interpretazione e l'esplicazione di un grande momento del Novecento con cui i filosofi della religione non possono esimersi dal confrontarsi: quello del Concilio Vaticano II.

Mattia Loreti sviluppa uno dei grandi temi morettiani, quello dell'unione tra estetica, etica e metafisica che riconduce alla tradizione di matrice agostiniana. L'approfondimento di questo nucleo teoretico fondamentale della storia del pensiero viene declinato nel contesto francese dell'Ottocento e in particolare nell'opera di Ravaisson che, nello sviluppo dell'interpretazione di Pascal, riesce a leggere il compimento della metafisica nell'ottica di un cristianesimo intensamente vissuto in tutti i suoi aspetti, quindi sia dal punto di vista etico che dal punto di vista estetico sia, chiaramente, nella prospettiva teoretica. Viene offerta così, attraverso la filosofia di Pascal, la migliore esemplificazione di una compiutezza di pensiero e di vita che il cristianesimo possa offrire. Il panorama che così si apre è quello di un'ispirazione agostiniana che sarà, in definitiva, la medesima che spingerà Moretti-Costanzi verso l'originalità del proprio pensiero nella definizione di una posizione teoretica originale e distinta rispetto al suo esordio di pensiero, che era stato in continuità con l'ontologismo critico.

In queste linee affrontate, ci si augura che il presente numero della rivista possa offrire ulteriori stimoli e spunti per proseguire lo studio e l'approfondimento del pensiero ontologico-critico di Teodorico Moretti-Costanzi in un tempo segnato da un rinnovato interesse per la metafisica, contribuendo a mantenere viva una ricerca capace di interrogare in profondità il nesso tra verità, coscienza e fondamento.

OMAR BRINO*

ESSERE, COSCIENZA E PERSONA: SULLE TEORESI DI
PANTALEO CARABELLESE E TEODORICO MORETTI-
COSTANZI NEL CONTESTO FILOSOFICO ITALIANO LORO
COEVO

Sommario

Riguardo ai “neo-hegeliani” Benedetto Croce e Giovanni Gentile, Pantaleo Carabellese obietta che, nonostante le loro differenze, i loro rispettivi approcci condividono una tendenza analoga a ridurre l'essere assoluto a esistenze relative e viceversa. Dio, l'Essere assoluto – sostiene Carabellese – è già presente nella coscienza, sebbene non si confonda nelle esistenze finite, proprio come l'idea di essere di Rosmini è sempre presente in ogni atto di conoscenza senza mai esaurirsi in alcun atto particolare di conoscenza. La posizione di Carabellese viene riletta in senso cristiano da Teodorico Moretti-Costanzi, che stabilisce una circolarità teorica tra l'ontologismo coscienziale e l'auto-rivelazione divina nell'Incarnazione. In tal modo, egli giunge a una propria specifica posizione teoretica, sia rispetto al contesto in cui era già stato collocato l'ontologismo coscienziale di Carabellese, sia in relazione alle diverse correnti del pensiero cattolico dell'epoca.

Parole chiave: Essere, Coscienza, Incarnazione, Carabellese, Moretti-Costanzi

Abstract

With respect to the “neo-Hegelians” B. Croce and G. Gentile, P. Carabellese objects that, despite their differences, their respective approaches share an analogous tendency to collapse absolute being into relative existences, and vice versa. God, absolute Being—Carabellese argues—is already present within consciousness, although it is not

* Università di Trento

confused with finite existences, just as Rosmini's idea of being is always present in every act of knowing without ever being exhausted in any particular act of knowledge. Carabellese's position is reread in a Christian sense by Teodorico Moretti-Costanzi, who establishes a theoretical circularity between within-consciousness ontologism and divine self-revelation in the Incarnation. In doing so, he arrives at a distinctive theoretical position of his own, both with respect to the context in which Carabellese's within-consciousness ontologism had already been situated and in relation to the different strands of Catholic thought of the period.

Keywords: Being, Consciousness, Incarnation, Carabellese, Moretti-Costanzi

1. *Essere e coscienza in Pantaleo Carabellese*

1.1. Quando nel 1898 un saggio di Giovanni Marchesini, allievo del principale positivista italiano Roberto Ardigò, parlava esplicitamente, fin dal titolo, di «crisi del positivismo»,¹ in vari ambienti intellettuali, in Italia (come, in modi diversificati, anche altrove), si andavano moltiplicando le riflessioni sulla parzialità veritativa delle scienze naturali, matematico-sperimentali.

All'interno del vario spettro di tali riflessioni, non mancava chi biasimava il fatto che quelle scienze avessero evaso il problema dell'essere come tale, perché la realtà in sé restava sempre al di là dalle reti conoscitive scientifiche, sia quando ciò non venisse dichiarato esplicitamente, sia quando ciò invece lo fosse, come nelle varie modalità di criticismo, le quali argomentavano proprio l'irraggiungibilità gnoseologica della cosa in sé.

Tra coloro che più si dichiaravano insoddisfatti di tale messa da parte del problema dell'essere come tale vi erano vari esponenti del pensiero cattolico, a cominciare dai neotomisti, la cui impostazione era stata rilanciata dal Concilio Vaticano I.

Tanto i neotomisti di stretta osservanza, quanto altre correnti neoscolastiche, meno intransigenti verso la gnoseologia degli ultimi secoli, sostenevano infatti che la teoresi filosofica avesse il diritto e il dovere di risalire dalle cause parziali di questo mondo al fondamento ultimo e trascendente dell'essere in assoluto.

Anche correnti del pensiero cattolico diverse dalla neoscolastica sottolineavano che fosse necessario volgersi verso l'essere come tale, oltre le conoscenze scientifiche parziali, benché per loro ciò fosse possibile più

¹ Cfr. G. MARCHESINI, *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, Bocca, Torino 1898.

che per argomentazione intellettuale, in primo luogo per un «senso religioso», un'esperienza di fede, a quella irriducibile.

Tale ribadita centralità filosofica per il problema dell'essere e per la parzialità veritativa delle scienze non era, del resto, propria soltanto a correnti di pensiero che intendevano muoversi internamente alla Chiesa cattolica (pur non tutte altrettanto benviste dalle sue gerarchie): già la grande visibilità, ben al di là delle aule universitarie, nell'Italia del primo Novecento, di linee filosofiche neo-hegeliane mostra che si trattava di interessi alquanto trasversali.

Così, Benedetto Croce ci tenne sempre a rimarcare la differenza della sua filosofia dello spirito storicistica da qualsiasi forma di pragmatismo, di empirismo, di riconduzione del sapere alle scienze quantitativo-sperimentali, e Giovanni Gentile affermava che le scienze particolari rimangono su un piano di conoscenza "oggettiva", solo parziale e continuamente superata in un atto che è, invece, insieme, essere e coscienza, soggetto-oggettività assoluta.

Sempre in quel primo Novecento italiano, un altro filosofo di rilievo, Piero Martinetti, trattava a modo suo il problema dell'essere, non in questo caso con strumenti che risalivano a Hegel, bensì dando al proprio kantismo una direzione marcatamente metafisica, che, per progressive ascese della coscienza, partendo dalla scienza fenomenica e attraversando la normatività morale, giungeva a una fede razionale nell'essere primo e ultimo. Se l'atto gentiliano si proponeva quale sintesi assoluta di essere e coscienza, la fede filosofica di Martinetti manteneva invece una trascendenza prima e ultima dell'essere assoluto rispetto alla coscienza, la quale, pure, quell'essere aveva costantemente come meta della propria ascesa.

1.2. Pantaleo Carabellese, più o meno coetaneo di Martinetti e Gentile, elaborò anch'egli una propria specifica trattazione del problema dell'essere come tale, rispetto alla parzialità delle scienze matematico-sperimentali.

Sparsamente in varie opere e in modo particolarmente diffuso in *L'idealismo italiano*, appartenente alla sua piena maturità (1a ed. 1938, 2a ed. aumentata 1946), Carabellese si sofferma a lungo sulla specificità della propria proposta teorica rispetto ai filosofi italiani coevi, quali i citati Gentile, Martinetti, Croce, nonché Bernardino Varisco, che ebbe un ruolo significativo nel suo stesso sviluppo.²

² Sulla specificità di Carabellese nell'ambito del «recupero dell'istanza metafisica e ontologica» nell'Italia del suo tempo cfr. di recente M. MOSCHINI, *L'essenzialità della domanda "Che cosa è la filosofia?" nell'ontologismo critico* (con riferimenti bibliografici aggiornati sia su Carabellese che sul contesto filosofico italiano a lui coevo), in P. CARABELLESE, *Che cosa è la filosofia?*, a cura e con un

Rispetto ai “neo-hegeliani” Croce e Gentile, Carabellese obietta che nelle loro impostazioni, al di là delle differenze reciproche, è analoga una sorta di schiacciamento dell’essere assoluto nelle esistenze relative e viceversa.

Dio non può essere, scrive Carabellese,

l’hegeliano tutto comprensivo delle parziali reciprocità; da una parte si esaurirebbe nella relatività dei soggetti e non sarebbe più Dio, e dall’altra non sarebbe neppure un soggetto, perché non sarebbe singolare e la singolarità, quando è intesa come unicità, è senz’altro soppressa.³

Sia in Hegel che nei “neohegeliani”, l’essere puro finisce cioè per confondersi nelle esistenze e le stesse esistenze finiscono per confondersi in uno, perdendo la loro dimensione più specifica e autonoma. Da questo punto di vista, per il filosofo pugliese, lo storicismo assoluto di Croce e l’attualismo gentiliano si muovono su una analoga dialettica incoerente:

entrambe le forme del neohegelismo italiano finiscono in una autodissoluzione della filosofia. Croce parte dalla filosofia come assoluto sapere, e finisce col negarla esplicitamente in nome della storica realtà spirituale. Gentile parte invece da questa e finisce col rinnegarla nella puntualità dell’atto trascendentale come spirito filosofante.⁴

Di fronte a ciò, secondo Carabellese, non piccolo merito di Varisco era stato di ordine critico, non sentendosi egli soddisfatto dallo schiacciamento “neohegeliano” di uno e molti, di comprensivo e parziale.

«Il pensiero idealistico postkantiano», ripreso tanto da Croce che da Gentile, scrive Carabellese, aveva soppresso «senz’altro come antispirituale la pluralità (...). Il Varisco sente la mancata soluzione» e contro la «fichte-hegeliana unicità dell’io», sottolinea invece che

la posizione stessa del problema da parte di un soggetto filosofante, di fronte all’altro che tal problema ignora o esclude, mostra la pluralità e quindi la correlatività dei soggetti. La pluralità, dunque, che si deve riconoscere come soggettività, non è negazione di coscienza, ma è esigenza di questa anche in quanto concreta realtà implicante la unità dei soggetti. Questo il nucleo vitale

saggio introduttivo di M. MOSCHINI, Morlacchi, Perugia 2021, pp. IX-XV (l’espressione tra virgolette all’inizio di questa nota, qui, p. IX).

³ P. CARABELLESE, *L’idealismo italiano. Saggio storico-critico*, 2a ed. con aggiunte, Edizioni Italiane, Roma 1946, p. 157.

⁴ Ivi, p. 136.

e centrale della speculazione del Varisco. E questo importa la concezione di Dio come Oggetto puro, immanente alla coscienza dei singoli.⁵

Sennonché, secondo Carabellese, Varisco non sarebbe però rimasto coerente a questa sua posizione, per voler rimanere d'altro lato attaccato alla impostazione tradizionale del Dio-persona:

Il concetto di Dio come Persona (...) che in se stessa è Io, concetto che viene ad aggiungersi con l'intento di soddisfare quella esigenza della trascendenza, che si crede propria della religione, a nostro avviso intacca profondamente [il] nucleo vitale del pensiero del Varisco. Se l'unicità di coscienza non si esaurisce nel sostanziare la pluralità spirituale costituendo l'Oggetto puro, l'Unico, della coscienza stessa, ma ha, per suo conto, al di là e anche senza di questa pluralità consapevole, una soggettività sua come assoluta Persona, quei molti, cui a fatica si era fatto posto nel campo della spiritualità, lo riperdono (...). Ed è perduta anche d'altra parte la nuova dimostrazione che Varisco aveva raggiunta di Dio, dimostrazione che era tutta fondata sulla sostanzialità oggettiva dei soggetti di coscienza, era cioè fondata sulla concezione della oggettività di Dio, che era implicita in questa dimostrazione. Quando torniamo invece al Dio-Persona, al Dio che dice io, questa dimostrazione è tolta. Io, come tale, infatti, richiedo reciprocità di coscienza: dire io è dire uno tra tanti; importa cioè alterità di coscienza, alterità che richiede pluralità nella unicità.⁶

Secondo Carabellese, dunque, la tradizionale impostazione del Dio-persona rischierebbe di ridurre eccessivamente l'essere assoluto alla sua reciprocità con i soggetti esistenti. Al di là della presenza di un super-soggetto oltre i loro (super-soggetto che metterebbe a rischio le loro stesse soggettività singolari), basta per Carabellese che i soggetti coscienti riconoscano già nelle loro coscienze singolari l'essere assoluto irriducibile alle loro esistenze relative. «Noi, molti io, sappiamo Dio l'Unico»,⁷ riassume Carabellese, in una formula, la sua posizione.

Di qui, uno specifico tono assertivo, anzi apodittico, del filosofare di Carabellese. Dio, l'Essere assoluto, è già nelle coscienze, per quanto non si confonda nelle loro esistenze finite, così come - per citare un autore a cui Carabellese si richiama con continuità, per quanto con un'interpretazione più teoretico-speculativa che filologica - l'idea

⁵ Ivi, p. 156.

⁶ Ibidem.

⁷ P. CARABELLESE, *Il mio ontologismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 17, 1936, pp. 309-326, qui p. 321.

dell'essere di Rosmini è sempre in ogni conoscere, per quanto non si esaurisca mai in nessun conoscere particolare.⁸

In questo quadro, si comprendono anche le critiche che Carabellese muove a Martinetti: l'impostazione apodittica del problema teologico, seppure apodittica di tipo coscienziale, viene contrapposta esplicitamente dal primo al tono, invece, più fideistico, seppure fideistico-razionale, che l'impostazione filosofica di tale problema assume nel secondo.⁹

Rispetto alla questione da cui eravamo partiti, inoltre, ossia il rapporto della questione dell'essere in quanto tale rispetto alla parzialità delle conoscenze fornite dalle singole scienze empiriche, Carabellese difende il valore conoscitivo delle scienze empiriche, proprio nella loro specificità di conoscenze plurali e parziali; soltanto la coscienza dell'essere può però fornire, a suo avviso, alle coscienze umane l'essenza veritativa come tale che sola permette di comprendere nella loro differenza le conoscenze plurali e parziali delle scienze empiriche. Egli scrive, per esempio, differenziandosi ancora una volta da linee neo-hegeliane, che svalutavano a suo avviso eccessivamente la specificità delle scienze empiriche:

La natura resta ancora nello hegelismo come negatrice o limitatrice della storia, e, per di più, la conoscenza di essa resta per Hegel come fantastica

⁸ Secondo una efficace formulazione, «Gentile vedeva Rosmini nella prospettiva di Kant [...], Carabellese, per contro, vedeva Kant nella prospettiva di Rosmini», G. SASSO, *Gentile e Carabellese sulla potenza e l'atto*, in Id., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 101-132, qui p. 108. Occorre, d'altra parte, osservare che in Gentile il Rosmini Kant italiano andava poi dialettizzato con il Gioberti Hegel italiano, mentre il Kant interpretato a partire da Rosmini non dava luogo in Carabellese ad una analoga integrazione di tipo "hegeliano".

⁹ Rispetto a Martinetti, che limita la conoscenza dell'assoluto a simboli che rimandano a una fede razionale che li superi, Carabellese infatti scrive: «Siamo sempre lì: a parte le inevitabili incongruenze, con la dichiarazione dell'assoluto simbolismo del conoscere umano non c'è possibilità di impostazione e soluzione di problemi metafisici. E, senza questa possibilità, si capisce la dichiarazione di "dogmatismo e d'intolleranza per ogni propaganda e soprattutto per ogni pretesa di voler imporre agli altri, anche solo con l'insegnamento, le proprie dottrine personali" [citazione da Martinetti]. Che non si debba insegnar la propria dottrina come la filosofia, mi par esatta esigenza dell'insegnar filosofia (cfr. il mio art. *L'insegnam. della filos.*, 1921), ed ho sempre sostenuto e praticato; ma che non si debba non, s'intende, "voler imporre", ma cercar di persuadere, criticamente, attraverso il vivo insegnamento di fondamentali dottrine storiche della filosofia, della propria soluzione dei problemi filosofici, mi pare schietto scetticismo. E questo, sulla essenza religiosa della filosofia, non può non aprir l'adito al più ampio dogmatismo fideistico.», P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, 2a ed., cit., p. 143.

ricostruzione concettuale, pur dopo che la sperimentale scienza del nostro Galilei l'aveva saldamente legata alla esperienza.¹⁰

Carabellese, dunque, non polemizza affatto contro la conoscenza delle scienze sperimentali in sé stesse, che anzi valorizza nella loro specificità; egli però ribatte intensamente contro coloro che, come i positivisti, contrappongano tale conoscenza ad ogni studio filosofico sull'essere come tale, considerato quale inutile e vano. Di fronte a tale contrapposizione, Carabellese rimarca invece che è proprio la supposta "inutilità" della speculazione sull'essere a poter fornire essenziali elementi veritativi, la cui mancanza renderebbe priva di orientamento ultimo qualsiasi coscienza.

1.3. Proprio sullo studio specifico attorno alle questioni veritative di fondo in ogni coscienza i testi di Carabellese concentrano, dunque, il loro interesse e meritano di essere considerati. Così, il suo allievo e riconosciuto studioso di estetica Rosario Assunto diceva, per esempio, che un qualsiasi studio sull'estetica non può prescindere dal problema veritativo della bellezza, laddove un filosofo come Carabellese presenta in primo luogo proprio questo tipo di problemi fondamentali, mentre molte altre visioni puramente "utilitaristiche" o "consumistiche" evadono questioni di fondo sul non consumabile, a cui nessuna argomentazione rigorosamente filosofica può o deve rinunciare.¹¹

L'insistenza sulla tematica ontologica all'interno della coscienza, sottolineando come quest'ultima non possa affatto essere appiattita in un mero utilitarismo consumistico, è fatta propria da tutti i variegati allievi di Carabellese, che svolgeranno però tale tematica ontologico-coscienziale in direzioni diversificate: ¹² l'appena citato Assunto si concentrerà, per esempio, come accennato, sulla questione ontologica della bellezza, ¹³ Giuseppe Semerari si confronterà con l'ontologia cosmico-idealistica di Schelling e con quella critico-sociale di Marx, nonché con la fenomenologia di Merleau-Ponty, ¹⁴ Teodorico Moretti-Costanzi, invece,

¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹ Cfr. R. ASSUNTO, *Estetica e metafisica del tempo nella filosofia di Carabellese*, in Aa. Vv., *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare"*, Dedalo, Bari 1979, pp. 117-142.

¹² Sulle diverse linee dipartitesi dal magistero filosofico di Carabellese cfr. i contributi recentemente raccolti in A. ALTAMURA (a cura di), *Filosofia, concretezza, insegnamento in Pantaleo Carabellese*, Stilo, Bari 2023.

¹³ Su Assunto cfr. C. CESA, *In ricordo di Rosario Assunto*, «Studi kantiani», 7, 1994, pp. 99-102.

¹⁴ Una collana di "Opere di Giuseppe Semerari" è pubblicata dall'editore Guerini di Milano.

svilupperà l'impostazione ontologico-coscienziale in una propria specifica teoresi in seno alla tradizione cristiana.¹⁵ Come si cercherà di evidenziare nel paragrafo seguente, la ricordata critica che Carabellese aveva fatto alla tematica del Dio-persona viene direttamente affrontata da Moretti-Costanzi, giungendo a riformulare tale tematica in un modo del tutto specifico.

2. "Principio della Coscienza" e "Principio delle persone" in Moretti-Costanzi

2.1 Nel marzo 1948, vivo ancora Carabellese, il trentacinquenne Teodorico Moretti-Costanzi tenne, all'Università di Roma, una densa conferenza dal titolo *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*. In tale conferenza, sono presenti non solo nuclei di fondo della posizione su Carabellese di Moretti-Costanzi, ma anche degli spunti per approcciarsi ai principi della stessa posizione teorica di quest'ultimo.

Moretti-Costanzi comincia qui con il sottolineare intensamente l'impostazione teistica dell'ontologismo critico carabellesiano. Il Dio tematizzato nella filosofia di Carabellese non è, però, una causa prima a cui si risalga dalle esperienze esterne – quasi causa tra le cause –, bensì l'origine dell'essere che viene trovato nella coscienza, proprio in radicale antecedenza rispetto a qualsiasi esperienza esterna. In Carabellese, dunque, Moretti-Costanzi sottolinea come il «Dio creatore non potrà che essere il Principio della Coscienza di cui noi siamo termini».¹⁶

Si sono viste, d'altra parte, nel paragrafo precedente, le critiche di Carabellese al concetto tradizionale di Dio-persona. Tra l'ontologismo critico, per come è stato presentato da Carabellese, e la tradizione cattolica, c'è, senz'altro, scrive Moretti-Costanzi,

¹⁵ Gli scritti principali di Moretti-Costanzi sono raccolti in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009 (più di 3000 pagine, comprensivi di ricchi apparati).

¹⁶ T. MORETTI-COSTANZI, *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in G. SAVIO e T. GREGORY (a cura di), *Il problema di Dio*, Ed. Universale, Roma 1949, pp. 173-193, ora in Id., *Opere*, cit., pp. 1915-1921, qui p. 1918. Moretti-Costanzi sottolinea quindi che in Carabellese il teismo si iscrive in un procedimento "ascetico" che si innalza dall'esperienza mondana fino alla coscienza dell'essere; tale ascesi non significa poi annullamento dell'esperienza mondana, come in Schopenhauer, bensì al contrario sua rivalutazione, a partire però dalla coscienza dell'essere ad essa irriducibile: cfr. il saggio dell'anno successivo alla citata conferenza del 1948: T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, «Giornale critico della filosofia italiana», 28, 1949, pp. 38-48, ora in Id., *Opere*, cit., pp. 1923-1932.

una differenza - si osserverà - tutt'altro che piccola e trascurabile: il Dio-Principio dell'ontologismo non vuole né può essere una persona. Una persona no certo - rispondiamo - no certo uno tra i molti che non sarebbero senza di Lui; ma non persona solo pel fatto che è Principio delle persone. E si badi bene, prima di intendere la nostra risposta come una confessione ingenuamente esplicita di eterodossia, che noi adottiamo, in questo caso, il criterio della teologia negativa che aggiunge e afferma per quanto nega; e insomma toglie da Dio, ripristinandolo il più possibile nella sua purezza dell'esigenza coscienziale che ce lo attesta, tutte le scorie e tutti i limiti che lo depauperano nel concetto, inevitabilmente sempre empirico.¹⁷

Questo significativo riferimento alla teologia negativa è volto a togliere il più possibile la relazionalità in termini reciproci tra Dio e le creature, rimarcando viceversa che la relazione personale con Dio può essere solo in termini non reciproci.

Moretti-Costanzi intende, quindi, mantenere e anzi rilanciare la centralità del Dio-persona di tradizione cattolica, tenendo però conto delle critiche carabellesiane a tale concetto tradizionale, allo scopo di affinarlo.

In Moretti-Costanzi la personalità di Dio si afferma, allora, innanzitutto nel suo proprio auto-rivelarsi nella coscienza. Moretti-Costanzi instaura cioè un rapporto circolare di mutuo supporto teorico tra l'ontologismo carabellesiano, che aveva sottolineato la distinzione dell'essere rispetto alle coscienze degli esistenti in cui si manifesta, da un lato, e, dall'altro lato, la personalità del Dio cristiano che è appunto distinto dalle esistenze delle coscienze creaturali a cui si autorivela:

nessuno ha soddisfatto in teologia l'esigenza espressa dall'affermazione della divina personalità, meglio e più che l'ontologismo critico dal quale Dio è stato non solo distinto dal mondo ma è stato distinto dai molti in seno allo stesso a-priori, come unico e come Assoluto.¹⁸

Moretti-Costanzi giunge a vedere nell'ontologismo coscienziale di Carabellese uno specifico varco teoretico per apprezzare filosoficamente al meglio la stessa incarnazione cristiana come autorivelazione del divino:

bisogna rendersi conto che a prescindere dall'Essere di Coscienza in cui gli uomini ritrovano sé medesimi e Dio, si perde anche Cristo, Figlio di Dio, Rivelatore e Redentore, che tale è in quanto effettua quel ritrovamento umano insieme e divino.¹⁹

¹⁷ T. MORETTI-COSTANZI, *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in Id., *Opere*, cit., pp. 1915-1921, qui p. 1918.

¹⁸ Ivi, p. 1919.

¹⁹ Ivi, p. 1921.

Come si vede anche in quest'ultima citazione, per Moretti-Costanzi, circolarmente, solo l'incarnazione cristiana fornisce pieno fondamento all'ontologismo coscienziale, il quale

in tanto è teista in quanto sa della Rivelazione ch'ebbe nel Cristo il Rivelatore. Rivelatore di che cosa? Evidentemente del Dio Unico. A chi? Evidentemente agli uomini. I quali uomini, per poter ricevere tanto lume, tutti, dal primo all'ultimo, dovettero insieme venire ripristinati nella veggenza e cioè nell'Essere coscienziale in cui sono, essendo i molti di quell'Unico.²⁰

Moretti-Costanzi viene così ad applicare il tono di asserzione apodittica, con cui Carabellese avanzava il proprio ontologismo coscienziale, alla circolarità reciprocamente supportiva tra quest'ultimo e l'incarnazione cristiana quale autorivelazione dell'essere divino nelle coscienze (e su tale apoditticità egli incardina, altresì, la propria difesa della «dogmaticità cattolica»).

²¹

Se certo l'autoaffermazione dell'incarnazione cristiana ha un fondo diretto e irriducibile – il «Redentore (...) non si definì nell'enunciare una verità controllabile con un criterio che non sia il suo proprio criterio, esonerante da ogni controllo», si dice sempre nella conferenza in questione²² –, le argomentazioni dell'ontologismo coscienziale costituiscono, d'altra parte, per Moretti-Costanzi, quanto di più circolare a tale fondo ci sia a livello appunto argomentativo.

2.2. Nella densa conferenza del 1948 Moretti-Costanzi giungeva così a presentare in sintesi una proposta teoretica del tutto specifica rispetto ai dibattiti filosofici coevi: la circolarità che egli sosteneva tra ontologismo

²⁰ Ivi, p. 1919. Sulla tematica cristologica in tutto il percorso teoretico di Moretti-Costanzi cfr. M. BOZZA, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, Prefazione di E. MIRRI, Università degli Studi di Trento, Trento 2017 (con un'analisi anche del confronto con Carabellese, in part. pp. 58-82, e ampia bibliografia di e su Moretti-Costanzi, pp. 249-270). La stretta correlazione che Moretti-Costanzi instaura tra ontologismo coscienziale e autorivelazione divina nell'incarnazione cristiana segna anche la specificità della sua interpretazione di Rosmini, rispetto a quella di Carabellese: cfr. M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Teodorico Moretti-Costanzi*, «Rosmini Studies», 1, 2014, pp. 93-107.

²¹ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in Id., *Opere*, cit., p. 1913, in cui Moretti-Costanzi si riferisce alla «Necessità dell'Essere di Coscienza in cui rientro e dinanzi al quale, se non voglio rinunciare a ciò che sono, quando ho coscienza in un pensiero che non è mio accidente ma costitutivo e sostanza del mio vivere, debbo azzittire le mie inclinazioni, le mie tendenze e tutto quanto, insomma, v'è in me di troppo mio (...). Ecco nella sua purezza la dogmaticità cattolica».

²² Ivi, p. 1922.

coscienziale e incarnazione cristiana andava infatti a demarcare le sue posizioni, tanto rispetto al contesto teoretico in cui si era già collocato l'ontologismo coscienziale di Carabellese, tanto rispetto alle diverse linee del pensiero cattolico dell'epoca. Moretti-Costanzi, cioè, da un lato interpretava in uno specifico senso cattolico la filosofia di Carabellese, dall'altro, così facendo, veniva a distinguersi da altre linee coeve del pensiero cattolico.

Tra tali linee, fortemente critico, innanzitutto – e si capisce bene con quanto si è già incontrato –, Moretti-Costanzi è verso le posizioni di una scolastica di ascendenza aristotelico-tomistica. Anche nella conferenza citata del 1948, esplicitamente aspra è la polemica con la filosofia aristotelica e con la tendenza di voler trattare filosoficamente il tema dell'esistenza di Dio a partire dalle esistenze riscontrate nell'esperienza esteriore:

Contro il paganesimo aristotelico, espressione tipica della peccaminosità consistente nella miopia di un dar corpo alle ombre, che già Platone aveva denunciato per tali e a cui il cristianesimo inviterà a prescindere onde il corpo che le proietta sia ritrovato, l'ontologismo, che subordina all'Essere questa esistenza, cristianamente reagisce. Esso, con la sua critica, che dà l'aggettivo al suo teismo inequivocabile, altro non fa che esprimere - a veder bene - l'accorgimento stesso del cristianesimo da cui l'uomo viene tolto al piano delle parvenze, ove trovasi impenetrabile nella corporeità, per essere innalzato alla comunione dell'Essere spirituale dove si vive in fratellanza; inquantoché – come all'Areopago dice l'Apostolo – ci si muove in Dio.²³

Come si intravede già da questa stessa citazione, rispetto alle posizioni di ascendenza aristotelica, più in sintonia Moretti-Costanzi si mostra invece verso linee di ascendenza platonico-agostiniana, le quali, nella metafisica, non valorizzano affatto l'"oggettivistica" esperienza esterna, bensì mirino ad attingere un fondamento coscienziale anteriore alla distinzione tra interno ed esterno, soggetto ed oggetto.²⁴

²³ Ivi, p. 1917.

²⁴ «L'ascesi di coscienza», scrive Vittorio Mathieu a proposito di Moretti-Costanzi, «mira a depurare l'essere dalla particolarità per cui soggetto e oggetto si contrappongono; e un tale esercizio si sviluppa secondo una linea platonico-agostiniana, passando dal conoscere al pensare o, agostinianamente, dalla *ratio inferior* alla *ratio superior*, in cui la coscienza attinge l'assoluto principio fondante, non come un oggetto, ma come più profondo dell'oggetto e soggetto insieme», V. MATHIEU, *La filosofia del Novecento. La filosofia italiana contemporanea*, Le Monnier, Firenze 1978, pp. 127-128. Anche nelle sue discussioni di filosofi non specificamente interni a linee di pensiero cristiane, Moretti-Costanzi si confrontò in modo intenso con autori *sui generis* coscienziali platonico-socratici, come

Proprio a partire dalla sua formazione ontologico-carabellesiana, Moretti-Costanzi viene, d'altra parte, a definire una sua propria posizione, anche rispetto alle linee cattoliche coeve che, in opposizione ai neoscolastici neo-tomisti, venivano comunemente definite spiritualistiche e miravano a sottolineare il rapporto coscienziale e personale tra singolo credente e Creatore.

Al di là delle non piccole differenze tra più proposte specifiche, in generale queste linee spiritualistiche sottolineavano che la personalità umana fosse sempre in interazione alle altre persone, ma anche si fondasse, al proprio limite, in un rapporto personale verso una trascendenza del tutto irriducibile alle altre persone e alle esistenze finite.

I neo-scolastici accusavano queste posizioni di misticismo generico o di fideismo irrazionalistico e Moretti-Costanzi, pur come si è visto molto lontano dai neotomisti, non ritiene del tutto infondate tali accuse. A suo avviso, infatti, occorre innanzitutto sottolineare l'essere divino in quanto tale che si autorivela nella coscienza, più che l'essere divino come limite, seppur trascendente, della relazionalità personale umana. Quest'ultima posizione porterebbe – tale la sua accusa – a quel tipo di personalismo fideistico che, come si è visto, già un filosofo come Carabellese aveva criticato. Per Moretti-Costanzi, invece, l'incarnazione cristiana è certo auto-fondata, ma filosoficamente e teoreticamente si può supportarla circolarmente attraverso un'argomentazione ontologico-coscienziale.

Il Dio-Persona del cristianesimo è, come si è visto, per Moretti-Costanzi il Principio delle persone, ma il suo rapporto con le persone non può essere concepito in un modo qualsivoglia analogo al rapporto delle persone tra loro, per quanto la "fratellanza" tra queste ultime si fondi altrettanto in quel principio. Così anche nella conferenza del 1948 egli sottolinea in primo luogo «il processo (...) verticale interno all'essere»²⁵ e al Dio incarnato e solo in relazione a tale processo verticale legge poi il rapporto orizzontale dello stare «assieme ai fratelli da lui rivelati».²⁶

Anche nello stesso Ateneo di Bologna in cui insegnò per più decenni, dal 1953, filosofia teoretica, Moretti-Costanzi demarcò la propria specificità rispetto ad altri esponenti del pensiero cattolico ivi presenti,

Arthur Schopenhauer e Carlo Michelstaedter: cfr. rispettivamente M. BOZZA, *Linee interpretative sull'ispirazione schopenhaueriana di Piero Martinetti e di Teodorico Moretti-Costanzi*, «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 10, 2019, pp. 60-73 e S. ZUCAL, *Carlo Michelstaedter nell'interpretazione di Teodorico Moretti-Costanzi*, in F. MEROI (a cura di), *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, Ets, Pisa, 2010, pp. 155-182.

²⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in Id., *Opere*, cit., p. 1922.

²⁶ *Ibidem*.

quali – ciascuno dei due portatore di una propria linea teorica di tipo spiritualistico-personalistico – Felice Battaglia²⁷ e Renato Lazzarini.²⁸

3. *Essere, coscienza, persona: questioni di principio tutt'altro che obsolete*

Per stringere su qualche brevissima osservazione conclusiva, si può ben dire che la riflessione di Moretti-Costanzi, al fine di enucleare specificità

²⁷ Battaglia (1902-1977) giunse come docente a Bologna nel 1939, insegnando per decenni filosofia del diritto a Giurisprudenza e filosofia morale a Lettere e Filosofia. Dell'*Alma Mater* fu anche Rettore dal 1950 al 1956 e dal 1962 al 1968. Filosoficamente, negli anni della maturità bolognese, difese una duttile interazione di elementi normativi deontologici e di elementi “concretizzanti” storicistici, in un inquadramento complessivo che, inserito nella tradizione cattolica, ha il principio e il fine in una dimensione metafisica trascendente. Moretti-Costanzi venne chiamato come docente all'Università Bologna quando Battaglia vi era Rettore. «Battaglia dovette contribuire decisamente alla chiamata sulla cattedra di Filosofia teoretica di T. Moretti-Costanzi», scrive l'allievo di quest'ultimo Silvano Buscaroli, «eppure all'iniziale cordialità sembrano essere succedute una certa freddezza e distonia fino a una specie di dissociazione (...), non senza talune diversificazioni dottrinali», S. BUSCAROLI, *Filosofia del valore e teologia*, in N. MATTEUCCI e A. PASQUINELLI (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, Clueb, Bologna 1989, pp. 183-198, qui pp. 185-186. Secondo Tina Mirella Manferdini, anch'ella allieva di Moretti-Costanzi, lo «spiritualismo cristiano» e personalistico di Battaglia non avrebbe abbastanza evidenziato il fondamento ontologico-teologico dei rapporti valoriali tra le persone, cfr. T. MANFERDINI, *Essere e valore*, in N. MATTEUCCI e A. PASQUINELLI (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, cit., pp. 206-215, in part. pp. 214-215.

²⁸ Lazzarini (1891-1974), che a Bologna insegnò dal 1957 al 1961 Storia della filosofia medievale a Lettere, nonché, fino al 1964, Filosofia a Magistero, sostenne una «metafisica intenzionalista» ed «escatologica», per cui «quello che non si riesce ad avere in attendibilità conoscitiva circa l'Assoluto (che, essendo esprimibile per noi solo in termini negativi, non può suggerire che una ontologia negativa) si guadagna nell'ammettere che la tensione spirituale si accinga ad investire l'uomo totale nelle sue molteplici attività unificate e strutturate nella intenzionalità finale di liberazione» (R. LAZZARINI, *Metafisica classica e metafisica intenzionalistica*, 1963, in Id., *Le forme del sapere e il messaggio dell'intenzione*, La Garangola, Padova 1972, p. 245). Lazzarini e Moretti-Costanzi condividono uno spiccato interesse teoretico per Bonaventura, ma non mancano differenze nelle loro linee di lettura: nell'*itinerarium mentis in Deum* il primo sottolinea soprattutto l'intenzionalità e la «tensione spirituale», il secondo l'attingimento ontologico-coscienziale. Per un inquadramento dell'insegnamento novecentesco della filosofia all'Università di Bologna, con riferimenti anche a Battaglia, Moretti-Costanzi e Lazzarini cfr. G. FERRANDI, *La filosofia a Bologna*, in P. ROSSI e C.A. VIANO (a cura di), *Le città*

teoretiche che, nella tematica cristiana del Dio-persona, resistano alla critica avanzata dal suo maestro Carabellese, giunge a ben discernibili posizioni su quella tematica.

Riconoscibilissimo, infatti, nel contesto italiano coevo e non solo, è lo specifico approfondimento di Moretti-Costanzi all'interno dei contenuti della tradizione cristiana, a cominciare da quelli basilari del Dio-persona e dell'incarnazione, integrando il nesso carabellesiano essere-coscienza con la tematica della personalità divina e del Principio delle persone.

Si è già citato il saggio di Assunto su Carabellese, che individuava nella filosofia di quest'ultimo temi che si sottraggono ad essere trasformati in semplici «mezzi destinati all'uso e al consumo» e «come tali condannati» a «quella che uno stolto latinismo americanizzato chiama oggi *obsolescenza*», quali prodotti che nascono fin dall'inizio «a scadenza». ²⁹

Le tematizzazioni di Moretti-Costanzi sul Principio della Coscienza e sul Principio delle persone si collocano senz'altro altrettanto in questo tipo di problemi di fondo che mettono in discussione la coazione della scadenza e della obsolescenza programmata, puntando a sottrarsi in modo radicale a tale coazione.

filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 193-222, in part. pp. 208-212.

²⁹ Cfr. R. ASSUNTO, *Estetica e metafisica del tempo nella filosofia di Carabellese*, cit., pp. 135-136.

BIBLIOGRAFIA

- A. ALTAMURA (a cura di), *Filosofia, concretezza, insegnamento in Pantaleo Carabellese*, Stilo, Bari 2023.
- R. ASSUNTO, *Estetica e metafisica del tempo nella filosofia di Carabellese*, in AA. VV., *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare"*, Dedalo, Bari 1979, pp. 117-142.
- M. BOZZA, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, Prefazione di E. MIRRI, Università degli Studi di Trento, Trento 2017
- M. BOZZA, *Linee interpretative sull'ispirazione schopenhaueriana di Piero Martinetti e di Teodorico Moretti-Costanzi*, «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 10, 2019, pp. 60-73
- S. BUSCAROLI, *Filosofia del valore e teologia*, in N. MATTEUCCI e A. PASQUINELLI (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, Clueb, Bologna 1989, pp. 183-198,
- P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, 2a ed. con aggiunte, Edizioni Italiane, Roma 1946
- P. CARABELLESE, *Il mio ontologismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 17, 1936, pp. 309-326
- P. CARABELLESE, *Che cosa è la filosofia?*, a cura e con un saggio introduttivo di M. MOSCHINI, Morlacchi, Perugia 2021
- C. CESA, *In ricordo di Rosario Assunto*, «Studi kantiani», 7, 1994, pp. 99-102.
- G. FERRANDI, *La filosofia a Bologna*, in PI. ROSSI e C.A. VIANO (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 193-222.
- R. LAZZARINI, *Metafisica classica e metafisica intenzionalistica* (1963), in Id., *Le forme del sapere e il messaggio dell'intenzione*, La Garangola, Padova 1972
- T. MANFREDINI, *Essere e valore*, in N. MATTEUCCI e A. PASQUINELLI (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, Clueb, Bologna 1989, pp. 206-215
- G. MARCHESINI, *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, Bocca, Torino 1898
- V. MATHIEU, *La filosofia del Novecento. La filosofia italiana contemporanea*, Le Monnier, Firenze 1978
- T. MORETTI-COSTANZI, *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in G. SAVIO, T. GREGORY (a cura di), *Il problema di Dio*, Ed. Universale di Roma, Roma 1949, pp. 173-193, ora in Id., *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 1915-1921
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese*, «Giornale critico della filosofia italiana», 28, 1949, pp. 38-48, ora in Id., *Opere*, cit., pp. 1923-1932.

- T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009
- M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Teodorico Moretti-Costanzi*, «Rosmini Studies», 1, 2014, pp. 93-107.
- M. MOSCHINI, *L'essenzialità della domanda "Che cosa è la filosofia?" nell'ontologismo critico*, in P. CARABELLESE, *Che cosa è la filosofia?*, a cura e con un saggio introduttivo di M. MOSCHINI, Morlacchi, Perugia 2021, pp. IX-XV
- G. SASSO, *Gentile e Carabellese sulla potenza e l'atto*, in Id., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Scandicci-Firenze 1998, pp. 101-132.
- S. ZUCAL, *Carlo Michelstaedter nell'interpretazione di Teodorico Moretti-Costanzi*, in F. MEROI (a cura di), *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, Ets, Pisa, 2010, pp. 155-182.

FEDERICO BRUTTI*

LIBERTÀ E BELLEZZA TRA EMPIRIA E COSCIENZA PURA:
TEODORICO MORETTI-COSTANZI “DISCEPOLO CRITICO”
DI PANTALEO CARABELLESE

Sommario

Oggetto del presente elaborato è la proposta di un confronto tra la dottrina di Pantaleo Carabellese e quella di Teodorico Moretti-Costanzi circa il legame teoretico istituentesi, nel loro pensiero, tra libertà e bellezza. In particolare, il contributo intende evidenziare come l'istanza morettiana del “cristianesimo-filosofia” riconosca una decisiva fonte di ispirazione nell'ontologismo critico di Carabellese, il quale si impegna in un tentativo di riqualificazione speculativa del sentire e di emendazione della categoria di libertà da una sua riduzione ad un livello meramente empirico-utilitaristico. In tal senso, è possibile interpretare la speculazione del pensatore umbro come una forma di “critica invertece” della posizione del maestro, nella misura in cui egli porta a maturo compimento quell'esigenza di concretezza richiesta da una pura filosofia dell'esperienza, quale Carabellese intende fondare. Si rivela decisiva, dunque, la “scoperta” morettiana del valore essenzialmente veritativo della singolarità personale, laddove il sistema carabellesiano pare arrestarsi alla pensabilità dell'astratto soggetto trascendentale di matrice kantiana.

Parole chiave: Carabellese, Moretti-Costanzi, Libertà, Bellezza, Esperienza, Singolarità

Abstract

The subject of this paper is the proposal of a comparison between the doctrines of Pantaleo Carabellese and Teodorico Moretti-Costanzi regarding the theoretical link established in their thought between freedom and beauty. In particular, the contribution aims to highlight how

* Università di Vienna e Università di Perugia

Moretti-Costanzi's doctrine of "Christianity-philosophy" finds a decisive source of inspiration in Carabellese's critical ontology, which seeks to requalify the experience and amend the concept of freedom from a merely empirical-utilitarian perspective. In this sense, it is possible to interpret the Umbrian thinker's speculation as a form of "truth-affirming criticism" of the master's doctrine, insofar as he brings to fruition the demand for concreteness required by a pure philosophy of experience, as Carabellese intended to establish it. Therefore, Moretti-Costanzi's "discovery" of the essentially veritative value of personal singularity becomes decisive, where Carabellese's system seems to halt at the thinkability of the abstract transcendental subject of Kantian origin.

Keywords: Carabellese, Moretti-Costanzi, Freedom, Beauty, Experience, Singularity

1. *Liberare la libertà, de-soggettivare la bellezza. L'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese come premessa teoretica del «cristianesimo-filosofia» morettiano*

Il contributo intende prendere in esame la questione teoretica concernente la relazione tra libertà e bellezza, così come essa si è venuta a configurare nel sistema dell'ontologismo critico edificato da Pantaleo Carabellese, e nella sua successiva reinterpretazione fornita da Teodorico Moretti-Costanzi.¹ Si procederà, dunque, all'esplicitazione delle

¹ Per una rassegna delle principali e più recenti opere di ricezione critica del pensiero di Pantaleo Carabellese, si veda, tra gli altri: A. ALTAMURA (a cura di), *Pensiero e responsabilità in Pantaleo Carabellese. Una filosofia del concreto*, Stilo Editrice, Bari 2020; A. ALTAMURA (a cura di), *Filosofia concretezza insegnamento in Pantaleo Carabellese*, Stilo Editrice, Bari 2021; M. MOSCHINI, *L'essenzialità della domanda "Che cos'è la filosofia?" nell'ontologismo critico*, saggio introduttivo a P. CARABELLESE, *Che cos'è la filosofia*, a cura di M. MOSCHINI, Morlacchi Editore, Perugia 2021 pp. IX-XLII; F. VALORI, *Concretezza e filosofia in Pantaleo Carabellese*, saggio introduttivo a P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, a cura di F. VALORI, Morlacchi Editore, Perugia 2022, pp. VII-XXXVI; A. ALTAMURA (a cura di), *I confini ontologici del concreto. Pantaleo Carabellese interprete e traduttore di Kant*, Stilo Editrice, Bari 2024. Per ciò che concerne, invece, la bibliografia secondaria riguardante il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi, si ricorda: E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, saggio introduttivo a T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani Editore, Milano 2009, pp. VII-LXVII; M. MOSCHINI, *Fede sapiente e intellectus fidelis*, saggio introduttivo a T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. LXXI-CXXI; E. MIRRI, Teodorico Moretti-Costanzi. *La vita e le opere*, Carabba Editore, Lanciano 2012; M. MOSCHINI, *La Cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», 2, 2015, pp. 89-101; M. BOZZA, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*,

coordinate fondamentali del pensiero carabellesiano sull'argomento in questione, per poi proporre un confronto con la dottrina del filosofo umbro, che di Carabellese fu discepolo e fedele collaboratore, prima di ripensarne la teoresi nell'ottica di una personale speculazione culminante nella fondazione del “cristianesimo-filosofia”.

L'impegno speculativo carabellesiano sul tema della libertà è primariamente orientato a mostrare l'infondatezza delle concezioni dominanti nella storia pensiero intorno a tale nodo teoretico. Concezioni, queste, spesso solidificatesi sino al punto di permeare perfino il senso comune. Scrive emblematicamente Carabellese ne *L'essere e la sua manifestazione*:

Liberare la libertà dai principali errori che finora l'hanno incrostata è insieme vederla come categoria e darle il posto che le compete. La libertà riguarda il fare; dove non vi sia attività non ha significato parlare di libertà: comunque la si voglia intendere, essa è tolta dal togliere l'attività. Perciò fino a che rimaneva viva e verde l'opposizione tra essere e fare, la libertà era esclusa dall'essere, per essere ricercata (trovata o meno che fosse), nel fare, e si lasciava all'essere quella necessità che pareva caratterizzarlo unicamente. Quindi all'opposizione essere-fare, rispondeva la opposizione necessità-libertà.

L'astratta esclusione della libertà dal dominio dell'essere – rileva l'autore –, discende dalla tradizionale e realistica concezione del conoscere come forma di rispecchiamento di un reale ritenuto ad esso estraneo e da esso indipendente. Invece, nel momento in cui si riconosce l'attività come elemento intrinseco e connaturato all'essere stesso, si rende altresì possibile trascendere l'immediata e irriflessa identificazione della libertà con il volere. Se, in effetti, l'essere in sé è da intendersi come “fare spirituale”, risulta non più percorribile quella via che accomunava, in un unico gesto teoretico, libertà, fare e volere, opponendoli alla necessità di un *esse* extra-coscienziale. Il fare – rileva Carabellese –, in quanto elemento intimamente proprio dell'essere di coscienza, è del volere così come del sentire e dell'intendere.²

Il cortocircuito speculativo operato dal Molfettese consente e richiede, dunque, la risemantizzazione di una serie di luoghi comuni che hanno

Università degli Studi di Trento, Trento 2017; M. MOSCHINI, *Teodorico Moretti-Costanzi: Assoluto Persona e ascesi neo-bonaventuriana*, in «Nuovo giornale di filosofia della religione», n. 11., settembre-dicembre 2019, pp. 78-86; M. MOSCHINI, *Francescanesimo, ontologismo critico ed essenza del pensare. Attualità del bonaventurismo*, in «La nottola di Minerva», anno XII, 2024, pp. 133-143.

² P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima. La dialettica delle forme*, a cura di F. VALORI, Edizioni Scientifiche Italiane, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Napoli 2003, p. 140.

lungamente trovato posto nella storia della filosofia e nella coscienza ordinaria. Primo tra essi, è la dissociazione della categoria della libertà dal valore del bene, il quale trova invece il suo appropriato corrispettivo categoriale – sottolinea Carabellese – nel dovere.³

Dove collocare, quindi, la libertà? La risposta carabellesiana, a prima vista sorprendente, è che essa trovi la propria legittima esplicazione andando relativa al valore della bellezza e dunque alla forma del sentire: «Del volere vedremo tosto che la libertà non è propria, in quanto il volere è volere il Bene, che è valore e ha la sua irriducibile categoria. [...] Non rimane quindi che il valore della Bellezza ad avere come suo predicato la libertà». ⁴ L'esperienza della libertà, lungi dal potersi ridurre, come vorrebbe l'interpretazione volontaristica, ai criteri negativi del poter non compiere un'azione e di non venire essa esteriormente determinata, si rivela positivamente nella gioia del sentire piacevole, dove lo spirito è pienamente e puramente presente a sé. Così l'autore:

Il *sentire*, come facoltà spirituale, non è affatto quella costrizione dello spirito dal di fuori, che l'errore realistico presentava [...]; ma è invece la *facoltà del piacere*, che non è affatto soltanto corpo o corporeo (cioè materiale, impenetrabile), ma è spirituale anch'esso non meno dell'*intendere* e del *proporre*. Questo piacere è quell'immediato, quell'esigenza prima, inconfondibile in cui siamo quando sentiamo: sentire ("fühlen", cioè quel sentimento, che è presupposto del sentire determinato empirico, "empfinden") come facoltà spirituale è *sapere piacevolmente*, sapere "in perfetta letizia" si direbbe francescanamente.⁵

La libertà si sperimenta autenticamente, dunque, nel godimento del proprio fare; un fare che, lungi dall'oscillare perpetuamente tra il non-più del passato e il non-ancora del futuro, cui vanno relative le forme – rispettivamente – del conoscere e del volere, si radica nella verace esperienza di un'eterna presenzialità, che non annulla il tempo ma lo innalza e lo qualifica, salvandone le manifestazioni dalla morsa del nulla.⁶

³ Cfr. P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, a cura di G. FRANCHI, Gangemi Editore, Roma 2000, pp. 127-128: «La libertà è la categoria del sentire e non del volere. [...] L'intelletto che vuole, invece, è dovere e diritti: *il dovere è l'oggetto della coscienza, della quale i soggetti sono i diritti; di ciò che si vuole (Bene assoluto) intendimento oggettivo è il dovere*. [...] Perciò se l'attività politica è volere, non la libertà ma il dovere è la sua categoria intellettuale».

⁴ P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima*, cit., p. 142.

⁵ Ivi, pp. 145-146.

⁶ Risuona, in tal senso, la meditazione carabellesiana dedicata alla strutturale e reciproca in-abitazione di eternità e temporalità, consegnataci in particolare nelle pagine della *Critica del concreto*. Cfr. P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, cit., p. 120:

Si mostra, in tale direzione, il carattere assolutamente irriducibile della pura esperienza della libertà al mero ed intellettualistico libero arbitrio per il quale il soggetto, nell'atto di trovarsi contrapposto ad un mondo oggettuale in cui appaiono delle opzioni di scelta, si scopre in realtà da esse coatto, determinato. Si è davvero liberi, al contrario, soltanto in quello *status* coscienziale nel quale e per il quale si è ciò che si fa e si fa ciò che si è. «Questa eternità del presente piacevole è il valore sottostante ad ogni religiosa affermazione, sia nirvanica o paradisiaca, di un al di là che sia beatitudine», scrive Carabellese.⁷ Intenzione teoretica dell'ontologismo critico è restituire e riconoscere con salda certezza l'appartenere di una simile esperienza all'oggettività e all'immanenza della coscienza.

La riflessione carabellesiana sul tema della libertà, lungi dal ridursi ad una meditazione di carattere isolatamente ontologico-metafisico, si mostra tale da giustificare un immediato e necessario riverbero su di un terreno squisitamente etico e politico. È traccia emblematica di una simile ripercussione pratica della dottrina carabellesiana lo scritto dedicato all'*Idea politica d'Italia*.⁸ Centrale, in tale direzione, si rivela la necessità di distinguere adeguatamente la molteplicità delle libertà empiriche dall'unica libertà ontologica, riconoscendo in quest'ultima il fondamento e la condizione trascendentale di manifestazione delle prime. Si deve subito notare, sottolinea il Molfettese, come ciò che comunemente si intende come massima espressione di libertà – il fare ognuno, come crede, i propri interessi –, incarni al contrario il massimo grado possibile di coercizione cui vada soggetta l'individualità:

Gli interessi, per tutti i viventi, sono titanicamente *determinati* dal bisogno. E la determinazione non è libertà; è limite dell'attività, e non l'attività stessa. [...] Oltre questa determinazione interiore, c'è anche una limitazione esteriore. L'interesse particolare di ogni determinato individuo o popolo vivente è sempre limitato e spesso combattuto dal particolare interesse dell'altro

«Dobbiamo la fenomenica *temporaneità* non ritenere contraria all'essere e quasi negativa di esso, ma quel che in effetto è, cioè, apparire, e ritrovare in essa il fenomeno della *temporalità* costitutiva dell'essere unico».

⁷ P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima*, cit., p. 146.

⁸ Si utilizza il termine "pratica" tenendo presente la necessaria specificazione carabellesiana relativa al ripensamento del binomio concettuale teoria-pratica, che l'autore intende emendare dalla tradizionale visione per la quale l'una parola identifichi il piano conoscitivo, riducendo l'altra al volitivo. Cfr. P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, cit., p. 49: «Il vero è che il binomio teoria-pratica non esce con niuno dei suoi termini dalla coscienza. [...] Tenendo conto di ciò diremo soltanto che la *soggettività* è pratica dell'essere (e non soltanto coscienza) e l'*oggettività* è teoria della coscienza (e non soltanto essere)».

determinato individuo. Il fare interessato è, dunque, determinato dal di dentro (bisogno) dell'agente, combattuto e limitato dal di fuori (altrui interesse).⁹

Una siffatta concezione della libertà finisce per identificarsi *tout-court* con l'esercizio di una violenza, intesa come la soggettiva affermazione del più forte sul più debole, che si tratti di individui empirici o entità istituzionali.¹⁰ Laddove l'opera dell'interesse particolare conduce ad una fatale violazione dello spirito, l'autentica libertà si qualifica come assoluta affermazione di esso, ponendosi come diretta incarnazione dell'universalità: la libertà è francamente concepibile soltanto nel suo carattere oggettivo, come quell'originarietà di ciascuno dell'agire, principio in ognuno vivente e che tutti affratella.¹¹ È soltanto ascendendo a un simile concetto di libertà che è possibile contemplare l'essenziale statuto *a priori* della teoria e dell'attività politica, la quale – scrive Carabellese con linguaggio ispirato – «non è che l'abito umano del Bene (*virtù*), che genera, attraverso l'opera umana del dovere (*costume*), l'istituto umano del Fine (*legge*)». ¹²

L'opzione – irriducibile – è quella tra una politica mossa dal bieco ed egoistico interesse personale, e una che invece riconosca nella cura dell'unico bene spirituale l'ineludibile bussola di ogni umano intendere, sentire e volere.¹³ La conclusione cui perviene l'autore suona – a un tempo – dolcissima e, oggi, tristemente anacronistica: «*Pace è amore attivo di ciascun popolo per l'altro. La pace è l'amore politico*». ¹⁴

Il carattere oggettivo e universale riconosciuto alla libertà in quanto categoria del sentire fa il paio, evidentemente, con la serrata critica condotta da Carabellese ad ogni riduzione soggettivistica dell'esperienza della bellezza, che del sentire – lo si è visto – è da intendersi come strutturale valore. Tale rilievo assume un significato ancor più originale se collocato nel contesto storico-filosofico coevo alla vita e alla produzione del Molfettese; contesto ampiamente dominato da una concezione soggettivistica del bello, e dalla conseguente visione per la quale esso risulti subordinato all'attività della creazione artistica, come mero prodotto di

⁹ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., pp. 104-105.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 104: «Sgombriamo subito il terreno da questa distinzione pregiudiziale tra soggetti individui e soggetti etnici (nazionali, statali): la libertà, che andiamo ricercando, è la libertà che valga per tutti i soggetti: è esigenza di coscienza, che valga come per ogni libertà empirica, così per tutti i soggetti».

¹¹ Cfr. P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima*, cit., p. 143.

¹² P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., p. 129.

¹³ Cfr. Ivi, p. 130: «Cercare nello universale Bene, Dovere e Fine e non nell'interesse, l'ordine della umana convivenza».

¹⁴ Ivi, p. 139.

quest'ultima.¹⁵ È proprio contro una siffatta, dogmatica e unilaterale derivazione della bellezza dalla umana produttività che Carabellese intende scagliarsi, in particolare nell'appendice de *L'essere e la sua manifestazione* dedicata all'universalità del bello. In essa, l'autore osserva come un pensiero autenticamente fedele alla pura esperienza del concreto sia chiamato a sganciarsi dalle secche di un'alternativa che ha lungamente dominato il discorso filosofico, condizionandone fatalmente gli esiti: da una lato, si dà un partito che, nel difendere la centralità del sentimento come organo privilegiato di sperimentazione del bello, ne sancisce l'immediata e inopinata appartenenza al dominio del soggettivo; dall'altro, una prospettiva che, difendendo le ragioni della sua oggettività, e accettando il medesimo e infondato presupposto di una stretta correlatività tra soggettività e forma del sentimento, rigetta la cognizione della bellezza unilateralmente nella sfera dell'intellettualità. La sfida che Carabellese pone al pensare è, dunque, quella di concepire, a un tempo, un sentire non soggettivamente depauperato e un'universalità non esclusivamente afferente al dominio dell'intelletto:

Perché si elimini il soggettivismo dall'accorgimento filosofico del bello è necessario che si corregga il falso concetto della singolarità del sentimento. I soggettivisti hanno ragione quando mettono in evidenza l'appartenenza del bello al sentimento, ma non nel concludere da ciò alla soggettività del bello. [...] E la correzione di questo errore della singolarità soggettiva del sentimento importa che si faccia insieme la correzione dell'altro errore, che imponeva il primo ed era imposto da esso (interdipendenza): la limitazione dell'universalità all'intelletto. [...] Questo pregiudizio bisogna togliere: la universalità non è solo intellettuale, ma coscienziale in quanto ontica e non in quanto limitata ad una coscienza che sia opposta all'essere.¹⁶

Rispetto alla visione, precedentemente descritta, del bello come esperienza di diretto godimento della realtà, l'appendice porta traccia degli sviluppi del pensiero carabellesiano sul tema in questione: laddove, inizialmente, la bellezza come valore del sentire appariva disgiunta dalla forma del volere – avente, quest'ultima, il dovere e non la libertà come categoria intellettuale di riferimento –, qui Carabellese perviene a integrare

¹⁵ In particolare, obiettivo polemico della riflessione carabellesiana è il pensiero, allora egemone, di Benedetto Croce. Cfr. P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima*, cit., p. 424: «In tanto trionfo di estetica, nessuno si domanda che cosa sia mai la bellezza. Questa è dogmaticamente ammessa come il prodotto dell'arte; e così si crede di avanzare e far avanzare la *Scienza* filosofica, mentre si è, specialmente nel Croce, in un supino dogmatico empiristico che ignora ciò di cui vuol essere scienza, la bellezza».

¹⁶ Ivi, p. 426.

e ricongiungere tali domini coscienziali, declinando l'esperienza della bellezza come intuizione e riconoscimento "volitivo" del valore assoluto della realtà in essa coinvolta: «La bellezza è la realtà fatta valore, è la realtà voluta [...]. Sente la bellezza solo chi vuole come valore la realtà sentita, solo chi, pur sentendo e proprio per sentire la bellezza, non si chiude nel suo sentimento, ma trasferisce questo nel suo volere». ¹⁷

2. *La libertà-bellezza come ascesi del mondano. Moretti-Costanzi discepolo e critico di Carabellese*

Si confronti quanto finora trattato con le seguenti parole di Teodorico Moretti-Costanzi, consegnateci ne *L'etica nelle sue condizioni necessarie*:

Di scelte vere e proprie [...] non ne facciamo che in quanto uomini, tali [...] nel trovarci posti con il bisogno e con la brama di appagarlo dinanzi a cose distaccate adoperabili a quest'uopo e che a questo titolo ci si propongono con una molteplicità di prospettive che, pur contrastando, inevitabilmente, l'una con l'altra, concordano tutte nell'invitarci, a proprio modo, a un nostro *miglio* per nulla attinente a un io *migliore*, escluso da esse che richiedono la permanenza di quello *inferior*, di marca eudemonistico-utilitaria. ¹⁸

Impossibile non cogliere, in tale delegittimazione teoretica della libertà-libero arbitrio come mera e insoddisfacibile tendenza all'appagamento del bisogno, l'eco della meditazione carabellesiana sin qui esposta, rivelando l'indubitabile e netta figliolanza speculativa di Moretti-Costanzi dalla filosofia del Molfettese e dal suo ontologismo critico. D'altronde, il filosofo umbro mai cesserà di riconoscere nella speculazione di Carabellese un ineludibile punto di riferimento, anche laddove ne affermerà l'esigenza di un superamento. Un superamento intendente, più che tradire, inverare, come ogni fedele discepolo è chiamato a fare per onorare, nel proprio maestro, una guida e non un idolo.

Un simile inveramento giunge a culminare, nello sviluppo del pensiero morettiano, in quella identificazione di cristianesimo e filosofia che fa da sfondo, venendo più direttamente al tema del presente elaborato, alla parallelamente affermata identità di libertà e ascesi. Il tema dell'ascesi appare, specialmente nell'ultima fase della vita e del pensiero del Molfettese, argomento centrale e decisivo, reso probabilmente ancor più vivo e rilevante dall'assidua frequentazione che Carabellese intrattenne, in

¹⁷ Ivi, p. 427.

¹⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'etica nelle sue condizioni necessarie* (1965), in Id., *Opere*, cit., p. 702.

quegli anni, con Moretti-Costanzi.¹⁹ È proprio in relazione al concetto di ascesi e al suo adeguato intendimento che è possibile individuare, forse, l'autentico elemento di distacco che il filosofo umbro perviene a maturare rispetto al pensiero carabellesiano, con l'intenzione di rimanere pienamente fedele a quelle esigenze di purità e concretezza sempre affermate dal maestro. Scrive, a tal proposito, Moretti-Costanzi:

Egli [Carabellese, ndr] non riuscì pari [...] all'*esigenza* degli *io* singoli poiché, muovendosi sul piano della problematica kantiana della condizionalità d'una esperienza unidimensionalmente concepita *more scientiae*, li fece, da un lato, sovrastare tale terreno in un molteplice aleatorio, fatto di *quanti*, nell'astrattezza della trascendentalità e, da un altro, fece consistere nell'empiria, come relative solo ad essa, le vere note impersonanti che fanno – poniamo – di S. Agostino S. Agostino e di S. Francesco S. Francesco.²⁰

L'ambizione carabellesiana di pervenire ad una pura filosofia del concreto si infrange – secondo Moretti-Costanzi – nella ritrosia del Molfettese ad abbandonare, almeno sul piano dell'espressione discorsiva, l'astratto lessico della trascendentalità kantiana, la quale oppone ad una molteplicità ideale, puramente quantitativa, la singolarità delle persone concretamente offrentesi nel mondo dell'esperienza, relegandole alla mera empiria. È invece soltanto recuperando la verità della persona, unicità qualitativa indubitabilmente riconoscibile "in volto e nome", che è possibile attribuire allo *status* dell'ascesi la sua ineludibile e autentica base. Ad ascendere non è una singola facoltà, astrattamente isolata, dell'individuo: è la persona nella sua integralità ad innalzarsi, in un potenziamento qualitativo che coinvolge, senza esclusioni, tutte le qualità che la costituiscono, e in cui ciascun singolo si mostra intimamente consociato ad ogni altro. Di più: l'ascesi non è, né mai potrebbe essere, "dal" mondo, nei termini di un rifiuto gnostico della sfera del concreto, quanto piuttosto "del" mondo. È la mondanità tutta, come ambiente coscienziale in cui e per cui le molte singolarità intuiscono il loro essenziale co-esserci, a "indiarsi". Un'ascesi, questa, identificante l'esperienza della sola libertà degna di essere definita tale: «È solo a questa altezza, a questo vertice, che può rinvenirsi il sostantivo aggettivabile nella *libertas* che [...] non costituisce un possesso, né uno strumento, né una *facultas*, bensì la mèta intima del raggiungimento di noi stessi, fatti "*ab aeterno*" (in un

¹⁹ Cfr. P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., p. 212: «Ogni salita all'Idea è ascesi spirituale, ascesi, che non condanna come male la vita del vivente che sale, ma la esalta nella Idea e la rende manifestazione di questa».

²⁰ T. MORETTI-COSTANZI, *Il testamento filosofico di Pantaleo Carabellese* (1960), in Id., *Opere*, cit., p. 1939.

progetto da realizzare) con una fisionomia espressiva e trasparente cui l'esser-uomo fa da velo». ²¹

Impossibile non ricordare, in tal senso, come il francescano “sentire in perfetta letizia” di marca carabellesiana si riverberi – venendo, in ciò, approfondito e potenziato – nella dottrina di Moretti-Costanzi, il quale profonde i suoi sforzi speculativi nel riportare alla luce della coscienza il carattere della verità cristiana come disvelamento di una “terrenità edenica”, in cui ad essere pneumaticamente esperito è questo stesso mondo-ambiente in cui già da sempre, comunitariamente, siamo. ²² È una siffatta esperienza, qualitativamente innalzata, a mostrarsi come auto-evidente garanzia della personale aderenza al vero di ogni singolo, sapienzialmente persuaso dal darsi di un reale che si dona, all'altezza di un livello coscienziale nel quale e per il quale ogni dubbio gnoseologico dilegua, con il timbro della diretta presenzialità.

A risultare trascesa, in un simile *status*, è la condizione – astratta e perciò deficitaria rispetto ad una *ratio superior* che si dà come unico e vero criterio di giudizio di ciò che le è inferiore – dell'ordinario conoscere, per il quale dei soggetti empiricamente intesi, perciò quantitativamente connotati e reciprocamente impenetrabili, si oppongono all'aridità di un mondo oggettuale, ridotto alla sua mera e illusoria fisicità:

La *conoscenza* [...] è il terreno da cui si generano e su cui vivono i termini di *anima* e di *corpo*, di *spirito* e di *materia*. È chiaro, pertanto, che anche questi dovranno venir sommersi e cancellati dalla coscienzialità genuina dell'*esperienza privilegiata* cui andrà congiunta conformemente, con la sua logica e il suo linguaggio, l'intellezione dell'Essere quale Essere di Coscienza. Tale *esperienza privilegiata* sarà appunto quella, e solo quella, in cui la persona singolare, esonerata dalle astrazioni e dall'isolamento che le determina, trova se stessa, concretamente, nel senso pieno del proprio mondo: *mondanità* o *terrenità*...E l'intelligenza che le è congiunta quanto all'Essere come scala di

²¹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, cit., p. 707.

²² Peraltro, è lo stesso Moretti-Costanzi a riconoscere nel pensiero carabellesiano una decisiva ispirazione che, seppur necessitante di inveroamento, costituisce la prefigurazione di quel co-intuire sapiente in cui la speculazione del filosofo umbro si mostra compiuta. Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, a cura di E. GHINI, Armando Editore, Roma 2000, p. 36: «Per quanto mi riguarda, considero tuttora particolarmente significativa [...] la voce di Pantaleo Carabellese che, con la sua istanza dell'Essere quale *Essere di Coscienza*, rinvenibile come *scoperta* critica, cioè rivelatrice e potenziatrice, da parte dei coscienti che vi si *scuoprono*, nell'interesse del loro agire *concreto*, annunziò da vicino un pensiero filosofico dell'esperienza, depurata dai presupposti dello astrattismo gnoseologico e sopraelevata per grado ascetico rispetto a quella che li consente».

gradi qualitativi scoperta e giudicata (di necessità) dal grado ultimo, dipenderà proprio da questo: ch'essa è lo stato di guarigione da ciò che v'è in noi di *originariamente* deficitario; in altri termini: *redenzione*.²³

La redenzione, la resurrezione ad una paradisiaca mondanità, altro non consta che in ciò: nella capacità di tornare a sperimentare l'immediata e naturale verità del concreto – che esclude da principio le esperienze “umane troppo umane” della finitezza, della sofferenza e della morte –, la quale risulta tristemente velata allo sguardo decaduto dell'impersonale soggetto della conoscenza rappresentativa.²⁴ Una siffatta, peccaminosa condizione di oblio non implica però, né mai potrebbe farlo, una fatale e definitiva perdita del mondo vero, edenico. Esso può sempre tornare a sperimentarsi quale concretamente e puramente è, laddove l'io si renda tale da trascendere quei limiti che empiricamente, ma non sostanzialmente, lo affossano.

Dalle brevi notazioni sin qui considerate, emerge in tutta evidenza un decisivo nodo teoretico della proposta morettiana: il recupero di una essenziale, coscienzialmente costitutiva dimensione di sensibilità, nella sua radicale e insanabile opposizione ad una fisicità empiricamente, e dunque materialmente, intesa. Il rilievo è di importanza capitale, se è vero che una cospicua e dominante porzione della storia del pensiero occidentale, nonché un radicato pregiudizio nel senso comune, ha spesso concepito in maniera pressoché sinonimica i termini in questione. Infausta conseguenza di una simile identificazione è il sempre rinascete intellettualismo – di origine e matrice greca, rileva Moretti-Costanzi – il quale, nell'affermare a ragione la necessità di trascendere il piano della fisicità, ma sovrapponendolo arbitrariamente a quello della sensibilità, rintraccia la via – a ben vedere illusoria – di compimento del filosofare

²³ Ivi, pp. 43-44.

²⁴ Moretti-Costanzi intende, in tale direzione, riabilitare la giovanile concezione schopenhaueriana, di cui portano traccia le riflessioni contenute nei *Nachlass*, di una essenziale duplicità della coscienza: una coscienza empirica, quella del soggetto individuato, contrapposto all'oggetto e scisso dalla molteplicità quantitativa degli altri soggetti, e una “migliore coscienza”, quella dell'io capace di innalzarsi ad una pura esperienza pneumatica del reale. Una siffatta duplicità, lungi dal riguardare l'opposizione tra diverse facoltà dell'umano isolatamente intese, implica una differenza e una gerarchia dei livelli della coscienza nella sua strutturale – agostiniana – triformità: così come vi sono un sentire, un volere e un intendere empirici, la migliore coscienza si attua nella concreta esplicazione di un sentire, un volere e un intendere potenziati, ossia ricondotti alla loro integrale, co-appartenente e armonica verità. Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Noluntas* (1941), in Id., *Opere*, cit., pp. 2089-2219; *Schopenhauer* (1942), in Id., *Opere*, cit., pp. 2221-2317.

nell'approdo ad uno spiritualismo astratto, disincarnato.²⁵ L'ascesi mondana in cui si realizza, nel concreto, l'esperienza cristiana della resurrezione addita, invece, il recupero di una pura sensibilità, verace proprio in quanto finalmente depurata dalle limitazioni caratterizzanti il dominio fisico-materiale. Se ciò è vero, ne discende chiaramente come nel pensiero del filosofo umbro l'esperienza della libertà appaia inscindibilmente congiunta a quella della bellezza, richiedendola e in essa attuantesi. Ciò accade nella misura in cui l'elevazione ascetica sopra considerata si rivela come l'incarnato e partecipato mostrarsi di un sensibile autentico, rinnovato.²⁶ In una simile, intima co-appartenenza di libertà e bellezza si ripercuote, evidentemente, il frutto della dottrina carabelliesiana precedentemente trattata, con l'intenzione di emendarne – lo ripetiamo – i residui gnoseologici che impediscono al Molfettese di fondare una filosofia dell'esperienza che si dia come autenticamente tale.

La naturale e necessaria prossimità concettuale di libertà e bellezza, nel pensiero di Moretti-Costanzi, emerge altresì dall'immediata successione cronologica delle opere specificatamente dedicate dall'autore a tali argomenti, essendo esse concepite l'una come la diretta prosecuzione dell'altra: *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, edita nel 1965, è seguita dalla pubblicazione, nel corso dell'anno successivo, de *L'estetica pia*.²⁷ Nelle

²⁵ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit., p. 72: «L'orfismo, che può considerarsi la traduzione ellenica della religione dionisiaca, non avrà di mira altro che questo, agli effetti di una vita più desiderabile e più degna: la liberazione dell'anima dal corpo; e il corpo stesso si additerà, nel miraggio di un vero mondo da raggiungere, come il nemico irriducibile dell'eterno che v'è in noi. Da questo fraintendimento, relativo alla traduzione del dionisismo nei termini impropri del dualismo intellettualistico, nasce la contraddizione orfica di un terreno e corporoso paradiso da ottenere mediante il distacco dal corpo e dalla terra».

²⁶ È interessante confrontare, in tal senso, la proposta speculativa morettiana con la dottrina del grande pensatore russo Vladimir S. Solov'ev, il quale assegna all'esperienza della bellezza un ruolo di capitale rilevanza filosofico-teologica, in quanto momento di pieno compimento manifestativo del processo cosmoteandrico. Cfr. V. S. SOLOV'EV, *Sulla bellezza. Nella natura, nell'arte, nell'uomo*, a cura di A. DELL'ASTA, Edilibri Editore, Milano 2021.

²⁷ La diretta correlazione tematica tra le due opere è esplicitamente dichiarata dall'autore nell'avvertenza all'opera del 1966. Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'estetica pia* (1966), in Id., *Opere*, cit., p. 729: «Facendosi "pia", l'Estetica non viene meno a sé medesima con "l'eteronomizzare" la bellezza: giunge viceversa a specificarla, di là da vuoti schemi "autonomistici", rispetto agli altri valori e alle altre forme di cui la mente consta. Con la "pietà", ossia con la teologicità della Coscienza consapevole di se stessa nel Principio che la fonda, l'Estetica tocca

pagine di quest'ultima prende compiutamente forma il tentativo morettiano – di cui già portava traccia la meditazione de *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica* – di sostenere le ragioni teoretico-esperienziali di un "sentire intelligente" che, lungi dal presupporre l'esteriorità di un oggetto rispetto alla passività di un senso empiricamente inteso, lo riscopra nella sua qualità pura come presenza sperimentale della realtà-Dio alla coscienza:

Di che cosa [...] potrà darsi Pensiero che riesca tale non verbalmente (in una astrattezza positiva), pensando l'Essere, se non sulla base, sperimentale e immediata, del medesimo, facente tutt'uno con "l'atto puro" di un "intelligere" che sia *presenza*? Il senso decurtato della insania sensistico-gnoseologica che vuole impiegarlo rispetto a un mondo estraneo ad esso e che nella misura in cui gli si propone come causa sfugge senza rimedio alla sua presa, non può "presentare", inevitabilmente, che sé medesimo nella frammentarietà fuggevole di sensazioni puntuali; non già cose e persone che per essere tali debbono darsi, nella precisa misura in cui sensibili, intelligibili e intendibili.²⁸

La radicale intenzione teoretica espressa da Moretti-Costanzi, sintetizzabile in una proposta di "riqualificazione sapienziale" del senso, riesce per noi feconda e interessante anche in merito a quanto precedentemente considerato a proposito della speculazione carabellesiana. Infatti, a venire qui approfondita e rielaborata è la dottrina del Molfettese circa la strutturale e ineliminabile triformità della coscienza, la quale si attua nel volere e nell'intendere così come nel sentire. Una triformità cui corrisponde, specularmente, l'unità armonica dei distinti momenti temporali in cui suddette forme coscienziali si esplicano.²⁹ In tale direzione, il filosofo umbro riconosce una particolare specialità alla forma del senso, non perché si dia, a suo avviso, una qualche sorta di gerarchico primato tra le facoltà considerate, quanto piuttosto poiché esso designa, carabellesianamente, l'apertura a quell'eterno presente che fa da ponte e cerniera tra il passato contemplato nel conoscere e il futuro auspicato nel volere.³⁰ Scrive Moretti-Costanzi, emblematicamente, in una nota al testo:

insomma il maximum di quelle "condizioni necessarie" considerando le quali, lo scorso anno, ho scritto l'Etica, [...] cui la presente opera fa seguito».

²⁸ Ivi, p. 736.

²⁹ Un tempo, questo, che – scrive Moretti-Costanzi – «non contraddice l'eterno ma in certo qual modo vi si identifica, risultando l'eterno stesso come nient'altro che sua dimensione e qualità». Ivi, p. 772.

³⁰ Cfr. Ivi, p. 740: «Ad accedere [...] a questa ineffabile quanto innegabile pluriformità della Coscienza, non c'è via migliore della via dritta ed immediata che il senso offre, non già perché, tra le altre forme, esso goda comunque di un primato, quanto piuttosto per il fatto ch'esso sta al centro (per così dire) essendo

Non ho motivi per dissentire da quanto, nella sua ancora inedita *Dialettica delle forme*, sostiene P. Carabellese, per cui il tempo vero, di Coscienza, sovrastante rispetto a quello, spazializzato e frammentario, della successione che si disperde, *dura* in tre *Momenti* che coesistono compenetrati e in cui al passato [...] corrisponde l'intelletto con la sua necessità, al presente il senso, con la sua viva constatabilità, al futuro il valore, con l'impegno proteso della sua opera.³¹

È proprio in ragione di una siffatta natura disvelante, rivelativa del senso, che è possibile e necessario – argomenta Moretti-Costanzi – rintracciare un'intima continuità tra discorso etico ed estetico, riconoscendo nel secondo l'ineludibile terreno di compimento del primo: infatti, colui che, alla luce e in grazia di una sensibilità pneumatica, giunge a manifestarsi come bello, vero e buono, altri non è che la persona creaturale che l'intendere etico dichiara essere singolarità qualitativamente irripetibile e perciò vera, deiforme. Detto altrimenti, e in una battuta: l'estetica mostra sensibilmente incarnata la verità del dire etico. Ritorna a farsi presente, qui, il nodo teoretico che maggiormente pare allontanare la meditazione di Moretti-Costanzi dalla proposta del maestro: se è vero che la dottrina di Carabellese si mostra vivacemente animata – lo si è visto – dalla volontà di restituire radicale dignità speculativa alla forma del sentire, emerge in maniera altrettanto netta come nel pensiero del Molfettese una simile urgenza non conduca conseguentemente alla “scoperta” del singolo – del concreto e incarnato “io” – come autentico luogo di rivelazione del vero. Malgrado ogni sforzo di concretezza, l'io carabellesiano non sembra mai abbandonare del tutto le fattezze dell'astratto soggetto trascendentale.³² Ben altro è il linguaggio con il quale il filosofo umbro descrive l'esperienza rara – di tutti e per tutti, e proprio perciò eccezionale – che innalza e invera il soggetto, il quale, da individuo quantitativamente opposto ed estraneo ad ogni altro, si rivela persona qualitativamente unica e quindi aperta al riconoscimento dell'altrui unicità:

Quando [...] il nostro io, con l'occasionamento misterioso d'una intenzione o di un pensiero, da altri intuito congenialmente, acquista il tono

la forma del *presente*, là dove invece le altre due, in eguale corrispondenza ai momenti eterni del Tempo autentico e intensivo, concernono rispettivamente, l'intendere: il passato e l'operare: il futuro e il dover-essere».

³¹ Ivi, p. 742.

³² Per ciò che concerne tale elemento “aporetico” del pensare carabellesiano, si veda, tra gli altri: F. VALORI, saggio introduttivo a P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima*, cit., pp. 5-37; F. VALORI, *Concretezza e filosofia in Pantaleo Carabellese*, saggio introduttivo a P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, cit., pp. VII-XXXVI.

di quel volto, in trasparenza alla Realtà, allora accade che vi sia “*visto*”, con un reale vedere pieno di plauso. Non per nulla [...] suonano sinonimi i due termini di *vedere* e di *ammirare* anche nel linguaggio più usuale; come nel caso in cui si dicono dichiarativamente a una persona le due parole semplicissime: “*ti vedo*”! Ti vedo cioè per quel che sei, come non t’avevo visto prima quando mi apparivi un individuo! Ed è ben comprensibile che il vedere il nostro prossimo per quel che è, in una realtà qualitativa che nel presente, perciò bello, reca e presenta la verità e la bontà che gli son proprie, è la stessa cosa che ammirarlo, con l’animo amante ed adorante che non lascerà l’ammiratore senza l’esigenza costruttiva di rendersi degno di quel che vede e di mantenersi, purificato, a quel livello.³³

Significativamente, la trattazione de *L'estetica pia* prosegue – in ciò, richiamandosi e approfondendo le riflessioni carabellesiane circa la natura schiettamente oggettiva del bello – prendendo in esame il rapporto che debba concepirsi tra la bellezza naturale e quella artistica. Anche a tal proposito, la speculazione morettiana invita al trascendimento delle opposizioni nascenti su quel terreno dualistico-gnoseologico che una filosofia pura è chiamata, per sua essenza, ad emendare. In particolare, intenzione teoretica del filosofo umbro è negare la secolare scissione tra un bello naturale concepito come staticamente extra-coscienziale, e un bello artistico ricondotto alla mera, umana soggettività del suo creatore. Opponendosi ad una siffatta concezione, l’autore adotta come paradigmatico modello di intelligibilità della relazione suddetta il rapporto che viene a costituirsi, nel suo pensiero, tra la filosofia come impresa concettuale-discorsiva e la “sofia” che, in quanto diretta e immediata testimonianza del vero-reale alla coscienza, si dà come condizione di veridicità e “sapidità” dello stesso concettualizzare filosofico.³⁴ Parallelamente, l’esperienza sensibilmente rivelativa in cui e per cui il bello di natura ci si mostra assume, nei confronti del processo di creatività artistica, il medesimo ruolo di auto-garante verità che la “sofia” incarna per il discorso filosofico che vi si ispira. Ciò, evidentemente, non nel senso che la creatività dell’artista si limiti ad imitare, in maniera inevitabilmente imprecisa, le fattezze di un mondo-oggetto ad egli estraneo; piuttosto, essa si configura come un atto di “incarnazione” e trasfigurata esplicazione

³³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'estetica pia*, cit., p. 775.

³⁴ Ivi, p. 777: «*Sofia e filia* sono gli estremi d’una distinzione di gradi che vuole venire riaffermata quanto alla filosofia, proprio nel momento in cui, riconoscendo le sue capacità consolatrici, si ha bisogno di ribadire il relazionamento del suo discorso alla Realtà-base che lo autorizza. [...] La filosofia discorsiva non è un *primum* poiché a precederla permane, come sua “*conditio sine qua non*”, la viva filosofia specificantesi, al di qua della parola, in *meditazione*, in *arte*, in *religione*».

dell'esperienza contemplativa in cui la realtà si è rivelata per ciò che è, al di sopra delle bassure di uno sguardo empirico-utilitaristico.³⁵

Restituire il reale a sé medesimo, in grazia della verità che lo informa: questo, concludendo, il fulcro della proposta teoretica del pensatore umbro circa l'intimo legame che unisce, nel suo pensiero, libertà e bellezza. In tale opzione speculativa, egli sembra condurre a concreto compimento il progetto carabellesiano di fondazione di una pura filosofia dell'esperienza. Esso presuppone e richiede, infatti, l'avvicendamento del soggetto trascendentale – individuo tra i molti individui –, per fare spazio alla specialità di un singolo rivelantesi come verità-persona, intimamente aperto e realizzantesi nella con-socialità.

³⁵ Cfr. Ivi, p. 787: «L'arte, in qualità [...] di *filia* criteriata dalla *sofia* della Bellezza, nella cui *contemplatio* si rivela in questa e in quella situazione, rara e inestesa, la Natura, tenta di richiamarla a quel livello e testimoniarla, con le sue opere, per quel che è, salvandola similmente dal suo inevitabile riappiattirsi nella esperienza fisica consueta».

BIBLIOGRAFIA

- A. ALTAMURA (a cura di), *Pensiero e responsabilità in Pantaleo Carabellese. Una filosofia del concreto*, Stilo Editrice, Bari 2020.
- A. ALTAMURA (a cura di), *Filosofia concretezza insegnamento in Pantaleo Carabellese*, Stilo Editrice, Bari 2021.
- A. ALTAMURA (a cura di), *I confini ontologici del concreto. Pantaleo Carabellese interprete e traduttore di Kant*, Stilo Editrice, Bari 2024.
- M. BOZZA, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, Università degli Studi di Trento, Trento 2017.
- P. CARABELLESE, *La filosofia di Kant. L'idea teologica*, Vallecchi Editore, Firenze 1927.
- P. CARABELLESE, *Noi e la morte*, in Aa. Vv., *Archivio di filosofia*, n. 3-4, 1946.
- P. CARABELLESE, *Il problema dell'esistenza in Kant*, a cura di G. SEMERARI, Adriatica Editrice, Bari 1969.
- P. CARABELLESE, *L'attività spirituale umana*, a cura di E. MIRRI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991.
- P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di E. MIRRI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.
- P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte seconda. Io*, a cura di F. VALORI, Edizioni Scientifiche Italiane, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Napoli 1998.
- P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, a cura di G. FRANCHI, Gangemi Editore, Roma 2000.
- P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima. La dialettica delle forme*, a cura di F. VALORI, Edizioni Scientifiche Italiane, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Napoli 2003.
- P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, a cura di F. VALORI, Carabba Editore, Lanciano 2014.
- P. CARABELLESE, *Che cos'è la filosofia*, a cura di M. MOSCHINI, Morlacchi Editore, Perugia 2021.
- P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, a cura di F. VALORI, Morlacchi Editore, Perugia 2022.
- E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Bulzoni, Roma 1976.
- E. MIRRI, Introduzione e cura a T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Armando Editore, Roma 1999.
- E. MIRRI, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in E. MIRRI, *Pensare il medesimo*, a cura di F. VALORI e M. MOSCHINI, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 671-684

- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, saggio introduttivo a T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani Editore, Milano 2009, pp. VII-LXVII.
- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba Editore, Lanciano 2012.
- E. MIRRI, *Il filosofo che lasciava parlare Dio. A cento anni dalla nascita di Teodorico Moretti-Costanzi*, «Osservatore Romano», 25 aprile 2012, p. 4.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Dall'essere all'esistenza e dall'esistenza all'essere. Corso di filosofia teoretica anni 1953-54/1954-55*, a cura di M. MOSCHINI, Armando Editore, Roma 1999.
- T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica. – La donna angelicata e il senso della femminilità nel cristianesimo*, a cura di E. GHINI, Armando Editore, Roma 2000.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Dio. Corso di filosofia teoretica anni 1955-1956/1956-1957*, a cura di E. MIRRI, Armando Editore, Roma 2003.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani Editore, Milano 2009.
- M. MOSCHINI, *L'ascesi di Coscienza e il cristianesimo-filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Sala Francescana di Cultura P. Antonio Giorgi, Assisi-S. Damiano 1991.
- M. MOSCHINI, *Francescanesimo ed ascesi di coscienza*, in T. MORETTI-COSTANZI, *L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e Tommaso*, Pagine, Roma 1994, pp. 67-88.
- M. MOSCHINI, *Filosofia e fede sapiente*, in Aa. Vv., *La ricerca di Dio*, a cura di E. MIRRI e F. VALORI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 121-144.
- M. MOSCHINI, *Fede sapiente e intellectus fidelis*, saggio introduttivo a T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani Editore, Milano 2009, pp. LXXI-CXXI.
- M. MOSCHINI, *La Cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», 2 (2015), pp. 89-101.
- M. MOSCHINI, *Teodorico Moretti-Costanzi: Assoluto Persona e ascesi neo-bonaventuriana*, in «Nuovo giornale di filosofia della religione», n. 11., settembre-dicembre 2019, pp. 78-86.
- M. MOSCHINI, *L'essenzialità della domanda "Che cos'è la filosofia?" nell'ontologismo critico*, saggio introduttivo a P. CARABELLESE, *Che cos'è la filosofia*, a cura di M. MOSCHINI, Morlacchi Editore, Perugia 2021, pp. IX-XLII.
- M. MOSCHINI, *Francescanesimo, ontologismo critico ed essenza del pensare. Attualità del bonaventurismo*, in «La nottola di Minerva», anno XII, 2024, pp. 133-143.

- M. MOSCHINI, *Ontologia, Critica e Spirito Cristiano. Il rinnovamento della metafisica in Teodorico Moretti-Costanzi*, Morlacchi Editore, Perugia 2025.
- V. S. SOLOV'EV, *Sulla bellezza. Nella natura, nell'arte, nell'uomo*, a cura di A. DELL'ASTA, Edilibri Editore, Milano 2021.
- G. SEMERARI, *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Edizioni Dedalo, Bari 1982.
- «Studi Cattolici», n° 769, marzo 2025, Edizioni Ares, Milano.
- «Studi Cattolici», n° 775, settembre 2025, Edizioni Ares, Milano.
- «Studi Cattolici», n° 776, ottobre 2025, Edizioni Ares, Milano.
- F. VALORI, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.
- F. VALORI, *Fede e filosofia in Pantaleo Carabellese*, in AA. VV., *La ricerca di Dio*, a cura di E. MIRRI e F. VALORI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 185-205.
- F. VALORI, *La teologicità del pensare di Pantaleo Carabellese*, in Aa. Vv., *Il Linguaggio della mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6-7 ottobre 2001, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 211-220.
- F. VALORI, saggio introduttivo a P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima. La dialettica delle forme*, a cura di F. VALORI, Edizioni Scientifiche Italiane, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Napoli 2003, pp. 5-37.
- F. VALORI, *Concretezza e filosofia in Pantaleo Carabellese*, saggio introduttivo a P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, a cura di F. VALORI, Morlacchi Editore, Perugia 2022, pp. VII-XXXVI.

FURIA VALORI*

MORETTI-COSTANZI E CARABELLESE FRA PERSONE E SOGGETTI

Sommario

Il valore della prospettiva dell'ontologismo critico, introdotta nel panorama filosofico italiano da Pantaleo Carabellese, si può cogliere anche dalla ricchezza delle ispirazioni che ha saputo suscitare nel contesto degli allievi e dei lettori del filosofo pugliese. La prospettiva elaborata da Teodorico Moretti-Costanzi è, in tal senso, uno degli sviluppi più originali derivanti dall'ontologismo critico. Risulta interessante percorrere teoreticamente come dalla scoperta fatta da Carabellese dell'Essere di coscienza, per cui la coscienza è intesa come un "ambiente puro" e intersoggettivo in cui coesistono soggetti apriori e l'Oggetto Unico (Dio), Moretti-Costanzi giunga a radicalizzarne le istanze in senso esistenziale e religioso. Egli sostituisce il concetto di "soggetto" con quello di "persona", intesa come singolarità irriducibile, arrivando così a sviluppare una critica sia all'esistenzialismo contemporaneo, sia a certi esiti di Carabellese che, concependo i soggetti come "moltiplicazione identica" dell'Unico, rischiava di annullare la diversità qualitativa delle persone.

Parole chiave: Pantaleo Carabellese, Teodorico Moretti-Costanzi, Ontologismo Critico, Persona

Abstract

The value of the critical ontologism perspective, introduced into Italian philosophy by Pantaleo Carabellese, can also be seen in the wealth of inspiration it has sparked among the Apulian philosopher's students and readers. The perspective developed by Teodorico Moretti-Costanzi is, in this sense, one of the most original developments deriving from critical ontologism. It is interesting to note and analyse how, starting from

* Università di Perugia

Carabellese's discovery of the Being of Consciousness, whereby consciousness is understood as a "pure" and intersubjective environment in which a priori subjects and the Unique Object (God) coexist, Moretti-Costanzi radicalises its implications in an existential and religious sense. He replaces the concept of "subject" with that of "person", understood as irreducible singularity, thus developing a critique of both contemporary existentialism and certain conclusions of Carabellese who, by conceiving subjects as "identical multiplication" of the One, risked nullifying the qualitative diversity of persons.

Keywords: Pantaleo Carabellese, Teodorico Moretti-Costanzi, Critical Ontologism, Person

1 – Nel rapporto diretto fra Pantaleo Carabellese e il giovane docente Teodorico Moretti-Costanzi si sviluppa un dialogo fecondissimo a livello umano e filosofico, non solo nei corsi romani degli Anni Quaranta del Carabellese,¹ ma anche nell'abitazione di quest'ultimo. Il Moretti-Costanzi ascolta direttamente dal filosofo pugliese l'elaborazione più matura del suo pensiero che si esprime, in particolare, ma non solo, ne *La coscienza*,² nella terza edizione della *Critica del concreto*,³ ne *L'idea politica d'Italia*,⁴ nei corsi di lezione articolati nei quattro anni accademici dal 1943-44 al 1946-47 dedicati a *L'Essere e la sua manifestazione*.⁵ Le suddette lezioni sono articolate in un disegno organico e sistematico diviso in due parti, titolate *Dialettica delle forme*, la prima e semplicemente *Io*, la seconda.

Carabellese proviene da un lungo percorso che lo ha condotto da una originaria posizione neokantiana, unidimensionale a livello ontologico – si

¹ Si rimanda in proposito a M. MOSCHINI, *Introduzione* a T. MORETTI-COSTANZI, *Dall'Essere all'Esistenza, dall'Esistenza all'Essere*, Corsi di Filosofia teoretica anni 1953-54, 1954-55, a cura di M. MOSCHINI, Armando, Roma 1999, pp. 7-34.

² P. CARABELLESE, *La coscienza*, in M. F. SCIACCA (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1944.

³ P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, a cura e con Saggio introduttivo di F. VALORI, IV ed. Morlacchi, Perugia 2022 (la quarta edizione è basata sulla terza e più ampia del 1948, che contiene sia le Prefazioni alle due precedenti edizioni del 1921 e del 1940, sia tre brevi scritti come Appendici: *Astratto e concreto*, *Certezza ed errore*, *La cosa in sé*, già pubblicati nell'*Enciclopedia Treccani*, fra il 1930-31. Le citazioni saranno fatte dalla IV edizione).

⁴ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, Signorelli, Roma 1946.

⁵ P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione*, ed. critica a cura di F. VALORI, Parte I, *Dialettica delle forme*, ESI, Napoli 2003; Parte II, *Io*, ESI, Napoli 1998.

rimanda in particolare a *L'Essere e il problema religioso*,⁶ a *La coscienza morale*⁷ e alla prima edizione della *Critica del concreto* (1921) – ad una sorta di seconda navigazione, alla scoperta della dimensione metafisica in cui delinea l'apriorità dell'Essere di coscienza, come metterà ben in rilievo lo stesso Moretti-Costanzi nel *Portrait* filosofico da lui successivamente delineato.⁸ Questo itinerario, che trova un momento fondamentale di sviluppo ne *Il problema teologico come filosofia*,⁹ non aveva comportato per il Carabellese il depotenziamento a livello ontologico della dimensione spazio-temporale, della “manifestazione”, ma l'individuazione di ciò che rende possibile e fonda tale dimensione, togliendola dal pericolo della costante nullificazione. Dal frutto “acerbo” in cui enuncia per la prima volta la sua tesi originale dell'Essere coscienziale, ossia da *La coscienza morale*, al maturo *L'Essere e la sua manifestazione*, il tema è il medesimo, ossia l'Essere coscienziale e la sua manifestatività; in mezzo c'è la fondamentale scoperta dell'apriori, della distinzione fra aposteriori e apriori, della risalita o del profundarsi, dall'uno all'altro, che il Moretti-Costanzi svilupperà in maniera originale come “elevazione” all'autentico livello coscienziale, come “ascesi” di Coscienza.¹⁰

In particolare, negli Anni Quaranta, il Carabellese porta avanti la riflessione sull'ontologismo critico che definisce anche, nel saggio *La coscienza* (1944), “ontocoscienzialismo”, espressione che ritiene più aderente all'essere coscienziale:

⁶ P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso*, Laterza, Bari 1914.

⁷ P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, a cura di F. VALORI, Carabba, Lanciano 2014 (I ed. Tip. Moderna, La Spezia 1914-15).

⁸ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Pantaleo Carabellese*, in Aa. Vv., *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portrait*, I, Milano, Marzorati 1964, pp. 227-244; si veda inoltre Id., *Pantaleo Carabellese, l'asceta moderno*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 1, 1949, pp. 39-48; Id., *Il testamento filosofico di Pantaleo Carabellese* in Aa. Vv., *Giornate di studi carabellesiani*, a cura dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Silva 1964, pp. 17-29. Sugli sviluppi interni della filosofia carabellesiana cfr. F. VALORI, *Saggio introduttivo* a P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione*, parte II, *Io*, cit., pp. 7-156; M. BOZZA, *Il motivo dell'ascesi in Pantaleo Carabellese*, in “Il Pensare”, 2019; M. CASUCCI, *Essere e ascesi di coscienza. Mirri tra Carabellese e Moretti-Costanzi*, ivi; M. MOSCHINI, *Elementi teoretici dell'ontologismo critico carabellesiano come basi preliminari per un impegno filosofico*, ivi; S. SAPORA, *Tra gnoseologia e ontologia*, Aracne, Roma 2018.

⁹ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, rist. an. a cura di E. MIRRI, ESI, Napoli 1994.

¹⁰ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Pantaleo Carabellese, l'asceta moderno*, cit., pp. 39 ss.

La parola ontocoscienzialismo vuol eliminare, già con la parola, alcune fondamentali inesattezze, in cui può cadere chi applichi alla scoperta della concretezza, la tradizionale concezione dell'ontologismo: 1) la determinazione dell'ontologismo a un solo problema (argomento ontologico); 2) la presupposizione dell'essere al sapere (ontologia); 3) l'equivoco del logo conoscitivo (discorso, ragione, concetto); 4) l'esigenza dell'essere solo in tal logo conoscitivo (e quindi non anche nel sapere volitivo e sensitivo) nella sua universalità e quindi non anche nella singolarità del sapere.¹¹

Importante anche l'introduzione dell'espressione di "coscienza ambiente" come "ambiente puro" e "comune" che non coincide con l'ambiente costituito dalla sola attività spirituale umana, ma comprende tutti gli altri enti. In queste sintetiche ma originali riflessioni il filosofo italiano dà una lettura coscienziale e ontologica dell'ambiente, che stimolerà il Moretti-Costanzi. L'ultimo Carabellese delinea una coscienza intesa come tutto abbracciante, rispetto al quale non si dà un "fuori" e un "non". La coscienza ambiente viene pensata come ciò in cui «sono tutto e tutti, in cui è lo stesso Principio di tutto, di tutti, dell'ambiente stesso».¹² In *La coscienza* sottolinea ulteriormente il carattere intersoggettivo del volere, sentire e intendere l'Unico oggetto come *cum-sapere*: «Coscienza è sapere insieme, noi molti soggetti, un oggetto, nella unicità del quale conveniamo».¹³ Il "*cum-sapere*" è essenziale nella Coscienza, per cui non si sa veramente «se non siamo insieme a sapere noi sapienti nella nostra alterità e quindi nella consapevolezza del principio identico di questa [...]; non si sa, se non si sa in universalità ed eternità».¹⁴ Ora, i molti soggetti nella loro purezza sono esistenti apriori, infinitamente penetrativi, spirituali, identici, convenienti nel *cum-sapere* Dio: questa è la concretezza pura – pensata chiaramente già ne *Il problema teologico come filosofia* – che non è negazione della concretezza spazio-temporale, ma ne costituisce solida "roccia", almeno nelle intenzioni carabellesiane. Nel suo percorso il Carabellese affronterà costantemente il tema religioso, che resterà laicamente fondamentale, sia nel periodo della sua concezione della "concretezza" coincidente con l'Universo, sia nella conquista dell'Essere coscienziale apriori, ossia nel periodo metafisico e, quindi, nell'ontocoscienzialismo.

Il giovane Moretti-Costanzi aveva già in sé la concezione dell'esistenza come ascesi di Coscienza della persona, anche se trova nel Carabellese e nella sua dottrina dell'Essere di coscienza una elaborazione e

¹¹ P. CARABELLESE, *La coscienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, cit., p. 214.

¹² Ivi, p. 221.

¹³ Ivi, p. 210.

¹⁴ Ivi, p. 221.

strumentazione concettuale che lo stimola ad esprimere la sua originale meditazione. L'aveva già in sé per la sua peculiare formazione di matrice cristiana, in cui l'attenzione al tema bonaventuriano è ancora agli albori,¹⁵ per le importanti e ampie riflessioni sull'ascesi schopenhaueriana (dichiaratamente ateo il filosofo di Danzica, ma così vicino alla spiritualità mistica), per l'attenta lettura del Michelstaedter e del Varisco.¹⁶ Il Moretti-Costanzi incontra il Carabellese della seconda navigazione e il peculiare itinerario morettiano emerge già negli anni del dialogo diretto con il Molfettese. Nel primo Moretti-Costanzi il destino del mondo, della manifestazione, sembra segnato da un "tono" pessimistico e da un esito negativo nei confronti del mondo, così almeno risulta al Carabellese.

Non a caso uno dei pochi filosofi italiani contemporanei che cita in *L'idea politica d'Italia* del 1946 è il Moretti-Costanzi e lo fa in una pagina critica rispetto all'"ascesi mortificatrice" nei confronti dell'agire, che avrebbe causato la "giusta reazione" dell'abbandono dell'ascesi per l'affermazione dell'attività. Per il Carabellese, invece:

Bisogna uscire dall'alternativa tra ascesi ed attività; bisogna venire a quella ascesi immanentistica, che l'oggettività teistica consente e richiede. Per questa, l'ascesi ha un significato ben più ampio e profondo di quella negazione di vita, di quel nullismo di volontà, a cui verrebbe ridotta nella opposizione del divenire all'essere: gli stessi Plotino e S. Girolamo attuano nella pratica la teoria dell'ascesi esaltatrice e non mortificatrice dell'attività. Chi veramente senta l'ascesi, può avere in riserbo qualsiasi teoria filosofica riguardo al senso o alla volontà o all'intelletto ma non ucciderà il suo corpo per costringerlo a non fare, bensì lo animerà a strumento di un'azione di sentimento o di volontà o d'intelletto.¹⁷

Il passo appena citato termina con una nota dedicata al "giovane amico" prof. Moretti-Costanzi e alla sua opera *L'asceta moderno*¹⁸ del 1945; in nota il Carabellese osserva:

Non mi pare che sia uscito dall'alternativa il mio giovane amico prof. Moretti-Costanzi, che ne *L'asceta moderno* (Roma, Ediz. it., 1945) tenta elevare la *noluntas* schopenhaueriana ad una ascesi coscienziale, e crede di dedurre questa elevazione dall'ontologismo critico. Finché non si abbandona la

¹⁵ Cfr. M. MOSCHINI, *Introduzione* a T. MORETTI-COSTANZI, *Dall'Essere all'Esistenza, dall'Esistenza all'Essere*, cit., pp. 15-16.

¹⁶ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Il problema dell'uno e dei molti in Bernardino Varisco*, Ed. Perrella, Roma 1940.

¹⁷ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., p. 253.

¹⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, Edizioni italiane, Roma 1945; il Moretti-Costanzi aveva già pubblicato nel 1942 lo *Schopenhauer* (Edizioni italiane, Roma) e, precedentemente, *Noluntas* (Perrella, Roma 1941).

noluntas, non c'è avvicinamento possibile all'ontologismo critico, si rimane nell'ascesi mortificatrice di ogni attività, non si sale all'ascesi immanentistica, non c'è ascesi coscienziale.¹⁹

Osservazione che sembra richiamare a livello teoretico quella fatta dal Carabellese in *L'essere e la sua manifestazione*, a proposito del rischio della negazione dell'universo, deducendola dalla sua fenomenicità; qui, nell'affrontare la "cosa in sé", dopo aver confutato che essa sia l'esterno della coscienza, sostiene che l'esterno resta soltanto come cosa empirica esteriore al senziente "e non l'esterno nell'essere",²⁰ relativo soltanto al sentire del soggetto e perciò non si identifica con la cosa in sé. Le molte cose, esterne tra loro e presenti al sentire del soggetto, costituiscono l'universo: ma neppure l'universo coincide con la cosa in sé; invece "è la realtà nella sua fenomenicità"; è la presenza temporanea della "*presenza eterna*", come tale "non va annullata", ma neppure ritenuta essere; va ritenuta "manifestazione dell'essere", precisando che metter fuori vuol dire "manifestare (l'essere della coscienza e la coscienza dell'essere)".²¹ L'inseità della cosa non è da ricercare nemmeno nell'interiorità del fenomeno: è necessario, invece, "presupporre" al fenomeno la sua "pura qualità" di cosa in sé, senza abbandonare quella "quantità pura"²² che per il Carabellese non si identifica immediatamente con le molte cose empiriche, ma con i molti soggetti pensanti, nella loro purezza a priori. Il Carabellese avverte il pericolo per cui si possa passare dalla fenomenicità dell'universo alla sua negazione, più o meno esplicita:

Questa complessiva manifestazione dell'essere è l'universo, che noi certo, come abbiamo visto, sentiamo come cosa presente; ma anche intendiamo come necessità passata o vogliamo come bene futuro. Tale universo è sempre esteriore al nostro essere, al nostro intelletto e alla nostra volontà, ma tale esteriorità è pur sempre manifestazione di quell'essere concreto, che nella sua complessità, è fatto appunto di presente, di passato e di futuro, e nella sua compattezza è costituito dal numero infinito dei molti, che in relazione tra loro, aprono, ciascuno agli altri la propria ricerca dell'essere nella sua qualità di essere, la propria ricerca di Dio.²³

Questo è per lui il senso, troppo spesso malinteso, del "*coeli enarrant gloriam Dei*". Chi disconosce l'universo come manifestatività della qualità pura, come cosa in sé, in realtà perde anche Dio. E, conclude, forse

¹⁹ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., p. 253.

²⁰ P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte I, cit., p. 374.

²¹ Ivi, p. 376.

²² P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte II, cit., pp. 238-255.

²³ P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte I, cit., p. 377.

mettendo insieme troppe correnti filosofiche: «Sono in codesta condizione tutti coloro, che ritengono, che, per salire a Dio, all'essere qualitativo puro, debbono, come essi dicono e credono di fare, porre fra parentesi l'universo (fenomenologi, esistenzialisti, pessimisti schopenhaueriani e affini)».²⁴ Con l'annullamento del mondo come cosa empirica del sentire del soggetto, non è annullato soltanto il soggetto nella sua empiricità, ma anche nella sua apriorità. Sempre affrontando “la cosa in sé” come fine, atto e fatto, il Carabellese, nella trattazione sistematica che fa nella *Dialettica delle forme*, prima parte del sistema, ne delinea in maniera originale, come valore dell'atto, la “bellezza”, del quale è categoria da predicare la “libertà”,²⁵ togliendo quest'ultima dalla considerazione soltanto in sede etica, recuperandola anche in ambito ontologico-estetico. La bellezza è l'essere spirituale e le cose tutte sono belle in quanto le si fanno nella loro presenza metafisica; solitamente sono viste dal punto di vista pragmatico, ossia in base alla loro utilità per il vivere umano e perdono la «necessità concettuale, per la quale si spiritualizzano nella loro essenza presente»;²⁶ e del sentire spirituale è propria la libertà. Queste riflessioni costituiranno un importante stimolo per il Moretti-Costanzi relativamente alla delineazione dell'esperienza sapienziale, caratterizzata in maniera eminente dalla rarità in ambito ontologico ed estetico.

Il Moretti-Costanzi non trova risolutiva la concezione carabellesiana del mondo, dell'aposteriori e dei soggetti e cercherà di coniugare l'ontologismo critico nel suo nucleo fondamentale della Coscienza Essere alla luce delle sue specifiche condizioni. Al fine di cogliere il diversificarsi di alcune istanze teoretiche fra i due filosofi, pur nel ceppo dell'ontologismo critico, è opportuno riflettere sulla concezione del soggetto o della persona in relazione al mondo e a Dio, a partire dal Moretti-Costanzi, in particolare dalla fondamentale opera *La filosofia pura*. Significativamente il filosofo umbro preferisce usare l'espressione di “persona”, che evoca un volto, un nome, una tonalità, un valore, rispetto a quello più anonimo di soggetto, impiegato dal Carabellese.

2 – *La filosofia pura*, terminata dal Moretti-Costanzi nel 1959 e apparsa l'anno successivo, costituisce l'opera “nodale”²⁷ in cui – dopo aver delineato le caratteristiche della filosofia, “pura” nella sua essenza, impura nella sua molteplicità, avente nella “sapienza” il suo presupposto-base e

²⁴ Ivi, p. 378.

²⁵ Ivi, p. 139.

²⁶ Ivi, p. 122.

²⁷ Così definisce *La Filosofia pura* il Mirri nella sua *Introduzione* all'edizione critica dell'opera, Armando, Roma 1999, p. 7.

nell'esperienza sapienziale, sostanziata dagli "attimi rari" e dalla "reminiscenza" della verità,²⁸ la propria "autogaranza" – il filosofo umbro si confronta criticamente con le molte declinazioni della filosofia conoscitiva, caratterizzata dalla impurità mentale e dallo smarrimento della Realtà profonda. In particolare, Moretti-Costanzi si mette a confronto con l'esistenzialismo, segnatamente con quello ad orientamento cristiano che, con la sua concezione del soggetto chiuso in se stesso, non perviene al ritrovamento della Realtà profonda, pervenendo invece ad un vuoto smarrimento di sé e del mondo:

Vi è tutta una corrente di pensiero – osserva – che, suscitata e incoraggiata da questo riemergere della singolarità personale, intende riaffermarla e consolidarla sul medesimo terreno, esistenzialistico, in cui la riemersione ha avuto luogo, senza peraltro aver sentore che il terreno è sempre quello in cui la singolarità venne a disperdersi, per mancanza di essere e di valore: e cioè, precisamente, per la mancanza che si riscontra nell'io dell'angoscia, del naufragio e della nullificazione metafisica. La suddetta corrente di pensiero, che potremmo genericamente designare con l'espressione di '*esistenzialismo di destra*' (Marcel, Buber, Berdjajev, Wüst), non considerando che l'io singolare esistenzialistico è un naturale correlato della esperienza gnoseologicamente e umanamente negativa, intende impiegarlo contro la testimonianza nichilistica di essa.²⁹

Gli esponenti di tale orientamento esistenzialistico convergono nel concepire l'io nella sua singolarità come avente l'attitudine ad una conoscenza superiore, di carattere teologico e dialogico. Tuttavia, quest'ultima si fonda sull'equivoco dell'identificazione della "singolarità ontologica personale", collegata ad un'esperienza e ad un sapere qualitativamente superiori, con il soggetto gnoseologico finito, centro di un'esperienza e di un conoscere basati, invece, fondamentalmente sul principio di ragione; ciò rende tale soggetto finito soltanto correlativo e subordinato conoscitivamente al mondo fisico, concepito come esterno alla Coscienza e da essa indipendente. A dispetto di tale orientamento esistenzialistico, "sacro" oppure "superiore", per il Moretti-Costanzi può essere soltanto un conoscere che sia in grado di "manifestare un aspetto più intellegibile e persuasivo" dell'essere fisico, attestato dalla conoscenza ordinaria,³⁰ basata sulla scissione soggetto-oggetto, coscienza-essere. Per lui, la conoscenza superiore evocata non sarebbe commisurabile al piano della conoscenza ordinaria, in una sorta di correlazione che la legherebbe

²⁸ Cfr. E. MIRRI, *Introduzione* a T. MORETTI -COSTANZI, *La filosofia pura*, cit., pp. 7-12.

²⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, cit., p. 113.

³⁰ Ivi, p. 114.

e alla fine relegherebbe ad essa, ma si tratterebbe di una *ratio superior* o anche *intellectiva*, che è vera e superiore nel contesto di un mondo “intelligibile e vero”, che non è costituito da quello fisico in cui la persona, ridotta a soggetto di contro al mondo, grande oggetto dell’esperienza, si risolve nell’“*esser uomo*”; la persona si rivela invece alla *ratio superior* come “strutturalmente” inserita «nel *cum-scire* della *Coscienza-Essere* dove non v’è *io* senza rapporto dialogico con un *tu* e dove, interferendo, l’io e il tu si distinguono nella criteriazione del ‘*lumen publicum*’». ³¹

Rapporto essenziale che si realizza e realizza quella *societas* costituita e basata in Dio, già intravista da san Paolo e poi delineata da sant’Agostino e da quanti vedono quelle persone singole dialoganti ed interferenti strutturalmente in Dio, «il risultare del quale non si distingue dal risultare in Lui delle persone singole interferenti». ³² La base della scoperta delle persone in Dio è costituita dalla “rivelazione cristiana” che trova nel “mondo edenico” originario la determinazione della primalità e della fundamentalità rispetto a quello fisico segnato dalla finitezza. Se invece il mondo fisico viene ritenuto la norma dell’“individuazione del pensante”, sottolinea il Moretti-Costanzi, non si comprende con quale pensiero si potrebbe procedere oltre la ordinaria conoscenza fisica e con quale pensiero si potrebbe approdare ad una *ratio* che sia ad essa *superior*, se non per esteriori considerazioni.

Le metafisiche dell’esistenzialismo, che il filosofo umbro definisce anche “positivo”, in realtà basano la loro concezione del dialogo interpersonale sugli io umani finiti che, come tali, risultano escludentisi e impenetrabili vicendevolmente; e la finitezza andrebbe a caratterizzare, non volendo, anche la loro concezione di Dio «che, similmente, venendosi a differenziare dai molti singoli per quantità, come in-finito, cessa di armonizzarli e di fondarli, venendo a inserirsi nel loro novero come altro Io». ³³ Ma tale Io divino, con il quale si potrebbe dialogare, contraddittoriamente toglierebbe ciò di cui parlare, non se ne potrebbe parlare. Sulla non soggettività di Dio ora il Moretti-Costanzi concorda con il Carabellese.

Anche la sottolineatura fatta dall’esistenzialismo positivo circa la differenza fra la conoscenza delle cose e quella intercorrente fra le persone, non fa che confermare l’antitesi “mente-cosa” e, nello stesso tempo, toglie «senso e fondamento alla ‘*coniugabilità*’ dialogica delle persone». ³⁴ Infatti, se

³¹ Ibidem.

³² Ivi, p. 115.

³³ Ibidem.

³⁴ Ivi, p. 116.

esse si risolvessero nella conoscenza eterogenea del mondo esterno alla coscienza, una volta travalicato tale mondo, forse fluttuerebbero inconsistenti. In realtà, a causa delle diverse interpretazioni personali, l'intesa esige, secondo il Moretti-Costanzi,

un comune tema-base che non può essere dato che dal mondo, posto il medesimo come oggettività della Coscienza in cui si differenziano i coscienti. Ché se la persona, per essere persona veramente, dovesse distogliersi dal fondamento comune in cui ha un suo tono e un suo accento, allora essa sarebbe fuori da ogni rapporto societario; la sua singolarità sarebbe divenuta inconcepibile, né più, comunque, identificabile con quella che giustamente si richiede interna all'atto del dialogo e del suo co-essere mentale.³⁵

Dunque, per il Moretti-Costanzi la persona ha caratteri singolaristici che la rendono imparagonabile alle altre, e tale singolarità non costituisce una *diminutio*, o anche *privatio* ma, sulle orme di Bonaventura, una *positio*, che entra a costituire la Coscienza. La persona, come pensante, è anche uomo e non, uomo che pensa: l'individuo umano deve risultare come limite interno all'essere della ragione e alla sua singolarità e non invece come condizione. Ciò sulla linea di Agostino e dell'agostinismo, ma anche di Plotino, che invitano a risalire alla *ousia* personale intelligente, in una redenzione che consiste nel riconoscersi nell'autenticità di ciò che si è, ad elevarsi dall'"illusione di quell'ombra".³⁶ Ma anche sulla linea del Carabellese per il quale, fondamentalmente, l'essere umano è un pensante che vive. Il Moretti-Costanzi radicalizza nel senso che l'uomo fisico e il mondo che gli si contrappone, non entificato nell'intelligenza, «non sono realtà, ma privazione della realtà; né attiene all'essere maggiormente il sapere medesimo che vuol garentirli come reali». ³⁷ In realtà per lui lo scambio societario richiede i molti, non presupponendoli quali individui in una natura oggettiva di per sé essente. Riguardo ai pensanti, lo scambio societario «li manifesta e li convoglia nel medesimo intendere sostanziale cui lo scambio societario si riduce». ³⁸ I molti, così concepiti, non portano con sé l'opposizione ed "escludono la finitezza", essendo invece spiritualmente penetrativi.

Queste tematiche della penetratività e della concezione del pensante quale soggetto che trova nell'uomo soltanto il luogo e il limite empirico, sono ampiamente sviluppate dal Carabellese e il Moretti-Costanzi le ripensa in maniera originale. Tuttavia, in polemica con lo stesso Carabellese, che parla di quantità spirituale e usa l'espressione di "numero"

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ivi, p. 120.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

a proposito dei molti soggetti apriori, il Moretti-Costanzi sottolinea che i molti

rifuggono anche dal numero che pur sembra inerire a ogni possibile molteplicità, essendo relativa la numerazione dei suoi elementi – ove questi elementi siano i membri d'un reale molteplice societario – a un estraniarsi di chi la effettua dall'esperienza che li dà in atto, e quindi a un perderli, in ciò che essi sono veramente e a un degradarli, in definitiva, al mero esserci dell'aggregato.³⁹

Per il Moretti-Costanzi il molteplice, che sussistesse indipendentemente dalla *societas* delle persone, in realtà, non le risulterebbe; infatti, l'avvertenza degli altri si ha nell'effettiva esperienza caritativa, nella quale solamente il "prossimo" è tale. Si può desiderare di ampliare la comunicazione, il dialogo con nuovi protagonisti, ma anche questo è possibile perché non c'è dubbio che

un desiderio di questo genere dimostri già da solo come sussista in noi, altra e distinta dalla notizia interna al dialogare, quella dell'esserci di *altri*, che sono in esso suscettibili d'un concretamento invertere. Ma la notizia che noi abbiamo di questi *altri*, prima di avvertirli concretamente nella esperienza caritativa, non è indipendente o precedente alla medesima nel suo innegabile distinguersene, che anzi le è connesso in un rapporto di dipendenza.⁴⁰

E il Moretti-Costanzi sottolinea che tale notizia è «superficiale, infinitamente approfondibile, corrispondente non più che al mero indizio ed al segnacolo di persone eterne intelligibili».⁴¹ Solamente sulla base di questo indizio comune, che al contempo accomuna le persone alla notizia caritativa "che si ha del prossimo", è possibile e ragionevole un qualche proposito di "apostolato". Il Moretti-Costanzi presenta questo ragionamento a voler contrastare un'affrettata opposizione verso un suo «preteso aristocraticismo di un'esperienza privilegiata»,⁴² che si opporrebbe all'apertura dialogica verso tutti gli uomini; questa osservazione critica, che sembra plausibile, tuttavia, per il filosofo umbro, contraddice «insanabilmente allo spirito di *carità* su cui vorrebbe legittimarsi», perché la *caritas*, quale virtù teologale, risiede «nella rarità di un'esperienza al di qua della quale la parola "prossimo" non ha senso»,⁴³ Al di fuori della *societas*, di chi la rappresenta concretamente, "non è possibile" far riferimento ad una comunicazione da instaurare oltre i suoi

³⁹ Ivi, pp. 120-121.

⁴⁰ Ivi, p. 122.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ivi, p. 121.

⁴³ Ibidem.

confini, ad una molteplicità di elementi che sussista prima della *societas*.⁴⁴ Il molteplice è già solo nella *societas*, fuori dalla *societas* vi può essere solo un molteplice di “meri uomini”, non toccati dall’esperienza societaria, non dalla *caritas*, sola rivelatrice dei *molli io*.

Un salutare sapere societario deve sostituirsi a quello provvisorio, relativo a meri esseri umani esterni. Se l’altro è visto soltanto come individuo essenzialmente finito, la sua prossimità resta esteriore, perciò non può definirsi “prossimo”. Non a caso, osserva il Moretti-Costanzi, l’idealismo “alquanto” consapevole dei limiti dello gnoseologismo tradizionale, svaluta, oblia, la molteplicità empirica degli individui, perché solo tale e, all’opposto, esalta il pensiero soltanto impersonale, che tuttavia scopre la sua dimensione più profonda ed esauriente in quella della *societas* dialogante. Contrapporre al pensiero unico la molteplicità esistente empirica non significa contraddirlo, perché tale molteplicità esteriore “non è formata da pensanti”. Lo stesso esistenzialismo, per così dire di “sinistra”, che esalta il singolo nella sua umana finitezza, singolo allergico all’altro e al dialogo, conduce ad un umanesimo “infernale” e ad una “mistica del Nulla”, mostrando in ciò, non volendo, una sorta di nostalgia della “persona caritativa dialogante” che “sta oltre l’uomo ed il suo esserci”.

Consequente è l’argomentazione del Moretti-Costanzi per cui l’essere-uomo è ciò che impedisce di esser fratelli, e la base della fratellanza e dell’uguaglianza, dell’autentica parità, non sta nella comune umanità, ma nella “ragione che accomuna nel dialogo”. La parità che si risolve nella finitezza transeunte è una parità che piuttosto scivola nietzscheanamente nel “risentimento”. L’uguaglianza invece ciascuno avverte in virtù della comune intelligenza – non della comune umanità – per cui ogni persona è positivamente inserita nell’Essere-Coscienza, nell’ambito di un sostanziale *cum-scire*. Dove è chiaro per il Moretti-Costanzi che il verace sentirsi uguali nel connaturato essere intelligenti e interferenti, va insieme al differenziarsi di ciascuna singolarità: «Le ragioni della nostra parità vengono a coincidere del tutto con quelle del differenziarsi da cui la singolarità è costituita». ⁴⁵ Quindi sottolinea:

Che io sia uguale a tutti gli altri, ciò significa, insomma, che, in qualità di intelligente, io sono singolo al pari di essi di cui prendo atto nell’intendere, e insieme significa che nei loro confronti, e proprio nella misura in cui sono *uno* di loro, sono irriducibile e diverso. Di una diversità non di essere, ma

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ivi, p. 125.

nell'essere. E la diversità nell'essere, che è coscienza, è, naturalmente, diversità di tono e di valore.⁴⁶

Tale rapporto diversificante è “fondamentale” nell'Essere coscienziale, e in tale rapporto si compie il mondo, si realizza, e ci realizza “individuandoci con viso e nome”. Chiaramente, il mondo di cui parla Moretti-Costanzi non è quello presupposto e opposto alla coscienza e rispetto al quale ci sentiamo ospiti, altri; in ciò egli ripensa la costante polemica del Carabellese nei confronti di tutte le declinazioni della contrapposizione fra mondo identificato con l'essere e la coscienza identificata con il pensare, che perviene ad una coscienza che non è, e ad un essere che non si sa: contraddittori entrambi. Da qui, per lui, l'esigenza metafisica, non psicologica, dell'Essere di coscienza che richiede come condizione i molti pensanti, dialoganti insieme in ciò che è: Dio.

Il Moretti-Costanzi riprende il nucleo teoretico carabellesiano dell'Essere coscienziale, sviluppandolo dal punto di vista del concreto dialogare sapienziale delle persone singolari, in cui si dà il mondo:

questa dialogicità che identifichiamo con la Coscienza nel cui *cum-scire* l'Essere medesimo si esaurisce, in quanto Coscienza e in quanto Essere è insieme *mondo*; e lo è nel modo vero in cui il mondo medesimo può essere, cioè nell'atto di una mondanità societaria che in sé comprende i molti centri e il *Quid* oggettivo su cui si intendono. Ebbene il *quid* oggettivo, di coscienza, che fonda l'intendersi di che consistono le persone, l'essere delle quali è esclusivamente con-relativo, ciascuna persona lo è e lo realizza con le altre.⁴⁷

In ciò consiste l'obiettività del mondo riconoscibile universalmente in quanto istituito nella Coscienza, con e dalle persone coscienti reali, della medesima realtà da poterla attestare dall'interno, sulla base di un'esperienza qualificata, in cui le persone e il mondo si danno insieme nella verità dell'Essere coscienziale. Questa non è da considerarsi come una verità privata, non comunicabile, quindi non universale, in quanto l'essere su cui si richiede un riconoscimento universale «è l'Essere medesimo dei coscienti che lo riconoscono e lo attestano; quindi sempre concreto, sempre delineato e impersonato nella loro singolarità ambientale».⁴⁸ La determinazione privata e quella universale coincidono nella verità rivelata dall'esperienza rara (ad es. la parola poetica) che riesce a squarciare il velo di Maya dell'esperienza somatico-spaziale comune, unitamente alla memoria “fattidica” comune; e l'esperienza rara apre nella reminiscenza uno spiraglio che riprende collegamenti teoricamente

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ivi, p. 126.

⁴⁸ Ivi, p. 138.

all'infinito, ampliando il mondo narrato. La narratività nulla toglie alla oggettività perché assurge ad una chiarezza auto-garante:

Se della realtà del mondo obiettivo si può esser certi, così come di un nostro prossimo che lo abita, se ne può esser certi nella rete delle testimonianze chiare – santi, artisti, poeti, amanti – che una nostra situazione qualificata ci mette in grado di riconoscere. Fuori di questo piano e sotto d'esso è tutto buio ed incertezza; ciò di cui si parla di solito, in lungo e in largo, non ha sostanza.⁴⁹

Nella concretezza del *cum-scire*, nell'articolazione dialogante personale dell'*esse*, *nosse* e *velle*, si delineano le persone con il loro volto, nome, tono, valore, nel delinearsi e definirsi del mondo.

3 - Nel testo de *La filosofia pura* Moretti-Costanzi conduce anche, e inevitabilmente, un confronto con la concezione dell'ultimo Carabellese, in particolare con la trattazione della molteplicità dei soggetti, definiti da quest'ultimo: quantità spirituale, "numero" metafisico, dimostrandone la penetratività, la relazione, l'interesse e l'identità,⁵⁰ riservando la qualità e l'unicità a Dio, Oggetto puro. Nella riflessione sui soggetti, in realtà, il Carabellese parte da una concezione in cui ne sottolinea la diversità (*Critica del concreto*, I ed. del 1921); ma portando avanti la sua meditazione perviene a considerarli "omogenei" ne *Il problema teologico come filosofia*,⁵¹ significativo il chiamarli "modi" facendo riferimento alla sostanza spinoziana in *Il problema dell'esistenza in Kant*,⁵² li pensa anche come "termini" del Principio, intendendoli quali agenti, non limiti. Ma così nella concezione più matura l'Oggetto puro/Dio o il Principio, da un lato principia i molti soggetti, dall'altro ne dipende in quanto senza i soggetti pensanti non pensa, non si dà Essere coscienziale. Nei soggetti come termini, come modi, emerge una impostazione metafisica che va a sovrapporsi all'originario impianto neokantiano, che vede nell'Oggetto puro e nei soggetti le condizioni di possibilità dell'Essere coscienziale. Nell'ultimo sviluppo della sua concezione, il Carabellese pensa i soggetti come "identici", con ampia trattazione in particolare nella seconda parte del sistema *L'essere e la sua manifestazione*, intitolata significativamente *Io*.

⁴⁹ Ivi, pp. 140-141.

⁵⁰ P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte II, *Io*, cit., pp. 303 ss.

⁵¹ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 41.

⁵² P. CARABELLESE, *Il problema dell'esistenza in Kant*, a cura di G. SEMERARI, Adriatica, Bari 1969, p. 445; si rimanda anche allo *Spinoza* del Moretti-Costanzi (a cura di C. VINTI, Armando, Roma 2000).

Forse tale esito teoretico era inevitabile se si riflette su come il Carabellese deduca i molti soggetti fin da *La coscienza morale* e poi ribadendolo costantemente. Infatti, sia in *La coscienza morale*, sia negli ultimi scritti usa espressioni fondamentalmente quantitative, matematiche, quali “moltiplicazione” e “alterazione” come sinonimo di moltiplicazione identica. I soggetti sono costituiti dalla “quantificazione individuale della qualità” e l’individuazione si produce secondo un “processo quantitativo di moltiplicazione” dell’Unico oggetto puro o anche come «processo concreto di identica alterazione (moltiplicazione) della qualità». ⁵³ Le limitate e determinate qualità e quantità empiriche sono le manifestazioni spazio-temporali della sintesi di qualità e quantità pure, ossia dell’Oggetto puro/Dio e dei molti soggetti identici.

Concepire i soggetti come identica alterazione dell’Unico, come moltiplicazione dell’Unico, quindi secondo una modalità matematica, quantitativa, comporta l’eliminazione delle differenze qualitative. Ma se sono identici, permane veramente la loro molteplicità? Inoltre, queste determinazioni non riescono veramente a spiegare il darsi dell’aposteriori spazio-temporale, la manifestazione transeunte e sempre diversa. Peraltro, l’Unico, come tale è non moltiplicabile: se lo fosse, non sarebbe più Unico. Il Carabellese corre il rischio di eliminare proprio i soggetti, una delle due condizioni di possibilità della sua concezione dell’Essere coscienziale apriori, dato dalla compattezza, appunto, dei molti soggetti pensanti, senzienti e volenti insieme, dialogicamente, Dio; corre il rischio di depotenziare la stessa relazione fra i molti, che pure sottolinea costantemente: «l’Oggetto, dunque, in tanto può essere quella viva qualificazione che è, in quanto individuato nei soggetti, con la nostra viva quantificazione». ⁵⁴ Egli concepisce l’individuazione come quantificazione e questo genera, fra gli altri, anche un altro fondamentale problema. Infatti, l’Oggetto puro, Dio, non è soggetto, costantemente egli ne rivendica la non soggettività, ma questo pone la questione di come possa l’individuazione come identica alterazione-moltiplicazione comportare la soggettività dei molti. Tale nodo sembra anche toccare il Moretti-Costanzi che, abbiamo visto in precedenza, sottolinea in *La filosofia pura* che Dio non è Io. In realtà entrambi i filosofi, con diverse argomentazioni, vanno oltre la concezione di Dio come Oggetto puro.

Riguardo al Carabellese, insieme all’esplicita affermazione della non soggettività dell’Oggetto puro, negli sviluppi degli Anni Quaranta matura una parallela soggettivazione di Dio. Infatti, la vita intima di Dio è concepita come “eterna durata”, che si dispiega nel futuro apriori come

⁵³ P. CARABELLESE, *La coscienza*, cit., p. 216.

⁵⁴ Ivi, p. 215.

“volere”, presente apriori come “sentire” e passato apriori come “intendere”;⁵⁵ dove appunto, volere, sentire e intendere costituiscono le “potenze” o “facoltà” divine; tuttavia, ciò comporta che l’Oggetto puro/Dio, in realtà, sia soggetto-oggetto.⁵⁶ L’identificazione delle forme eterne del tempo con le potenze o facoltà viene sviluppata anche nella terza edizione della *Critica del concreto* nella quale Carabellese afferma che: «L’universalità unica della coscienza (oggettività) ha come diversità del suo essere quelli che io dico momenti della sua eterna temporalità e che sono anche facoltà della eterna coscienza. Il tempo non è la maschera dell’essere, ma la sua qualità universale».⁵⁷ La riflessione su Dio come soggetto-oggetto può avviare la soluzione sia dell’aporia aperta dalla concezione dell’Oggetto puro, non soggettivo, che principia la soggettività molteplice volente, senziente e intelligente, sia dell’aporia per cui da un lato Dio principia i molti soggetti, dall’altro essi sono necessari per il pensare (volere, sentire, intendere) di Dio; ma Carabellese non sviluppa le conseguenze delle sue affermazioni circa le facoltà/potenze in Dio, del quale continua a sostenere esplicitamente anche l’oggettività.

Inoltre, il concepire Dio, la qualità pura, quale “eterna durata”, dovrebbe costituire per il Carabellese l’argine al “nullismo” in cui cade ogni tipo di umanismo che assolutizzi il divenire e l’essere storico umano. Permane tuttavia il problema se questa soluzione risponda veramente alla contraddittoria assolutizzazione del divenire spazio-temporale e dell’essere umano nella sua dimensione storica, che si è imposta negli orientamenti filosofici a lui coevi, dal neoidealismo, all’esistenzialismo e al pragmatismo. Infatti, Dio inteso come eterna durata, come eterno futuro, eterno presente ed eterno passato, più che costituire la roccia rispetto al divenire, sembra giustificarne la nullificazione. La soluzione carabellesiana perviene piuttosto ad eternare la nullificazione di quella manifestazione che ha sempre cercato di fondare.

Nel capitolo IV de *La filosofia pura* intitolato *La filosofia pura e la sua critica*, nel paragrafo d) intitolato significativamente: *La scoperta perenne della filosofia pura, come accorgimento dell’essere di coscienza: gli io, il mondo e Dio*, il Moretti-Costanzi avverte che affronta alla fine dell’opera, ciò che in sostanza sta al principio. Solo ora viene proposta quasi per *accidens*, la parola Dio, nella consapevolezza che a Dio perviene chi lo ha per norma *visu*. In Moretti-

⁵⁵ P. CARABELLESE, *L’Essere e la sua manifestazione*, Parte I, *Dialettica delle forme*, cit., p. 103.

⁵⁶ Su queste argomentazioni concernenti gli ultimi esiti del pensiero carabellesiano si rinvia a F. VALORI, *Saggio introduttivo* a P. CARABELLESE, *L’Essere e la sua manifestazione*, Parte II, *Io*, cit., pp. 155-156.

⁵⁷ P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, cit., p. 119.

Costanzi Dio non è l'*ens* omega e fine, che ha per alfa l'uomo perituro, piuttosto costituisce la condizione condizionante e attuata in unificante e autorevole parlare del Principio, pur se in momenti rari. Dio non consta all'intelletto conoscitivo, del quale Kant evidenzia i sofismi in cui si involge chi voglia trattare intellettualisticamente ciò che esula dall'intelletto conoscitivo. Anche se Kant indulge nell'uso regolativo dell'Idea-Dio, tuttavia in lui, secondo il Moretti-Costanzi permane l'avvertenza teologica, già pre-critica, di Dio come Principio della Ragione sostanziale o della stessa Coscienza; sottolinea ciò rigorizzando in tal senso Kant.

Anche il Moretti-Costanzi, pur affermando, come abbiamo visto in precedenza, che Dio non è un Io, tuttavia presenta affermazioni ed argomentazioni che vanno oltre una impostazione meramente oggettivistica di Dio. Infatti, nella concretezza della pienezza dell'atto di esperienza e coscienza in cui le persone e il mondo si realizzano, Dio costituisce il loro *prins* condizionante, nel senso che il Principio del tutto «non può altrimenti rivelarsi che nella consacrazione di *tutto* l'io e che da questa totalità, che in sé richiede *tutto* il sentire, il mondo è richiesto a uguale titolo»;⁵⁸ inoltre, sottolinea che «le persone sarebbero nulla senza mondo, essendo il mondo e solo il mondo, facente tutt'uno con l'esperienza»; da ciò conclude che il mondo «condiziona il divariare dei gusti, dei toni, dei sessi e caratteri cui la singolarità degli *io* va relativa, così evidentemente, posto che fosse, 'entro parentesi' il mondo stesso, sarebbe preclusa alla nostra mente ogni maniera di apprendere Dio e di intendere comunque le note costitutive attribuitegli: personalità ed intelligenza».⁵⁹ Risulta molto denso a livello teoretico questo passo riguardo alla connessione fra Dio, mondo e persone. Importante è il recupero del mondo condotto dal Moretti-Costanzi, non del livello empirico-somatico, in cui domina la scissione soggetto-oggetto, livello umbratile dell'utile, ma di quello dell'esperienza saporitiva dialogica estetica, etica, mistico-religiosa, che non coincide con la ripresa della dimensione ontologica delle idee schopenhaueriane, per lui ancora legate alla scissione soggetto-oggetto anche se ad un superiore livello universale (soggetto trascendentale intuente le idee). Recupera piuttosto il platonismo corroborato dalla concezione edenica del cristianesimo, colto in maniera autogarante dalla ragione: su tale aspetto certamente stimolanti per lo sviluppo morettiano in chiave estetica ed etica risultano le riflessioni dell'ultimo Carabellese che nella *Dialettica delle forme*, trattando la cosa in sé, ne evidenzia il valore della bellezza e il predicato della libertà. Per il

⁵⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, cit., p. 201.

⁵⁹ Ivi, p. 202.

Moretti-Costanzi nell'esperienza rara del mondo emergono i caratteri distintivi dei singoli, così senza il mondo sarebbe impossibile cogliere i caratteri della personalità e dell'intelligenza di Dio, non nel senso delle dimostrazioni aposteriori dell'esistenza di Dio, che critica profondamente, in accordo con lo stesso Carabellese, ma nel senso che l'intelligenza divina è appresa nel medesimo atto in cui il suo *Esse* – non l'esistenza – risulta all'apprensione, nel medesimo atto in cui il nostro intendere vi si ritrova fondato nelle sue tematiche, per cui «senza Dio, sarebbe nulla questo mondo con tutte le persone che vi si intendono». ⁶⁰

Anche riguardo alla personalità divina, per il Moretti-Costanzi, di essa si ha certezza, non empirica, nello stesso *cum-sapere* delle persone, le quali sono apprese nell'esperienza rara, come indispensabili e insostituibili nel mondo, sono apprese amandole, non utilizzandole: «ma amare così, nel senso vero, singolarmente, altro non significa che scuoprire nell'Universale e nell'Eterno il significato di un viso, di uno sguardo: tanto che, com'è la stessa cosa dire 'amare' e 'vedere' in Dio una persona, così è la stessa cosa dire 'Dio' e dire '*Principium individuationis*'; fondamento delle persone nella loro 'amabile' realtà». ⁶¹ Di Dio non si dà dimostrazione operata umanamente dalla mente né apriori, né aposteriori, essendo invece il Principio, *prius* criteriante l'esperienza delle persone e delle cose: così il Moretti-Costanzi pensa ponendosi dal punto di vista esperienziale della Coscienza ascesa. Con l'intelligenza e la personalità di Dio presenta percorsi che vanno oltre l'intendere Dio quale oggetto puro, *Quid*, in senso stretto. Il parlarne nei termini dell'esperienza rara auto-garante rischia di depotenziarne la portata, perché l'esperienza del *prius* deve comunque darsi sempre, non solo raramente: possono variare l'intensità, la consapevolezza personale, ma non l'universalità dell'*esse* del *prius*. Ciò significa che anche l'esperienza umbratile, non considerata rara, in quanto assurge comunque ad un livello manifestativo, richiede in sede ontologica il *prius* come condizione incondizionata e imprescindibile.

Entrambi i filosofi, ponendo in atto ciascuno, con la propria specificità, la filosofia nella sua dimensione di divina inutilità, sottolineata dal Carabellese, presentano già indicazioni originali e stimolanti, dall'interno dell'ontologismo critico, su possibili soluzioni a livello teoretico di snodi problematici fondamentali.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

BIBLIOGRAFIA

- M. BOZZA, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, Università degli studi di Trento, Trento 2017.
- M. BOZZA, *Il motivo dell'ascesi in Pantaleo Carabellese*, in "Il Pensare", 2019.
- P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso*, Laterza, Bari 1914.
- P. CARABELLESE, *Il problema dell'esistenza in Kant*, a cura di G. SEMERARI, Adriatica, Bari 1969.
- P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, a cura di F. VALORI, Carabba, Lanciano 2014 (I ed. Tip. Moderna, La Spezia 1914-15).
- P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, a cura di F. VALORI, IV ed., Morlacchi, Perugia 2022.
- P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, rist. an. a cura di E. MIRRI, ESI, Napoli 1994.
- P. CARABELLESE, *La coscienza*, in M. F. SCIACCA (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1944.
- P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, Signorelli, Roma 1946.
- P. CARABELLESE, *L'Essere e la sua manifestazione*, ed. critica a cura di F. VALORI, Parte I, *Dialettica delle forme*, ESI, Napoli 2003; Parte II, *Io*, ESI, Napoli 1998.
- M. CASUCCI, *Essere e ascesi di coscienza. Mirri tra Carabellese e Moretti-Costanzi*, in "Il Pensare", 2019.
- M. CASUCCI, *Dalla "prova ontologica" al "Deus summe sensibilis". Un itinerario attraverso il Kant di Carabellese*, in A. ALTAMURA (a cura di), *I confini ontologici del concreto*, Stilo, Bari 2025.
- E. MIRRI, *Il significato dell'ascesi nella filosofia contemporanea*, in E. MIRRI, *Pensare il Medesimo*, Raccolta di saggi a cura di F. VALORI e M. MOSCHINI, I, ESI, Napoli, 2006, pp. 41-69.
- E. MIRRI, *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, in E. MIRRI, *Pensare il Medesimo*, cit., pp. 71-81.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Il problema dell'uno e dei molti in Bernardino Varisco*, Ed. Perrella, Roma, 1940.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Noluntas*, Perrella, Roma 1941.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Schopenhauer*, Edizioni italiane, Roma 1942.
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, Edizioni italiane, Roma 1945.

- T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, a cura di C. VINTI, Armando, Roma 2000; I ed. Universitas, Roma 1946.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Pantaleo Carabellese, l'asceta moderno*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1, 1949, pp. 39-48.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Dall'Essere all'Esistenza, dall'Esistenza all'Essere*, Corsi di Filosofia teoretica anni 1953-54, 1954-55, a cura di M. MOSCHINI, Armando, Roma 1999.
- T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, a cura e con Introduzione di E. MIRRI, Armando, Roma 1999; I ed. Alfa, Bologna 1959.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Pantaleo Carabellese*, in Aa. Vv., *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portrait*, I, Milano, Marzorati 1964, pp. 227-244.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Il testamento filosofico di Pantaleo Carabellese* in Aa. Vv., *Giornate di studi carabellesiani*, a cura dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Silva 1964, pp. 17-29.
- M. MOSCHINI, *Introduzione a T. MORETTI-COSTANZI, Dall'Essere all'Esistenza, dall'Esistenza all'Essere*, Armando, Roma 1999.
- M. MOSCHINI, *Elementi teoretici dell'ontologismo critico carabellesiano come basi preliminari per un impegno filosofico*, in "Il Pensare", 2019.
- S. SAPORA, *Tra gnoseologia e ontologia*, Aracne, Roma 2018.
- F. VALORI, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, ESI, Napoli 1996.
- F. VALORI, *Saggio introduttivo a P. CARABELLESE, L'Essere e la sua manifestazione*, parte II, *Io*, ESI, Napoli 1998, pp. 7-156.
- F. VALORI, *Concretezza e filosofia in Pantaleo Carabellese*, Saggio introduttivo in P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, a cura di F. VALORI, Perugia 2022, pp. VIII-XXXVI.

PAVAO ŽITKO*

THE (A)POLITICAL IMPLICATIONS OF MORETTIAN
ASCETICISM WITHIN CARABELLESE'S PHILOSOPHICAL
DOCTRINE OF CRITICAL ONTOLOGISM

Sommario

Questo articolo analizza le connotazioni storiche, speculative e biografiche dell'ascetismo filosofico di Moretti-Costanzi, concentrandosi principalmente sull'arco di otto anni che va dalla sua nomina ad assistente volontario di Carabellese durante il primo periodo romano fino alla morte di Carabellese nel 1948. L'obiettivo è chiarire l'origine di questo concetto e il suo assorbimento nel lessico speculativo e nel quadro teorico dell'ontologismo critico.

L'ascesi della coscienza, così come intesa qui, è un'idea originale di Moretti che svolge un ruolo cruciale nell'analisi tardiva di Carabellese delle forme di manifestazione immanentemente significative dell'Essere, ma il modo in cui è stata incorporata nella matrice speculativa dell'ontologismo critico ha suscitato critiche da parte dello stesso Moretti. Questa critica è seguita a un lungo dialogo con il Maestro, che Carabellese ha descritto come un "sodalizio" e Moretti, per rispetto e deferenza, ha definito un "discepolato". Questo articolo esamina quindi la traduzione di Carabellese del concetto di Moretti nel lessico "apparentemente" politico-filosofico – "apparentemente" perché, per Carabellese, rimane quasi interamente teorico. Questa analisi, quindi, affronta una singolare traiettoria di influenza che fluisce dal discepolo al Maestro, piuttosto che, come di solito accade, dal Maestro al discepolo.

Parole chiave: coscienza, ontologia, personalismo, neo-bonaventurismo, dialettica

Abstract

* Università J. J. Strossmayer di Osijek

This paper analyses the historical, speculative and biographical connotations of Moretti-Costanzi's philosophical asceticism, and focuses primarily on the eight-year span from his appointment as Carabellese's voluntary assistant during the first Roman period to Carabellese's death in 1948. The aim is to clarify the origin of this concept and its absorption into the speculative lexicon and theoretical framework of critical ontologism.

The asceticism of consciousness, as understood here, is an original Morettian idea that plays a crucial role in Carabellese's later analysis of the immanently significant forms of manifestation of Being but the way it was incorporated into the speculative matrix of critical ontologism has drawn criticism from Moretti himself. This critique followed a lengthy dialogue with the Maestro, which Carabellese described as a "sodalizio" (*partnership*) and Moretti, out of respect and deference, referred to as a "discepolato" (*discipleship*). This paper thus examines Carabellese's translation of this Morettian concept into the "apparently" political-philosophical lexicon - "apparently" because, for Carabellese, it remains almost entirely theoretical. This analysis, therefore, addresses a singular trajectory of influence that flows from the disciple to the Maestro, rather than, as is usually the case, from the Maestro to the disciple.

Keywords: consciousness, ontology, personalism, neo-Bonaventurism, dialectics

Introduction

It is an uncommon occurrence for a disciple's doctrinal developments to achieve such theoretical significance that the Maestro himself revises his speculative position and incorporates the disciple's suggestions into the very framework of his philosophical doctrine. Even more exceptional is the case in which the disciple, with both intellectual rigor and confidence in his position, demonstrates the philosophical and scientific objectivity necessary to engage - gratefully and respectfully - with the Maestro and his doctrine in a sustained dialectical dialogue. Such a dialogue, while often oppositional, avoids negation, and functions instead as a critical exchange or, more precisely, an enrichment of the original doctrine. Authentic, disinterested, and above all "true" philosophizing thus arises under the undisputed authority of the Maestro, who is rightly credited as the founder but always accompanied by a critical "I" — one that does not merely "repeat" but engages in dialogue, examines, reflects, and stays true to his own philosophical and personal development.

The relationship between Carabellese and Moretti-Costanzi illustrates this dynamic, with Carabellese adopting the foundational Morettian

concept of the asceticism of consciousness into his philosophical lexicon. In his only work directly addressing the pressing problems of reality, *Political idea of Italy*,¹ Carabellese dedicates particular attention to this concept, and sees in it a possible pathway for Italy as it struggles to find its own identity. Moretti deeply appreciated Carabellese's adoption and application of the concept; however, he did not fully endorse its reconfiguration. With a combination of reverence and critical engagement, he sustained an intellectual dialogue with the Maestro — frequently through his writings and recollections — long after his demise.

While it may be unconventional to begin an introduction by quoting the very core of such a significant work — a work that, given its depth of theoretical analysis, warrants careful contextualization and its own dedicated prefaces — there is one statement by Carabellese that succinctly captures the essence of the critical-ontologist absorption of this concept and its adaptation in a way that Moretti considered impersonal and, therefore, distant from the concept's original vision: «The political reconquest of the Idea must, therefore, be a political asceticism».² Carabellese emphasizes here that the political idea of Italy, in its broader sense, represents the political personality of Italy, which seeks its path through its spirituality. This same spirituality signifies absolute concreteness and does not refer to any content that, in its dialectical opposition to subjects, could compromise the formation of such an identity, established through consciousness, within consciousness, and above all consciously, from the perspective of the wholeness of the personal self.

Moretti, in fact, frequently emphasized that the profound sense of disorientation, rooted in his own lived experiences and coupled with an unending desire for renewal and life, drove him to deeply contemplate and ultimately propose his concept of asceticism.³ The journey toward the unity of a shared identity, built upon countless pillars of possibility for such unification, naturally led to the concept of asceticism but also left open the question of its speculative nature and the modalities of its expression.

To fully comprehend the development of Moretti's later neo-Bonaventurism, as well as the evolution of Carabellese's philosophical

¹ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, Signorelli, Rome 1946.

² Ivi, p. 253.

³ See, e.g., «Avvertenza» in T. MORETTI-COSTANZI, *L'Asceta Moderno*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, edited by E. MIRRI and M. MOSCHINI, Bompiani, Milan 2009, p. 13, dated April 25, 1945.

thought — particularly during the final decade,⁴ when Moretti established himself as an active and credible interlocutor and collaborator — it is imperative to investigate the origins of the concept of asceticism in Moretti's work, alongside the specific characteristics it acquires during its formative stage. Such an inquiry is essential to understanding Carabellese's critique of this concept and his subsequent redefinition of it within the framework of its application to the political dimension of reality.

Furthermore, to elucidate the concept's evolution within Moretti's philosophical trajectory, it is necessary to analyse Moretti's response to Carabellese's speculative reinterpretation, because over time, the concept underwent a transformation from its initial negative connotations to a more positive vision of the world's redemption, thereby aligning, in certain aspects, with Carabellese's approach. This examination ultimately illuminates the reasons behind Moretti's rejection of Carabellese's expansion of the concept, and identifies points of convergence with Moretti's later, more substantively positive reconceptualization of the same.

1. The emerging concept of asceticism

It is well-documented, both historically and biographically, that Moretti's concept of asceticism was first solidified in his 1945 work *The Modern Ascetic*⁵ and that its origins, closely linked to the tragic historical and geopolitical circumstances that deeply affected him, including the personal loss of his father, trace back to earlier years. This loss overlapped

⁴ The gradual development of Carabellese's doctrine, along with an exploration of its features across different stages of his philosophical speculation, serves as a key criterion for analyzing his thought within an increasingly complex ontological vision of reality. A significant contribution to the historical-philosophical and speculative contextualization of Carabellese's work can be seen in the presentation of his writings from various phases of his intellectual journey, accompanied by thorough, comprehensive, and critical analyses of their content, the relevant historical context, and biographical details that, to varying extents, shaped his theoretical framework. See F. VALORI, *Saggio introduttivo*, in P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, Carabba, Lanciano 2014; *Saggio introduttivo*, in P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte I: La dialettica delle forme*, Edizioni Scientifiche Italiane, Naples 2003; *Saggio introduttivo*, in P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte Seconda. L'Io*, Edizioni Scientifiche Italiane, Naples 1998.

⁵ In various parts of his «Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo» in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., E. Mirri highlights the pivotal role of this work in shaping the concept of asceticism; see, for instance, pp. XVII-XVIII.

with an already profoundly challenging period, both existentially and personally, shaped by the time and place in which Moretti lived.

The Modern Ascetic was written between the spring of 1942 and the fall of 1943, revised in the spring of 1944, and finally published the following year. This timeline holds doctrinal significance, as it shows that this work was conceived during the closing phase of Moretti's first Roman period and later revised during his return to Pozzuolo. This revision process began shortly after the death of his father and in the midst of the atrocities Moretti witnessed in his surroundings and firsthand. As Mirri notes, Moretti's first Roman period was far less weighed down by the harsh realities of the time — a situation that would change profoundly under the impact of the events he soon came to witness.⁶

1.1. *The first Roman period. Foundations of critical-ascetic ontologism*

What is known in Moretti's biography as the first Roman period is particularly significant because it marks the establishment of a speculative framework of what would become critical-ascetic ontologism. This framework not only legitimizes and justifies the use of the term "critical ontologism", drawn from Carabellese's work, but also highlights the distinctive elements of Moretti's approach — elements that would later underscore the necessity and relevance of adding "ascetic" to the existing term.

During this period, Moretti engaged deeply with Schopenhauer and, at Carabellese's suggestion, with Varisco.⁷ He absorbed Varisco's ideas to such an extent that he explicitly noted how Varisco's problems had largely become his own.⁸ At the same time, Moretti maintained a strong sense of intellectual autonomy, critically assessing both Varisco's speculative framework and Schopenhauer's, which he adapted into a Christian-oriented vision of reality.

In the preface to the first edition of *The Modern Ascetic*, Moretti clearly acknowledges his doctrinal foundation in Carabellese's work but the very conceptual structure of the text makes it evident that he was introducing a new element to Carabellese's speculative framework: the concept of

⁶ Ivi, pp. XI, XVII.

⁷ T. MORETTI-COSTANZI, *Il problema dell'uno e dei molti nel pensiero di B. Varisco*, Perella, Rome 1940.; *L'importanza di Bernardino Varisco nel pensiero contemporaneo*, in «Segni dei tempi», 2, 1941.; *Noluntas*, Perella, Rome 1941; *Schopenhauer*, Edizioni italiane, Rome 1942., now in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. 1961-2317.

⁸ E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012, p. 46.

asceticism, which Moretti presents within the context of a confessional-philosophical tradition — a tradition that distinguished him from Carabellese far more than from Varisco.

Several components of critical ontologism both shape and provide the theoretical foundation for Moretti's speculative intervention in Carabellese's ontologism, while also marking the initial phase of the genealogy of the concept of consciousness in Moretti's work. The first key element is the abstraction from the concrete, where this "distancing" from Being becomes a defining characteristic of Moretti's early conception of asceticism, profoundly influenced by Schopenhauerism. In this framework, the articulation of the principle of consciousness — another foundational component of critical ontologism that plays a pivotal role in this phase — necessarily proceeds through abstraction "from" the concrete, rather than engagement "with" or "within" it, as would later shape Moretti's mature thought. Additionally, with the recognition of the primacy of Being as a further foundational aspect of Carabellese's system, Moretti underscores the necessity of conceptualizing consciousness through the doctrine of its gradation.

The convergence of these elements, combined with the Schopenhauerian underpinnings of Moretti's worldview at this stage, gives rise to an understanding of asceticism as a means of confronting the emptiness and nihilism of life, its transience, and its often apparent meaninglessness. Moretti conceives of human life — its endeavours and its searches for questions and answers — as largely futile efforts directed toward union and yearning for a wholeness that remains perpetually out of reach, as structurally unattainable through the immanent frameworks of the world.

Although Moretti's perspective already demonstrates a marked departure from Carabellese's thought, he has not, to this point, situated these issues, as he would later, within the theoretical categories of redemption and salvation. Consequently, a distinct boundary continues to persist and operate between the immanent realm of the lived world and the transcendent dimension of its ultimate Principle. At this stage, Moretti's thought, in fact, advances through the opposition of world and God, wherein the nullity of the former is revealed in contrast to the fullness of the latter.

1.2. The second Roman period. Delineation of Moretti's philosophical autonomy

Moretti's return to Rome, shortly after the front shifted from Cassino, during the resumption of suspended courses from 1943/44 — in his case, *Moral Philosophy* and *Aesthetics* — marks the beginning of Moretti's second

Roman period. The publication of *The Modern Ascetic* coincided with this early phase of the second Roman period, which already demonstrated a substantial degree of autonomy from Carabellese.

During this second phase, Moretti frequently highlighted Carabellese's pivotal role in his process of self-analysis, his discovery of his own philosophical identity, and the articulation of the profound religious and spiritual foundations through which ontologism was subsequently redefined.⁹ The defining traits of Moretti's personalism become increasingly clear at this stage, as he reinterprets Carabellese's foundational doctrine of the many "I"s into a conception of many thinking, living persons. It is therefore indicative that Moretti engaged with Spinoza precisely during this period.¹⁰ For Moretti, in fact, what unites critical ontologism with Spinoza's work is their shared insistence on a unifying principle of existence, to such an extent that the anthropological element vanishes and dissolves into the universality of Being itself. Still under the significant influence of Schopenhauer, Moretti found in this parallel an additional theoretical foundation for his initial ascetic vision of the world, where the escape from the world — or more precisely, from life itself — becomes the path toward an authentic vision of the *fundamentum*. The fulfilment of life, in this view, can only be defined in opposition to such a principle, primarily in a privative sense and not in the redemptive or inclusive one that asceticism would later take on in Moretti's philosophical worldview.

Further legitimacy for Moretti's engagement with Spinoza, aimed at solidifying the concept of asceticism, lies in the fact that, despite the dissolution of the anthropological element into a much broader vision of the *fundamentum*, Spinoza himself gave considerable importance to asceticism: *De intellectus emendatione* and the fifth book of his *Ethics* stand as evidence of this claim, which ultimately became an indispensable theoretical pillar in Moretti's critical-ascetic ontologism.

As Mirri notes, Carabellese's concreteness of consciousness now definitively takes on the qualifier "ascetic", as this concreteness is inseparable from the process of asceticism embedded in its very

⁹ Particular attention is warranted for the unpublished work *L'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese*, in which Moretti observes: «Carabellese finds in me a disciple with both soul and intellect, not merely a kind of spokesperson» (cited from E. MIRRI, *T. Moretti-Costanzi*, cit., p. 64). Additionally, the 1948 conference *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, though published a year later, deserves mention, as does *L'asceta moderno Pantaleo Carabellese* from 1949, now compiled in *Opere*, cit., pp. 1909–1932.

¹⁰ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Universitas, Rome 1946.; now in *Opere*, cit., pp. 2319–2490.

definition.¹¹ Moretti, in turn, critiques the modern scientific view of reality, fully aligned with Carabellese's efforts while also incorporating important personalist elements. Moretti's critique of science focuses on its failure to adequately grasp otherness and, consequently, its lack of a concept of personhood.¹² By contrast, Carabellese's critique was rooted in the sectorial nature of scientific thought and the nullity of any philosophy that does not take Being as Being as the central object of its inquiry.

Mirri also underlines that the dichotomy between science and philosophy in Moretti's thought inherently points toward the idea of a gradation of consciousness, even though this term had not yet appeared explicitly in his philosophical vocabulary.¹³ Despite the fact that the introduction of the concept of the person into critical ontologism challenged the foundational assumptions of ontologism itself, as the concept of the person had no prior place within it and Carabellese would never have accepted a definition of God as a person, this notion still remains aligned with the foundational principles of critical ontologism, particularly with the assumption that what is referred to as the gradation of consciousness is neither a psychologistic addition nor is the asceticism of thought merely a transcendental, abstract elevation of the subject.

The mutual ontological interdependence of the subject and the Principle, as interpreted by both Carabellese and Moretti, aligns with Spinoza's redefinition of "thought" as the explication of Being in itself, within the structures of the world and the existing reality. What will later be understood as the gradation of thought here becomes a way of explicating the First Principle — God — through the dynamics of reality and its inherent laws of existence. For Moretti, asceticism, while still understood as being "from" the world, is increasingly transforming into an asceticism "of" the world itself — emerging from within — as part of the process of self-realization of the person toward a higher state of consciousness.¹⁴ The concept of asceticism, at this point, starts to

¹¹ See E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzj*, cit., p. 72.

¹² In this context, the appendix of Moretti's later work, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna* (Alfa, Bologna, 1972), is particularly notable. It includes the publication of a conference titled *Scienza e filosofia*, held on May 13, 1947, at Palazzo del Drago.

¹³ See E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzj*, cit., p. 73.

¹⁴ The qualitative meaning of the asceticism of consciousness, which does not withdraw from the world but instead elevates it to a higher vision of thinking and living consciously, is explored with particular theoretical and speculative depth in M. MOSCHINI, *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, in «Il Pensare – Rivista di Filosofia», II, 2013, pp. 77-96. The author elaborates

encompass the modes of establishing and explicating reality within the dynamism of existence, beyond the purely volitional sphere of the subject, which is itself redefined and existentially grounded in the concept of personhood.

2. *Implementation of the concept into critical ontologism*

In accordance with one of the earliest speculative premises of critical ontologism — that the notion of the Idea “in” and “with” our consciousness represents the arduous and exhausting effort to move toward the true objectivity and concreteness of reality — Carabellese introduces the concept of asceticism, framed within a vertically oriented metaphysics grounded in a Platonic vision of reality. He also refines this concept into a more specific notion — “active asceticism” (*ascesi operosa*) — which moves beyond the dichotomies of a dualistic view of reality, where the opposition between subject and object, or in this case, body and spirit, action and contemplation, remain a valid premise of the approach. Carabellese rejects such a dichotomy and reclaims the theoretical meaning of action, «its infinite theoretical nature, that is, the awareness it offers of the Principle underlying all conscious action».¹⁵ Dualism is thus resolved here in the active immanence of living, feeling, and willing. Since these are the foundational characteristics of the concept of person, it is reasonable to assert that critical ontologism adopts certain distinctly Morettian connotations.

2.1. *In dialogue between two positions*

Carabellese’s *Political idea of Italy* was written when *The Modern Ascetic* had already been completed, revised, and ready for publication. Carabellese worked on his piece from September 1944 to January 1945, while Moretti, as previously mentioned, revised his work in the spring of

on the positive significance of asceticism, fully developed within a mature neo-bonaventurian framework: «Asceticism, then, of myself over myself; not as estrangement from the world or an escape from it, but asceticism within the world and with the world, in striving to know more and qualitatively better. It is I who elevate myself, I, with my singularity, within the societal and communal dimension that this implies. Asceticism ‘of myself’ and of myself ‘with other thinkers,’ in which consciousness reclaims its connection to its environment, its objects, and its capabilities, through the shared knowledge of the foundation of the world», pp. 83-84.

¹⁵ P. CARABELLESE, *L’idea politica d’Italia*, cit., p. 251.

1944 and published it in 1945. This is further corroborated by Moretti's critical essay *Pantaleo Carabellese* (1964),¹⁶ where he remarks that such a concept of asceticism can be traced back to the dialogue with the Maestro at the time of the first edition of *The Modern Ascetic*.¹⁷

Moretti here reveals the simultaneity of his conceptual development of asceticism and its incorporation into the lexicon of critical ontologism by Carabellese himself. Mirri observes that «to the framework of the concreteness of consciousness, there is added — and ultimately made dominant — the ascetic dimension of the same, which was, in reality, foreign to ontologism. Carabellese was positively struck by this and devoted some attention to it in a passage of *Political idea of Italy*».¹⁸

Equally noteworthy is the harmony between Moretti's focus on the concept of person and Carabellese's interpretation of Italy's political situation as that of a person searching for its identity. The idea of a personality in search of itself, yet still undefined within the highly complex landscape of political, existential, and other forms of consciousness, reflects Carabellese's view of this fundamentally immanent issue which, in his speculation, transcends the immediate reality, and finds renewal in the concreteness of consciousness through an awareness of its metaphysical foundation.¹⁹

Franciscanism, in particular, provides Carabellese with a theoretical and speculative framework in which this intrinsically constitutive concept emerges as foundational. In contrast to the dominant political ideas of his time, Carabellese adopts the Franciscan microcosm as a model for the self-realization of Being within a holistically conceived reality. The invocation of Franciscanism is especially significant, given its role as one of the key intellectual sources informing Moretti's conceptualization of asceticism. For Carabellese, Franciscanism «affirms a will for social life», enabling a delicate balance between the asceticism “from” the economy and “of” the

¹⁶ T. MORETTI-COSTANZI, *Pantaleo Carabellese*, in Id., *Opere*, cit., pp. 1945-1959.

¹⁷ T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., p. 1955.

¹⁸ E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., p. 72.

¹⁹ This dual aspect of political thought in Carabellese is strongly emphasized in M. CASUCCI, *L'(in)attualità politica di Pantaleo Carabellese. Alcune note su L'idea politica d'Italia*, in «Logoi.ph – Journal of Philosophy», VII, 17, 2021, pp. 15-29. In this work, the author underscores the urgency dictated by the concrete realities of life — namely, the need to contribute to the rediscovery of national and personal identity. However, in Carabellese, this endeavor is expressed through a metaphysical analysis of phenomenally given forms, which reflects the true essence of critical ontologism as it grounds all reflection on reality, insofar as it is real, in a unifying ontological principle.

economy.²⁰ In Moretti's interpretation, on the other hand, this balance will both be more explicitly emphasized and explored across a much broader philosophical landscape.

2.2. Carabellese and Moretti's Schopenhauerianism

The critical tone Carabellese adopts in addressing Moretti's concept of asceticism is closely tied to the negative connotations of asceticism that Moretti emphasized during this early phase of the concept's development. The version of Moretti's asceticism known to Carabellese — inevitably, given the chronological development of the later Neo-Bonaventurian Bologna school and the subsequent neo-Bonaventurism — was, at this stage, still distinctly Schopenhauerian in character. In his *Political idea of Italy*, Carabellese writes:

It is not merely a matter of moving forward but of ascending — and being fully aware of the ascent. The higher one climbs, the more the spiritual organism, through the strengthening practice of ascending, is uplifted by the infinite vastness of horizons and the fascinating marvel of achievements. The journey toward the Idea is not a simple path; it is an ascent, a climbing — an “active asceticism” (*l'ascesi operosa*).²¹

Carabellese explicitly references Moretti here, pointing to the Schopenhauerian nature of his concept of asceticism — which it indeed was, with *noluntas* highlighted as a speculative necessity for defining the term itself. He thus argues that this concept operates squarely within the dichotomy of body and spirit, when he writes:

It does not seem to me that my young friend, Prof. Moretti Costanzi, has moved beyond the alternative, as in *The Modern Ascetic* [...] he attempts to elevate Schopenhauer's *noluntas* to a conscious asceticism and believes he can deduce this elevation from critical ontologism. As long as *noluntas* is not abandoned, no rapprochement with critical ontologism is possible — only that of an asceticism that mortifies all activity [...].²²

The critique is entirely understandable, as the ultimate affirmation of *noluntas* would paralyze the very subject, or person, who would thereby aspire to realms that transcend corporeality and the immanent concreteness of reality itself. In this initial phase of defining asceticism, Carabellese perceived Moretti's Schopenhauerian influence as a «condemnation of this life in the name of another», and therefore as an

²⁰ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., 258-259.

²¹ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., p. 251.

²² Ivi, p. 253.

asceticism that is «contradictory, mortifying rather than uplifting, anguished rather than beatific even in suffering». It is, as Carabellese put it, «an asceticism that does not recognize the objective intrinsic nature of God in consciousness».²³

Carabellese thus rightly highlights what Moretti would later overcome with the evolution of this concept, which, in its later phases, would encompass the wholeness of the volitional dimension of reality in terms of the Franciscan divine.²⁴ This divine once again gives meaning to the earth and its status, which is ontologically significant for defining reality in its entirety. Despite Carabellese's seemingly decisive critique, it is worth noting that, in the same passage, Carabellese, in an almost Jaspers-like manner, removes the limits of all doctrinal constraints. This allows the substance of each doctrine, established in light of the Principle and through the Principle itself — keeping it in view at every step of the self-analysis of existence — to emerge as the unifying component of every diversity. At this point Carabellese continues with the following affirmation, still in a polemical tone against Moretti's Schopenhauerism:

Anyone who genuinely embraces asceticism may adhere to any philosophical theory about sense, will, or intellect, but they will not destroy their body to impose inaction. Instead, they will enliven it as an instrument for action — be it through feeling, will, or intellect. [...] We must achieve that immanentistic asceticism, which theistic objectivity both allows and demands. In this context, asceticism holds a much broader and deeper significance than mere negation of life.²⁵

²³ Ivi, p. 251-252.

²⁴ To properly contextualize the development of Moretti's thought, as well as to understand the concept of asceticism in the later, more advanced stages of his work and the transition toward defining the unique aspects of his speculative framework, see: E. MIRRI, *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», 1, 1957, pp. 91 – 99.; *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in «Doctor seraphycus», n. 50, 2003, pp. 5 – 19.; *Pantaleo Carabellese. L'ontologismo critico*, in Aa. Vv., *Filosofie minoritarie in Italia fra le due guerre*, edited by P. CIARAVOLO, Rome 1985, pp. 87 – 114.; *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Bologna, 1, 1976, pp. 9 – 25.; M. MOSCHINI, *La coscienza. Note sul concetto di coscienza e sapienzialità*, in *Pensare il medesimo II*, edited by A. PIERETTI, ESI, Napoli, 2007, pp. 43–63; *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 93–107; and the same author's *La fede sapiente e la coscienza nel paradigma filosofico neo-bonaventuriano*, in «Rosmini Studies», 9, 2022, pp. 203–214.

²⁵ P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, cit., p. 253.

For Carabellese, the effort of consciousness is an ascent toward the Idea, and asceticism, like any form of human action, is inherently spiritual. But rather than negating corporeality, it embraces and enriches it in the most profound speculative sense:

Every ascent toward the Idea is a form of spiritual asceticism — one that does not condemn the life of the one ascending as something evil but instead elevates it through the Idea and transforms it into its manifestation. It is an asceticism that breathes life into and animates every action that is genuinely human.²⁶

This statement encapsulates the reasons behind and the methods of Carabellese's critique of the early development of Moretti's concept. The transcendence of the distinction between subject and object is here, much like in Carabellese's opposition to Hegelian-leaning schools of thought, a key criterion for assessing the theoretical validity and coherence of a philosophical position.²⁷ This is framed through the notion of a unified Being of consciousness, which both enables and harmonizes every immanent manifestation of reality.

3. *Moretti's critique of the political use of asceticism*

In his reflection on Carabellese's incorporation of asceticism within the political spirit of philosophical thought, Moretti's position reveals two key aspects. The first is his significant attention to and emphasis on this speculative move, which he sees as a genuine expression of the deepest theoretical spirit of critical ontologism. The second, in contrast, is his fundamentally critical stance toward his Maestro.

Moretti thus describes Carabellese's political intervention as a "contamination" of the concept, and argues that Carabellese's introduction of this notion into the discourse "on the people" is both theoretically inconsistent and incorrect.²⁸ Carabellese's abstraction of subjects into a larger entity that, in turn, re-establishes itself as a person is, according to Moretti, unacceptable. Such an entity diverges structurally from what we are in accordance with our ontological status because —

²⁶ Ivi, p. 251.

²⁷ The concept of "plural unity" (*unità plurima*), identified here as a distinctive feature of Carabellesian theorization, is examined in detail by F. VALORI in *Le sfere e i punti luminosi: la quantità spirituale in Pantaleo Carabellese*, in «Il Pensare – Rivista di Filosofia», 10, 2020, pp. 150–161.

²⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., p. 1955.

Moretti argues — we are not “social organisms”²⁹ but rather “persons”. These very features also shape Carabellese’s work itself, as «*The political idea of Italy* — the last work published during Carabellese’s lifetime — seeks to be a contamination and a convergence, inherently impossible, between the idealist concept of the people and onto-conscious philosophy».³⁰

Moretti is, here, in a positive sense, both radical and distinctly contemporary. His critique of Carabellese remains grounded in the deconstruction of concepts such as “the people” and “nation,” and aims to weaken identity-based distinctions that hold significance only — and thus are entirely insignificant — within the inauthentic phenomenal realm of experience. According to Moretti’s interpretative position, these distinctions cannot serve as an adequate criterion for an authentic philosophical inquiry into the concept. This is also, for Moretti, a latent error that deviates Carabellese significantly from the genuine onto-conscious premises of speculation and places him in alignment with schools of thought — particularly the idealist ones — from which he not only distanced himself but toward which he maintained a consistently critical stance. Carabellese fundamentally criticized these schools for their differentiation between subject and object — a distinction that ultimately led to a form of subjectivism manifesting as «protagonists of history in the form of grand identities such as nations or peoples».³¹

Moretti therefore refers to Carabellese’s *Theological Problem* as the point where Carabellese correctly directed his philosophical focus toward Christian mystics, which was also intended to serve as the endpoint of an onto-conscious interpretation of this concept. At the same time, Moretti does not hesitate to affirm that Carabellese never, in a manner authentically aligned with the concept of asceticism, devoted himself to such a philosophical and speculative outcome. This ultimately led to the concept being transferred into the sphere of politics, where it does not properly belong.

Conclusion

The relationship between Carabellese and Moretti emerges as a singular and exceptional dynamic, rarely paralleled in the history of thought. The adjective (a)political, in which the privative element is associated with a

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

positive quality and thus highlighted, while ambiguity persists and remains unresolved, aptly reflects the doctrinal influence Carabellese absorbed from his disciple. However, Carabellese reinterpreted it in an entirely new and distinct manner — so original that his disciple, at least in the specific context of asceticism (considered here as a defining criterion of their relationship), did not endorse such an innovative reinterpretation. In the disciple's judgment, it exceeded the speculative boundaries of its philosophical meaning.

Asceticism, in this context, does not serve as a corrective or a mere supplement to Carabellese's critical ontologism: a corrective would imply a repudiation of certain foundational premises, while a supplement would suggest an external addition, not inherently rooted in the original articulation of the doctrine.

Instead, Moretti undertakes an internal process of integration and refinement — better understood as a profound unfolding of the theoretical matrix from which the doctrine originates. While this integration might be perceived as overly shaped by the disciple's personal worldview, it gains legitimacy through the Maestro's partial acceptance, alongside his continued philosophical engagement with, and often through, these (new) perspectives. This engagement includes the assimilation of conceptual elements presupposed by Moretti's interpretation with the pronounced personalistic overtones characteristic of his approach that remain, to some extent, external to the original ontologist framework, as they are neither explicitly present nor fully explicated in its foundational formulation.

Carabellese's interpretation of Moretti's notion of asceticism, as noted, is not strictly political but rather ontological, framed within a broader practical perspective. More significantly, this interpretation is shaped less by a confined disciplinary focus and more by the political demands of the historical context in which it emerged. Although Carabellese's interpretation is far removed from a strictly political application and cannot be classified as conventional political philosophy, Moretti objects to his abstraction of the concept into generic, cumulative forms of persons. For Moretti, persons are singular, unique, and unrepeatable, engaged in open dialogue that is both existentially grounded and Edenically concrete. Cumulative social forms lack the substance required to serve as true interlocutors — beings with whom one can genuinely engage — and instead reduce to abstract and hollow concepts, devoid of both theoretical enrichment and practical value to the understanding of persons as such.

BIBLIOGRAPHY

- P. CARABELLESE, *L'idea politica d'Italia*, Signorelli, Rome 1946.
- M. CASUCCI, *L'(in)attualità politica di Pantaleo Carabellese. Alcune note su L'idea politica d'Italia*, in «Logoi.ph – Journal of Philosophy», VII, 17, 2021, pp. 15-29.
- E. MIRRI, *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», 1, 1957, pp. 91 – 99.
- E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Bologna, 1, 1976, pp. 9 – 25.
- E. MIRRI, *Pantaleo Carabellese. L'ontologismo critico*, in «Filosofie minoritarie in Italia fra le due guerre», edited by P. CIARAVOLO, Rome 1985, pp. 87 – 114.
- E. MIRRI, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in «Doctor seraphycus», n. 50, 2003, pp. 5 – 19.
- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012.
- M. MOSCHINI, *La coscienza. Note sul concetto di coscienzialità e sapienzialità*, in *Pensare il medesimo II*, edited by A. PIERETTI, ESI, Naples, 2007, pp. 43–63.
- M. MOSCHINI, *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, in «Il Pensare – Rivista di Filosofia», II, 2013, pp. 77-96.
- M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 93–107.
- M. MOSCHINI, *La fede sapiente e la coscienza nel paradigma filosofico neo-bonaventuriano*, in «Rosmini Studies», 9, 2022, pp. 203–214.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Il problema dell'uno e dei molti nel pensiero di B. Varisco*, Perella, Rome 1940.
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'importanza di Bernardino Varisco nel pensiero contemporaneo*, in «Segni dei tempi», 2, 1941.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Noluntas*, Perella, Rome 1941.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Schopenhauer*, Edizioni italiane, Rome 1942.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Universitas, Rome 1946.
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Alfa, Bologna 1972.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, edited by E. MIRRI and M. MOSCHINI, Bompiani, Milan 2009.
- F. VALORI, *Saggio introduttivo*, in P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte Seconda. L'Io*, Edizioni Scientifiche Italiane, Naples 1998.

- F. VALORI, *Saggio introduttivo*, in P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione. Parte I: La dialettica delle forme*, Edizioni Scientifiche Italiane, Naples 2003.
- F. VALORI, *Saggio introduttivo*, in P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, Carabba, Lanciano 2014.
- F. VALORI in *Le sfere e i punti luminosi: la quantità spirituale in Pantaleo Carabellese*, in «Il Pensare – Rivista di Filosofia», 10, 2020, pp. 150–161.

MARCO CASUCCI*

THE EDENIC EARTHLINESS IN MORETTI-COSTANZI:
ENVIRONMENTALITY AND ASCESIS OF CONSCIOUSNESS¹

Sommario

In questo saggio viene presa in considerazione la dimensione dell'ambientalità della coscienza sviluppata da Moretti-Costanzi. Partendo dall'idea carabelliana di "Coscienza-ambiente" ed intersecando questa con lo heideggeriano "esser-nel-mondo", recuperato in una positività e autenticità esperienziale nell'ottica di un cristianesimo sapienziale, Moretti-Costanzi sviluppa la sua idea di "terrenità edenica", mettendo in luce il pregiudizio "spiritualistico" e quindi "astratto" della concezione ellenica dell'uomo nel suo rapporto con una natura estranea in cui gli individui risultano soltanto nella loro dimensione "fantasmatica". A partire da questo confronto critico, fondato sulla riscoperta di un cristianesimo "concreto" nella sua esplicitazione di un mondo "abitabile" e "impersonabile" da coloro che relazionalmente lo vivono nella pienezza di una verità che non conosce morte e distruzione, la "terrenità edenica" viene a presentarsi come un concetto chiave. Esso, infatti, dischiude a Moretti-Costanzi la possibilità di quell'"ascesi di Coscienza" intesa come "recupero" e "redenzione" del mondo, piuttosto che come sua negazione, aprendo così le porte a quel "neo-bonaventurismo" che caratterizzerà una parte significativa del suo percorso filosofico.

Parole chiave: Terrenità edenica, Ambientalità, Ascesi, Coscienza, Cristianesimo-filosofia, San Bonaventura

* Università di Perugia

¹ This essay is the full draft of the presentation delivered at the Society for Italian Philosophy conference, held in Toronto in June 2023. The contribution was part of a panel organized by John Caruana (Metropolitan University, Toronto) titled *Returning to the Earth: Francis in Contemporary Italian Philosophy*. I chose not to translate it into Italian to preserve the memory of that occasion, where Moretti-Costanzi's thought was shared in a North American context. I am especially grateful to John Caruana for providing me with this opportunity.

Abstract

This essay examines the environmental dimension of consciousness as developed by Moretti-Costanzi. Drawing from Carabellese's idea of "Consciousness-environment" and intersecting it with Heidegger's "being-in-the-world", which he reinterprets in a positive and experientially authentic way within the perspective of a sapiential Christianity, Moretti-Costanzi formulates his concept of "Edenic earthliness". He highlights the "spiritualist" – and therefore "abstract" – bias in the Hellenic conception of man in his relationship with a nature that remains foreign to him, where individuals exist only in their "phantasmatic" dimension. Starting from this critical confrontation, grounded in the rediscovery of a "concrete" Christianity that unfolds as an articulation of a world that is "habitable" and "impersonable" by those who relationally experience it in the fullness of a truth that knows neither death nor destruction, "Edenic earthliness" emerges as a key concept. It grants Moretti-Costanzi the possibility of that "ascesis of Consciousness" understood as a "recovery" and "redemption" of the world rather than its negation, thus opening the way to the "neo-Bonaventurism" that would characterize a significant part of his philosophical journey.

Keywords: Edenic Earthliness, Environmentalism, Ascesis, Consciousness, Christianity-as-Philosophy, St. Bonaventure.

Introduction

The idea of an "environmentality of consciousness" that prepares the Moretti-Costanzi's notion of Edenic earthliness was presented for the first time by Pantaleo Carabellese in a short essay titled *Consciousness (La coscienza)* published in 1944 in a collective volume edited by Michele Federico Sciacca and dedicated to Italian contemporary philosophy (*Filosofi italiani contemporanei*).

In this essay Carabellese presents one of his main themes dedicated to the concrete consciousness and here, for the first time, he indicates the concreteness of consciousness by associating it with an environmental dimension. The essay begins with an analysis of the concept of environment, trying to define the possibility of a general environment that lies beyond the single determinations that this world can have in relationship with the single "ontic" situations such as the national, cultural or working environment in which the individual acts and exists.

For Carabellese «the environment is consciousness and consciousness is the environment»² because there is nothing “outside” of consciousness because there is nothing “outside” of the environment: the “outside” is always “in” the environment because the environmentality of consciousness cannot be overcome. This statement is based on the radical change introduced by Carabellese in the idea of consciousness itself by virtue of which consciousness is not a property of man but rather the contrary: man is a possession of consciousness. A sort of radical inversion that is very similar to many Heideggerian statements such as those regarding freedom and language: in both cases Heidegger affirms that man is not the owner of freedom and language, on the contrary man is owned by freedom and language.³

Even if Carabellese never had a positive relationship with the Heideggerian thought, assimilated by the Italian thinker in the ranks of the German nihilistic existential thought, this agreement of the two thinkers on this kind of radical change in the use of the philosophical lexicon makes it possible to understand the difference introduced by Carabellese himself in the semantic of the term “consciousness” and its relative “environmentality”.

In this sense “consciousness” cannot be identified with “subjectivity” as the philosophical tradition of modernity usually did. Carabellese is thus the rediscoverer of a concrete sense of consciousness in which the priority of subjectivity is criticized up to the point that not the subject, but the Object, is the principle and the fundament of subjectivity itself. That means that the Object is conceived as a “pure” and “unique” Object which is the fundament of the being of the multiple subjects that are related to each other due to their connection with the pure object. That does not mean a mere return to a form of metaphysical “realism”, but rather the affirmation of a reality that is environmentally posed in the relationship between the “pure Object” (that for Carabellese is undoubtedly God) and the “multiple subjects” conceived as the “terms”

² P. CARABELLESE, *La coscienza*, in M. F. SCIACCA (ed.), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Como 1944, p. 208. All the translations from the Italian texts are mine.

³ «The essence of freedom is the freedom of the essence» (M. HEIDEGGER, *On the Essence of Truth*, in Id., *Pathmarks*, ed. by W. MCNEILL, Cambridge University Press, Cambridge 1998). «The essence of language is the language of the essence» (M. HEIDEGGER, *The essence of Language*, in Id., *On the Way to Language*, ed. by P.D. HERTZ, Harper&Row, New York 1971).

to which the Object is referred to and without which there cannot be a manifestation of the Object itself.⁴

Thus, the environmentalism of consciousness is for Carabellese the place where consciousness itself appears as a place of relationship in which is given a different level of individualization that can be “pure” or “empirical”. In Carabellese’s ontocoscientism, in which the being is always a “being of consciousness” – in the sense that being manifests itself in the concreteness of consciousness – the concrete relationship between object and subjects makes it possible to find a possibility to define the plural dimension of subjectivity beyond its finitude: «we can, and we must, thus, speak of singular individuals – states Carabellese – without making them particular and finite; we can and we must speak of high genres without thinking of them opposed each other».⁵ In this sense for Carabellese the relationship is something ontological, founded in the concreteness of the environmental consciousness beyond the conflictual constitution of the ended consciousnesses as proposed by German idealism, particularly by Hegel in the *Phenomenology of Spirit*. As Carabellese states: «Me and you are, inasmuch as we permeate each other as a pure consciousness: in our being there is no internal and external; me and you should not be reduced to a sort of inaccessibility that kills both and offers nothing instead: the otherness inside the being (and not different from the being) is the most enlightened discovery»⁶.

As we will soon see this is a very important aspect of Carabellese’s philosophy that will be confirmed and expanded upon by Moretti-Costanzi. There is in fact a level of consciousness in which intersubjectivity is given beyond the humanistic limits of the empirical determination of the singularity. There is a level of consciousness in which personality is “concretely pure”, in relationship with the others in a world that is the propitious environment for the encounter more than for conflict. However, in Carabellesian thought the expression I already used of a consciousness that is “concretely pure” remains a metaphysical oxymoron that puts the pure object with the plural subjects in a circular relationship in which one cannot exist without the other: a sort of return of the Cartesian circle between I and God. In this sense the aim of Moretti-Costanzi will be to overcome the circle by affirming Christ as that

⁴ Here, one can clearly appreciate the evident Spinozian influence in Carabellese’s philosophy—an aspect that will significantly shape Moretti-Costanzi’s thought. On this, see in particular T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, in *Id., Opere*, edited by E. MIRRI and M. MOSCHINI, Bompiani, Milan 2009.

⁵ P. CARABELLESE, *La coscienza*, cit., p. 218.

⁶ Ivi, p. 219.

criterion who allows the concrete pureness of consciousness to be what it is: a redeemed world in which a relationship is possible between persons no more affected by their finitude as the prevalent gnoseological look makes us mistakenly see.⁷

1. *From Environmental Consciousness towards Edenic Earthliness: the Mediation of the Heideggerian Being-in-the-World*

As we have already seen the Carabellesian concept of the environmentality of consciousness is functional to the determination of the concreteness of consciousness as it is given in the relationship between the pure Object (God) and the plural subjects related to it. This connection gives Carabellese the possibility to rediscover the intersubjective relationship in a metaphysical sense that goes beyond the oppositive dialectic typical of the German idealism, which is still present in its Italian counterpart. But even as Carabellese pushes towards an overcoming of metaphysics he remains tied to it as he repeats, on a different level, the circle between subjects and God in his reprise of the ontological argument.

This limit of the Carabellesian concept of consciousness is, for Moretti-Costanzi, due to the absence of a third term inside the concreteness of consciousness: the world. For Moretti-Costanzi the world is the place where the being of consciousness manifests itself in its pure concreteness. As he states at the beginning of the essay on the Edenic earthliness: «The world, in its objectivity, is an environment of Consciousness (*Cum-scientia*) resulting only within those who dwell in it; and these are “egos” precisely insofar as they constitute and define themselves as an experience in the situational objectivity of that determined environment: inconceivable without it».⁸

⁷ On this see in particular the introductions by E. MIRRI and M. MOSCHINI to the Opus Majus of Moretti-Costanzi: E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo* e M. MOSCHINI, *Fede sapiente e intellectus fidelis*, both in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. V-LXVV and LXIX-CXXI.

⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, in *Opere*, cit., p. 251. Moretti-Costanzi was one of the first Italian thinkers to take an interest in Heidegger's philosophy. In 1949, he published an essay titled *L'ascetica di Heidegger* (now in *Opere*, cit., pp. 2565-2600), in which he established a connection between Heidegger and a mystical element that finds its most eminent predecessor in Schopenhauer. One year later, Heidegger privately responded to Moretti-Costanzi through the German consul in Rome, Martin von Bruch, giving the Italian philosopher the opportunity to revisit the topic in his article *Circa un giudizio dello Heidegger sulla mia «ascetica di Heidegger»*, «Teoresi», III, 1951, pp. 1-9. For further details on the relationship between Moretti-Costanzi and Heidegger, see in particular: E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare (tra*

In this sense the world is that environment of consciousness in which the plurality of subjects can dwell and experience themselves in a suitable atmosphere in which they can find the sense of a concrete relationship. For Moretti-Costanzi this is the sense of a being-in-the-world purified by the phenomenological element that still insists on a gnoseological wave by virtue of which the existential experience takes place in a general idea of a mankind that remains impersonal. In this sense the Heideggerian concept of mundanity as showed in *Being and Time* should be revisited and rediscovered in a dimension that makes it possible for the person to emerge in a world reestablished in its authenticity beyond the anxiety that brings everything to nothingness and the lack of foundation. This is precisely the result of the metaphysics that Heidegger tries to overcome by falling into the same presuppositions that give us a world as a manifestation of beings at hand that remain in a distance that cannot be bridged: «The existentialistic ego – states Moretti-Costanzi – is an ego conceived in the exclusive experience of the deficit that makes it an atom. Thus it is impossible, to speak of that as a true experience of the world, but rather as an experience of the extraneity of the world (and of the plural subjects)».⁹

This critique of the Heideggerian being in the world, however does not appear to be a condemnation of it, because Moretti-Costanzi at the same time, in individuating the limits of this concept, borrows it as the basis of a rediscovery of a world that can be an environment of consciousness where it becomes possible to experience a different level of quality of mundanity itself: a “*mundus mundus*” as it would be stated in Latin, and as medieval thinkers already affirmed: a pure world as it emerges beyond the “spiritualistic contamination of Greek metaphysics” in the original word pronounced in the book of Genesis. In this sense Heidegger experiences a struggle as he, on one hand, wanted to purify philosophy in a fundamental ontology, restored to the pure original Hellenic element, trying to find the phenomenological light and the essence of the manifestation and, on the other hand, he rediscovers the possibility of an authentic, poetic, being in the world. In this perspective the path covered by Heidegger remains in a sort of constitutive ambiguity stretched between phenomenological/gnoseological prejudice and the access to a world sensified in a presence that can never be confused with

Heidegger e Moretti-Costanzi), Ed. Bulzoni, Roma 1976; M. CASUCCI, *Teodorico Moretti-Costanzi: l'esistenza e il suo oltrepassamento*, in Aa. Vv., *Voci dal Novecento I*, ed. by I. POZZONI, Limina Mentis, Milano 2010, pp. 451-480; Id., *The Ascesis of Thought: Heidegger and St. Bonaventure in the Light of Teodorico Moretti-Costanzi's "Christianity-as-Philosophy"*, in T.J. JOHNSON, K. WRISLEY-SHELBY, M.K. ZAMORA (eds.), *Saint Bonaventure. Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eight Centenary of His Birth*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University (NY) 2021, pp. 647-662.

⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit., p. 252.

the representation. But this is only possible if the person, as the place where the environmentality of consciousness can reveal itself, is given as part of the rediscovery of an authentic sense of being.

Facing this ambiguity, Moretti-Costanzi aims at rediscovering the presupposition of a world given in its original clarity where individuals can dwell in an authentic way with a proper face and name, as happened at the beginning to Adam and Eve.

But, before moving towards this outcome, it is necessary to analyze the premises that leads to such ambiguity in Heidegger's thought.

2. The Critique of the Abstractness of Hellenic Spiritualism

Thus, contrary to many contemporary thinkers (not only Heidegger, but also Nietzsche and Schopenhauer) who individuated in the Greek world an alternative to the dominant Christian metaphysics and morality, Moretti-Costanzi moves his critique to Hellenic spiritualism in order to uncover the hidden gnoseological and gnostic error that lies behind Greek thought. In this sense Moretti-Costanzi does not simply invert the direction of the critique of metaphysics proposed by Nietzsche and Heidegger through Greek thought, but he wants to develop it by bringing to light the true need that lies behind this rediscovery of the origins of metaphysics: the restoration of a truest idea of Christianity as the sophic origin of every philo-sophical attempt.

The critique of Moretti-Costanzi moves from the idea that Greek spiritualism is rooted in a naturalism which provides the foundation of every metaphysical dualism. In the archaic Greek and Homeric world there is already a distinction between the psyche and a somatic world conceived in its heterogeneity to the psyche itself. With this in mind, the Umbrian thinker recalls the Homeric verses in which Ulysses visits Hades where the psyches of the dead show themselves as shadows just like the soul of Darius in Aeschylus' *Persians*: a weak eidolon evoked by sacrificial smoke and blood. For Moretti-Costanzi the simple fact that in these narrations the realm of the dead is figuratively "underground" means the submission of subjectivity to a speculatively intended heterogeneous nature. Thus, in this perspective, the path towards the speculative subject is open, and opposed to a reality that lies in front of it as an object. In this sense for Moretti-Costanzi «the spiritualism itself lies and develops on the raw fundament of the naturalism, dualistic in itself, and for which the immature representation of a massive physical world is relative,

established as a being in the bodies in front of which fly about a sort of mental ungraspable lookalike: a type of weakened bodies».¹⁰

On this same wavelength it is possible to evaluate the naturalistic conception of death which is an insurmountable data in the Greek conception of mankind and nature:

For the Greeks death itself is original and essential inasmuch as the Nature (corporeal) which gives the law. So original and essential is death, that towards it is defined, in a subordinated way, not only the life of privileged men, brought with soul and body in the Elysian fields or in the blissful islands, but also the life of the gods that are immortal. Clearly deprived of *eternity* (that would involve a qualitative elevation of life and time), they live forever on the same level on which the other individuals die.¹¹

Thus, for Moretti-Costanzi there is no possibility to compare the biblical myth of Eden with that of the Hesiodic golden age. In the latter all the quality of being is linked to a biological wellbeing that does not admit a qualitative different level of experience, and it is from that kind of continuity that both physics and metaphysics are proposed, in which the latter is no more than that “world beyond the world” that Nietzsche attacks in his works.

It is thus from this kind of naturalism that Hellenic spiritualism is generated by the admittance in the naturalism itself of a hidden esoteric source descending from the Dionysian cult. Moretti-Costanzi admits the existence in Greek culture of a radical alternative to the original naturalism of the archaic religion and mythology and recognizes it in the epiphanies of Dionysus that can be considered as an eruption of a desire for resurrection inside the deadly scenery previously outlined.

Dionysism is the clear testimony of the need of a qualitative overcoming of the naturalist level towards a reinstatement of the singularity in its capability of being connected with a no longer threatening world. The possessed maenads beating the terrain and making milk and honey gushing from the earth mean a reconquest of the earth itself that is no more limited in its degenerated status as an external object.

The fact that Dionysus is considered as a “foreigner” god by the Greeks implicates the extraneity of this kind of religion and mythology from the Hellenic world. The epiphanies of Dionysus are “pandemic” and the state of possession as it is described for example in Euripides’ *Bacchae* means at the same time the profound need of a religious renovation and the tragical risk to which the follower of Bacchus is exposed to loose

¹⁰ Ivi, p. 266.

¹¹ Ibidem.

contact with that solid reality that is established as the limit and the consistency of consciousness itself (that's why maenads looks mad and irrational – as is Dionysism itself).¹²

This polarization of the Greek experience is for Moretti-Costanzi at the same time Plato's philosophical drama – and then the drama of metaphysics itself. Passing through the Orphic and Pythagoric mediation, the Dionysian striving towards resurrection loses its contact with the earth and becomes a “problem” of the soul, of the psyche. And this is the main internal debate of the Platonic philosophy in which we can find at the same time an undeniable quest for eternity, intended as a need of a resurrection of the world in its integrity, particularly appreciable in the aesthetic dialogues of Plato, and on the other hand a strongly residual gnostic element by virtue of which the body and the physical world are condemned as something that must be abandoned according to the well known formula “*soma-sema*”. How Moretti-Costanzi states:

Plato experienced the need for concreteness, and there is no doubt that he was aware of the substantiality of feeling as something ineliminable from the Consciousness and gradually liftable in it (just recall the beautiful pages of the *Philebus*); but this clear acknowledgement, along with the comprehension of the Dionysian experience as a real deepening and elevation of life, did not happen outside the terrain of Greek gnoseologism, that is dualistic in itself.¹³

This is why the psyche was charged by Plato with a task and a potential absent in the Homeric and Hesiodic horizon. In Plato the psyche finally became the headquarter of the Consciousness itself and the origin of every gnoseological dualism confirmed by Aristotle and then translated into the Christian metaphysics as a spurious element, as it was widely criticized at first by Kant and later more radically by Schopenhauer and Nietzsche.

Thus it is no coincidence if Nietzsche will try to find in Dionysism an alternative to metaphysics and it is no coincidence if he sometimes

¹² Cfr. *ivi*, pp. 272-273. Regarding this interpretation of Dionysism and, more generally, the “irrational element” in Greek culture, Moretti-Costanzi refers to Erwin Rohde's masterpiece *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Tübingen, Mohr 1890), in its Italian translation by E. CODIGNOLA and A. OBERDORFER (Laterza, Bari 1914). In this context, an essential reference is Nietzsche and his rediscovery of the Dionysian cult—particularly the need for resurrection, which guides Moretti-Costanzi's analysis of this aspect of Greek culture.

¹³ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit., p. 276.

identifies Dionysus with Christ.¹⁴ For Moretti-Costanzi this lies in the deep need Nietzsche had to find a sapience that can affirm as a fulfillment of every dualism beyond thegnoseological prejudice by virtue of which we have fallen in a hostile world where the others represent only a menace to our integrity and survival.

In this sense, if life is not a fall but rather a gift, is there the possibility to rediscover the original sense of a being-in-the-world disclosed in a transfiguring light that finally permits meaningful talk of resurrection?

3. Edenic Earthliness as an Aesthetic Resurrection of Thinking

If the resurrection is the need and the end of a consciousness intended in its environmentalism for Moretti-Costanzi, then there should be a presupposition that makes it possible. Moreover, if the lexicon of Christianity insists so much on the prefix re- (resurrection, redemption, revelation – just to recall a few important recurrent terms) that means a repetition and a return to a pristine status that should be restored. This is the proper status described in *Genesis* that Moretti-Costanzi rediscovers as the guarantee of a fundamental experience and not merely as a mere mythology that needs to be clarified with the instruments of a critical philology. As in Ricoeur, but from a different point of view, the symbol of *Genesis* leads us to consider, in an alternative way, the consolidated basis of a thought that finds a world extrinsic to the consciousness and vice versa.¹⁵

For Moretti-Costanzi philosophy can only be found in its sapiential basis, as the *sophia* that informs the *philia tes sophias* itself:

The sapience (*sophia*) to which philosophy is tied, has nothing to do with an extrinsic knowledge of things and principles (that would make us remain as we are) but, in the etymological sense of the word it is *sapor* (taste) that gives the criterion of its research, in the living person of the researcher, qualified

¹⁴ In a brief foot note Moretti-Costanzi underlines that «it is well known that in the oldest iconography Christ is represented as Orpheus» (ivi, p. 275) who is no more than a Dionysiac figure.

¹⁵ See, in this regard, Ricoeur's work *The Symbolism of Evil* (tr. by E. BUCHANAN, Beacon Press, Boston 1986), in which the French philosopher analyzes the myth of *Genesis* within the broader context of the symbolism of the fall from humanity's original Edenic state. Ricoeur's approach in this book is predominantly phenomenological, emphasizing the aspects of loss and fall that permeate the biblical narrative. In contrast, Moretti-Costanzi interprets the myth of *Genesis* as a positive premise for historical development, one that foreshadows the ultimate restoration of meaning to the world in its concrete dimension.

as such. With this intention I have spoken for some time now of a qualitative and cogitative logos that can be a direct *testimony* of a kind of experience that is valid in itself, and that is actual, compared with the one that does not possess, on other levels, the same titles, and distinguishable from it by the criterion of the qualitative *rarity* or of the *ascesis* (Ascesis of Consciousness; inside the Consciousness).¹⁶

In this sense philosophizing is an experience much like the Edenic earthliness in which the criterion that leads the inner tension of the experiencing itself is given. Here in the text Moretti-Costanzi highlights the great tradition of thought that tries to renew the sense of philosophizing intended as an experience. This is the case not only of Carabellese in whom he traces the lines of an experience of thought in which metaphysics is transvalued in a wider horizon of concreteness. In this essay Moretti-Costanzi insists on north American pragmatism quoting William James, John Dewey, Hocking and Whitehead who tried to overcome the impasses of western philosophy and its problematic dualisms.¹⁷ For those thinkers, experiencing means opening the possibilities of thought by bypassing the scientific prejudice by virtue of which the experience remains tied to an empirical and ended dimension in which the subject is always opposed to the object of knowledge. Experiencing rather means to integrate in thinking other kinds of extra methodic relationships with the world and the environment that allows to rediscover extra theoretical and extra speculative aspects of thinking itself, reintegrating aesthetical and ethical aspects that were banned from the “toolbox” of the philosophical access to reality.

This is merely to underline how the need for a philosophy that is no longer demonstrative of reality but moreover a testimony of a level of consciousness is not only tied to a singular idea of Moretti-Costanzi, but is strongly rooted in a way of thinking that has its proper kind of universality which is able to recall different thinkers in different cultural environments around a common “object” that is no more the “objectivity” of modern science, but something that radically involves persons so that they are qualified to meet each other in a Consciousness that is a *cum-scire*,

¹⁶ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit., p. 253.

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 255-256. For an in-depth analysis of the close relationship and affinity between Moretti-Costanzi's thought and North American pragmatism, see in particular T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, Edizioni Alfa, Bologna 1960.

“despite” and at the same time “in grace of” the differences between everyone.

The basis of that kind of *cum-scire* pertains for Moretti-Costanzi to a story of something concealed and hidden, like a karstic river that sometimes gushes to light just to return quickly to its underground course. That kind of sapience appears for example in the mythologic figure of Hermes Trismegistus, in whose esoteric writings it is possible to find a first testimony of a concrete unity of experiencing on different qualitative levels in which «the Being itself became measurable in intensity and depth better and more than in its extension; and its last degree of depth, personally achieved, presented itself with a sapiential word that, on its own level, does not have substantial variants».¹⁸

However, the radical fundament of the earthliness that constitutes the horizon in which every expression of the sapience can take place is for Moretti-Costanzi the book of *Genesis*. Here the hidden sapience truly manifests itself in a kind of Being that is of Consciousness in the sense that it shows the uninterrupted relationship as the fundament of a being-in-the-world that is not affected by the finitude and loneliness of the isolated subject of knowledge. Moretti-Costanzi summarizes the essential sense of *Genesis* in six points that I will briefly outline here:

A) «Being is not something unrelated to nor preceding the Consciousness, but rather belongs to it, and presumes its law in itself (God) since the abstract moment of a generic possibility».¹⁹ In this sense Moretti-Costanzi's interpretation of the creation out of nothing intends the nihil as a lack of concreteness in which the Being of Consciousness finds the conditions that eternally determine it. The divine *ruah* is the corresponding presence of God that continuously gives life in the becoming of being.

B) «In its reality and concreteness, Being involves the conscious persons that acknowledge it and is what it is only with them: it is world, it is *earth* (*Aadama*) which for Adam and along with Adam reaches its summit and realizes itself as a Paradise».²⁰ So, there is no earth without a man that is made of earth itself. That kind of earthliness is an environment of Consciousness where being manifests itself in a fundamentally Edenic experience. For Moretti-Costanzi this cannot be reduced to a sort of anthropocentrism, but it is a concrete and perennial conscientialism in

¹⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit., p. 258.

¹⁹ *Ivi*, p. 260

²⁰ *Ibidem*.

which the sapience of Being is always given in a wider form of experience and not merely in a subject-object relationship.

C) «By requesting persons, Being is, literally, in its essential mundanity, of Consciousness (*cum-scientia*), namely it is *being-together* (coessere) of an experiencing where the different centers require each other (*non est bonum esse hominem solum*).²¹ The environment of consciousness is not for a lonely man but always a relational space where it is possible to interfere with each other without the negative aspect of conflict inside the principle of a universal criterion that is the unique God.

D) In this sense, for Moretti-Costanzi there is a «primary and essential sociability» in which the differences of the multiplicity (in particular the sexual difference) should not be considered as oppositions. The reality of Consciousness in which the differences themselves are rooted is the guarantee of the non-conflictual being of the persons and of the creatures in general.

E) «Being, Nature, World, inasmuch as they are the environment of Consciousness fitting to its Principle (the God who made everything and admired it as *valde bona* [very good]), are absolutely positive and immune from corruption and death which mark a sort of undernature or underworld; that is the physical and material world».²² This does not mean that creatures in paradise are immortal (just like in the Greek mentality, signed by the sin) but rather that finitude is not experienced as an unavoidable limit. Just like St. Francis who sang the “sister corporal death” in his canticle of creatures, showing a radical tournament that makes it possible to achieve a different qualitative level of being and living.

F) In this sense the physical and material world are the result of a loss and of a decadence from the original condition of Consciousness, in which the world is given as a positive environment in which it is possible to experience a different “status”: «Paradise – states Moretti-Costanzi – results in the status of innocence; that is in the spontaneity of a concrete and natural understanding; the physical world results in the cognitive status that is the original *sim*».²³

Christianity represents the possibility to regain that paradise just renewing the possibility to “be” authentically in the status that is required to be in an Edenic environment. The Christian resurrection can be considered as a true and living experience of the Consciousness in its concrete mundanity that on the one hand becomes the full denial of the

²¹ Ivi, p. 261.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

gnoseological dualism, and on the other expresses itself with an appropriate logos of a fully authenticated and profound reasoning.

For Moretti-Costanzi it is thus impossible to speak of a Christian philosophy because it contradicts the previously discussed presupposition. A philosophy that aims at investigating Christianity without the adequate experiential titles will always remain a victim of the Greek prejudice by virtue of which Christianity is lost in its proper essence. This is why, for the Umbrian thinker, more than a Christian philosophy, it is necessary to speak of Christianity-as-philosophy (*Cristianesimo-filosofia*) in which Christianity itself gives the sophic and sapiential premises to every philosophical attempt.²⁴

From this point of view for Moretti-Costanzi Tertullian is better than Origen and in general all the medieval Augustinism widely overcomes the Aristotelian scholastic and Thomism, because both in Tertullian and the Augustine heritage there is no space for that kind of Gnosticism, that easily shifts into a gnoseology, for which Christianity should be intended by an exterior and neutral reason, deprived of those “pathic” and “sensitive” elements that make it possible to authentically understand it.

Hence – writes Moretti-Costanzi – Tertullian’s words are a spontaneous expression of an involved Christianity, and are the premises of the admirable acknowledgement, even if not clearly explicit, that will make it possible for the medieval mystics to define God as *summe sensibilis*: the fundamental Principle of a qualified mundanity. After that which I previously stated, it would not be exaggerated to state that the authentic Christianity [...] is all here: in the competence to speak of God, as Adam himself should have been

²⁴ The concept of Christianity-as-philosophy (*Cristianesimo-filosofia*) is perhaps the most significant and, at the same time, one of the most challenging expressions of Moretti-Costanzi’s thought. We are so accustomed to using the adjective “Christian” ideologically, adapting it to various areas of human culture and experience, that we often forget it is primarily a noun—one that demands a central place in our lives. In this sense, Christianity-as-philosophy is precisely the opposite of what has traditionally been defined as Christian philosophy, even by theologians themselves. On this, see in particular: E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. LIV e ss.; Id., *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in E. MIRRI, M. MOSCHINI (a cura di), *Filosofare in Cristo*, Atti del Convegno di Perugia 17-19 giugno 2005, Ed. Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia 2007, pp. 19-28; M. MOSCHINI, *L’ascesi di coscienza e il Cristianesimo-Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Ed. Sala Franciscana di Cultura “P. Antonio Giorgi”, Assisi-San Damiano 1990; M. BOZZA, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero Teodorico Moretti-Costanzi*, Università degli studi di Trento, Trento 2017.

seeing over his Eden, with those simple, great and foreign words for pagan intellectualism: *Summe sensibilis*.²⁵

As it is well known the expression *summe sensibilis* recurs in St. Anselm *Proslogion* and represents the unavoidable conclusion of the “speculative” itinerary of what is known as the “demonstration of God’s existence”.²⁶ Too often rationalism and intellectualism in western philosophy have sacked the ontological argument, depriving it of its proper environment that is an environment of Consciousness inscribed in a Edenic earthliness, that only the experienced monks could fully understand. This is why the “*unum argumentum*” is comprehended between the initial invocation to God and the exaltation of God itself as “*summe sensibilis*”. The highest sensitivity of God is in fact the restitution of the reasoning about Him to the authentic level on which He is understandable: so if reason does not elevate itself into a concrete horizon in which the senses themselves are renewed and rediscovered in their capability to experience God, the reasoning on God remains something abstract and ungraspable, ready to be criticized in front of the tribunal of “pure reason”, and to become a dead concept – for which it was possible for Nietzsche to speak of the “death of God” in the notorious aphorism 125 of the *Gay Science*.

But as Nietzsche himself stated in his *Zarathustra*: «only where there are graves, are there resurrections», showing clearly that the spirit of Christianity never dies, even if the God of metaphysics finally dies due to its own emptiness. Of course, this is not the occasion to go into Moretti-Costanzi’s interpretation of Nietzsche in depth, but it is undeniable that for the Umbrian thinker the experience of nihilism is actually the highest expression of a need of redemption that always awaits those who did not fear to face the dark side of western metaphysics.²⁷

This is why, for example, a deep esthetical sense inhabits the works of thinkers like Nietzsche or Heidegger – this is not only due to a sort of evanescent estheticism, but rather to a real need of rediscovering a

²⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit., p. 281.

²⁶ Moretti-Costanzi dedicated one of his most important works in 1951 on St. Anselm’s thought titled *L’ascesi di coscienza e l’argomento di S. Anselmo* (in Id., *Opere*, cit., pp. 117-169).

²⁷ For what concerns Moretti-Costanzi’s interpretation of Nietzsche see in particular: *Il cristianesimo in Nietzsche* (1953); *Sul prologo di Zarathustra (Nietzsche-Schopenhauer)* (1964); *Ancora sul Prologo di Zarathustra: Nietzsche e Schopenhauer* (1988) all in *Opere*, cit., pp. 2697-2744. See also E. MIRRI, *La metafisica nel Nietzsche*, Ed. Alpha, Bologna 1961.

receptive aspect that can give Consciousness its proper consistency and concreteness.

An aesthetical resurrection of thinking (as Moretti-Costanzi's experience of thought in relationship with Heidegger has been defined by his scholar Edoardo Mirri²⁸) is finally possible because the seeds of philosophical thought were planted in good terrain. A terrain that even if often forgotten in its primal creatural dimension, has been taken care of by those who had eyes to see and ears to hear. And this is the case of St. Francis and of the Franciscan Doctors, particularly of St. Bonaventure, who is for Moretti-Costanzi the undiscussed champion of such aesthetical resurrection of thinking. The doctorality of St. Bonaventure does not proceed from his undeniable speculative abilities, but rather from his being fully experienced of that which he speaks about in a speculative manner.

In this sense St. Bonaventure individuates in the so called "*mens*", that concreteness of consciousness in which it is possible to find the restitution of a full comprehension of the world in the light of its principle. In the *mens* the aesthetical presence of a renewed sense means the rediscovery of a corporality strictly connected with the real Christian news of the incarnation represented in the Franciscan sight by the symbol of the crucified Seraph, which has, as Moretti-Costanzi often recalls, winged feet – signifying the elevation of the entire earth and the whole body in the redemption of Christ.

«Thus –Moretti-Costanzi states in his essay *The actuality of St. Bonaventure's mystical philosophy* of 1956 – St. Bonaventure evaluates philosophers and philosophies on the basis of the "*status*" they testify: he devalues Aristotelian philosophy because he finds in it the language of an evident "*status miseriae*" (a state of misery). [...] Actually St. Bonaventure, in the "*status*" doctrine, conceives a situational non-abstract ego and considers the situation itself as relative to a real being-in-the world.²⁹

²⁸ Cfr. E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, cit.

²⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, in *Opere*, cit., p. 2633. The ideal leap from the concept of Edenic earthliness to Bonaventurian symbolism of the winged seraph is justified here by the ascetical element developed in the 1955 work, in which ascesis itself is conceived as an elevation *with* the world rather than *over* or *against* it. As previously stated, this is one of the most significant ideas extensively developed by Moretti-Costanzi in his first trilogy—*La filosofia pura*, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, and *L'estetica pia*—which finds in the *Doctor Seraphicus* its highest point of dialogue within the Christian tradition, always understood as a tradition of reality, truth, and sapience.

In this sense the world and the fully embodied consciousness result on different levels, qualitatively differentiated by virtue of which every abstracted dualism is converted in a concrete duality. Moretti-Costanzi appreciates in St. Bonaventure the strong reprise of the Augustinian distinction between *ratio inferior* and *ratio superior* that can never be confused with a dualism because in this *ratio* the *vires animae* (the “powers of the soul”) – *esse, nosse, velle* (being, knowing and willing) – are all involved (elevated or depressed) in the different level or environment of consciousness. In this regard Moretti-Costanzi recalls a significant quote from St. Bonaventure’s *Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus* where the distinction between the two levels of consciousness is clearly stated: «“*Divisio rationis in superiorem portionem et inferiorem, non est... per diversa membra, ut haec et illa sit potentia alia et alia... nec est per membra ita convenientia ut non sit in eis differentia nisi secundum aspectus. Est... differentia in eis secundum dispositiones*».³⁰

Thus, for San Bonaventure there is no dismemberment of the *mens* – of the consciousness – in the distinction between *ratio inferior* and *ratio superior*, but they are distinguished by an ontological difference: this is the difference “*secundum dispositiones*” – otherwise by their dispositions. «And the disposition – comments Moretti-Costanzi – is that which, according to its perversion or its integrity, makes the world that we live physical or Edenic».³¹ Because the senses too can be intended on different levels rather than being declassified to a mere physical medium between an abstracted reason and a heterogenous material world. This is only a limited way to conceive reality, a reality that never becomes true because it only partially fits the real needs of a consciousness that is rooted in the earth in a different way, by virtue of which the sense is what really permits us to appreciate the quality of being: that sapience that, for the Franciscan Magister, “*a sapore dicta est*”. The connection between sapience and *sapor* (taste) means, for Moretti-Costanzi, the highest experiential level reached by St. Bonaventure: «There is no doubt that the Saint philosopher really had this experience of the qualitative dimension of the sense; maybe in this region [in Umbria], may be in the wooden loneliness of the La Verna,

Moreover, in addition to *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura* (1956), it is also important to mention *L'attualità di San Bonaventura nel “Cristianesimo-filosofia”*: *l'Intellectus Fidelis* (1974), *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura* (1974), and *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'Intellectus Fidelis di San Bonaventura* (1972).

³⁰ T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, cit., p. 2638.

³¹ Ibidem.

where the Seraph by winged foot appeared to him to illustrate the truth of the redeemable sensations». ³²

As already stated, in the Franciscan philosophy proposed by St. Bonaventure the winged Seraph reveals the proximity to an Edenic earthliness that signals the possibility of a Paradise regained. «And Paradise – as we can conclude with Moretti-Costanzi's words – is felt as a true proximity, the Seraphic status of beauty and harmony, the odoriferous, the sweet, and the tender, which the inner sense must look for, with joy, and find, and relentlessly return to. It goes without saying that these are the same sensations that allow St. Francis to perceive the beauty of “*Frate sole*” and “*Sora luna*” and “*Sore stelle*”». ³³

³² Ibidem.

³³ Ivi, p. 2639.

BIBLIOGRAPHY

- M. BOZZA, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero Teodorico Moretti-Costanzi*, Università degli studi di Trento, Trento 2017.
- P. CARABELLESE, *La coscienza*, in M. F. SCIACCA (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Como 1944.
- M. CASUCCI, *Teodorico Moretti-Costanzi: l'esistenza e il suo oltrepassamento*, in Aa. Vv., *Voci dal Novecento I*, a cura di I. POZZONI, Limina Mentis, Milano 2010, pp. 451-480.
- M. CASUCCI, *The Ascesis of Thought: Heidegger and St. Bonaventure in the Light of Teodorico Moretti-Costanzi's "Christianity-as-Philosophy"*, in T.J. JOHNSON, K. WRISLEY-SHELBY, M.K. ZAMORA (a cura di), *Saint Bonaventure. Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eight Centenary of His Birth*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University (NY) 2021, pp. 647-662.
- M. HEIDEGGER, *On the Essence of Truth*, in Id., *Pathmarks*, ed. by W. MCNEILL, Cambridge University Press, Cambridge 1998).
- M. HEIDEGGER, *The essence of Language*, in Id., *On the Way to Language*, ed. by P.D. HERTZ, Harper&Row, New York 1971.
- T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, Edizioni Alfa, Bologna 1960.
- E. MIRRI, *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in E. MIRRI, M. MOSCHINI (a cura di), *Filosofare in Cristo*, Atti del Convegno di Perugia 17-19 giugno 2005, Ed. Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia 2007, pp. 19-28.
- E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Ed. Bulzoni, Roma 1976.
- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, ed. by E. MIRRI and M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009, pp. V-LXVII.
- T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, ed. by E. MIRRI and M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009.
- M. MOSCHINI, *Fede sapiente e intellectus fidelis*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, ed. by E. MIRRI and M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009, pp. LXIX-CXXI.
- M. MOSCHINI, *L'ascesi di coscienza e il Cristianesimo-Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Ed. Sala Francescana di Cultura "P. Antonio Giorgi", Assisi-San Damiano 1990.
- P. RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, tr. by E. BUCHANAN, Beacon Press, Boston 1986.
- E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, Mohr 1890, tr. it. *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità*

presso i Greci, by E. CODIGNOLA e A. OBERDORFER, Laterza, Bari
1914.

CARLO VINTI*

MORETTI-COSTANZI, SPINOZA E
L'«ASCESI DI COSCIENZA»

Sommario

Intendiamo qui mettere in risalto l'*esemplarità* dello scritto – la monografia su Spinoza –, pubblicato nella piena maturità della meditazione morettiana contraddistinta da un originalissimo intreccio tra storiografia e teoresi. Ne emerge la figura dell'Autore dell'*Ethica* profeta dell'«ontologismo critico», teista, mistico, addirittura “in-politico”, ma anche «elevatore» dell'uomo nella positiva, esaltante esperienza della «ascesi di coscienza».

Parole chiave: Spinoza, Ontologismo, Teismo, Ascetismo, Politica

Abstract

We aim to emphasize the exemplary nature of Moretti's writing – specifically his monograph on Spinoza – published at the height of his mature thought, which is distinguished by a highly original interweaving of historiography and theory. The figure of the author of *Ethica* emerges as a prophet of «critical ontologism», theistic, mystical, even “in-political”, yet simultaneously an elevator of humanity through the positive and exalting experience of the «asceticism of conscience».

Keywords: Spinoza, Ontologism, Theism, Asceticism, Politics

«Spinoza non perde affatto l'uomo
ma anzi lo conquista, elevandolo onticamente,
nella propria superempiricità, a Dio»

* Università di Perugia

1. *Esemplarità dello scritto*

Questo intervento ha dei limiti ben precisi: si tratta *di ritornare* a parlare della filosofia di Teodorico Moretti-Costanzi, della “ascesi di coscienza”, alla luce della sua indagine sul pensiero di Spinoza, indagine principalmente, anche se non esclusivamente, racchiusa nel volume monografico del 1946.¹ Dobbiamo, in effetti, confessare che l’interesse per l’opera del pensatore umbro si è in noi manifestato proprio alla luce del nostro impegno nel campo degli studi spinoziani: dapprima, in modo assai generico, in seguito alla (nostra) mera collocazione storiografica nel solco di una interpretazione prevalentemente “mistica” dell’opera dell’Autore dell’*Ethica*,² successivamente, in modo più approfondito, nell’occasione che ci è stata offerta della riedizione, nell’ambito di un progetto complessivo di ristampa delle opere di Moretti-Costanzi, della monografia sul pensiero del filosofo olandese.³

Giova aggiungere, poi, che la monografia in questione ha trovato anche posto, a pieno diritto, nel vasto volume delle *Opere* di Moretti-Costanzi, volume realizzato e curato da Edoardo Mirri e Marco Moschini.⁴

Perché torniamo a parlare di questa monografia a trent’anni dalla morte del suo Autore, dal momento che si tratta di uno scritto importante sì, ma non tra quelli che più di altri illustrano i nuclei speculativi più impegnativi del suo pensiero? È questo per di più nella constatazione che, tra le letture novecentesche che si sono avute nel panorama complessivo degli studi spinoziani, si tratta di una tra le meno note, tra le meno menzionate negli stessi repertori bibliografici specializzati, sicuramente tra quelle fatte oggetto di un interesse non proprio primario.

Noi ne parliamo ancora, almeno per due buone ragioni: la prima, che prende atto come quella di Spinoza sia una presenza significativa, costante, nelle opere di Moretti-Costanzi, anche in quelle a carattere più specificamente teoretico; Spinoza, insomma, è stato uno degli Autori cui Moretti-Costanzi ha fatto più intenso riferimento nella elaborazione delle proprie dottrine, le quali vengono via via approfondendosi *anche* nel

¹ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Edizioni Universitas, Roma 1946 (305 pp.).

² C. VINTI, *La filosofia come «vitae meditatio»*. Una lettura di *Spinoza*, Città Nuova, Roma 1979, p. 64, n. 46.

³ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Armando Editore, Roma 2000. *Introduzione* e Cura di CARLO VINTI, (331 pp.). Le citazioni del testo monografico da questa riedizione.

⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 3040 (Coll. *Il Pensiero Occidentale*). La monografia su Spinoza alle pp. 2319-2490.

confronto con le posizioni del pensatore olandese, considerate in molti casi addirittura come fonte diretta di ispirazione; la seconda, che deriva dalla nostra ferma convinzione della *peculiare esemplarità* del testo morettiano in questione – la monografia su Spinoza –, capace di esprimere a nostro avviso, *insieme*, al pari di altri testi morettiani di questa specie – la monografia su *Schopenhauer* ne è un altro esempio⁵ – i tratti caratteristici della sua meditazione filosofica, contraddistinta da un inestricabile, a volte originale fino alla provocazione, intreccio tra storiografia e teoresi, tra un confronto serio e motivato con la tradizione filosofica e le urgenze teoretiche, a volte del tutto insospettate, colte negli Autori presi in considerazione.

Tutto questo si ritrova, *con movenze appunto esemplari*, anche – soprattutto – nella monografia su Spinoza, concepita nel pieno della maturità della meditazione filosofica di Moretti-Costanzi.

Lo spiega, in poche ma efficacissime pagine, Edoardo Mirri nella sua puntuale e, insieme, appassionata biografia su Moretti-Costanzi.⁶ In queste pagine Mirri evidenzia, con particolare enfasi, come la monografia su Spinoza – realizzata tra l'estate del 1945 e gli inizi del 1946, nel "Palazzo" di Tuoro sul Trasimeno, d'ora in avanti amata residenza abituale di soggiorno e di studio, luogo in cui vedono la luce tutte le opere successive – mostri: a) l'influenza di Varisco e, soprattutto, quella di Carabellese (un "discepolato" che presto si trasforma in vero e proprio "sodalizio", vissuto sotto il segno dell'"ontologismo critico");⁷ b) la particolare curvatura della monografia dedicata a Spinoza: «Anche questa, come le precedenti su Varisco e Schopenhauer, scrive infatti Mirri, non ha intenti storiografici, forse anche per questo motivo non compare nella già gran parte dei repertori bibliografici spinoziani»; ciò non vuol dire, egli aggiunge, che il testo non racchiuda, insieme, un «interesse teoretico» e, anche, uno spessore storiografico, garantito da un «puntualissimo apparato storico», premessa indispensabile per un «vero e proprio dialogo con Spinoza».⁸

⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *Schopenhauer*, Ed. Italiana dell'Università di Roma, Roma 1942.

⁶ E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi*, Casa Editrice Carabba, Lanciano 2012. Il testo di Mirri riprende, allargato con ulteriori informazioni: E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. V-CXXIV. Le pagine del volume biografico dedicate alla elaborazione del testo su Spinoza da 66 a 71.

⁷ E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., pp. 64-67.

⁸ Ivi, p. 67.

Ma c'è di più in queste pagine di Mirri. Egli, nel ripercorrere i temi fondamentali della lettura morettiana di Spinoza, insiste ancora su due punti almeno: il primo, che sottolinea a più riprese la consanguineità tra la posizione carabellesiana e quella spinoziana, insieme all'idea – ecco il secondo punto – che quest'ultima innervi, più di quanto non si creda, la stessa filosofia di Moretti-Costanzi, su più temi cruciali, primo fra tutti quello dell'ascesi di coscienza, cioè il nucleo più teoreticamente impegnativo del suo pensiero, come tutti sappiamo.

Ed è in questo giro di considerazioni che Mirri, sicuramente con una certa generosità nei nostri confronti, giunge ad attribuirci il merito di aver puntualmente dimostrato, nelle nostre pagine introduttive alla riedizione prima evocata, tali aspetti, in modo particolare quello in cui abbiamo fatto riferimento alla esplicita presenza di Spinoza negli scritti di Moretti-Costanzi, anche al di fuori del testo monografico.⁹

Per completezza occorre aggiungere allora: Mirri fa riferimento alla nostra *Introduzione*, ma avrebbe potuto riferirsi ad un ulteriore nostro scritto sul tema, realizzato per l'occasione delle "Giornate di Studi", svoltesi a Urbino dal 2 al 4 Ottobre 2002 su *Spinoza, ricerche, prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*.¹⁰

Nella nostra *Introduzione* alla riedizione del testo, ma *ancor di più* nell'intervento alle "Giornate di Studio" di Urbino, vengono illustrate, *anche nel dettaglio dei rimandi bibliografici*, le problematiche legate alla composizione e struttura del volume, nonché quelle relative alla attenzione allo stesso, contraddistinta da silenzi o incidentali allusioni, ma anche da importanti e motivati apprezzamenti delle tesi storico-teoretiche messe in campo, con sicura originalità, da Moretti-Costanzi nella sua lettura dell'opera spinoziana.

Per la presente occasione, allora, lasciando sullo sfondo gli altri aspetti, riprendiamo, a volte anche letteralmente, quanto nei nostri interventi precedenti abbiamo scritto su questo ultimo terreno, cioè su *quei nuclei interpretativi storico-teoretici* che concorrono a caratterizzare, *nella loro indiscutibile esemplarità*, lo svolgersi dello scritto morettiano.

⁹ Ivi, p. 68. Da 17 a 25 le pagine della nostra *Introduzione* cui Mirri si riferisce in modo particolare.

¹⁰ Il nostro scritto - *Tra ipercritica ed ascesi: lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi* - è stato pubblicato in Aa.Vv., *Spinoza, ricerche, prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 615-644.

2. Spinoza, alle radici dell'«ontologismo critico»

Questo aspetto è esplicito fin dall'inizio: lo scritto di Moretti-Costanzi su Spinoza è infatti dedicato a Pantaleo Carabellese, «maestro» dell'«ontologismo critico» e «rivelatore di Spinoza nel quadro della nuova critica e della nuova storiografia». ¹¹

È evidente già da questa premessa come il Nostro ritrovi un intrinseco legame tra l'«ontologismo critico» di Carabellese e la stessa filosofia di Spinoza «che tra tanta gente su lui pensosa, non ha avuto veri discepoli, non interpreti, non seguaci, eccezion fatta del suo erede contemporaneo: l'ontologismo critico». ¹² «Per me – aggiunge più avanti Moretti-Costanzi – l'ontologismo critico, nei suoi concetti fondamentali, è essenzialmente uno spinozismo aggiornato»; meglio: è proprio lo «spinozismo aggiornato» di Carabellese, che partito da Kant rischiava di rimanere impigliato nel criticismo, a «istruire una vera critica» e in grado, perciò, di superare l'astratto gnoseologismo kantiano; in realtà l'ontologismo critico di Carabellese nasce alla scuola di Bruno e Spinoza, «ed è la coscienza di tale scuola che gli dà la giusta coscienza di essere un propugnatore della causa teistica contro l'umanismo ateistico contemporaneo». ¹³

Moretti-Costanzi rimanda a questo punto anche ad un corso universitario di Carabellese su Spinoza: «Mi riferisco, egli scrive, a un corso di lezioni tenuto qualche anno addietro dal Carabellese all'Università di Roma e tutt'ora non pubblicato», ¹⁴ «corso di lezioni, rimasto tutt'ora dattiloscritto sulla filosofia di Spinoza» ¹⁵.

È vero che, da quanto ci risulta, Carabellese ha pubblicato sul pensiero di Spinoza solo un breve saggio, ¹⁶ tuttavia non c'è dubbio che, come la maggior parte dei critici tendono a sottolineare, egli si è più volte richiamato al pensiero di Spinoza e il suo «ontologismo critico» mostra – lo riconosce lo stesso Moretti-Costanzi – un intrinseco legame, una consonanza addirittura, con la dottrina del pensatore olandese. ¹⁷

¹¹ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, cit., p. 49.

¹² Ivi, p. 140.

¹³ Ivi, p. 124, nota 38.

¹⁴ Ivi, p. 149, nota 83.

¹⁵ Ivi, p. 153, nota 92.

¹⁶ P. CARABELLESE, *Il concetto spinoziano dell'errore*, in AA.VV., *Settimana spinozana*, Nijhoff, La Haye 1933, poi anche in Id., *Da Cartesio a Rosmini*, Sansoni, Firenze 1946, pp. 104-111.

¹⁷ Chi, più di tutti, ha insistito su una tale consonanza è stato Mirri, specialmente in *Pantaleo Carabellese: l'ontologismo critico*, in Aa.Vv., *Filosofie «minoritarie» in Italia tra le due guerre*, a cura di P. CIARAVOLO, Editoriale B.M. italiana, Roma 1982, p. 93 ss. Altrove lo stesso Mirri scrive: «In realtà l'«ontologismo critico», quanto più lo si medita, tanto più appare, nei suoi fondamenti teoretici, come una

Carabellese tiene sempre per ferma la convinzione che il suo “ontologismo critico” sia l’erede più proprio di quello che egli chiama, a più riprese, l’«attualismo di Spinoza», un attualismo «di tipo ontologico»: dal riconoscimento della qualità metafisica, onto-teologica del filosofare alla critica al «tolemaismo» del pensiero moderno, del suo carattere umanistico e antropocentrico, dalla critica alla visione rappresentativa e antropomorfa del divino, con il conseguente rifiuto della validità delle prove dell’esistenza di Dio, alla negazione di ogni finalismo naturale e di ogni creazionismo divino.¹⁸

È soprattutto alla scoperta spinoziana dell’unicità e assolutezza della Sostanza, dell’«unità dell’essere nelle singole determinazioni», che Carabellese intende rifarsi; tale scoperta, egli scrive in apertura de *Il problema teologico come filosofia*, «è definitiva nella sua esigenza fondamentale»; essa, certo, «dovrà essere rielaborata e quindi trasformata e arricchita dalle nuove scoperte, ma non potrà essere cancellata».¹⁹

In *La filosofia dell’esistenza in Kant* egli aggiunge: «La sostanza che risponde all’esigenza di coscienza non è che unica, e questa è Dio. Questa è la vera scoperta di Spinoza, ed è una di quelle conquiste che non si possono perdere. Non sostanza quindi ma – e qui potremmo dire “modo” o “numero della spiritualità” o altro, – *termine: è in fondo il “modo” spinoziano*».²⁰

E in *Critica del concreto*, con un linguaggio per il quale l’accusa di «oscurità» – di Eugenio Garin – pare essere giustificata, Carabellese scrive:

Dicemmo già che concretamente concepita l’attività risulta dei *molte agente con unico principio*. Il valore dei soggetti sta in quell’essere, come agenti, molti, il valore dell’oggetto, nell’essere, come principio di attività, unico. Infine, il riconoscimento di queste esigenze della concreta coscienza nell’attività che essa costituisce, può forse porre su nuova base il vecchio problema della potenza e dell’atto. I soggetti sono, sì, agenti, ma potremmo forse dirli *potenze agenti*, in quanto l’attualità del loro agire, la loro concreta attività non esaurirà mai l’assoluta universalità. E, reciprocamente l’oggetto sarà, sì atto puro, in

rilettura e un approfondimento del pensiero di Spinoza [...] la sostanza del suo pensare resta assolutamente spinoziana. Per certi aspetti, anzi, è esplicitazione di ciò che nello Spinoza, forse per motivi di prudenza, era rimasto implicito, per certi altri è addirittura una coerentizzazione (“*sit venia verbo*”) ed una radicalizzazione dello spinozismo», E. MIRRI, *Introduzione*, a P. CARABELLESE, *L’attività spirituale umana*, Esi, Napoli 1991(2), p. 19.

¹⁸ Cfr. P. CARABELLESE, *L’attività spirituale umana*, cit., pp. 171-172.

¹⁹ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di E. MIRRI, Esi, Napoli 1994 (2), p. 3.

²⁰ P. CARABELLESE, *La filosofia dell’esistenza in Kant*, a cura di G. SEMERARI, Adriatica, Bari 1969, p. 445.

quanto non ha, nella sua universalità, potenza che resti nella sua capacità attiva, inattiva (è la scoperta dell'attualismo di Spinoza) ma è atto puro solo in quanto principio unico di agenti nei quali si individua.²¹

La scoperta di Spinoza è, in realtà, il risultato più cospicuo del suo rifarsi, rigorizzandola, a una grande tradizione del pensiero occidentale, che ha le sue origini nella «speculazione eleatica», passa per il platonismo, per arrivare, appunto, fino alla «intuizione profonda» della Sostanza unica.²²

Pare allora del tutto adeguato concludere, come suggerisce Mirri con efficace sintesi, che Carabellese «erede ad un tempo della soluzione parmenideo-spinoziana e di quella platonica, volle che fosse l'ontologismo critico».²³

In definitiva, Carabellese ritiene, nel suo «ontologismo critico», di ereditare, portandolo a ulteriore radicalità, il nucleo teorico della dottrina spinoziana: l'idea di «inseità dell'essere», di absolutezza di Dio di contro alla relatività degli esistenti, l'idea di Dio quale fondamento dell'esistente e della conoscenza di esso, in un rapporto, insieme, di inclusione e di trascendenza.²⁴

Soprattutto su quest'ultima valenza dell'«ontologismo critico» erede più puro dello spinozismo insiste, insieme a Moretti-Costanzi e Mirri, anche Furia Valori in *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*.²⁵

Giova a questo punto ricordare però come, sia per quanto concerne l'«ontologismo critico», sia per quanto concerne la dottrina di Spinoza quale antecedente dell'«ontologismo critico», Giuseppe Semerari, anch'egli allievo di Carabellese, in polemica serrata con Moretti-Costanzi prima, e poi con lo stesso Mirri, ritiene sia perfettamente percorribile *la via interpretativa alternativa, immanentistica e umanistica ad un tempo*.²⁶

²¹ P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, Sansoni, Firenze 1948, p. 48.

²² P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1946, pp. 191-192.

²³ E. MIRRI, *Pantaleo Carabellese: l'ontologismo critico*, cit., p. 92.

²⁴ Ivi, p. 94.

²⁵ F. VALORI, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, Esi, Napoli 1996, p. 55; lo stesso concetto anche in Id., *Saggio introduttivo a P. CARABELLESE, L'essere e la sua manifestazione. Parte Seconda, Io*, Esi, Napoli 1998, p. 53.

²⁶ Sarebbe illuminante per noi sostare su questo tema, ma non rientra nei limiti che, di necessità, abbiamo dati al nostro intervento. Ma abbiamo dato gli elementi essenziali di questo dibattito - compreso il dettaglio dei rimandi bibliografici - in *Tra ipercritica e ascesi. Lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi*, cit., pp. 624-628, e in *Una polemica veramente rara*, in Aa.Vv., *Pensare il medesimo. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Esi, Napoli 2007, vol. II, pp. 107-124.

Da questo punto di vista ci pare qui sufficiente ricordare come *I problemi dello spinozismo* di Semerari possa essere visto come *il luogo privilegiato di illustrazione di questa via alternativa*, anche nel suo presentarsi come *esatto contrappunto* della monografia di Moretti-Costanzi che si sta discutendo.²⁷

3. Spinoza, «platonico di pura marca»

Non c'è dubbio che – come già sopra si è accennato –, per Moretti-Costanzi, la figura e la dottrina di Spinoza finiscono per assumere un significato ben preciso dentro lo svolgersi del pensiero occidentale. *Anche* nel segno di Spinoza, infatti, egli ci presenta – questo è evidentissimo nel nostro volume, ma anche nelle opere precedenti e nelle successive – tutta la tradizione della filosofia occidentale divisa, potremmo dire in modo chirurgico – e manicheo – in due orientamenti difficilmente, se non per nulla, conciliabili: da una parte l'orientamento del *pensare autentico*, quello di un pensare cioè che ha «gli occhi rivolti al cielo», non per dimenticare la terra ma per meglio esaltarla; dall'altra quello del *pensare inautentico*, immanentistico, umanistico, chiuso nell'orizzonte dell'empiria e della determinatezza.

Da una parte, stanno, con Spinoza, «platonico di pura marca», Platone appunto, il quale a sua volta «ci riconduce fino a Parmenide» perché, per entrambi, «il mondo è un inganno, e solo l'essere è predicabile».²⁸

E poi, dopo di loro, Plotino, Filone, Sant'Agostino (al cui teismo Spinoza fa essenziale riferimento),²⁹ Sant'Anselmo (e il suo «spirito aprioristico»), San Bonaventura, San Bernardo, Leone Ebreo e il neoplatonismo rinascimentale, Bruno e il naturalismo rinascimentale, Cartesio (quello del *cogito* e dell'impegno ontologico, sicuramente non il metodologo della scienza o il teorico del dualismo), Malebranche (più vicino a Spinoza di quanto egli stesso non creda), i romantici – da Goethe a Heine –, Schopenhauer, oggetto come ricordavamo della prima inchiesta storiograficamente rilevante di Moretti-Costanzi, ma presenza assolutamente rilevante *anche* nella monografia su Spinoza; e, dopo Schopenhauer, Nietzsche («quella mirabile avventura spirituale che è la stessa, fondamentalmente, per Spinoza e per Nietzsche»)³⁰

²⁷ G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Vecchi, Trani 1952.

²⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, cit., p. 131.

²⁹ Ivi, pp. 135-136.

³⁰ Ivi, p. 260.

E ancora, Michelstaedter («con la catastrofe del suicidio» sta a testimoniare «il fallimento del superuomo»),³¹ Rosmini, Heidegger, fino a Varisco e Carabellese.

Dall'altra parte, lo ripetiamo inconciliabile con la prima, troviamo: Aristotele, San Tommaso, Kant, l'idealismo, il positivismo, i neokantismi e i neoidealismi, gli esistenzialismi di vario genere, le stesse filosofie contemporanee della scienza.

Riflettendo su una tale divisione che, come si diceva, connota un po' tutta la riflessione storiografica di Moretti-Costanzi, e che è presente – *più polemicamente presente che altrove* – nel testo su Spinoza, emerge con tutta evidenza che egli si oppone strenuamente a quell'orientamento filosofico che trova, a suo avviso, la definizione più coerente e rigorosa nelle posizioni di Aristotele e di Kant, gli apologeti dell'empiria, i padri del soggettivismo e dell'umanismo, in una parola i padri del «tolemaismo» gnoseologico.

Aristotele anzitutto, il *devoto* dell'empiria e del molteplice deterministicamente intesi, Aristotele «che distoglie gli occhi dal cielo che il maestro gli aveva additato»: Spinoza «non è un seguace di Aristotele» perché «non si appaga dell'empirico molteplice», dell'«empirica determinatezza»; e, con Aristotele, San Tommaso, anch'egli difensore dell'*a posteriori* e della «vuota teologia dell'atto puro, madre del moderno mito, inconfondibilmente nordico e protestante, dell'autocoscienza soggettiva».³²

E «non per caso» che l'idealismo moderno, «soggettivistico ed umanistico», finisce per essere «discendente legittimo di quello teologico, di marca aristotelico-tomistica».³³

E poi Kant: senz'altro, il punto di confronto polemico più consistente e duro, anche – *soprattutto* – nel volume su Spinoza, è quello che affronta il rapporto con l'Autore della *Critica della ragion pura*.

Seguendo Carabellese, Moretti-Costanzi riconosce a Kant il merito di aver formulato e affrontato, per primo, «il problema dei problemi», cioè il problema «concernente la natura e la portata della filosofia»: Kant ha avuto, l'*ardire* e il *torto* insieme, di porre il problema della filosofia «dall'interno della medesima»; egli però, con una «pretesa priva di senso», ha creduto di «sindacare mediante il potere conoscitivo il potere conoscitivo», ha accreditato, nonostante le apparenze contrarie, il mito della metafisica

³¹ Ivi, p. 261.

³² Ivi, p. 189.

³³ Ivi, p. 186.

come scienza, «scienza dell'oggetto massiccio e amorfo, extra-cosciente, posto a riscontro del conoscente».³⁴

Ancora sulle orme di Carabellese, Moretti-Costanzi denuncia l'«acrisia fondamentale di Kant», rinvenibile, a suo avviso, nell'aver tentato una critica del tutto antropocentrica, una critica del pensiero umano staccato dall'essere e riconsiderato nella sua dimensione puramente gnoseologica (conoscenza rappresentativa), che «assume l'uomo a propria base, punto di partenza e pedana di lancio», per cui «i giudizi che si pronunciano su di lui, per gravi ponderati e critici che vogliano essere, sono solo, in sostanza, delle inconsiderevoli presunzioni».³⁵

Kant, dunque, «critico solo in quanto fautore dell'umanesimo-realistico-gnoseologico»; Kant che individua l'io come principio primo e punto di partenza della filosofia; Kant il cui trascendentale, se «bene esaminato e analizzato, potrà in ogni caso apparire, date le premesse soggettivistiche, come una proiezione dell'empirico oltre i suoi limiti»; Kant, in definitiva, da cui scaturiscono l'idealismo e il neoidealismo moderno, fondati anch'essi su quel «tolemaismo filosofico» che Spinoza non rinnova per niente, ma è da lui piuttosto anticipatamente rimosso.

Kant, in definitiva, padre dell'«umanesimo gnoseologico» moderno, dell'«io umano» che ha devitalizzato la natura, padre in fondo, di tutto il sapere scientifico contemporaneo. Più avanti Moretti-Costanzi insiste: «*Quella* di Kant è una Critica per l'uomo e dell'uomo. Dell'uomo che, intanto indaga contraddittoriamente, chiudendosi in un circolo, sul proprio pensiero, in quanto, collocandosi al di qua di esso, lo ha chiamato ad assolvere, nel proprio empirico interesse, una funzione informativa rispetto all'essere extra-cosciente».³⁶

L'idea di sapere scientifico fondato da Kant, della quale l'epistemologia contemporanea è legittima erede, non può affatto sfuggire alla critica, in quanto «per il suo costitutivo carattere umanistico, pel suo non essere essenzialmente teologia, è appunto un pensiero vuoto, un filosofare inconcludente e inutile nel senso deteriore della parola», esso è «una cosa che gonfia e non edifica», perché relativo «allo stato umano esistenziale».³⁷

Proprio in virtù di questa *inesorabile polemica nei confronti del criticismo kantiano e delle sue pretese*, Moretti-Costanzi, nonostante una tradizione storiografica che invita nella direzione opposta, denuncia l'inopportunità di un raffronto Spinoza-Kant, perché, mentre per Kant «il punto condizionatore», «il centro della propria ricerca» è «l'umano individuo

³⁴ Ivi, p. 105.

³⁵ Ivi, p. 106.

³⁶ Ivi, p. 150.

³⁷ Ivi, pp. 150, 187.

conoscente», e «alle cose finite dell'esperienza si riferisce davvero», Spinoza parte dal mondo, ma per cogliere la «sua deficienza» e da questa consapevolezza abbandona l'uomo «travalicando nel platonico uranio delle *res fixae et aeternae*».³⁸

Dopo quella nei confronti di Kant, non meno severa è la polemica nei confronti di Hegel, «moderno Eraclito, deificatore della labilità diveniristica, ignaro, come Schopenhauer lo disse, di Parmenide e di Platone», per cui «nessuno meno di lui» può di fatto essere stato in grado di «apprezzare» Spinoza, cioè «il sapiente, il cui occhio parmenideo sta fermo all'essere, il cui avvedimento platonico gli permette di star con la testa girata verso l'ingresso della caverna, la cui parola, ove dice di qualche cosa, dice prima della Sostanza; la cui verità infine, s'afferma una, invariabile, inamovibile, della fermezza stessa che la fa essere: la Sostanza»; e se, per quanto concerne l'essere di coscienza «Hegel, mirabilmente, ne vide nella storicità la manifestazione senza vedere tuttavia la nota fondamentale della manifestazione stessa richiesta: l'inseità», con lui si perde la nozione di realtà («dire con Hegel che l'assoluta realtà è il processo, non è al medesimo un dare realtà, evidentemente, ma negargliela»); egli riduce, infine, la filosofia «alla sua storia», perdendo la peculiarità dell'esperienza filosofica come ricerca.³⁹

Ora, quanto detto da Moretti-Costanzi, nella monografia su Spinoza, a proposito della tradizione di pensiero che da Aristotele giunge fino agli gnoseologismi umanistici contemporanei, coinvolgendo lo stesso Hegel, visto il tono polemico che accompagna i suoi giudizi, non sembra tollerare repliche. Richiedono tuttavia almeno una puntualizzazione le sue affermazioni sulle posizioni di Cartesio e di Kant, dal momento che, in realtà, il suo rapporto con i due esponenti tra i più significativi del pensiero moderno, nell'insieme della sua meditazione filosofica, è molto più complesso e ricco di sfumature.

Per quanto riguarda Cartesio, merita di sottolineare l'insistenza di Moretti-Costanzi – già nella stessa monografia su Spinoza – sulla duplicità evidente della sua dottrina: c'è infatti, per lui, un Cartesio «instauratore del metodo, il soggettivista dubitante progenitore dell'idealismo magico contemporaneo», rifiutato da Spinoza, e c'è «*un ben altro* Cartesio» accettato, non il metodologo o il «dualista e realista» assertore del duplice ordine delle sostanze, soggettivistico, empiristico e antropomorfo, ma il filosofo del *cogito*, «che non è cosiffatto da star da sé», il propugnatore di un dubbio efficace soprattutto nei confronti dell'esperienza sensibile. In definitiva, per Moretti-Costanzi (ma anche per Spinoza), il Cartesio autentico, il

³⁸ Ivi, p. 176.

³⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, cit., pp. 97-99 e ss.

«Cartesio vero», di «pura marca» «è quello dell'argomento ontologico che chiama Dio come suprema garanzia», quello «ontologico» e «sintetico» e non lo «gnoseologista» e «analitico»; se Spinoza, conclude Moretti-Costanzi, può in parte essere ritenuto erede anche dell'impianto metodologico cartesiano, egli sicuramente vi ha aggiunto «un *quid* extracosciente detentore dell'essere, eterogeneo rispetto al pensiero umano in cui si specchia». ⁴⁰

Per quanto riguarda, poi, Kant, se l'atteggiamento di Moretti-Costanzi, nel testo dedicato a Spinoza, non ha ondeggiamenti e non ammette deroghe, occorre però ricordare che la sua posizione, riferita all'insieme della sua produzione, è più complessa. Egli è, *sempre e comunque*, severissimo nei confronti del Kant «gnoseologista», prigioniero del «soggettivismo umanistico», del Kant recepito sia dall'ottimismo idealistico e neoidealistico che dal pessimismo schopenhaueriano, insomma del Kant «della lettera»; ma vi è un altro Kant, afferma altrove Moretti-Costanzi, ⁴¹ vi è un Kant «più profondo», il Kant del «contenuto metafisico», il Kant della «cosa in sé», della quale appunto la ragione è chiamata a «fare scienza»; è il Kant che continua a ritenere la critica come momento indispensabile ma negativo: «Indispensabile agli effetti della rimozione definitiva dell'essere realistico conosciuto, ma negativo agli effetti dell'essere del conoscente che se, invece di noumenizzarsi nel vuoto in cui è stato lasciato dalla Critica, non ritrova al di qua di essa come suo presupposto fondamentale, il noumeno, la sostanza, facendovisi spinozianamente esistente e concepibile, svanisce senza ripari nel vacuo limbo dei fenomeni». ⁴²

C'è insomma, al di là del metodologo e dello gnoseologista, anche un Kant più profondo, metafisico, che aspira alla luce della ragion pura, se pur finisce poi per esautorarla con l'intelletto umano conoscitivo: è il Kant che sacrifica «l'io noumenico essenziale a quello inessenziale che avrebbe dovuto tacitarvisi». ⁴³ Vi è, insomma, «un aspetto edificante della critica kantiana» che non può essere taciuto. ⁴⁴

⁴⁰ Ivi, *passim* e p. 107.

⁴¹ T. MORETTI-COSTANZI, *Prefazione del traduttore*, in E. v. HARTMANN, *Kant padre del pessimismo*, Editoriale "Arte e Storia", Roma 1949, p. VIII.

⁴² Ivi, p. xv.

⁴³ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Ed. Alfa, Bologna 1959, p. 178.

⁴⁴ Cfr., T. MORETTI-COSTANZI, *L'aspetto edificante della critica kantiana*, in Id., *Meditazioni inattuali sull'essere e sul senso della vita*, Ed. Arte e Storia, Roma 1953, pp. 75-93.

4. Spinoza, «superatore del criticismo», «ipercritico»

Da quanto si è appena detto risulta allora del tutto fuorviante riportare Spinoza entro la tradizione empiristica, come occorre evitare «di perderlo dentro la cornice che la cultura idealistica ancora in auge ci proponeva per inquadrarlo», dentro la cornice del trascendentalismo criticistico e idealistico, i quali, in ultima istanza, non costituiscono altro che «il magazzino degli empirismi»; Spinoza, perciò, non pensatore dogmatico o precritico o acritico, come ce lo presenta la storiografia tradizionale, in riferimento a Kant – e al giudizio dello stesso Kant su Spinoza –, *ma pensatore ipercritico*, perché, in prima istanza, «superatore del criticismo», cioè di quella filosofia che si è data come «superatrice di tutto troppo loquacemente per non far sospettare alla sua base una essenziale vacuità»,⁴⁵ perché consapevole realizzatore di «una critica radicale e assoluta», «una critica della critica o ipercritica», la quale «non è cosa che sta da sé ma che si fonda necessariamente su di una base», «principio di cui l'uomo elevato alla Coscienza è per tale elevazione non più io empirico, ma puro soggetto, pura trascendentalità».⁴⁶

Mentre la critica (kantiana) lega inesorabilmente l'uomo «all'umano procedere discorsivo avente se medesimo e niente altro come principio», l'ipercritica (spinoziana) trova una base, un principio per l'uomo fuori dall'uomo, nella trascendentalità più pura, «luminoso accorgimento che davvero lo fa essere uomo».⁴⁷

L'ipercriticismo (spinoziano) non è autosufficiente, come invece pretende esserlo il criticismo (kantiano); esso esige una fondazione ontologica, per cui

il significato della parola “essere”, per venir colto, esige che siasi perduto quello delle categorie regolatrici dell'empiria; che in una con l'empiria sia superata dal soggetto ricongiuntosi nell'averne coscienza al suo principio, senza il quale è men di nulla, l'empiria di cui è espressione dottrinarina, nelle tre forme cosiddette della teoria, della pratica e dell'estetica, lo gnoseologismo filosofico tradizionale. Mistico e pio, ricco di una esperienza ignota ai più, Spinoza che ha superato di mille leghe il basso piano dell'empiria, ne ha superato anche, nel campo filosofico, le espressioni concettuali: così lo gnoseologismo cede dinanzi all'ontologismo più schietto.⁴⁸

In definitiva, Spinoza «rivendicatore del Cartesio del *cogito* precorre l'istanza umanistica del criticismo kantiano solo per metterla a tacere

⁴⁵ Ivi, p. 140.

⁴⁶ Ivi, p. 108.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. 128.

nell'ipercritica dell'essere»; egli «non dimentica d'aver assunto il compito d'una revisione dell'intelletto in vista esclusivamente della ricerca da affidargli; né dimentica d'altronde che l'obbietto della ricerca, il *summum bonum*, al cui confronto essa medesima con quanto la concerne è solo un mezzo, interessa direttamente l'essere dell'uomo». ⁴⁹

5. Spinoza, «teista assoluto»

Spinoza, perciò, «teista assoluto», come lo vollero i romantici. La visione spinoziana della realtà è essenzialmente monistica, ripete Moretti-Costanzi, in questo d'accordo con grande parte della tradizione storiografica, tuttavia, a suo avviso, il monismo spinoziano ha una sua precisa connotazione: «Nell'alternativa sostanzialmente, forse, inevitabile, di perdere, cioè, Iddio per il mondo o il mondo per Iddio, Spinoza si decide nettamente in questo senso convinto, nella perdita, di acquistarlo molto. Teista assolutamente, come forse pochi dei dottori, in confronto dei quali lo si condanna, furono mai». ⁵⁰

Quello di Spinoza è un *teismo radicale* che si ritrova nell'affermazione dell'unità della sostanza al cui essere gli uomini e le cose tutte, in certa misura, partecipano: «Mistico davvero, in questo, e graniticamente monista, ma di un monismo tutt'altro che panteistico e immanente»; dal fondamento della «terrena inconsistenza», Dio «consistente tale davvero, assoluto, inconcepibile». ⁵¹

Dunque: Spinoza ha scoperto Dio; egli si è immerso in un pensare che non è pura analitica dell'empiria e perdita di Dio (come in Kant); egli è guidato da un amore mistico per Dio e per le cose, e veramente, per dirla con Novalis, egli è «ubriaco di Dio»; egli si è ritrovato in Dio e «Dio fu mai visto più da vicino»; anche Renan aveva ragione. ⁵²

Il Dio di Spinoza è l'«Essere infinito ed assoluto» senza il quale non si darebbe «quello relativo dell'esistente»: «Sorge infinito il Dio spinoziano, con la sola caratteristica di possedere tutto l'essere che manca all'uomo ed alle cose sue pari su cui s'appoggia, prive anch'esse di titoli autonomi di sussistenza», «sfugge alla concettualità inevitabile del nome con cui s'esprime, in quanto riconosciuto oltre se stesso dall'uomo che, fattosi accorto di se medesimo, ha cercato una base su cui sorreggersi». ⁵³

⁴⁹ Ivi, p. 159.

⁵⁰ Ivi, pp. 135-136.

⁵¹ Ivi, pp. 136, 170 ss.

⁵² Ivi, p. 165.

⁵³ Ivi, pp. 169-170.

Il Dio di Spinoza non si identifica con quello degli *-ismi* teologici, non è il Dio della tradizione «istituito a incremento della condizionatezza umana inconsapevole di essere tale», il Dio soggetto intelligente, il «Dio antropomorfo e patologico partecipe della terrena vicenda umana», il Dio-persona, dall'uomo eretto a propria immagine e ultimo risultato del «tolemaicismo empirico-gnoseologico». ⁵⁴

Come i mistici super-razionalisti, anche l'intellettualista Spinoza compie un «salto» rispetto alle umane determinatezze nel dire di Dio, «sì che il Dio che in tale salto egli raggiunge è ineffabile e extraumano e tanto *absconditus* quanto quello cui Pascal nell'inizio dei suoi pensieri, volge il credo»: Spinoza, paradossalmente, più avanti, nel teismo, di Pascal. ⁵⁵

Moretti-Costanzi dichiara l'assoluta inconsistenza dell'accusa di panteismo mossa nei confronti di Spinoza perché, come vedeva Jacobi e con lui poi Hegel, in lui c'è acosmismo più che panteismo: il mondo è per lui, platonicamente, non-realtà, deficienza. Spinoza non identifica la realtà con l'empiria e, con ciò, nega a Dio ogni determinatezza. Di fronte alla realtà determinata, il Dio di Spinoza è «irrealissimo»; la realtà determinata, l'empiria di fronte a Dio quale «realtà unica e sola», è la non-realtà. ⁵⁶

Dunque, Spinoza è teista – «teista assoluto e apriorista» –, ma non nel senso del «teismo tradizionale», ed egli è «cristiano», anzi «cristianissimo», ripete Moretti-Costanzi con Herder. Per Spinoza, Dio è l'essere, «è l'illimitato, l'esistente, l'incondizionato», l'assolutamente reale esonerato da ogni prova di vecchio tipo. ⁵⁷

Se vogliamo concedere che, anche Spinoza, è debitore in qualche modo della tradizione in quanto all'idea di Dio, allora il suo Dio è figlio dell'umanesimo rinascimentale, quello sì «un umanesimo che tale è davvero perché è teistico, oggettivistico». ⁵⁸

⁵⁴ Ivi, pp. 273, 187-188.

⁵⁵ Ivi, pp. 171, 199-200.

⁵⁶ Ivi, p. 178 ss.

⁵⁷ Ivi, p. 183.

⁵⁸ Ivi, p. 188 ss., Moretti-Costanzi insiste sul legame di Spinoza col naturalismo rinascimentale, specialmente col naturalismo di Bruno, il quale, dopo «il bistrattamento aristotelico» di Parmenide, «risale ad esso per dritta via traverso Cusano, Plotino, Platone»; così, dal filosofo di Nola Spinoza prende la nozione di Dio come causa immanente al mondo: «Immanente perché, se tale non fosse, sarebbe anche distinta, nel trascenderlo, dal mondo e quindi limitata rispetto ad esso, quindi mondana essa pure; quindi non Dio. Perché Dio vuol dire Essere: Essere Uno, Assoluto»; da Bruno e dal neoplatonismo rinascimentale - conclude Moretti-Costanzi - Spinoza riceve, «prima che la critica falsi le due nozioni ponendole in antitesi», che «la vera trascendenza richiede l'immanenza e la implica» (pp. 190-192).

6. Spinoza, «difensore» dell'uomo

Spinoza viene allora ritrovato, oltre che come filosofo dell'Assoluto e assolutamente teista, anche – ma i due aspetti non sono in contrasto – come appassionato difensore dell'uomo; pur ritirandosi «dentro la fortezza del proprio sistema» difensore «del sussistere vivo pieno» dell'«individualità umana passionale». ⁵⁹

Solo che, per garantire l'autonomia all'uomo, Spinoza non intraprende la via dello «sganciare» il mondo dei modi finiti, cui appartiene l'uomo considerato *sub specie temporis*, dalla causalità divina diretta, e del sostituire la medesima con una causalità «secondaria e periferica», che vorrebbe dire, tra l'altro, concessione, al mondo dei modi finiti, di «una certa autonomia rispetto a Dio»; ⁶⁰ egli, piuttosto, si colloca nella tradizione platonica illustrata nel *Parmenide*, in virtù della quale risolve il mondo «in un niente neutralizzato solo dal fatto di essere da parte dell'uomo, che pel fastidio di esso si volse all'Assoluto». ⁶¹

L'uomo spinoziano, infatti, «sulle tracce di Platone», cerca Dio dal mondo e dal mondo giunge a questa «scoperta sublime», egli ha addirittura rinunciato alla «fatica platonica» di cercare punti d'aggancio tra cielo e terra e, con autentico «spirito eleatico», accetta di perdere la realtà del mondo. ⁶²

L'uomo è *del* mondo e ne subisce la limitatezza; la condizione dell'uomo è allora quella dell'inadeguatezza, della contingenza, della possibilità dell'errore, ⁶³ e il passaggio dalla conoscenza inadeguata alla conoscenza adeguata può essere letto (come è bene evidenziato nel *Breve Trattato*) paolinamente e agostinianamente come passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo, come un assurgere alla vita nella grazia, per cui l'intendere spinoziano presuppone, per realizzarsi, «le condizioni medesime richieste, nella soteriologia cristiana, dallo stato di rigenerazione, [...] la soppressione dell'uomo vecchio». ⁶⁴

⁵⁹ Ivi, p. 57. Nel portare avanti questo progetto, rileva dunque Moretti-Costanzi, Spinoza non «manca di ingarbugliarsi nella sua rete», la rete del sistema *more geometrico*. Anche se tale sistema, egli puntualizza, non è il retaggio di un arcaico intellettualismo, non presume, per il soggetto interpretante e filosofante, la «mancanza di personalità», quanto sottende il «tentativo di dimenticarla proprio dei grandi spiriti»; e Spinoza, grande spirito, egli stesso si è *dimenticato* nella trama del suo metodo (geometrico) (pp. 57-58).

⁶⁰ Ivi, p. 205.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ivi, p. 206.

⁶³ «La contingenza, la libertà nell'erroneo e umbratile mondo in cui risultano, in quanto vi risultano ci son davvero» (*ivi*, p. 207).

⁶⁴ Ivi, p. 216.

Spinoza non parla esplicitamente di Grazia, ma «intende parlarne concretamente, nel possesso di quell'Assoluto che solo la elargisce» e che, «se non si è, non si possiede né si comprende». ⁶⁵

L'antropologia di Spinoza si basa chiaramente su presupposti del tutto differenti da quelli di Hobbes: quest'ultimo, i cui lontani avi «sono Democrito ed Epicuro», «assume a principio» l'empiria, la materia, il corpo, lasciando però inspiegato il fenomeno della vita e del pensiero, del volere; Spinoza, invece, i cui prossimi avi sono «Parmenide e Platone», respinge il metro di misura umano per assumere quello della realtà, e con esso ci dice che «cosa è l'uomo, che cosa sia e quanto valga il libero arbitrio». ⁶⁶

Differentemente da Lutero, Spinoza «vede nella possibilità stessa della scelta, relativa necessariamente al mondano, al vario, all'empirico, il marchio della servitù»; egli colloca, infatti, l'uomo nel concreto empirico, nel molteplice determinato, base di ogni determinismo ma anche di ogni indeterminismo. Anche da questo punto di vista i suoi antenati non sono Democrito o Aristotele, ma Platone, Plotino, Proclo e Agostino: non l'Agostino che risente del pensiero greco, ma il «cristiano scrittore del *De libero arbitrio*», il *Doctor Gratiae*. Spinoza infatti, afferma con forza Moretti-Costanzi, è erede del «nucleo essenziale della concezione agostiniana della libertà», della dottrina della Grazia, «con la connessa, inevitabile, doverosa svalutazione del volere empirico, in quanto sproporzionato, proprio perché dell'uomo che volendo si muove sul filo del relativo e del mutevole, rispetto all'Assoluto, eterno Oggetto»; Spinoza trae dunque da Agostino «l'ontismo coscienziale teologico», secondo cui l'uomo non esiste, né intende senza Dio, «in esso avendo la sua vera natura, vi ha pure il suo fine immanente». ⁶⁷

Spinoza, in definitiva, è molto vicino a Sant'Agostino; si può parlare addirittura di un'autentica «consanguineità sussistente tra Sant'Agostino e lo Spinoza, *Doctor Gratiae* anch'egli». ⁶⁸

Spinoza accetta la dottrina della grazia di Sant'Agostino «insistendo sull'impotenza della volontà, in quanto relativa all'uomo singolo, staccato, come tale, dalla condizione ineliminabile della sua virtù e del suo bene, cioè da Dio»; e da Agostino Spinoza «prende l'essenza e rigetta il limite», riprende la paolina fattura dell'uomo da parte di Dio («come nelle mani di un vasaio»), dimostrando così la vacuità di ogni antropocentrismo, le cui immagini almeno nell'*Ethica*, sono ridotte «al minimo». ⁶⁹

⁶⁵ Ivi, p. 217.

⁶⁶ Ivi, p. 225.

⁶⁷ Ivi, pp. 218, 233, 236, 239.

⁶⁸ Ivi, p. 240.

⁶⁹ Ivi, pp. 241, 244-245, 250.

Con questo Spinoza, nonostante le critiche esistenzialistiche, secondo Moretti-Costanzi, «non perde affatto l'uomo ma anzi lo conquista, elevandolo onticamente, nella propria superempiricità, a Dio», per cui «a perder l'uomo non è già Spinoza ma l'esistenzialismo che di tal perdita lo rimprovera». ⁷⁰

L'uomo di Spinoza non è quello caduco che si disperde nella contingenza e falsa libertà fenomenica, è bensì il «soggetto religioso e metafisico» che lascia il mondo, che volge lo sguardo alle *res fixae et aeternae* e che, perciò, «si salva dallo sfacelo cui il mondo vien condannato con l'abbandono». ⁷¹

7. *Spinoza, «asceta» e «mistico», in-politico*

Non c'è dubbio, perciò, che il soggetto dell'esperienza etica, il «protagonista ineffabile del mirabile dramma spinoziano», sia l'asceta, cioè il «soggetto religioso e metafisico», che si eleva al di là della dispersione empirica, che «abbandona» il mondo e acquista la salvezza nella *cognitio Dei*.

Quella spinoziana è un'ascesi che non può essere ricondotta entro i canoni dell'ascetismo tradizionale, «che nella propria inumanità è fosco quanto falso»; essa è piuttosto «un'ascesi senza metodologie, senza retorica e senza norma degli autentici ispirati, in Dio viventi». ⁷²

Per Moretti-Costanzi l'etica spinoziana non è segnata dallo gnoseologismo intellettualistico, come molti hanno ritenuto, essa si presenta, invece, come un'autentica dottrina soteriologica, l'esperienza dell'uomo che si riconquista attraverso un'intellettualità che è, insieme, conoscenza ma anche sentimento, volizione. L'esperienza etica spinoziana si configura, infatti, come caratterizzata da «un'intuizione ontica» che prende il sopravvento sullo gnoseologismo puro, da «un'estetica ontica» che apre le porte ad una vera e propria immedesimazione ontologica di «marca mistica». ⁷³

L'etica di Spinoza è, in definitiva, una mistica che richiama quella plotiniana e quella neoplatonica dei rinascimentali, quella dell'*Itinerarium* di San Bonaventura e del *De diligendo Deo* di San Bernardo. È insomma un'ascesi autentica, perché «francescana»: «L'ascesi francescana, scrive infatti Moretti-Costanzi, è vera ascesi perché il suo soggetto, tutta la natura

⁷⁰ Ivi, p. 264.

⁷¹ Ivi, p. 265.

⁷² Ivi, p. 273.

⁷³ Ivi, p. 126.

sensibile di cui fa parte vedendo in Dio, a Dio si eleva realmente ritrovandosi, nell'elevazione, non perdendosi».⁷⁴

A «questa specie d'ascesi autentica» mirò Spinoza, «pronunciatore di memorabili condanne contro l'ascetismo tradizionale in cui pur cade», ma che egli stesso non esita a denunciare come «ipocrita e fosco»; e se la sua ascesi, in certi aspetti, tocca il limite massimo della «sterilità intellettualistica», dell'«arido autocompiacimento», essa, tuttavia, non manca di una sorprendente riabilitazione del corpo ⁷⁵ e, insieme, rifuggendo da ogni «vaniloquio», finisce per presentarsi come vera e propria «apologia del silenzio», come «celebrazione mistica del silenzio».⁷⁶

L'uomo spinoziano, elevandosi a Dio, non si perde. Certo Spinoza, con l'*Amor Dei intellectualis*, per Moretti-Costanzi «una barca che fa acqua da ogni commettitura e da ogni parte»,⁷⁷ ha avuto l'ardire di coniugare amore e conoscenza, ha però preteso, rovesciandone l'ordine genetico, di fondare il primo sulla seconda, pensando che sia la seconda a generare il primo, ad avere la preminenza sul primo, anche se ha bisogno del primo. Così, in lui, «il mistico conoscente deve adattarsi a ritornare uomo amante, il mistico amante a rifarsi uomo conoscente».⁷⁸

È per questo che, anche nella mistica dell'*amor Dei*, il «teismo vero», «super-umanistico» non è mai completamente immune dalle insidie e dai ritorni dell'umanesimo empiristico e gnoseologista. Nell'*Amor Dei*, momento più alto dell'esperienza ascetica, la «catastrofe del sistema» spinoziano si annuncia con la rivincita di Aristotele, cioè con il Dio-Soggetto che ama se stesso: «Dio si fa soggetto, da Oggetto che doveva essere e che era ed esige il sacrificio della plurima soggettività».⁷⁹

La stessa riproposizione del problema della immortalità dell'anima nella Parte V dell'*Ethica* è un chiaro sintomo di questa *impasse*. Aristotele e l'empiria umanistica vogliono la loro rivincita sull'ontismo platonico: «Spinoza, campione dell'ontismo, venuto a limitarsi gnoseologicamente, sino a divenire aristotelico, aristotelico alessandrino finisce con l'apparire su questo tema».⁸⁰

Detto ciò, Moretti-Costanzi si pone allora un ultimo interrogativo: «Perché mai lo Spinoza si è occupato di politica?»; come si concilia, infatti, l'interesse politico con il «supremo ideale ascetico?»; più in generale: come

⁷⁴ Ivi, p. 274.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ivi, p. 137.

⁷⁷ Ivi, p. 282.

⁷⁸ Ivi, p. 283.

⁷⁹ Ivi, p. 287.

⁸⁰ Ivi, p. 294.

si può, l'asceta e il mistico rimanere con lo sguardo volto alla storia «che presuppone l'uomo», alla storia «tessuta dalle sue passioni?»⁸¹

Anche a questo proposito, Moretti-Costanzi assume una posizione *esemplarmente provocatoria*, o almeno del tutto controcorrente rispetto alle posizioni di molti esponenti della storiografia contemporanea che ritrovano in Spinoza una vera e propria *filosofia politica*, se non nelle parti centrali dell'*Ethica*, almeno nei due *Trattati* – quello *Teologico-Politico* e quello *Politico*.

Nella sua monografia Moretti-Costanzi invece va in tutt'altra direzione: per lui Spinoza ha «ribrezzo» per la politica, più in generale per la storia stessa, quest'ultima vista come «manifestazione di irrazionalità e di inessenza»: «L'assoluto teista - scrive Moretti-Costanzi - l'acosmista, non può che condannare la storia come di fatto la condanna»; Spinoza condanna la storia degli uomini «in quanto estraneo» ad essa, tuttavia la coscienza di questa condanna e di questa estraneità «è essenzialissima al suo volto che scomparirebbe, altrimenti, nelle evanescenze dell'ascesi».⁸²

La condanna della storia è consapevolezza della storia come limite dell'uomo, e nell'orizzonte di questa coscienza deve riportarsi lo stesso interesse di Spinoza per la politica. Vi è al fondo di questo interesse un'esigenza squisitamente teoretica, oltre che pratica; la politica per Spinoza non ha un fondamento autonomo, non è che una mera pratica di vita, la cui giustificazione ultima nasce *altrove*, nasce a livello teoretico, nasce proprio «nell'*Ethica* là dove la dottrina politica dello Spinoza è da lui preannunciata in tutta la sua purezza metafisica».⁸³

Moretti-Costanzi insiste allora sul fatto che l'etica spinoziana, etica ascetica ed escatologica, non presume un chiudersi individualistico ed egoistico dell'uomo: l'apertura al prossimo, la convivenza, la stessa nascita dello stato, sono un atto della ragione, non della ragione meramente utilitaristica e pratica – anche in questo caso Hobbes è lontanissimo –, ma della ragione come esperienza unitaria, teoretica e pratica insieme, «una ragione ontica, ragione-essere, fine a se medesima, quanto la virtù che in lei consiste».⁸⁴

In definitiva, questa idea della politica in Spinoza non è in contraddizione con la sua ontologia e con l'etica; è un prender coscienza della storia, della storicità dell'uomo, del momento del «ripiegare sulla terra da parte di una specie di Icaro involatosi prima verso l'eterno»; un ripiegare che non dimentica le vertigini promesse dalla esperienza

⁸¹ Ivi, pp. 299-300.

⁸² Ivi, p. 300.

⁸³ Ivi, p. 309.

⁸⁴ Ivi, p. 311.

intrapresa: «la nostalgia dell'eterno, conclude allora Moretti-Costanzi, pervade con nota evidentissima tutta la dottrina politica spinoziana»; e al fondo della politica spinoziana vi è sempre «una nostalgia dell'eterno, del divino», una nostalgia ben visibile anche nell'idea di stato funzionale alla libertà, oltre che garante della sicurezza, dello stato come necessario surrogato terreno dell'irraggiungibile e celeste regno di Dio.⁸⁵

⁸⁵ Ivi, pp. 325-326.

BIBLIOGRAFIA

- P. CARABELLESE, *Il concetto spinoziano dell'errore*, in Aa.Vv., *Settimana spinoziana*, Nijhoff, La Haye 1933, poi anche in Id., *Da Cartesio a Rosmini*, Sansoni, Firenze 1946, pp. 104-111;
- P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1946(2);
- P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, Sansoni, Firenze 1948;
- P. CARABELLESE, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, a cura di G. SEMERARI, Adriatica, Bari 1969;
- P. CARABELLESE, *L'attività spirituale umana*, a cura di E. MIRRI, Esi, Napoli 1991(2);
- P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di E. MIRRI, Esi, Napoli 1994(2);
- E. MIRRI, *Pantaleo Carabellese: l'ontologismo critico*, in Aa.Vv., *Filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guerre*, a cura di P. CIARAVOLO, Editoriale B.M. italiana, Roma 1982, p. 93 ss.;
- E. MIRRI, *Introduzione*, a P. CARABELLESE, *L'attività spirituale umana*, Esi, Napoli 1991(2);
- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi: un profilo*, in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. V-CXXIV;
- E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi*, Casa Editrice Carabba, Lanciano 2012;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Schopenhauer*, Ed. Italiana dell'Università di Roma, Roma 1942;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Edizioni Universitas, Roma 1946;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Prefazione del traduttore*, in E. v. HARTMANN, *Kant padre del pessimismo*, Editoriale "Arte e Storia", Roma 1949;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Meditazioni inattuali sull'essere e sul senso della vita*, Ed. Arte e Storia, Roma 1953;
- T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Ed. Alfa, Bologna 1959;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, Armando Editore, Roma 2000. *Introduzione e Cura di CARLO VINTI*;
- T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, Bompiani, Milano 2009;
- G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Vecchi, Trani 1952;
- F. VALORI, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, Esi, Napoli 1996;
- F. VALORI, *Saggio introduttivo a P. CARABELLESE, L'essere e la sua manifestazione. Parte Seconda, Io*, Esi, Napoli 1998;
- C. VINTI, *La filosofia come «vitae meditatio». Una lettura di Spinoza*, Città Nuova, Roma 1979;
- C. VINTI, *Tra ipercritica ed ascesi: lo Spinoza di Teodorico Moretti-Costanzi*, ora in Aa.Vv., *Spinoza, ricerche, prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 615-644;

C. VINTI, *Una polemica veramente rara*, in Aa.Vv., *Pensare il medesimo. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Esi, Napoli 2007, vol. II, pp. 107-124.

MASSIMO DONÀ*

IN PRINCIPIO ERA LA GRATUITÀ
NON IL LOGOS, E NEPPURE L'AZIONE

Sommario

L'analisi della complessità semantica e ontologica del concetto di gratuità conduce a dover sostenere la distinzione fondamentale tra il concetto di "dono" e quello di "gratuità": mentre il dono tende a restare avviluppato nella logica della reciprocità e dell'obbligo, la gratuità autentica si manifesta come un atto privo di ragioni giustificatrici e al di fuori della logica del *do ut des*. La vera gratuità appartiene alla sfera dell'Incondizionato. Essa non è l'azione di un "donatore" antropomorfo, ma l'espressione di un Principio che precede il *logos* e la legge. In questa prospettiva, la vita stessa non è un dono da restituire, ma un accadere gratuito che scardina la pretesa razionale di trovare una giustificazione a ogni esistenza.

Parole chiave: gratuità, dono, principio, incondizionato, reciprocità

Abstract

An analysis of the semantic and ontological complexity of the concept of gratuitousness leads us to uphold the fundamental distinction between the concept of "gift" and that of "gratuitousness": while the gift tends to remain entangled in the logic of reciprocity and obligation, authentic gratuitousness manifests itself as an act without justifying reasons and outside the logic of *do ut des*. True gratuitousness belongs to the sphere of the Unconditional. It is not the action of an anthropomorphic "giver", but the expression of a Principle that precedes *logos* and law. In this perspective, life itself is not a gift to be returned, but a gratuitous happening that undermines the rational claim to find a justification for every existence.

* Università San Raffaele di Milano

Keywords: gratuitousness, gift, principle, unconditional, reciprocity

Cimbelino: “*Perdono è una parola intensa, oggi, per tutti quanti?*”

William Shakespeare

CIMBELINO

Atto Quinto; Scena Quinta

Se sfogliamo un qualsivoglia dizionario, ad esempio quello edito da Treccani, e cerchiamo l'aggettivo “gratuito”, ci imbattiamo in una prima definizione: “che si fa o si riceve o si ha senza pagamento, senza compenso: *prestazione, assistenza gratuita; ingresso gratuito*”.

Ma poi ne incontriamo anche una seconda: “che non ha motivo, privo di fondamento: *affermazione, deduzione, supposizione gratuita; giudizio gratuito*; quindi anche immeritato: *un'accusa, un'offesa davvero gratuita; insolenze gratuite*; o privo di un fine determinato: *un atto gratuito, un gesto assolutamente gratuito*”.

Da qui l'avverbio *gratuitaménte*, che sta a significare appunto “senza compenso”.

Definizioni apparentemente chiare, sulle quali sembra assolutamente superfluo soffermarsi. Tutti infatti dovrebbero ritrovarvisi, senza alcun problema.

Ma, a ben vedere, in questa apparente chiarezza v'è qualcosa che merita d'essere comunque rilevato ed interrogato... e che, se messo bene in luce, potrebbe anche renderci tutti meno certi della supposta ovvietà delle due definizioni chiamate in causa.

La prima dice: che si fa o si riceve senza pagamento. Insomma, *senza reciprocità*. Qualcosa che sembra cioè scardinare la logica dello scambio; secondo cui, invece, si farebbe o si riceverebbe solo dietro pagamento. *Do ut des*, insomma. Do affinché anche tu dia: o meglio, do o ricevo se quel che do mi viene in qualche modo restituito (sia pur in altra forma, con altra merce o in denaro – equivalente generale che si commisura ad ogni possibile merce, rendendo quantificabile e universale il suo valore) e, se quel che ricevo, posso ripagarlo conformemente al suo valore. Sì che, alla fine del gioco, ognuno rimanga in possesso di un analogo valore. Soddisfando così bisogni corrispondenti a molti e diversi valori d'uso – per quanto commisurabili in virtù di una medesima misura, di un medesimo atto quantificatore... come i soli che sembrano consentire una giusta reciprocità. In virtù della quale nessuno venga costretto a rimetterci (fermo restando la straordinarietà di uno scambio come quello caratterizzante la società capitalistica, dove qualcuno paga sì una determinata e “stranissima” merce – la forza lavoro – al suo valore, ma si ritrova con una potenza valorizzatrice che nulla ha a che fare con quanto

da lui stesso corrisposto al possessore di quella merce secondo il suo valore).

Ecco, la donazione gratuita (che non pretende risarcimento e reciprocità), agita o patita, mette radicalmente in questione questa logica – la logica, cioè, della “reciprocità”; quella che potremmo anche definire dell’equilibrio sostanziale. Secondo cui lo scambio sempre possibile mai deve poter ferire l’equilibrio sostanziale in virtù del quale tanto ciò che esce quanto ciò che entra devono poter tornare al punto di partenza.

A maggior ragione, se qualcosa mi viene tolto, potrò giustamente esigere che mi venga restituito; così come, là dove fossi io, invece, a togliere, si potrebbe altrettanto legittimamente esigere anche da me una giusta restituzione.

Fermo restando che posso anche non reclamare alcun risarcimento... che posso cioè donare senza aspettarmi alcuna equa restituzione. Posso cioè sempre dare gratuitamente.

Troppo spesso, però, si è parlato a questo proposito di “dono”.

Ne parla anche Jean-Luc Marion, e ne continuano a parlare moltissimi altri teologi. Che sembrano riconoscere, proprio in questo atto (un atto che non chiede restituzione), la perfetta immagine dell’incomprensibile dono che Dio stesso avrebbe fatto, di sé, con la morte della propria esistenza incarnata (quella del Figlio).

Ché, certo, di una donazione incomprensibile si tratta; d’altro canto, il divino non potrebbe mai venire assoggettato al vincolo della *comprendibilità*... ossia alle leggi della “ragione” (in virtù delle quali, solamente, potremmo dire che ogni azione ed ogni passione comportano una restituzione, un pagamento, conformi alla legge del *do ut des*). Di cui costituisce appunto una radicale messa in questione; anche solo per il fatto che, in quanto divino, un tale atto non può certo lasciarsi comprendere e giustificare con la semplice logica della ragione determinante (che non è disposta ad accettare alcun gesto di cui non si possa “chiedere in qualche modo ragione”).

D’altronde, il testo biblico è pieno di gesti non razionalmente giustificabili.... Insomma, molto spesso non si capisce perché Dio faccia quel che fa.

Ma, ci ricorda Paolo, nella lettera ai Romani: *O uomo, chi sei tu per disputare con Dio?*¹ (Rm, 9, 20)

Ed è sempre Paolo a ricordarcelo, che Dio disse: *ho amato Giacobbe e odiato Esau*² (Rm, 9, 13)

¹ Rm, 9, 20, in “La Sacra Bibbia”, trad.it., Cei-Ueci, Roma 1983.

² Rm, 9, 13, in “La Sacra Bibbia”, trad.it., Cei-Ueci, Roma 1983.

Per non dire di Giobbe; anche lui, infatti, già nell'Antico Testamento, si chiedeva:

«Ecco, grido contro la violenza, ma non ho risposta, chiedo aiuto, ma non c'è giustizia! Mi ha sbarrato la strada perché non passi e sul mio sentiero ha disteso le tenebre. Mi ha spogliato della mia gloria e mi ha tolto dal capo la corona. Mi ha disfatto da ogni parte e io sparisco, mi ha strappato, come un albero, la speranza. Ha acceso contro di me la sua ira e mi considera come suo nemico. Insieme sono accorse le sue schiere e si sono spianata la strada contro di me; hanno posto l'assedio intorno alla mia tenda»³ (Gb 19, 7-12).

E poi, qualche capitolo dopo: «Oh, potessi sapere dove trovarlo, potessi arrivare fino al suo trono! Esporrei davanti a lui la mia causa e avrei piene le labbra di ragioni. Verrei a sapere le parole che mi risponde e capirei che cosa mi deve dire. Con sfoggio di potenza discuterebbe con me? Se almeno mi ascoltasse! Allora un giusto discuterebbe con lui e io per sempre sarei assolto dal mio giudice. Ma se vado in avanti, egli non c'è, se vado indietro, non lo sento. A sinistra lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo»⁴ (Gb, 23, 3-9)

Uno iato incolmabile separa dunque il senso delle azioni divine dall'irrinunciabile bisogno di ragioni che attanaglia l'umana finitezza.

Ecco perché, molto spesso, si è visto nel “dono” ciò in cui, a risuonare, sarebbe qualcosa di molto simile all'irruzione del divino nel mondo; qualcosa che dallo iato appena indicato verrebbe appunto “imitato” e disegnato con forza. Anche di fronte al dono, infatti, rimaniamo, come Giobbe, a bocca aperta; in quanto privati d'ogni possibile giustificazione.

Il dono, insomma, sembra inquietare così come hanno sempre inquietato le scelte e le incursioni di Dio nel mondo.

Eppure Mauss, in un libro divenuto ormai una pietra miliare dell'antropologia moderna,⁵ ci mostra come anche nel dono – di là da quanto si sia soliti credere – venga in verità avviato uno scambio che vincola colui al quale esso viene elargito, facendolo sentire in obbligo di contraccambiare, sì da innescare una infinita catena di scambi.

Il dono è cioè *solo apparentemente* “gratuito”, ci dice Mauss; in quanto destinato ad innescare l'appena ricordata catena di vincoli; gli stessi in virtù dei quali il beneficiario si ritroverebbe tutt'altro che libero dalla logica dello scambio e del vincolo della restituzione.

³ Gb 19, 7-12, in “La Sacra Bibbia”, trad.it., Cei-Ueci, Roma 1983.

⁴ Gb 23, 3-9, in “La Sacra Bibbia”, trad.it., Cei-Ueci, Roma 1983.

⁵ Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad.it. di F. ZANNINO, Einaudi, Torino 2002.

E sappiamo tutti che è proprio così; ne facciamo continuamente esperienza. Ricevere un dono fa infatti sentire in obbligo di restituire; vincola cioè il donatario, molto più sottilmente di quanto accada nello scambio, dove la restituzione è prevista e svincola da qualsiasi obbligo. Chi ha pagato il proprio debito, infatti, non ha vincoli con colui il quale gli ha dato qualcosa.

Dunque, il dono ‘vincola’. “Il dono non ricambiato rende inferiore colui che lo ha accettato, soprattutto quando è accolto senza l’intenzione di restituirlo... la carità ferisce ancora colui che l’accetta, e tutto lo sforzo della nostra morale rende a eliminare il patrocinio incosciente e ingiurioso del ricco elemosiniere”.⁶

Forse, dovremmo riconoscere che il *dono* è una cosa e la *gratuità* un’altra. Solo al cospetto di un gesto gratuito, infatti, possiamo ritrovarci davvero disarmati, e messi radicalmente in questione.

Forse, potremmo anche dire che *gratuito* può essere definito solo il dono facente capo ad un donatore che non sia “un altro” come noi... ma il nostro Creatore.

Potremmo anche dire: il principio di tutte le cose, ovvero, la condizione *incondizionata* di tutto.

Come potremmo infatti restituire e ripagare un dono il cui autore coincidesse con l’Incondizionato?

Come potremmo, da condizionati, finiti e limitati quali ci troviamo tutti ad essere?

Il dono dell’Incondizionato, infatti, non è per definizione ricambiabile. Nella fattispecie, non lo è *per noi*; esseri originariamente ed insuperabilmente limitati; vincolati e resi impotenti da ostacoli costitutivamente insormontabili.

Come potrebbe, d’altro canto, l’Incondizionato, ossia l’Onnipotente, voler essere ricambiato, là dove il ricambiante fosse (così come è) costitutivamente impossibilitato a pareggiare il conto?

Certo, qualcuno potrebbe anche affermare che proprio questo scarto incolmabile determina una sottomissione assoluta; un vincolo inscioglibile, e dunque un irrimediabile senso di colpa (dovuto finanche alla semplice consapevolezza di non poter mai adeguatamente ricambiare l’incondizionatezza del dono ricevuto).

D'altronde, Dio, il Principio, ci ha donato la vita; una vita che, certo, tutti noi abbiamo ricevuto per il tramite dei genitori che ci hanno messi al mondo, ma che, da ultimo, rinvia necessariamente, risalendo di causa in causa (essendo stati anche i nostri genitori messi al mondo da altri

⁶ Ibidem.

genitori... e così via all'infinito), ad un Principio incondizionato da cui tutto deve aver avuto inizio. E da cui tutto deve esser stato reso in qualche modo possibile.

Un principio che, a guardar bene... non dice altro che questo: che non v'è alcuna condizione alla radice dell'esistere. In quanto qualsivoglia condizione, determinandosi sempre come questa o quella, sarà a sua volta necessariamente condizionata e resa possibile da altro.

L'Incondizionato, insomma, non dice una condizione più solida, più forte o più autonoma delle altre. Molto più semplicemente, dice che alla base di tutto v'è il non esser qualcosa da parte del qualcosa. Ossia, dice che non è propriamente un qualcosa a stare alla base di tutto.

Dice che, qualsiasi cosa si voglia tentare di far valere come Principio, non si tratterà mai "del Principio"; e che non lo sarà proprio in quanto configurantesi come "un qualcosa".

Il Principio, insomma, non è semplicemente il più potente; neppure si tratta di un motore (come avrebbe voluto Aristotele); sì, non è nulla né di grande né di piccolo. Potremmo invece definirlo – paradossalmente – identità di grande e piccolo. Condizione del negarsi di qualsivoglia grandezza, per quanto grande o piccola la si voglia pensare.

Forse esso dice il semplice non-distinguersi di grande e piccolo. Cusano *docet*.

Forse, dunque, il Principio non è neppure un donatore, in senso proprio; non allude cioè a qualcuno a cui si possa o si debba voler ricambiare il dono. Il dono della vita, che solo il Principio può elargire, allude dunque a qualcosa che non può venire concepito come l'atto di un donatore. Ecco, il punto!

Per questo, come già dicevamo prima – sia pur in modo ancora non giustificato –, il dono non coincide con la gratuità.

V'è infatti una gratuità che non solo non ha ragioni, ma non funziona neppure come 'ragione determinata', che possa in qualche modo donare o donarsi. Nessuno può cioè aver donato; perciò la gratuità dell'inizio non è definibile come un'azione buona, generosa o in qualche modo donativa. Stante che il dono implica sempre un dare e un ricevere, ossia un'azione e una corrispettiva passione.

Ma, soprattutto, esso implica sempre un donante e un ricevente. Da cui l'obbligazione che il dono sembra non poter fare a meno di generare.

Invece, *nel dono rinviante al Principio di tutto* non può esservi donatore, e dunque a costituirsi non potrà che essere una stranissima forma di passività.

Si pensi solo alla vita. Tutti noi sentiamo di averla ricevuta in dono. Ma quel che manca è appunto il donatore; o meglio, la possibilità di

individuare – stante che essa rinvia ad un Principio che non è in senso proprio “un donatore”.

Ecco perché la vita, in senso proprio, non può esser stata donata. Piuttosto, si dà *in modo del tutto gratuito* (senza ragioni, stante che il Principio da cui essa dipende non dice altro che il negarsi da parte della ragione originaria, il negarsi del suo costituirsi come “ragione”, del suo determinarsi in quanto tale, e dunque anche del suo determinarsi come ragione). In questo senso *in principio* non v'è un'azione e tanto meno un *logos*.

Ché *logos* implica quanto meno “relazione”, e dunque dei *relazionanti*, ognuno *altro dal proprio altro*. E “determinato” – sia pur in modo incerto e dubitabile – dal proprio altro... sì, in modo incerto, perché, quel che determina la cosa chiamata in causa, non è mai *un altro*, ossia una *determinata alterità*. Ma sempre e solamente la totalità del suo altro. Infatti, senza questa totalità non può esservi alcuna vera determinazione.

Ma la totalità, per l'appunto, indica una determinatezza oltre cui nulla. E dunque il non determinarsi da parte di tale determinazione, che solo impropriamente, dunque, chiamiamo totalità. Ché, se nulla può determinarla e condizionarla, essa “sarà il propriamente non determinantesi”.

Abbiamo evocato, all'inizio di questo percorso, una sorta di distinzione tra due definizioni prese in prestito dal dizionario Treccani.

La seconda non parlava di dono come di un'azione priva di restituzione. Come faceva invece la prima; di cui abbiamo già colto la costitutiva problematicità – dovuta anche al suo semplice far riferimento ad una *restituzione mancata*. Si parlava infatti di “quel che si fa o si riceve o si ha senza pagamento, senza compenso” – e dunque ci si riferiva ad una restituzione che può comunque provocare (e quasi sempre provoca) un intollerabile senso di colpa; da ultimo riconducibile alla non prevedibilità di un atto (di restituzione) che ci verrebbe comunque da espletare, e che *il fatto di non poterlo compiere, sempre in virtù della forma con cui il dono si impone*, rende ancor più doloroso e silenziosamente vincolante.

Ecco... la seconda definizione evoca invece un’*“affermazione, una deduzione, una supposizione gratuita; un giudizio gratuito; e soprattutto “immeritato”: un'accusa, un'offesa davvero gratuita”*.

Che poco ha a che fare con il dono. Perché chiama in causa un giudizio morale.

Si parla infatti di qualcosa di “immeritato”, che non si conforma al valore del soggetto ricevente il dono. Da cui, ancora una volta, un ineludibile *senso di colpa*.

Insomma, cosa avrei fatto – sempre da questo punto di vista – per meritarmi un dono che riconosco gratuito perché mi appare decisamente “immeritato”?

Questo ci si chiede, là dove qualcosa venga elargito senza meriti.

Sì, perché in questo caso il merito – che comunque giustificerebbe il dono – non c'è; ossia, manca. Sia nel caso del dono positivo che in quello del dono negativo; le cose non cambiano. *Gratuità* dice insomma un gesto che implica “mancanza”; e dunque allude a qualcosa di evidentemente *ingiusto*; “giusto” essendo tutto ciò che può essere in qualche modo giustificato.

Dovremmo quindi riflettere con più attenzione di quanto si sia soliti fare sul rapporto tra “giustizia” e “giustificazione”.

Certo è che il *logos* giustifica e tutto vuole giustificare, ossia vuole che tutto appaia giustificato solo perché originariamente catturato dall'atto del “rendere ragione” (*logon didonai*) – ossia, chiamato in causa da quel giustificare che solo nella propria ragione potrà trovare il proprio merito.

Ecco perché *ingiusto* sarà tutto ciò che non trova alcuna ragione in grado di giustificarlo. E che, proprio per questo, non potrà evitare di venire espunto dall'ordine disegnato e governato dal *logos*.

In quanto ingovernabile da parte di un *logos* cui stanno a cuore solo opere di legittimazione; le uniche che sembrano in grado di rendere accettabile una qualsivoglia azione.

Insomma, se vi sono azioni in-giustificabili, esse saranno necessariamente “ingiuste”; e il *logos* non può accettarle e neppure collocarle all'interno dell'ordine da esso istituito e disegnato. Qui, infatti, *il gratuito* evoca tutto ciò che non merita di essere.

O meglio, quel che non merita quanto gli viene donato; si tratti del dono costituito dalla vita o di qualche oggetto di cui la medesima potrebbe anche aver bisogno.

Ma allora è proprio tale mancanza di giustificazione ad autorizzare l'estensore del dizionario a parlare di *dono immeritato*; insomma, quel che non si capisce è perché esso venga elargito. Stante che, oltre a vincolare senza chiedere restituzione alcuna (ma vincolando in modo ben più forte di quanto sarebbe potuto accadere con la restituzione, che libera dall'obbligo e mette in pari), questa specie di dono continua a vincolare del tutto immeritatamente.

In virtù di un atto donativo che viene istituito indipendentemente da ogni merito; senza che un qualche merito possa davvero giustificarlo. Si tratta di un dono che nessuno potrà mai, e in alcun modo, restituire. E che, proprio in quanto non destinato alla restituzione, dovrebbe poter venire giustificato da meriti ancora più forti o evidenti.

In ogni caso, la gratuità non può che avere a che fare con l'illegale; ossia, con ciò che nessuna legge potrà mai realisticamente accettare, quanto meno nell'ordine da essa istituito. Perciò allude a un gesto eversivo che rischia di mettere radicalmente in crisi qualsivoglia tipologia di ordine (un ordine che può essere costituito solo dal *logos*).

D'altronde, *il principio di ogni legge* non è tenuto a rispondere ad alcuna legge; stante che solo da esso qualsivoglia legge viene appunto resa possibile. Insomma, non v'è alcuna legge prima del gesto donativo con cui la medesima viene istituita dal principio di tutto. Ecco perché il suo venire istituita non può dirsi conforme ad alcuna legge; e tanto meno venire sostenuto da una qualche possibile ragione.

Insomma, la legge è il costitutivamente *immeritato*. Che si dà e si disegna senza alcuna ragione.

Certo, a chi vive nella legge, quest'ultima non potrà che apparire del tutto ingiustificata. Stante il suo venire istituita e donata, agli occhi di chi vive sotto il suo *imperium*, davvero senza ragione alcuna. Come assolutamente priva di ragioni.

Come mancante di quelle stesse ragioni che è proprio il semplice vivere nella legge a rendere necessarie come l'aria per respirare.

Perciò Joseph K. si ferma davanti alla porta aperta della Legge. Peraltro, senza che nessuno gli abbia imposto di fermarsi.

Kafka racconta l'aporia dell'*aperto* (la porta che nessuno gli impedisce di varcare), relativa ad un limite che il contadino non 'riesce' ad oltrepassare, anche se quella porta è sempre stata lì per lui. Il fatto è che quello è proprio il "suo" limite. Oltre cui ci si potrebbe sì spingere... ma solo a condizione che il medesimo venisse vissuto come un "confine", piuttosto che come "il limite" che ci separa-e-congiunge dal/con l'illimitato.

Peras e Apeiron: questo, l'incontro narrato da Kafka in *Davanti alla legge*.

Al contadino, infatti, il custode dice che non è ancora l'ora; forse dopo... Ma, sino a quando l'uomo di campagna continua a voler varcare "il limite" come se si trattasse di un "confine", egli non potrà mai accedere al mistero della Legge.

Una impenetrabilità analoga, dunque, a quella del Castello kafkiano; metafora della sovranità del *neutro*, forma vuota senza mistero, la cui sentenza viene eseguita senza che se ne conosca il motivo. Ché motivo o ragione non vi sono proprio.

Eppure, la legge s'impone, intransitabile; non disegnandosi, in senso proprio, alcun al di là rispetto alla medesima. Perciò la Legge costituisce "il limite", e non un *confine*... ossia, uno dei tanti.

Un limite che dunque si nega proprio in quanto concepito come confine valicabile (d'altro canto, ogni confine è per definizione valicabile).

Un limite oltre cui sembra esservi pura luce; una luce intransitabile e insostenibile, come quella da cui sarebbe stato accecato Dante al termine del suo viaggio ultraterreno. Una luce che mostra e non nasconde alcunché; che si mostra, proprio in qualità di Principio di tutto quel che da esso viene appunto fatto essere e reso per ciò stesso conoscibile, come senz'altro attraversabile, valicabile e dunque sempre perfezionabile.

Ma non mostra mai sé medesima; ecco perché l'apertura assoluta diventa qui chiusura assoluta... per chiunque voglia attraversarla interpretandola *come semplice confine* e non come "limite"... che può essere solamente *negato* (come fa il guardiano che, intimando a non superarla, quella porta, *nega* appunto il suo esser valicabile, senza che ciò significhi il disegnarsi di un vero e proprio "ostacolo" – d'altro canto, se si costituisse invece come un semplice ostacolo, ci si potrebbe senz'altro proporre di valicarlo), ma mai realmente attraversato. Esso, in quanto "limite", dice infatti il *negarsi* del suo stesso figurarsi e profilarsi al modo di un "confine".

Insomma, la legge, che si istituisce come limite a cui tutti sarebbero assoggettati, viene rigorosamente istituita "dal" e "nel" Principio. Ovvero, da ciò che *non de-limita* proprio in quanto dice "il limite" con cui ogni determinatezza è costretta a fare i conti nel ritrovarvisi semplicemente "negata".

Per questo si dà come pura *gratuità*; come "il senza ragioni"... che non manca appunto di ragioni, ma da noi 'logici', purtroppo, non può venire concepita se non come mera mancanza di ragioni; la medesima che trasfigurerà il proprio "limite", facendolo apparire quale semplice "confine".

Dove, a venirci donato non è mai niente, comunque. Dove a darcisi è cioè la pura e semplice *gratuità* con cui, in ogni confine, in ogni determinatezza, a palesarsi potrebbe sempre essere l'unico invalicabile "limite" costituito dal Principio.

Quello stesso che altro non dice se non l'istituirsi di una Legge necessariamente priva di ragioni – almeno, ai nostri occhi. Priva, cioè, di quelle ragioni di cui il Principio medesimo in verità funge da semplice "negazione".

Quella che, in ognuno di noi, può venire in qualsiasi momento ricordata; secondo quanto accade anche ad Apollo (nell'*Inno omerico* ad Hermes), là dove il poeta e pastore, estasiato dai suoni prodotti dall'arte musicale di Hermes, per-dona ogni peccato ed ogni ingiustizia al fratello (come il furto del suo bestiame, per cui il ladro era già stato condannato da Zeus).

Egli supplica il fratello che gli sveli i segreti dell'arte musicale. «Un desiderio irresistibile prese il cuore di Apollo, nel petto, e, rivolgendosi ad Hermes, pronunciò parole alate: "Uccisore di vacche, briccone sempre in faccende, amico della mensa, tu hai inventato qualcosa che vale cinquanta

vacche: credo che d'ora in poi ci metteremo facilmente d'accordo"». ⁷ (*Inno ad Hermes*, 434-438)

Insomma, Apollo per-dona gratuitamente, senza far sentire minimamente in debito Hermes; d'altro canto, a venire donato, da quest'ultimo, non è né questo né quello, ma la pura gratuità *armonico-timbrico-melodica* di un canto che spinge irrevocabilmente al "perdono".

La sola in grado di risuonare in ogni tessera del mosaico comunque disegnato dal *logos*. Sì, proprio quello sui cui tasselli ognuno di noi giocherà la propria partita, mettendosi continuamente in gioco, anche se per nessuno dei motivi che tutti crediamo abbiano mosso e continuino di fatto a muovere le nostre azioni...ma, sempre e solamente *per niente*.

⁷ *Inno a Hermes*, 434-438, in *Inni omerici*, trad. it. F. CASSOLA, Mondadori, Milano 1991.

BIBLIOGRAFIA

- W. SHAKESPEARE, *Cymbeline*, trad.it., Rizzoli, Milano 1989.
- J.- L. MARION-E. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, trad.it., Schol  -Morcelliana, Brescia.
- J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad.it., Inschibboleth, Roma 2024.
- La Sacra Bibbia*, trad.it., Cei-Ueci, Roma 1983.
- M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle societ   arcaiche*, trad.it., Einaudi, Torino 2002.
- F. KAFKA, *Davanti alla legge* (1914), in “Tutti i racconti”, trad.it., Mondadori, Milano 1995.

ILARIA MALAGUTI*

EX VERITATE.
NEL DESTINO DELL'ESSERE

Sommario

Quid est veritas? Nell'indagine teoretica di Teodorico Moretti Costanzi questa irrinunciabile domanda non si configura come interrogazione sulla verità o intorno alla verità, bensì come un pensare *ex Veritate*. La prospettiva morettiana ci guida lungo un percorso che, inteso in prospettiva rigorosamente apofatica, conduce verso l'*adhaesio* ad un assoluto qualitativo. Radicati nella verità, nella nostra inattualità ontologica, noi possiamo trascendere le strutture di razionalità e le determinazioni proprie della conoscenza e volgerci, in libertà, verso l'attualità di un'idea principale che, nella sua fondamentale manifestatività, sostiene e regge ogni uomo nel suo compito fondamentale.

Parole chiave: verità, inattualità ontologica, qualità, Principio

Abstract

Quid est veritas? In Teodorico Moretti Costanzi's theoretical investigation, this essential question is not framed as an inquiry into truth or about truth, but rather as thinking *ex Veritate*. Moretti's perspective guides us along a path which, understood in a strictly apophatic sense, leads towards adherence to a qualitative absolute. Rooted in truth, in our ontological inactuality, we can transcend the structures of rationality and the determinations proper to knowledge and turn, in freedom, towards the actuality of a principal idea which, in its fundamental manifestness, sustains and supports every human being in their fundamental task.

Keywords: truth, ontological inactuality, quality, Principle

* Università degli Studi di Padova

1. Come cassa risonante

In un breve e celebre scritto, *Il flauto e il tappeto*, la poetessa Cristina Campo scrive che le forme abituali del nostro vivere e le occupazioni, a cui ci dedichiamo quotidianamente, sono segnate da una perdita che coinvolge e si estende a tutti gli ambiti e a tutti i domini della nostra esistenza: «Dal silenzio all'ossigeno, dal tempo all'equilibrio, dall'acqua al pudore, dalla cultura al regno dei cieli [...]. L'intero quadro appare quello di una civiltà della perdita».¹ Questa mancanza ha radice in una indigenza, raramente nominata, che costituisce «la perdita delle perdite, seme e circonferenza di tutte le altre»:² è la perdita del proprio destino, del proprio nome, della propria vocazione. È l'oblio del senso fondamentale, dell'orientamento e della destinazione del nostro pensare.

Nella condizione descritta dalla Campo, noi possiamo riconoscere alcuni dei tratti che caratterizzano l'uomo di Babele, del disperato tentativo di costruire una torre che giunga fino al cielo e della sua rovinosa distruzione. Secondo un'antica tradizione midrashica, l'uomo babelico è colui che intende forgiare da sé il proprio nome, costruire il senso della propria vita indipendentemente da Dio ed ereditare lo scettro di un mondo nuovo.³ Ma l'intera opera fallisce, la torre è distrutta e le lingue vengono confuse. Il midrash descrive una perdita ancor più tragica che investe il senso della condizione umana. Tale perdita è narrativamente descritta come stravolgimento del senso dei due eventi fondativi della nostra vita: la nascita e la morte. La partoriente interrompe il lavoro di costruzione per il tempo strettamente necessario a far nascere il proprio bambino, ma nessuno più ne celebra la nascita e la morte di un uomo lascia nell'indifferenza. L'uomo di Babele è l'uomo dell'oblio e della dimenticanza: egli ha perduto il nome che Dio ha scelto per lui, ha pretesto costruirlo e forgiarlo da sé, ma così facendo ne ha perduto la radice più alta e la verità più profonda. E poiché il nome non è solo denominazione ma manifestazione del volto di colui che lo porta, con il nome l'uomo ha perduto anche il senso dell'*humanitas*.

Dove cercare la verità del nostro nome? Come raggiungere il «nome» che a ciascuno è riservato?

Una pagina di *Il flauto e il tappeto* offre una suggestiva immagine musicale: «La scena del destino – si legge – è concava, tacita e *risonante* come la cassa

¹ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, in Id., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 113.

² Ibidem.

³ Cfr. G. LIMENTANI, *Gli uomini del Libro: leggende ebraiche*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 83.

di un prezioso strumento». ⁴ Lo strumento è prezioso, cioè di raro valore e unico. La sua cassa è concava, cioè ospitale, e tacita, in attesa di una nota o di una melodia. E quando, dopo un'attesa paziente, si leva un tema o un motivo musicale, il prezioso strumento non semplicemente lo esegue e lo riproduce, ma *risuona*: risuonare è l'atto di ascoltare, ricevere, ospitare e poi riproporre quanto si è accolto, modulandolo in ricchezza e varietà, secondo la creatività e la libertà di colui che suona lo strumento. Il risuonare non rinvia ad un suono solitario, ma un a *clamor consonans*, una melodia che entra in consonanza con un motivo principale e che può armoniosamente accordarsi con tre note, altri suoni, altre melodie.

Così è, suggerisce Cristina Campo, per il destino dell'uomo. Può suscitare perplessità l'uso del termine "destino". Io ritengo che l'autrice – finissima conoscitrice e traduttrice della lingua francese – impieghi il termine "destino" nell'accezione del francese *destinée*. È noto infatti che la lingua francese ha due termini, *destin* e *destinée*, entrambi usualmente tradotti in italiano con "destino". Ma, mentre il *destin* è destino inteso come il caso, il fato ineluttabile e anonimo, la *destinée* si riferisce piuttosto alla scelta di una direzione, di una sensatezza fondamentale, fino ad indicare l'elezione spirituale di principio che qualifica l'intera esistenza.

Come intendere dunque il "risuonare" della nostra *destinée*? Con chi – o con cosa – possiamo sperare di entrare in risonanza?

È ancora una pagina di Cristina Campo che guida e orienta la riflessione.

«Nel nostro mondo – si legge in *Sotto falso nome* – l'uomo lentamente muore per mancanza non già di riverenza, come i filantropi vorrebbero indicarci, ma perché non si sa più chi, non si sa più cosa riverire». ⁵ Non si tratta della perdita della capacità di desiderare e di adorare: è il non saper più chi – o cosa – desiderare e adorare. Siamo allora chiamati a riaddestrare «il nostro orecchio al sussurro affilato del flauto», ⁶ a distoglieroci dall'irridente protervia che si fa beffe dei simboli, dei misteri e dei segni, ad attendere nel deserto, a sostare con cuore ardente: a scorgere, nella nostra storia e nel nostro agire, il luogo eletto del nostro aprirci *in veritatem*, in conformità all'atto di adorazione. È la paziente attenzione di verità, che si rivela nel protendersi, si dispiega nel gesto dell'inchinarsi e dell'offrire sé.

Siamo ancora capaci di attenzione di verità?

Nella cultura contemporanea, avvertiamo la forza e la portata ineludibile della grande domanda di Pilato: *Quid est veritas?* (Gv, 18,39). Ad una prima, rapida lettura, questa domanda esprime il desiderio di

⁴ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit. p. 118. Corsivo mio.

⁵ C. CAMPO, *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano 1998, p. 124.

⁶ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, cit. p. 118.

comprendere e di capire, è la richiesta di una spiegazione; se è così, il silenzio di Cristo stupisce. Ma forse possiamo darne una lettura di segno molto differente e scorgere nelle parole di Pilato non già un'autentica e appassionata ricerca di verità, un impegno nella verità e per la verità, bensì, al contrario, un atteggiamento di sdegnosa rinuncia e di altezzoso disinteresse. È ragionevole pensare che le parole di Pilato siano state pronunciate con indifferenza e, forse, con sprezzo. Ben se ne avvide Kierkegaard, per il quale Pilato non è veramente preoccupato di ottenere una risposta, al contrario: l'«aristocratica condiscendenza»⁷ con cui interpella Cristo mostra che Pilato «non aveva assolutamente l'occhio fatto per la verità»;⁸ solo all'apparenza egli è «avido di sapere e bramoso di imparare».⁹ La sua domanda, probabilmente posta «per spasso»,¹⁰ è ad un tempo stupida e confusa: è stupida perché presuppone già di per sé il rifiuto della verità; ed è confusa perché presuppone che la verità sia un sapere che si possa acquisire. Ben differente è il punto di vista cristiano: esso «non consiste nel conoscere la verità, ma nell'essere la verità», ovvero – precisa il filosofo danese – «nessun uomo sa della verità più di quanto non ne partecipi».¹¹

Si configura così una prospettiva sapienziale tale per cui noi ci rapportiamo alla verità, ci interroghiamo intorno ad essa, riconosciamo di essere ad essa *ad-vocati* e in essa impegnati non come una tra le tante determinazioni che accadono nella nostra vita. Piuttosto si può dire che siamo radicati nella verità, siamo *ex Veritate*. Possiamo allora spingerci ad affermare che noi stessi siamo eventi di verità, accolti a far parte del destino dell'essere che viene alla verità.

Su questi temi, Teodorico Moretti-Costanzi ha delle parole decisive. Attento a non ridurre la questione veritativa alla ragione gnoseologica, ai «veri non sostanziali»¹² che, rivelandosi nella loro provvisorietà e non definitività sono destinati a sfiorire, Moretti-Costanzi ci coinvolge e ci sollecita ad una ricerca è, ad un tempo, esercizio teoretico e spirituale di attenzione di Verità. «La Verità – egli scrive – che può porsi a mèta e a tema di un pensiero filosofico reale – è quella e solo quella che non si ha ma che si è fin dall'inizio, quali coscienti e intelligenti, nella virtualità o nel possesso di un valore intimo quidditativo; e che in tanto, proprio, può

⁷ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in Id., *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 345.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Idem, p. 346.

¹¹ Idem, p. 347.

¹² T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Armando editore, Roma 1999, p. 71.

ricercarsi in quanto, ricercandola, siamo noi stessi a ricercarci, nella nostra capacità d'esserla in atto, giusta la norma e la garanzia della "memoria".¹³

2. *Inattualità e misère ontologica. Alla sequela di Giobbe*

Ogni «*men*» avverte il dolore della propria insufficienza. Non si tratta di una debolezza circoscritta alla instabilità della nostra esistenza, alla incertezza del tempo che ci è dato, bensì di un *vulnus* della nostra esistenza stessa, ovvero di *vulnus* dell'esistenza a se stessa. L'io scopre di non avere in sé la *ratio* per cui tutto ciò che è merita di essere. Il filosofo francese Claude Bruaire ha parlato di una «inscience de l'origine»,¹⁴ una inattualità ontologica, una vulnerabilità ontologico-esistenziale che si manifesta e sembra spossessarci della *maîtrise* del nostro proprio essere e del nostro stesso pensare. Che ne diremo? Dobbiamo forse rassegnarci alla parola di Sileno, una parola ben più che dolente, una parola tragica e terribile: il «μη φῦναι»? Non essere mai nati è la cosa migliore e la seconda, una volta venuti al mondo, tornare lì donde si è giunti. Il «μη φῦναι» è la sola parola che resta? È possibile una differente postura?

Sono noti i passi delle *Pensées*, in cui Pascal parla della *misère* radicata nel cuore dell'uomo. Pascal intende la *misère* come fondamentale rapporto con la giustizia e la verità che, egli scrive, «sono due punte così sottili che i nostri strumenti sono troppo ottusi per raggiungerle [*toucher*] con esattezza». ¹⁵ Nelle *Pensées*, due sono i personaggi biblici che incarnano e rappresentano la *misère*: Salomone e Giobbe. Ad una prima lettura, può sorprendere l'accostamento di due figure che paiono agli antipodi: l'uomo più felice e l'uomo più infelice, «l'uno conoscendo per esperienza la vanità dei piaceri, l'altro la realtà dei mali». ¹⁶ Questo singolare accostamento, tuttavia, ci aiuta ad entrare con maggiore sapienza nel mistero della *misère* umana. Facilmente, infatti, siamo portati ad intendere la miseria come la perdita di tutto ciò che rallegra la nostra esistenza, i nostri giorni. In questo senso, Giobbe rappresenterebbe la figura archetipica perché tutto gli viene sottratto: i figli e le figlie, i beni e ogni ricchezza, la salute del corpo, così che solo la vita gli viene risparmiata. Ma se nella perdita degli averi e degli affetti sta la misura e il criterio della miseria: perché Salomone? Egli è re, Dio gli concede ricchezza, gloria e una lunga vita, ovvero il contrario di

¹³ Idem, p. 72.

¹⁴ C. BRUAIRE, *L'Être et l'esprit*, Paris, PUF 1983, p. 121.

¹⁵ B. PASCAL, *Pensieri*, testo francese a fronte, Rusconi, Milano 1993, n. 104 [numerazione Chevalier], p. 87.

¹⁶ Ibidem.

ciò che è, apparentemente, miseria. Eppure Salomone – scrive Pascal – è misero; il senso della sua *misère* si rivela nelle parole di invocazione che rivolge a Dio: Salomone supplica Dio di essere istruito su ciò che è bene e su ciò che è male. Divenuto re, egli riconosce di non possedere e di non essere la fonte della giustizia, di non esserne il *metron*: in questo consiste la *misère* di Salomone, così come di ogni uomo. E per essersi riconosciuto misero davanti a Dio, nella radice stessa del proprio cuore, Dio gli concede saggezza e intelligenza come mai nessun uomo ebbe di prima lui, né mai sorgerà dopo di lui (cfr. 1 Re, 3,12). La miseria di Salomone ci aiuta a intendere con maggiore profondità la figura di Giobbe. Egli è afflitto da dolori tremendi; a ragione se ne lamenta, al punto da desiderare di non essere mai nato. I tre amici che vengono per consolarlo, nella loro presunzione, ritengono di poter venire a capo del male, di poter dar conto della verità e della giustizia delle azioni che sono state compiute. Non Giobbe. La sua miseria gli si rivela quando – in mezzo al turbine – Dio gli rivolge questa parola: «Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? [...] Sei mai giunto alle sorgenti del mare/e nel fondo dell'abisso hai tu passeggiato? Ti sono state indicate le porte della morte?» (Gb, 38, 4 e 16-17). Giobbe non si erge a giudice, egli riconosce che il segreto della creazione e dell'essere è custodito in Dio e l'uomo non vi ha accesso: questa è *misère*. E la *misère* è via di un retto intendere: non è un conoscere gnoseologicamente inteso, bensì un sapere che è stato purificato e qualitativamente innalzato, sapido di esperienza rivelatrice, dell'incontro con un Tu: «Io Ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi Ti vedono» (Gb, 42,5).

Mettersi alla sequela di Giobbe significa non certo ripercorrerne – sul piano umano – le vicende che sono narrate, per quanto esse non lasciano indifferente il lettore, bensì riconoscerne il significato anche metafisico: nel raccoglimento spirituale, nel cuore dell'interiorità, noi siamo chiamati all'alternativa, all'opzione per eccellenza: una pretesa e idolatrica autosufficienza – che è la presunzione dell'antico assunto protogoreo dell'*anthropos metron* – o l'apertura in atto di adorazione, in spirito e verità.¹⁷

¹⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile*, B. 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, p. 549; trad. it. *Gloria. Un'estetica teologica*, III, *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, p. 172: si tratta di un «superiore criterio di verità della irradiazione della grazia nell'anima». Agostino nel *De civitate Dei* parla della miseria dell'uomo come di una strutturale inadeguatezza rispetto a se stesso, che si manifesta come sproporzione tra ciò che vuole e ciò che può: è la disobbedienza contro se stesso, egli vuole «ciò che non può, perché non volle ciò che poteva» AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIV, 15.2; trad. it. *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 2010⁴, p. 716. Cfr. idem, pp. 716-717: «Nel paradiso terrestre, infatti, sebbene prima del peccato non gli fosse tutto possibile, non voleva ciò

Mettersi alla sequela di Giobbe significa abbandonare la pretesa di scegliere l'essere e disporsi invece a essere scelti, trasformati e trasfigurati in lui.

La *misère* pascaliana conduce al grande tema dell'ascesi.

3. Intensificazione qualitativa e ascesi

La questione dell'ascesi è un tema cardine dell'indagine morettiana. Ad essa Moretti-Costanzi conferisce una specifica connotazione: egli parla infatti di una «qualificazione ascetica»¹⁸ ovvero – si legge in una pagina di *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna* – di un «sollevamento intimo qualitativo da effettuarsi in tutta l'estensione della Coscienza».¹⁹ Per entrare in questa prospettiva, dobbiamo seguire l'Autore in un percorso di riabilitazione dell'ascesi «contro le sue mistificazioni quali sono quelle che la presentano come un distacco».²⁰

Facilmente siamo portati a ritenere che l'ascesi sia un cammino di privazione che ci distoglie dai *vana et futilia* e, distaccandocene, ci conduce verso un altrove indefinito, dove cercare rifugio e riparo alla incertezza e provvisorietà dei nostri giorni. Di questo segno sono le vie suggerite e praticate presso alcune antiche tradizioni sapienziali: esse insegnano un cammino di distacco da tutte le determinazioni, le circostanze, i casi, le ordinarie situazioni della vita e mirano a rendere l'uomo imperturbabile di fronte alle preoccupazioni e ai dolori, alle gioie e ai piaceri dell'esistenza. Per il saggio, l'ideale della felicità consiste nel vivere in armonia con il *logos* universale e impersonale, con la razionalità del tutto, di cui ogni singolo è parte e a cui ogni singolo – nella morte – è riconsegnato, così come una goccia di acqua è riconsegnata al mare. Nel divino impersonale e onniabbracciante, nulla può essere modificato in ragione delle scelte di ciascun singolo. Ma, proprio per questo, il saggio può riconoscersi e sentirsi eterno, in quanto momento di un infinito universo i cui moti si svolgono con indefettibile necessità o, il che è lo stesso, con perfetta ed immancabile «provvidenza». Ma è davvero possibile raggiungere la felicità così come queste forme di distacco insegnano e promettono? Possiamo giungere alla felicità sciogliendo tutti i legami che ci tengono uniti agli

che gli era impossibile e quindi gli era possibile tutto ciò che voleva. Attualmente, invece [...] *l'uomo è divenuto simile a un'ombra* (Sal 143,4)».

¹⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Arte e Storia, Roma 1951, p. 63.

¹⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Alfa, Bologna 1972, p. 83.

²⁰ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 8.

affetti, ai progetti, alle scelte della nostra esistenza, attraverso cui cerchiamo di realizzarci? O non dobbiamo forse ammettere che il distacco, insegnato e praticato presso queste tradizioni sapienziali, non innalza, non mette al riparo, non offre conforto alla nostra provvisorietà? Tornano alla mente alcuni versi del *De rerum natura*. Lucrezio rinnova l'invito a superare il timore della morte; con la morte infatti ogni parte della realtà umana viene dissolta e riconsegnata all'universale razionalità del tutto. E proprio mentre il poeta cerca di mostrare l'insensatezza del timore della morte, così come di ogni nostra forma di attaccamento e di legame, si leggono versi che sorprendono perché esprimono non indifferenza ma rimpianto, non distacco ma nostalgico e dolente attaccamento a ciò che, con la morte, si è perduto: «Ormai non ti accoglierà più la lieta casa, né l'ottima / sposa, né i dolci figli accorreranno a rubarti baci, / né potranno commuovere il tuo animo con una muta dolcezza». ²¹

In fondo, dobbiamo pur ammetterlo, anche nel distacco, nell'esercizio della indifferenza ²² e nella sottomissione al *logos* impersonale, non siamo liberati dalle incertezze della nostra vita; «d'uomo – scrive Moretti-Costanzi – resta a vivere e a morire la propria morte nel campo delle cose corporee tra cui rientra». ²³

Il distacco non si presenta solo nella forma di un'evasione e di un esercizio di rinuncia ad ogni dipendenza dai beni materiali e da tutto ciò che può essere fonte di piacere o di timore. Nella storia del pensiero, il distacco è anche svuotamento radicale, sistematica negazione di ogni nostro contenuto conoscitivo. In questa prospettiva, il distacco è stato considerato difesa e baluardo contro il rischio – o la pretesa – di riferirsi a Dio come ad un Ente supremo, contro il pericolo di strappare l'assoluto dalla sua trascendenza o, come ha recentemente suggerito Jean-Louis Chrétien – dalla sua «in-condizione». ²⁴ Si è perciò ritenuto il metodo apofatico come un irrinunciabile rimedio alla *ybris* di “dire l'assoluto”, di rappresentare l'irrappresentabile perché «dire il trascendente significa metterlo in rapporto con ciò che esso trascende e dunque negare la

²¹ LUCRETIVS, *De rerum natura*; trad.it. *La natura delle cose*, trad. di L. CANALI, note e commento a cura di I. DIONIGI, testo latino a fronte, BUR, Milano 2017, vv. 894-896.

²² Pierre Hadot spiega che indifferenza non significa «un'assenza di interesse, ma al contrario un uguale amore (non fare la “differenza”) per ogni istante della vita» P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002², p. 32, n. 4; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 38, n. 1.

²³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 9.

²⁴ J.-L. CHRETIEN, *L'arche de la parole*, PUF, Paris 1998, p. 95; trad. it. *L'arca della parola*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, p. 117.

trascendenza che si pretende di affermare».²⁵ Potremmo chiederci: queste forme di distacco davvero ci sottraggono dal rischio di una rappresentazione? «Questo niente radicale che eccede tutto ciò che è umano – domanda Jean-Louis Chrétien – non è forse ancora una rappresentazione troppo umana, il vuoto della nostra mente trasfigurato in idolo?». ²⁶ Un autocompiacimento, una «idolatria del nulla che surrettiziamente è solo adorazione della negazione»?²⁷

Moretti-Costanzi nota che nelle forme di spoliazione e svuotamento radicale, «viene soppressa la persona singolare [...], essa svapora nel freddo orgoglio della sua mente fattasi Dio. Un'ascesi simile è disumana perché non è dell'uomo, ma sull'uomo».²⁸ L'ascesi finisce col divenire «una mistica dell'espressione inadeguata»²⁹ che, avendo perduto contatto con il proprio Oggetto, si volge «verso l'insensatezza e la vuotezza».³⁰ Se la rinuncia è frutto dell'orgoglio intellettuale o spirituale, l'ascesi diviene «arida e depressiva».³¹

Al termine di un simile *itinerarium* di puro svuotamento, che resta? Un silenzio assoluto, privo di qualità e determinazione o, come forse con più esattezza dovremmo dire, privo della possibilità di rivelarsi in qualsivoglia qualità e determinazione. Se è così, dobbiamo allora concludere che una tale ascesi ci conduce a ciò che non può essere altrimenti indicato se non come: *id quo minus cogitari nequit*. Ma se l'origine è silenzio, perché la parola? Perché il nostro interrogare? Se il principio è abisso vuoto e silenzioso, agonia della parola,³² come sorge la *singularitas*? Come una voce?

Eppure l'ascesi non vive di sole perdite; la grande tradizione mistica della cristianità insegna che il momento apofatico e il momento catafatico sono inscindibili. Tale inscindibilità sottrae l'ascesi da ogni lettura o interpretazione di segno nichilistico, per intenderla invece nella prospettiva di un potenziamento ovvero di una intensificazione qualitativa.

V'è una incommensurabile differenza – nota Moretti-Costanzi – tra l'affermare, sempre in qualche modo giudicandolo, che Dio è ineffabile e il non volerne e non poterne dire, paghi di ciò, che il solo nome, significante [...]. Nel primo caso l'ineffabilità è la conseguenza, non la premessa [...] delle molte cose che si sono dette su di Lui [...] ed è connessa al riconoscimento,

²⁵ Ibidem.

²⁶ Idem, p. 96; trad. it. p. 118.

²⁷ Ibidem.

²⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 9.

²⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 105.

³⁰ Ibidem.

³¹ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 8.

³² J.-L. CHRETIEN, *L'arche de la parole*, cit. p. 95; trad. it. 117.

fatto dal piano rappresentativo, della irrepresentabilità di un Ente massimo infinito e perfettissimo, immaginato e posto come rappresentabile su quel piano dove risultano solo cose finite e relative; a voler procedere oltre le quali si incontra il vuoto. Nel secondo caso, l'ineffabilità, non incontrata come un limite riconosciuto dinanzi a ciò che è troppo grande per lasciarsi circoscrivere da noi, ma come una liberazione affrancatrice, va relativa all'esperienza di Ciò che, stando a fondamento e del sentire e del volere e dell'intendere, fonda nel loro senso veritiero e sensato ogni concetto rimanendone ovviamente incircoscritto.³³

Intendere il tema della ascesi nella prospettiva di una intensificazione qualitativa, come Moretti-Costanzi suggerisce, è difficile. Si ritiene per lo più che la qualità si riferisca all'etica e non interessi la teoretica.³⁴ Ebbene, i testi morettiani non solo mostrano il valore teoretico della qualità, ne svelano la portata metafisica. La qualità è criterio, pietra di paragone, parola-matrice che conduce e orienta. Non è derivata, non è comparabile. È semplice e principiale.³⁵ La principialità della qualità si intende in ragione di un «sì» e un «no» con cui il pensiero inizia, una elezione che ha senso solo nell'orizzonte della coscienza libera.³⁶ È l'opzione fondamentale: in essa e grazie ad essa il pensiero trova la propria *rectitudo*.³⁷ È «qualificazione ascetica del soggetto pervenuto al proprio senso e progrediente in esso. Solo a tale ritrovamento va relativo il rivelarsi dell'Essere in sé come Criterio oggettivante, non esauribile (perciò "*Maximum*") della qualità degli esistenti. Noi non sapremmo della qualità se, possedendola come uomini, fossimo qualcosa al di qua da essa».³⁸

Nel «francescanesimo agustinista»³⁹ di Moretti-Costanzi, l'ascesi di coscienza è eletta in vista di un'alta fecondità spirituale: essa si compie non

³³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. pp. 92-93.

³⁴ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit., p. 24.

³⁵ Su questo tema si veda in particolare F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften*, M. Nijhoff, Dordrecht 1976, II, p. 142; trad. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 131.

³⁶ «In principio è il "sì". E siccome al "sì" non è concesso di muovere verso il nulla, esso deve di necessità essere diretto verso il non-nulla», in idem pp. 28-29; trad. it. p. 26.

³⁷ ANSELMUS, *De Veritate, Opera omnia*, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart 1968, cap. XIII, l 28, p. 196: «Redeamus ad rectitudinem seu veritatem».

³⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 63.

³⁹ Cfr. E. MIRRI, *La filosofia come ascesi*, in *Il concetto della filosofia in Platone*, Ed. Alpha, Bologna 1966, p. 162: «Nella rinnovata meditazione del francescanesimo agustinista Teodorico Moretti-Costanzi penetrò a fondo il senso della filosofia come ascesi, come ricerca di quell'elevazione dell'esperienza fino al suo grado edenico che bonaventurianamente può dirsi "status patriae", coronamento dell'ascesi "status viae"».

nell'oblio della vita, bensì nella sua elevazione e trasfigurazione,⁴⁰ termine e radice della «esperienza *“saporitiva”*»⁴¹ dei filosofi mistici cristiani. Essa non ci distoglie né ci distrae dalla nostra esistenza, al contrario: per vie certamente inedite e non usuali, l'ascesi ci permette di riconoscere e accogliere quei criteri di senso che ci consentono di entrare, con maggiore e intensa consapevolezza e libertà, nel nostro tempo. Così facendo, l'ascesi non sfigura l'io, non lo porta fuori di sé, ma lo riconduce alla sua autenticità che è, congiuntamente, la sua propria verità:⁴² «L'ascesi può essere tale soltanto allora, quando in essa fine e mèta rispetto a noi siamo noi stessi». ⁴³ L'ascesi è «rivelatrice della Coscienza a sé medesima [...]». Solo nell'ascesi [...] concretamente e globalmente la Coscienza coglie se stessa in connessione con suo Principio [...]. Lungi restando dal mondanismo, si tratta di non lasciare il mondo, la terra ma di farla essere nella luce del proprio cielo. Da questo punto di vista si può dire che nell'ascesi, in cui tutto ciò che sembra più umile si riabilita, v'è già l'arte di dar senso alle cose piccole e di goderne». ⁴⁴

Sul crinale tra l'orgogliosa chiusura e l'apertura, *per gratiam*, alla sovrabbondanza generosa ed effusiva del principio, l'ascesi svela il nostro volto e ci consegna, per così dire, a ciò che abbiamo voluto e vogliamo essere. Essa è il luogo per eccellenza della libertà, perché ci pone di fronte ad un'opzione fondamentale ed esclusiva: il sì o il no che ci orienta alla elezione di una qualità ancora inattuale, ma che unifica ed “informa” del proprio senso tutte le forme prossime del nostro vivere quotidiano, trasfigurandole. Essa può allora divenire il centro vitale, di cui tutta la nostra esistenza vive così che non solo il nostro pensiero e la nostra ricerca, ma anche le nostre parole, le scelte, gli affetti possano trovare, nella sua luce, il loro orientamento fondamentale e la loro pienezza.

L'apertura al principio non è il tentativo di evadere dalla nostra finitezza o di obliarla. È altra cosa. Del resto, lo stesso Moretti-Costanzi lo scrive: «Singolarità e finitezza sono tutt'altro che sinonimi». ⁴⁵ L'ascesi di coscienza non è un tentativo di affrancarsi dalla finitezza – ma possiamo mai affrancarcene? – o di sottrarsi al rischio della *ybris* di rappresentare

⁴⁰ L'ascesi «anche se presentata con una lettera espressiva non relativa a un ripensamento statico che la esternizzi ma che sgorgi quasi immediatamente e in modo dinamico dal suo seno, comporta ed implica l'accorgimento della sua base di partenza costituente, anche ed insieme, il terreno e il piano che vi si supera» in T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 83.

⁴¹ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, cit. p. 201.

⁴² Cfr. idem, p. 74.

⁴³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 11.

⁴⁴ Idem, pp. 11-12.

⁴⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, Arte e storia, Roma 1952², p. 158.

l'irrappresentabile: è invece l'incontro con un Tu, assoluta singolarità qualitativa, «optimum et maximum» qualitativo.⁴⁶

L'apertura al Principio è apertura alla «Unicità qualificante»,⁴⁷ ovvero all'«Uno qualificante».⁴⁸ L'«occhio solarizzato»⁴⁹ si volge al Principio, si apre ad un Tu e in questa apertura vi è la fonte che costituisce la singolarità di ciascuno uomo, quanto al pensare, al volere, all'agire. Questi temi raggiungono il vertice nel concetto di cristità che è «la consapevolezza coscienziale e mentale che ci innalza sino al riconoscimento più alto possibile della Verità Cristo».⁵⁰ La *rectitudo* del pensante è ben più che riconosciuta: è eletta in Cristo «non semplicemente quale oggetto creduto ma in quanto Egli è la verità che illumina, rende coscienti e parla».⁵¹

4. La via dell'umiltà critica

Accogliere l'invito ad una vita più vera e autentica è cosa ardua. Essa, si è detto, non è abbandono del mondo, bensì *conversio* dal mondo «piatto, sordo, desertico»⁵² dell'empiria, verso il principio che – nella nostra *rectitudo* di pensanti – riconosciamo ed eleggiamo quale criterio del nostro pensare e del nostro agire.

La via di questa *conversio* è l'umiltà. Moretti-Costanzi riprende e loda un'espressione di Michele Federico Sciacca⁵³ e parla di «umiltà critica».⁵⁴

Spesso si ritiene che l'umiltà sia l'atteggiamento pusillanime e rinunciatario di colui che – adducendo come alibi la propria debolezza – rinuncia ai grandi progetti, alle grandi sfide, per rinchiudersi in una medietà che rassicura. Nietzsche vi scorse un atteggiamento servile, rancoroso, animato dal risentimento di matrice ebraico-cristiana.

Di tutt'altro segno è invece l'umiltà critica di cui parla Moretti-Costanzi: fedele alla grande tradizione agostiniana, egli scorge nell'umiltà il primo

⁴⁶ ANSELMUS, *Monologion*, *Opera omnia*, vol. I, cap. LXVII, p. 78, ll. 7-10.

⁴⁷ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 95.

⁴⁸ Idem, p. 111.

⁴⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, cit. p. 65.

⁵⁰ M. MOSCHINI, *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini studies», n. 2, 2015, p. 95.

⁵¹ Idem. p. 94.

⁵² T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, cit. p. 34.

⁵³ Cfr. M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949, p. 240: «Prima il filosofo riconosce i limiti della sua ragione [...] e sulla base di questa ragione "critica" per umiltà [...] riconosce la realtà trascendente della verità: cioè in Dio».

⁵⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza*, cit. p. 40.

gradino dell'ascesi.⁵⁵ Nel grande mistero dell'occhio rivolto al *semper maior*, si rivela il mirabile paradosso in cui la discesa coincide con l'ascesa, l'altezza con la profondità. Questo esclude ogni possibile accostamento tra l'umiltà e la "medietà umana" aristotelica (come opportunamente evidenziato da Erich Przywara⁵⁶) e orienta la nostra riflessione in una prospettiva cristica.

Per entrare in questa prospettiva, conviene soffermarsi su alcuni aspetti che mi paiono decisivi.

In primo luogo, possiamo considerare l'etimo: dal punto di vista etimologico, il termine umiltà rimanda all'*humus*, cioè alla terra, al suolo, a ciò che sta sotto i piedi e dunque richiama l'immagine dell'abbassamento o forse anche dello svilimento. Tuttavia, l'*humus* è ciò che rende il terreno fertile e produttivo: *humus* è ricchezza, fecondità, promessa di una nuova generazione. Perciò non sorprende che l'umiltà sia associata alla simbolica della maternità, generativa e pronta ad accogliere.⁵⁷

Vi è poi un secondo aspetto. Spesso confondiamo l'umiltà con la modestia, sì da ritenerle analoghe, se non addirittura coincidenti. Moretti-Costanzi suggerisce invece, con finezza, di coglierne la radicale differenza. «La modestia – ha scritto Vladimir Jankélévitch – è la virtù del saggio che si colloca e si riconosce al suo giusto posto, nell'ordine delle esistenze».⁵⁸ È la virtù di chi riconosce un *logos* moderatore che regola e disciplina, vi si adagia e obbedisce. «La modestia è [...] accordata per le calme passeggiate, la sobria finitudine e la prosa quotidiana [...]». Il modesto sta «al proprio

⁵⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *Sermones*, sermo 289,5; trad. it. Città Nuova, Roma 1986, p. 179.

⁵⁶ Cfr. E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe. Die Drei christlichen Tugenden*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1960, p. 16; trad. it. *Umiltà, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 2018, p. 39: «Se la "medietà umana" aristotelica era una volta un'obiezione contro l'abbassamento dell'umiltà, ora invece l'umiltà divina prende questa "medietà" a suo paradigma e schema di comportamento: la "medietà umana" può rivestire l'inaudito miracolo della grazia divina». Su questo tema si veda anche V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus II, Les vertus et l'amour*, t. I, Flammarion, Paris 1986, p. 369; trad. it. *Il trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987, p. 168: «Socrate ironizza: non si umilia; e questa ironia rende la positività, la pienezza e la magnitudine della coscienza direttamente leggibili attraverso la simulazione di ignoranza».

⁵⁷ Cfr. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, Gallimard, Paris 1951, p. 397; trad. it. *Cittadella*, AGA Editrice, Milano 2017, p. 407: «Essere umile di cuore non esige che ti umili, ma che ti apra [...]». Essere umile non significa sottomettersi agli uomini, ma a Dio. Così è per la pietra sottomessa non alle altre pietre, ma al tempio. Quando ti rendi utile tu servi la creazione. *La madre è umile di fronte al bambino e il giardiniere è umile davanti alla rosa»*.

⁵⁸ V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, cit. p. 331; trad. it. p. 151.

posto»»,⁵⁹ Non altrimenti l'umiltà che, a dispetto di quanto appaia, è coraggiosa e intrepida. Infatti, se il modesto ricerca una giusta e ponderata medietà e, così facendo, si ripiega su di sé, l'umile «pronuncia la parola dell'istante, il *fiat* della decisione».⁶⁰ Ciò che il modesto elude, riparandosi nella medietà, è invece con risolutezza eletto dall'umile, «che rinuncia a tutto, e subito, e per sempre, e cioè senza barare, senza nessuna riserva».⁶¹ La ragione di questa differenza – sottolinea Jankélévitch – sta nel fatto che, contrariamente alla modestia, l'umiltà ha vissuto la notte del Getsemani, e nel profondo delle tenebre e della disperazione ha incontrato la grazia.⁶²

Proprio quest'ultimo aspetto – il carattere intrepido dell'umile che nell'abisso della disperazione ha pronunciato la parola di elezione – conferisce all'umiltà uno statuto che è per lo più inedito ai nostri occhi (e tuttavia ravvisabile nella cultura ebraica e nell'ermeneutica biblica): l'umiltà è ben più che una virtù, è un evento.⁶³ L'umiltà è accogliere l'annuncio, renderne grazie e custodirlo. Essa è evento aurorale, è disposizione ad accogliere la promessa di pienezza di senso del dono d'origine. Non dunque una rinuncia a ciò che riteniamo essere un grande bene, bensì il rifiuto della tentazione di ritenerci commensurabili al dono che viene offerto. L'umiltà sola – ha scritto Jean-Louis Chrétien – è capace di «offrire a ciò che noi amiamo la nostra impotenza stessa ad amare, donare la nostra impotenza stessa a donare, portare alle parole dell'esaltazione la nostra sofferenza di non esaltare proprio».⁶⁴

La fecondità e la risolutezza dell'umiltà ne fanno una via di verità ed anzi, scrive Romano Guardini, «umiltà nel senso autentico del termine è verità, null'altro».⁶⁵ La verità non umilia, non abbassa, non mortifica, non offende, non costringe, non svisisce, non oltraggia ma nell'offrirsi a noi in quanto condizione stessa della nostra vita di pensanti, ci potenzia. È Dio

⁵⁹ Idem, p. 367; trad. it. p. 167.

⁶⁰ Cfr. idem p. 345; trad. it. p. 157.

⁶¹ Cfr. ibidem.

⁶² Cfr. idem, p. 331; trad. it. p. 150.

⁶³ E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe*, p. 15; trad. it. *Umiltà, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 1968, p. 37: «Si scende dal cielo sulla terra, fino a penetrare nell'*humus* del campo, come il 'chicco di grano', come dice il latino *humilis*. Si scende così dalla signoria della maestà divina fino al 'servizio' proprio della creatura come dice il tedesco *Dien-Mut* [coraggio di servire] inteso come *Demut* [umiltà]».

⁶⁴ J.-L. CHRETIEN, *L'Effroi du beau*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997, p. 80; trad. it. *La ferita della bellezza*, Marietti, Genova-Milano 2010, p. 142.

⁶⁵ R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Matthias-Grünwald Verlag-Verlag Schöningh, Mainz-Paderborn 1993, B. 2, p. 1173; trad. it. *Etica. Lezioni all'università di Monaco (1950-1962)*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 1095.

che, nel darsi, secondo le parole di Moretti-Costanzi, «come base, necessaria ed unica, di un pensiero che nel suo concernere *i vera*, *i bona*, *i pulchra*, vi si ritrova come in ciò per cui essi sono tali e come tali predicabili»⁶⁶ e così facendo ci trasfigura e ci rigenera nella nostra stessa operosità. Bonaventurianamente possiamo perciò intendere l'umiltà critica di Moretti-Costanzi come *humilitas veritatis*.

L'umiltà svelandoci a noi stessi nella nostra propria *nibilitas*, ci apre alla insondabile profondità della misericordia di Dio. Assunta in piena libertà «è esaltazione di un Tu. Il modesto si cancella nel plurale impersonale, anonimo e collettivo del *Noi*; ma l'umile è in rapporto personale di invocazione e di supplica con il *Tu*». ⁶⁷ Pensare *ex Veritate* non è sottomissione alla impersonale razionalità della *physis*, bensì *adhaesio* ad un *logos* personale e misericordioso.⁶⁸

Conclusione

Il *vulnus* alla radice della nostra esistenza è insuperabile, ma non è l'ultima parola. Aperti all'esperienza del mondo, ci viene data la possibilità di trascendere tutte le strutture di razionalità, tutte le determinazioni proprie della conoscenza e aprirci al Principio in cui sorge la *mens*, criterio, senso, orientamento di ogni esistenza. A partire dal *vulnus* della nostra interiorità, che è la nostra inattualità ontologica, noi possiamo volgerci in libertà verso l'attualità di un'idea principale che, nella sua fondamentale manifestatività, sostiene e regge ogni uomo nel suo compito fondamentale, destinandolo al bene. Nella *rectitudo* del pensare, l'io si può aprire al *maius* che è ricchezza di intima sensatezza, di pienezza di senso, di qualità assoluta. L'idea-principiale diviene allora “sigillo”, ciò che pone sotto il proprio segno colui che ad essa si volge e accetta di esserne trasformato. Volgersi all'idea-principiale significa eleggerla e custodirla, per farne principio qualitativo di azione, scelta, impegno, così che il nostro agire sia trasparente e coerente in rapporto a tutto ciò che abbiamo voluto, desiderato, eletto, amato: tutte le nostre azioni ne verranno riscaldate, amplificate, vivificate.

L'*Esse Ipsum* si svela offrendosi ad un pensiero assetato quale sorgente viva di sensatezza, come condizione del nostro pensare stesso, intimo alla sua stessa intimità e, ad un tempo, trascendente come l'*id quo maius cogitari*

⁶⁶ T. MORETTI COSTANZI, *La filosofia pura*, cit. p. 195.

⁶⁷ V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, cit. p. 368; trad. it. p. 167.

⁶⁸ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia*, cit. p. 93:

«Bonaventurianamente ripetiamo: “Non *cum-prehensio*, bensì *apprehensio*; non *speculatio* bensì *adhaesio*”».

nequit. Esso si svela a colui che accetta di levare lo sguardo per essere attraversato da quella luce che, dall'abisso della nostra miseria, ci eleva a sé, *per gratiam et amorem.*

BIBLIOGRAFIA

- S. ANSELMUS, *Opera omnia*, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart 1968.
- S. AUGUSTINUS, *Sermones*, trad. it. *Discorsi*, V, Città Nuova, Roma 1986.
- S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, trad.it. *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 2010⁴.
- H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile*, B. 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, p. 549; trad. it. *Gloria. Un'estetica teologica, III, Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976.
- C. BRUAIRE, *L'Être et l'esprit*, Paris, PUF 1983.
- C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.
- C. CAMPO, *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano 1998.
- J.-L. CHRETIEN, *L'Effroi du beau*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997; trad. it. *La ferita della bellezza*, Marietti, Genova-Milano 2010.
- J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, PUF, Paris 1998; trad. it. *L'arca della parola*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.
- R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Matthias-Grünewald Verlag-Verlag Schöningh, Mainz-Paderborn 1993; trad. it. *Etica. Lezioni all'università di Monaco (1950-1962)*, Morcelliana, Brescia 2001.
- P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002²; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, Flammarion, Paris 1986; trad. it. *Il trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987.
- S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- G. LIMENTANI, *Gli uomini del Libro: leggende ebraiche*, Feltrinelli, Milano 1995.
- LUCRETIVS, *De rerum natura*, trad. it. *La natura delle cose*, trad. di L. CANALI, note e commento a cura di I. DIONIGI, testo latino a fronte, BUR, Milano 2017.
- E. MIRRI, *La filosofia come ascesi*, in *Il concetto della filosofia in Platone*, Ed. Alpha, Bologna 1966.
- T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, Armando editore, Roma 1999.
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno*, Arte e storia, Roma 1952².
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Arte e Storia, Roma 1951.
- T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Alfa, Bologna 1972.
- M. MOSCHINI, *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini studies», n. 2, 2015.
- B. PASCAL, *Pensieri*, testo francese a fronte, Rusconi, Milano 1993.

- E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe. Die Drei christlichen Tugenden*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1960; trad. it. *Umiltà, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 2018.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften*, M. Nijhoff, Dordrecht 1976; trad. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, Gallimard, Paris 1951; trad. it. *Cittadella*, AGA Editrice, Milano 2017.
- M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949.

NICOLO' GERMANO*

PROSPETTIVE DI STORIA DI FILOSOFIA
DELLA RELIGIONE.
PER UN CONFRONTO CRITICO TRA ALBERTO
CARACCILO E PIETRO PIOVANI

Sommario

Il saggio propone un confronto critico tra le prospettive filosofiche di Alberto Caracciolo e Pietro Piovani, con particolare rilievo per l'interpretazione che i due autori delineano del Concilio Vaticano II. Il testo si articola in tre sezioni: nella prima imposto in breve la metodologia utilizzata, sottolineando l'opportunità di un'analisi storico-culturale anche per la filosofia della religione; nella seconda istituisco un serrato raffronto tra Caracciolo e Piovani, specie per quanto attiene la pubblicazione de *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza* (1965) e la sua discussione da parte del filosofo napoletano (poi raccolta nel volume dell'anno successivo *Conoscenza storica e coscienza morale*); l'ultima sezione è invece interamente dedicata all'interpretazione conciliare.

Parole chiave: Filosofia della religione, Filosofia della storia, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Concilio Vaticano II

Abstract

The essay proposes a critical comparison between Alberto Caracciolo and Pietro Piovani, with a particular emphasis on the interpretation that the two authors outline of the Second Vatican Council. The text is divided into three sections: in the first, I briefly set out the methodology used, emphasizing the appropriateness of a historical-cultural analysis of the philosophy of religion; in the second I establish a close comparison between Caracciolo and Piovani, especially concerning the publication of *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza* (1965) and its

* Università di Genova

discussion by the Neapolitan philosopher (later collected in *Conoscenza storica e coscienza morale*); the last section is instead entirely devoted to the Council's interpretation.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy of History, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Second Vatican Council

1. *Per cominciare*

Come ha convincentemente sostenuto Giovanni Moretto, Alberto Caracciolo e Pietro Piovani «sono tra i pochi filosofi che abbiano riflettuto, all'interno del loro rigoroso discorso filosofico, sul significato, per la storia dello spirito, del Concilio Vaticano II».¹ Riflessioni che guardano, certo in timore e tremore, alla *cosa stessa* di cui si sostanzia, o non si sostanzia, l'esperienza conciliare: il *principio di libertà* all'interno della Chiesa. Ne consegue, per adeguatamente circoscrivere e oggettivare il senso, nel consenso come nel dissenso, delle due proposte filosofiche, la necessità, vuoi storiografica vuoi teoretica, di pensarle in una prospettiva sì di filosofia della religione, ma secondo una declinazione che al contempo ambisca ad essere storica, meglio ancora storico-culturale, nell'avvertita esigenza, propria della modernità, che non si ha “pensiero” senza “storia”, perché il “logo” è tale non in virtù di un'astratta ed esangue appartenenza a un “mondo” tanto sovra-mondano da non potersi neppure più, a rigore, pensare quale “mondo”, bensì nella sua inesauribile disintellettualizzazione.

Esso, infatti, «per realizzare la sua idealità, per perfezionare il suo essere ideale, per completarsi soddisfacendo il suo bisogno di esistenza, esce dalla sfera dell'essere puro, esistenzializzandosi»: ² e se in queste pagine il filosofo napoletano ricostruiva, tra platonismo e stoicismo, la genesi storica del λόγος eminente, quello evangelico, subito certo si fa che «il simbolo del primo degli incontri fra Verbo e storia è, per eccellenza, il simbolo cristiano»³. Non, è chiaro, per cristianizzare la storia, ma per storicizzare il cristianesimo, sempre al contempo riconoscendone la portata epocale e, se piace la parola, instaurativa. Proprio per ciò, allora, ancora più opportuna risulta una considerazione *kulturgeschichtlich*⁴ della

¹ G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 23.

² P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Roma-Bari 1965, p. 127.

³ Ivi, p. 128.

⁴ Utilizzo l'espressione nel senso indicato da F. TESSITORE, del quale per ciò si tengano particolarmente presenti almeno: Id., *Per una storia della cultura* (1988), in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura,

filosofia della religione, specializzazione⁵ tutta moderna per la quale la storia è tanto essenziale da porsi, e fin da subito, sotto la sua egida: o per ricostruire tramite essa il disegno di una provvidenziale storia della salvezza (nel saldarsi suo con la pressappoco coeva filosofia della storia); o per riconoscere, nella storia, la costitutiva storicità dell'uomo, sempre tuttavia *strutturalmente* aperta ad un'*eccedenza* che veglia, in senso trascendentale, ogni umano *agere et pati*. Tra *scienza nuova e critica della ragione storica*, tra Vico e Dilthey,⁶ il problema “storico” della filosofia della religione e quello “religioso” dello storicismo l'uno nell'altro, immediatamente, convergono; e senz'altro convergono – al contempo tracciando la linea che, unendoli, li separa – tali problemi nelle filosofie di Caracciolo e di Piovani, influenzando così sui diversi giudizi intorno al Concilio Vaticano II.

2. Linee per un confronto

Ma prima di gettare lo scandaglio nella riflessione propriamente conciliarista dei due autori conviene forse soffermarsi *in limine* sull'occasione dell'incontro che veglia le due scuole, quella genovese di Alberto Caracciolo e quella napoletana di Pietro Piovani, nella quale, per altro, già possiamo incoativamente (ma non perciò meno compiutamente) individuare, tra i due pensatori, le concordi divergenze, le discordi convergenze, necessarie, le une come le altre, per tratteggiare la differente fisionomia che la filosofia della religione viene in loro assumendo. Tale occasione è allora da riscontrare nella pubblicazione del capitale studio caraccioliano, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*,⁷

I, 1995, pp. 35-79 e Id., *Storiografia e storia della cultura*, il Mulino, Bologna 1990.

⁵ Nel senso di «filosofia speciale», per cui v. M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione*, in P. ROSSI (a cura di), *La filosofia. I. Le filosofie speciali*, UTET, Torino 1995, pp. 137-220; in generale, sulla filosofia della religione, cfr. gli importanti studi di A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012 e di A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Morcelliana, Brescia 2022.

⁶ Cfr. P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo* (1981), in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. TESSITORE, Bompiani, Milano 2010, pp. 1016-1020; si veda anche, per quanto stiamo dicendo, A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Laterza, Bari 1935, pp. 134-183 (*Il rivolgimento definitivo. Dall'Umanesimo alla filosofia delle religioni*), e F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico. Quattro saggi*, Laterza, Bari 1949, spec. pp. 167-213; per Dilthey, il riferimento va ovviamente a Id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 1954, in part. pp. 434-455.

⁷ A. CARACCIOLO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965 (nuova ed. a cura di G. MORETTO, il nuovo melangolo,

pubblicato nel 1965 per i tipi della Marzorati (all'interno della collana, diretta da M.F. Sciacca, delle *Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova*)⁸ e puntualmente discusso da Piovani nel medesimo anno dalle colonne del «Giornale critico della filosofia italiana».⁹

Ciò che lì viene da Caracciolo limpidamente formulato è il «grande tema»¹⁰ dell'*autonomia della religione*, in una vertiginosa ripresa innovatrice di quel «pensiero religioso liberale»¹¹ che con maggior profondità filosofica e serietà esistenziale tale prospettiva aveva saputo dischiudere, così

Genova 2000, da dove si cita; nel seguito abbrevierò con R); il volume – che farà ottenere al filosofo genovese l'ordinariato – raccoglie, oltre ai saggi inediti, o parzialmente inediti, che ne costituiscono la prima parte (*La filosofia della religione, oggi*, ivi, pp. 35-55 e *La filosofia come metafisica*, ivi, pp. 59-169), i seguenti saggi, già presentati a convegni o pubblicati su riviste: *La religione nel pensiero di G. Gentile* (ivi, pp. 175-205); *Il problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana del secondo dopoguerra* (ivi, pp. 211-240); *Evento e linguaggio in Martin Heidegger* (ivi, pp. 243-279); *Demitizzazione e pensiero contemporaneo* (ivi, pp. 283-293); *Coscienza morale e cosmo nel pensiero di Helmut Kuhn* (ivi, pp. 297-312) e *La filosofia della religione in Germania negli ultimi decenni* (ivi, pp. 315-351).

⁸ In questa collezione Caracciolo aveva già pubblicato *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche* (1953) e, nel 1958, gli *Studi jaspersiani*.

⁹ P. PIOVANI, *Storicità e preoccupazione cosmologica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV-XLIV, 1965, quindi ripubblicato in Id., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, pp. 105-124 (d'ora in poi abbreviato con C.).

¹⁰ Così G. MORETTO, *Introduzione*, in A. CARACCIOLO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, cit., p. 18; per ciò, sempre di Moretto, si tenga presente almeno quanto scrive in Id., *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 174-184.

¹¹ Il luminoso sintagma, coniato da G. MORETTO (Id., *Karl Barth e il pensiero religioso liberale*, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 67-106, in part., per quanto stiamo dicendo, pp. 92 ss.), è stato poi attentamente indagato da R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2019², spec. pp. 91 ss. Caracciolo fissava così, nella dispensa introduttiva al corso dedicato alle *Figure della religione e della chiesa liberale* (Edizioni Universitarie, Genova s.d., ma 1966), l'essenza della *Liberalität*: «ogni scoprimento e affermazione di autenticità della vita religiosa che si sia compiuto sul motivo della libertà o che, comunque realizzatosi, noi oggi – nella nostra riflessione sul religioso o nel nostro pratico impegno nei confronti del religioso – siamo storicamente portati a ricompieri sul motivo della libertà, nell'avvertimento di una liberazione» (ivi, p. 87). Si veda, per il tema della libertà religiosa nel contesto filosofico italiano, quanto scrive I. TONELLI, *Libertà religiosa e interrogazione metafisica. Piero Martinetti – Alberto Caracciolo: un'amicizia stellare?*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, Liguori, Napoli 2018, pp. 107-118.

suggellando attraverso la diade concettuale di *religione* e di *libertà* l'emanciparsi del religioso da ogni mortificante chiusura confessionale, da tutte le postreme clausure identitariste, incapaci come sono di vedere che solo nello svuotarsi da ogni estraneità, nel supremo movimento kenotico, è possibile, per assecondare il detto platonico,¹² riempirsi di affinità. *Liberalität* nella quale pertanto, soffiando lo Spirito «ubi vul»,¹³ anche viene a istituirsi, come necessario corollario, l'*istanza ecumenica*, vegliata com'è dal *principio trascendentale* che una siffatta religiosità governa. Trascendentale che, a ben vedere, per sé stesso immediatamente reclama (non immemore delle avventure che, da Platone a Kant, esso ha vissuto) un'universalità infinitamente – eternamente? – universalizzabile, e cioè postulante *a priori* la primarietà del *senso*, della *giustificazione*, della *redenzione* sull'*insensato* che, fenomenicamente, pure avvilisce l'esistenza di ognuno, ciascuno coinvolgendo, nei tratti in cui il buio pare prendere il sopravvento sulla luce, nella bestemmia ontologica in cui l'interrogazione metafisica più radicale (perché l'essere e non il niente?) finisce, non di rado, per trasformarsi: «μη φῶναι»¹⁴ – «da vita come male: il non essere meglio dell'essere».¹⁵

Affermare la trascendentalità dello *Ja-sagen*, se dialetticamente vale il riconoscimento del *nichilismo* quale momento trascendentalmente inabitante la coscienza del singolo, abilita il pensatore genovese, nella densa prima parte di quel volume, a confermare fermamente la propria adesione alla filosofia “come” metafisica, e cioè, secondo le indicazioni ricavate da un libero ripensamento della filosofia aristotelica,¹⁶ alla sua

¹² *Symp.*, 197 D, I, per cui cfr. almeno G. CALOGERO, *Eros e dialettica in Platone*, a cura di A. BRANCACCI, Mimesis, Milano-Udine 2021.

¹³ Gv 3, 8.

¹⁴ Soph., *Oed. ad Col.*, v. 1224. Ma v. anche Theogn., vv. 425-428; Aristot., *Fragmenta*, Walzer 6; Cic., *Tusc. Disp.*, I, 48, 114; Gb. 10, 19 e Qoel. 4,3. Nel coevo panorama filosofico italiano, ha profondamente ripensato questo tema L. PAREYSON, del quale cfr. almeno Id., *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985⁴, pp. 26 ss. e Id., *Filosofia della libertà*, il melangolo, Genova 1989, pp. 10-11.

¹⁵ A. CARACCILO, *Esistenza e trascendenza in K. Jaspers* (1988), ora in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica* (1990), nuova ed. a cura di D. VENTURELLI, Il nuovo melangolo, Genova 2010, pp. 103-115, cit. p. 104, dove il filosofo così delinea «i due poli estremi tra cui oscilla l'esperienza e l'interrogazione radicale dell'uomo»: «La vita come male: il non essere meglio dell'essere. La vita come dono, anzi il massimo dei doni» (ibidem).

¹⁶ Cfr. R, pp. 61-77. Si veda, a tal riguardo, quanto M. CACCIARI scrive in Aristotele, *Il motore immobile*. Metafisica XII, a cura di G. REALE, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 107-118, in part. p. 112 (*Postfazione. Sulla “teologia” di Aristotele*).

“lunga fedeltà”¹⁷ al *singolo*, alla *trascendenza come fondamento* e «alla filosofia come ricerca e illuminazione delle strutture ultime, cioè come filosofia trascendentale»¹⁸. Col che Caracciolo subito anche avverte l'esigenza di «aprirsi al cosmo, intendere il cosmo, cogliere le articolazioni ultime in cui fluisce la vita e il significato di questo»:¹⁹ ossia, per dirlo chiaramente, la necessità di una rinnovata – *criticamente rinnovata*²⁰ – *cosmologia*, per avviare la quale «occorre muovere dalla concezione del mondo come *complesso di singoli e di individui*, come *complesso di soggetti* o di *monadi* (non però senza porte e senza finestre) o di *coscienze incarnate*».²¹ Solo allora, e ciò al netto dell'insufficiente trattazione kantiana di tale problema,²² si potrà intendere la filosofia nella sua radice più profonda, quale *struttura e modo* volti alla chiarificazione, potenzialmente infinita, delle articolazioni ultime che costituiscono l'“essere” di ciò che è, in quanto un tale “essere” si prospetta come *dovere* (o anche *non dovere*) *essere*.

I trascendentali con cui ha da fare la filosofia sono dunque cosmici, ma coscienziali. A questi trascendentali l'uomo si apre nella sua coscienza, che non è né la coscienza di un io solipsistico, né la coscienza di un Io assoluto, bensì la coscienza di un singolo, avente realtà solo nel radicamento e nella coesistenza col mondo (inteso e come il complesso degli altri e degli individui e come natura), solo nell'orizzonte della Trascendenza. La coscienza del singolo è irreali fuori di questa coesistenza e del colloquio che su essa si fonda. Lungi dal dover fare sforzi per uscire dalla sua solitudine solipsistica per trovare gli esseri uguali a lui, analoghi a lui, diversi da lui, il singolo non può

¹⁷ Mutuo, ovviamente, l'espressione da G. CONTINI, *Una lunga fedeltà. Scritti su Eugenio Montale*, Einaudi, Torino 1974.

¹⁸ R, p. 72.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 77-81.

²¹ Ivi, p. 85 (i corsivi sono di chi scrive).

²² Si vedano soprattutto, ivi, le pp. 84 ss.: «In Kant la trasposizione dei problemi cosmologici nella filosofia trascendentale, cioè nella filosofia della coscienza, è appena all'inizio. L'ostacolo più grave al compimento di questa trasposizione è dato dal suo newtonismo e dal suo, malgrado tutto, scarso leibnizianesimo» (ivi, p. 85). Colgono bene il senso dell'interrogazione cosmologica G. CAVALLO e A. MESSINA quando scrivono: «Le domande a cui le cosmologie primitive rispondono sono sostanzialmente di due tipi: la prima riguarda la struttura dell'universo e le leggi a cui obbedisce; la seconda richiede risposte su quale ne è stato il principio, e quale ne sarà la fine. In realtà la domanda non espressa è più ampia: qual è il posto dell'uomo nel mondo?» (in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1978, s.v. *Cosmologie*, p. 1193).

ritrovare sé senza ritrovare questi esseri, né questi esseri senza ritrovare sé. Approfondire sé e approfondire il cosmo è la stessa cosa.²³

Originaria solidarietà dell'io e del tu,²⁴ dell'esistenza e della coesistenza, esplicantesi per ciò stesso solo nel legame, ineliminabile perché costitutivo, che viene ancorandoli al cosmo, o meglio al «dramma e la richiesta di giustificazione che penetra il cosmo»²⁵ – *dramma* e *giustificazione* in cui il cosmo consiste. Si intende ora forse meglio perché la *storicità* e l'*esistenzialità*, per le *prospettive* che tali attributi possono dischiudere (e che nessun -ismo potrebbe mai rinchiudere), divengano, di un cosmo così pensato, le specificazioni più adeguate. Esse sono infatti capaci di significare, allo stesso tempo, tanto l'unicità, l'irripetibilità, la *singularità* di ogni pensiero, di tutte le azioni e le passioni umanamente agite, umanamente patite, quanto l'inaggrirabile *universalità* di queste stesse azioni e passioni, di tutti questi pensieri. Il *singolare* incontra così l'*universale* nel tentativo di comprendere il proprio ruolo nel cosmo, ovvero giustificando sotericamente (secondo l'intenzione stessa del termine) la propria situatività in una cosmo-logia che sappia ridisegnare le coordinate esistenziali di un esistente che ha ormai potuto storicamente accertare la morte di Dio, destinalmente rinvenendo, in tale scomparsa, il permanere dello *spazio* che, di Dio, ha permesso tanto il sorgere quanto il tramontare.

Invero, come si diceva, è proprio intorno al nodo della *storia* e della *cosmologia* che la proposta caraccioliana viene differenziandosi da quella piovaniana,²⁶ come bene si può desumere da una non distratta lettura di *Storicità e preoccupazione cosmologica*, saggio che apertamente fissa, e fin dal

²³ R, p. 151.

²⁴ Per la ricezione della *Begegnungsphilosophie* in Caracciolo, cfr. quanto scrive in Id., *Karl Löwith* (1974), nuova ed. a cura di G. MORETTO, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 27 s.

²⁵ R, p. 152.

²⁶ Ma G. MORRONE, sulla scorta dell'interpretazione tessitoriana, finemente nota: «Nonostante il dichiarato anticosmologismo piovaniano, la pura forma dell'essere – in quanto idea di un'eccellenza da realizzare – diventa la guida sicura dell'informe ed empirico esistere che attraversa le tempeste della relatività storica. La relatività e gettatezza dell'esistenza trovano nella sua stessa struttura deessenziale il fondamento della propria stabilizzazione e la possibilità della propria stabilizzazione» (Id., *La Scuola Napoletana di Pietro Piovani. Lettura critica e informazione bibliografica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, p. 16); per ciò, di F. TESSITORE, cfr. specialmente quanto scrive in Id., *Interpretazione dello storicismo*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 85 ss. Resta inteso che il confronto istituito non può che rimanere, in questa sede, appena abbozzato, ma è intenzione di chi scrive ritornarvi analiticamente in uno studio dedicato, appunto, ad Alberto Caracciolo «filosofo della religione», al quale sto attendendo.

titolo, i motivi del consenso, quelli del dissenso che guidano la lettura del filosofo napoletano.²⁷ Attenta, tale lettura, a colmare quella sperequazione – che oggi, forse, non possiamo far altro che registrare in quanto tale – tra *vistoso* e *profondo* che profondamente ha segnato il nostro inquieto Novecento, il quale in definitiva non ha saputo, o non ha potuto, riconoscerne le continue conversioni, sovente mascherate da un rissoso vociare “*captante clamores*” (ma ciò, sia detto per inciso, più spesso a scapito del “vistoso”, del quale si sono piuttosto volute indagare le supposte profondità senza accorgersi, o così dando a credere, che il “profondo” non coincida con, o non si risolva nel “torbido”).

Piovani, accertata la novecentesca «vocazione tendenzialmente *fenomenologica* del filosofare»,²⁸ scorge nell'autonomizzazione tutta moderna dei saperi speciali un indizio significativo dello scollamento, di questi, dall'ordine fisso del monismo universalistico nel quale pure essi erano sorti, per così avallare l'esigenza di una ricerca concreta, individualizzante, avulsa da qualsivoglia costruzione ontologicamente essenzializzante. In effetti, *esistenzialismo* e *storicismo* possono obliterare ogni *Weltgeschichte*, erede più o meno inconsapevole di una storia variamente sacra, variamente secolarizzante, al contempo validando così «l'individuazione del soggetto come esistenzializzazione»,²⁹ per cui «il problema della storia quale scoperta di autenticità diventa quello della fondazione dell'esperienza vissuta da ognuno». ³⁰ Nel ritornante agone tra astratto e concreto, è quest'ultimo a prevalere, con la richiesta fattasi ormai assillante per la filosofia (e certo anche per non secondari motivi storici prima ancora che teoretici) di volgersi all'esistenza così come essa esistenzialmente si svolge, in un pacato ma non meno fermo addio alla stabilità ontologica della metafisica tradizionale,³¹ nell'alterato campo

²⁷ Così Piovani scriveva, il 2 aprile 1965, all'amico genovese: «Il tuo mi pare uno dei pochissimi libri pensosi e pensati che mi siano capitati fra le mani, pubblicati in questi ultimi tempi: libro di pensieri profondi e sinceri. Sto leggendo. Ma vorrei scriverne [...]. Comunque sia, sento di doverti dedicare qualche pagina: molti tuoi problemi sono vicini, pure in altre prospettive, ai miei: di qui l'immediato *contatto*, ora nel consenso, ora nel dissenso (un mio libro, che Laterza dovrebbe pubblicare nel '65, Ti giustificherà l'affermazione). Proprio con tanta cordialità, mi congratulo per la tua silenziosa, sofferta fatica» (la lettera, conservata presso l'Archivio Caracciolo, è stata pubblicata da G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, cit., p. 21).

²⁸ C, p. 106.

²⁹ Ivi, p. 108.

³⁰ Ibidem.

³¹ Di un tale addio è testimonianza la piovaniiana *Risposta al questionario del «Giornale di Metafisica» nel numero della rivista per il ventennale*, in «Giornale di Metafisica» XX, 4-6, 1965, ora in P. PIOVANI, *Bisogno metafisico e assenzialismo*, in

gravitazionale in cui, all'essenza, viene succedendo l'assenza, all'eteronomia di una storia ultimamente sovra-storica perché naturalizzata dalla costruzione della sua soprannaturalità ³² «d'autonomia del fenomeno religioso, visto o nella sua problematicità, o nella sua intuizionalità, o nella sua intenzionalità, o nella sua presenza storica».³³

In questo quadro, di cui qui abbiamo solo potuto indicare alcuni tratti fondamentali per il nostro discorso, Piovani inserisce anche la «“riforma” della “metafisica”»³⁴ tentata da Caracciolo, per cui essa, a giudizio del filosofo napoletano, sarebbe «sottoposta a tanto integrale revisione da essere, alla fine, irriconoscibile nei suoi connotati tradizionali».³⁵ E se di ciò certo già si accorgeva il Maestro genovese, consapevole come pochi che la storia di una *fedeltà* è al contempo la cronaca della sua *retractatio*, sistole e diastole, l'una e l'altra, del pensiero stesso, egli dovette poi prenderne una sempre maggiore consapevolezza proprio in virtù delle sollecitazioni che gli provenivano dal confronto con le opere piovane, tanto che, come finemente nota Domenico Venturelli, negli scritti successivi «il termine *metafisica*, così polisenso da prestarsi a continui equivoci, tende, se non a scomparire, a rarefarsi».³⁶

Non rinnegata, ma radicalmente ripensata, la metafisica caraccioliana dovette comunque piacere a Piovani in quanto di anti-metafisico (o sia, di metafisica negativa) essa conteneva espressamente in sé, e che in quanto tale consentiva un'inedita, e quanto mai proficua, collaborazione con lo storicismo – quello, è chiaro, che proprio in questo torno d'anni veniva

Id., *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. LISSA, Morano, Napoli 1989, pp. 247-251, dove, riscontrate le ragioni della metafisica – di una metafisica vichianamente “nuova” – di contro le ciarle dell'antimetafisica quale «*philosophia pigrorum*», egli non esita a scrivere che «da filosofia, oggi, può parlar persuasivamente di metafisica solo nella prospettiva di una *metafisica negativa*, che abbia per punto di partenza non l'universalistico *quod est* ma l'individuale *quod deest*» (ivi, p. 251). Cfr. per ciò anche la risposta caraccioliana al medesimo questionario, che si può ora leggere in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, cit., pp. 73-81 (*Poiesis e tensione etico-soterica nell'interrogare filosofico*).

³² Cfr., tra i molti luoghi, almeno P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., pp. 232-235: al fondamentale volume di A. Koyré qui citato si potrebbe con profitto affiancare quanto scrive G. DE SANTILLANA, *Le origini del pensiero scientifico* (1961), ed. it. a cura di M. SELLITTO, Adelphi, Milano 2023, spec. pp. 371 ss.

³³ C, p. 107 (il corsivo è mio).

³⁴ Ivi, p. 114.

³⁵ Ibidem.

³⁶ D. VENTURELLI, *Profili filosofici. Adolfo Levi, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Giovanni Moretto, Carlo Angelino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2024, p. 63; si tengano altresì presenti, del medesimo autore, gli splendidi saggi raccolti in Id., *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, il nuovo melangolo, Genova 2011.

per Piovani delineandosi come un *altro storicismo*, non assoluto ma bensì *critico, problematico, esistenziale* –, finanche una sua apologia metafisica.³⁷ Vòlta, una così atteggiata trasposizione, ad affrontare con fermezza la sfida del *nichilismo*, accolta tramite il libero ripensamento delle coeve filosofie dell'esistenza, nella distinzione fondamentale operata tra il *niente* (la stupidità della pietra) e un liberante Nulla, con cui «ogni residuo di sostanzialità e oggettività dell'essere è annullato nella coscienzialità integrale dell'essere come coscienza»: ³⁸ «Nell'individuato ritmo di questa *tensione* coscienziale, la *trascendenza*, dinamicizzandosi, diventa un *trascendere* che nel *trascendimento* ritrova l'impulso essenziale di ogni "filosofia della religione", intesa come possibile fenomenologia del modo d'essere di quel *trascendimento*».³⁹

Nella riconosciuta polarità dinamicamente istituentesi di *trascendenza* e di *trascendimento*, ovvero di una duplicità insita nel *trascendentale* medesimo, Piovani poteva cogliere un inedito, peculiare modo di ripensare il rapporto tra *storia* e *singolo*, vegliato, auspice una ficcante interpretazione di Meinecke,⁴⁰ dal mistero del *Deus absconditus et ineffabilis*. Onde anche però le riserve critiche avanzate dal filosofo napoletano, vertenti proprio sulla riconversione metafisica (quale, si badi, espressamente prospettata da Caracciolo) di questi stessi faticosi acquisti, riconversione che per Piovani sottende una *preoccupazione cosmologica* «pure ingiustificata nel complesso della concezione»,⁴¹ poiché essa può ammettersi, a rigore, «soltanto se abbia la sua totale ("cosmica") necessità nel suo porsi per tutti i singoli e perciò non abbia più bisogno di un altro orizzonte che la contenga. Se è assolutamente necessario anche questo orizzonte, la necessità

³⁷ Cfr. C, p. 110.

³⁸ Ivi, p. 115.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Per cui cfr. R, pp. 94-110 e C, p. 111. Fondamentale, a tal proposito, quanto scrive F. TESSITORE in Id., *Piccole note su Caracciolo e lo storicismo*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Il nuovo melangolo, Genova 2001, pp. 277-280 e Id., *Meinecke in Italia*, in D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI e G. CUNICO, *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 179-208, spec. pp. 202 ss. (ma, per l'originale rilettura tessitoriana di Meinecke, si deve tener presente Id., *Introduzione a Meinecke*, Laterza, Roma-Bari, 1998, *passim*), del quale cfr. inoltre: Id., *Trascendentalismo, storicità, storicismo, tra Genova e Napoli*, in Id., *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo. II. La tradizione italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 343-359, spec., per quanto stiamo dicendo, pp. 344-351.

⁴¹ C, p. 119. Per il riferimento che immediatamente segue a H. Kuhn, cfr. R, pp. 297-312, in part. p. 300 e p. 305 e, quindi, P. PIOVANI, *Scandagli critici*, a cura di G. DI COSTANZO e F. LOMONACO, Morano, Napoli 1986, pp. 311-312.

trascendentale ripensata si vanifica». ⁴² Laddove è chiaro che un tale “orizzonte” sia, qui, quello includente di tutte le cosmologie, non mai nuove perché irrimediabilmente vecchie nella fede giusnaturalistica che le sostanzia, ⁴³ dalle quali la filosofia può, e deve, prendere congedo solo a patto di riconoscersi in

Un cosmo che regoli libere *relazioni*, che leghi esistenziali *situazioni*, che connetta aperte *occasioni*, non può muoversi che per il moto che da esse stesse provenga, rinunciando, per la sua medesima struttura, ad ogni meccanicità: è un cosmo (per esprimerci così) non cosmologizzabile, un cosmo che non può dar luogo a vera e propria cosmologia perché ogni velleità di discorso-sul-cosmo chiuderebbe il discorso da lasciare aperto alle imprevedibili possibilità delle espansioni esistenziali. L'interiorità cosmica o è la negazione della cosmologia tradizionale o è la negazione delle individue esistenze coesistenti secondo il ritmo di una loro intima legge coscienziale. ⁴⁴

Così, tuttavia, non si può non riscontrare una cesura essenziale tra i due pensatori. Cesura etica e religiosa, o sia, per dir meglio, *specificazione* della diversa sensibilità religiosa di Caracciolo e di Piovani, e della conseguente (o, se si preferisce, precedente) specificità etica che le loro riflessioni pertanto assumono. Non, è chiaro, da rilevare tramite il filtro di uno psicologismo di maniera, ma da intendere *storiograficamente* – anche se, certo, con una ricostruzione storiografica «attenta a non lasciarsi sfuggire nessuna apparente minuzia, perché sono i dettagli che hanno valore nelle vite come queste, povere di eventi esteriori e ricche di intimità» ⁴⁵ – e *filosoficamente* nel significato che le pertiene. Pertinenza in virtù della quale, come dolorosamente notava Caracciolo nella triste occasione della scomparsa del Maestro, scrivendo all'amico fraterno, allo scolaro prediletto di Pietro Piovani, Fulvio Tessitore, «a differenza di Olivelli» – il martire della Resistenza di cui Caracciolo è stato primo, insuperato biografo ⁴⁶ – «Pietro non parlava di Dio, non consolava gli amici nel nome

⁴² C, p. 120.

⁴³ Si veda P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Roma-Bari 1961, spec. pp. 68-73 (particolarmente significativa, a p. 69, n. 55, la citazione di R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1956, pp. 512-513).

⁴⁴ C, p. 121, e cfr. anche, ivi, pp. 193 ss.

⁴⁵ P. PIOVANI, *Itinerario di Giuseppe Capograssi* (1956), ora in Id., *Per una filosofia della morale*, cit., pp. 1059-1085, cit. p. 1059, giusto un prezioso suggerimento ermeneutico di G. MORETTO, *Pietro Piovani e l'etica della Croce*, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 247-307, pp. 248 ss., dove, ivi, cfr. anche le pp. 309-334 (*Assenzialismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani*).

⁴⁶ Cfr. A. CARACCILO, *Teresio Olivelli. Biografia di un martire* (1947), nuova ed.

di Cristo, ma certo non meno di Olivelli, anche se in modo diverso, aveva meditato e capito il mistero di angoscia e di altezza etica del Venerdi Santo. La diversità dell'intendere la stessa cosa comportava per Pietro pari richiesta di coraggio e di sacrificio, non forse (ma chi può dirlo?) uguale dono di consolazione e di speranza. Questo possibile meno di concreta fede e speranza non significa sicuramente, in e per sé stesso, una minore intensità di religione e di amore». ⁴⁷

Speranza, infatti, che in Piovani spera contro sé stessa, come le ultime frasi della sua opera testamentaria mirabilmente accennano, *in gurgite tacito*. Speranza, ancora, che rimane iscritta nell'ordine della finitezza, in una religiosità che è lancinante, sofferto transito dal Dio al Cristo, per sempre fissato in «una crocifissione tanto dolorosa che nemmeno il trionfalismo ottimistico della Resurrezione riesce a riscattarla integralmente», ⁴⁸ giacché ormai «il *costante* si riconosce come conversione del *caduco*, l'eterno come conversione dell'effimero, la *salvezza* come conversione del *rischio*, l'immortalità come conversione del *mortale*, la serie di simili riconoscimenti si concreta in un sistema di trasfigurazioni che hanno la loro corporosa realtà». ⁴⁹ Così, nel riconosciuto primato della *morale* e dei suoi principi, nella scoperta esigenza di un'etica agonica perché anti-monistica, anti-sostanzialistica e anti-metafisica, il filosofo napoletano riscontrava, al vaglio dell'«occasione» esistenziale, il proprio sistema di conversioni, garantito, o non garantito, dalla presente assenza del Dio nascosto «che, pur persistendo, lasciava spazio al mondo storico vivente la propria autonomia, senza cedere all'indifferentismo etico, bensì, al contrario, rafforzando la responsabilità della scelta che non trova garanzie sicure se non in sé, nel proprio effettuarsi». ⁵⁰

a cura di D. VENTURELLI, Il nuovo melangolo, Genova 2017³, dove si veda la bella postfazione del curatore alle pp. 191-205; sul rapporto che intercorse tra Caracciolo e Olivelli essenziali gli studi raccolti in G. MORETTO, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

⁴⁷ Lettera di A. CARACCIOLO a F. Tessitore del 22/08/1980, oggi conservata presso l'Archivio Caracciolo e parzialmente pubblicata da G. MORETTO in Id., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 205, da dove cito.

⁴⁸ P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 218.

⁴⁹ Ivi, p. 228; cfr. anche l'abbozzo che Piovani vergò come presentazione del volume: «il nostro è tempo di travestimenti e d'informalità, non di figurazioni e trasfigurazioni. Le forme...» (riportato da F. TESSITORE, *Presentazione*, ivi, pp. 7-8).

⁵⁰ F. TESSITORE, *La «religione dello storicismo»*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 217, per cui si tengano presenti gli importanti saggi di R. CELADA BALLANTI ora raccolti in: Id., *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001, pp. 101-135 (*Una interpretazione dello storicismo etico-religioso*) e Id., *Religione, storia, libertà. Studi di filosofia della religione*, Liguori, Napoli

3. Davanti al Concilio

È su questo sfondo che va dunque intesa l'interpretazione divergente che i due pensatori danno dell'evento conciliare, quasi posizionandosi agli antipodi del piano ermeneutico: Caracciolo rilevandone la *frattura* il *salto* la *discontinuità*, Piovani – «forse col difetto di presbiopia, mai col peccato di miopia»⁵¹ – il sostanziale *transito* «da un temporalismo all'altro».⁵² Ne risulta assieme, da un giudizio così diversamente declinato, un più lucido e consapevole criterio di paragone per accostare nelle fisionomie loro proprie le riflessioni filosofiche dei due maestri, ciascuna da intendere nella propria *peculiare unica irriducibile* prospettiva, come sempre peculiare unica irriducibile è ogni *autentica* prospettiva.

Nella sua relazione introduttiva ai lavori della sezione di filosofia della religione del Congresso di filosofia dell'Aquila nel 1973, Caracciolo muove dall'interpretazione filosofica del Concilio quale modo per vedere i problemi «erompenti dal plesso tormentoso della storia che è la nostra stessa storia»,⁵³ idealmente rifluti e paradigmaticamente esemplati appunto da quell'evento. Il parallelismo storico-teoretico che immediatamente si impone all'interprete, attento auscultatore della crisi, è indicato con quello che, certo non in sede istituzionale,⁵⁴ aveva nel ventennio precedente coinvolto il mondo protestante, ovvero il dibattito sulla demitizzazione,⁵⁵ al quale un notevole contributo aveva apportato, in

2014, pp. 123-169 (*Religione, storia, libertà. Per un confronto tra la «religione dello storicismo» e il «pensiero religioso liberale»*). Mi permetto di rinviare il lettore a quanto ho scritto, a tal proposito, in N. GERMANO, *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani nella «religione dello storicismo»*. In *margin*e a un recente volume di Fulvio Tessoro, in «Archivio di storia della cultura», XXXVII, 2024, pp. 365-391, spec. pp. 379 ss.

⁵¹ F. TESSITORE, *La «religione dello storicismo»*, cit., p. 211 (ma cfr. l'intero capitolo: *Piovani, la religione e la storia*, ivi, pp. 209-223).

⁵² Così titola il fondamentale saggio di P. PIOVANI raccolto in Id. (a cura di), *Un secolo da Porta Pia*, Guida, Napoli 1970, pp. 317-347.

⁵³ A. CARACCILO, *Esperienza religiosa e linguaggio*, in Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, pp. 151-201, cit. pp. 160-161, originariamente apparso in *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia (L'Aquila, 28 aprile – 2 maggio 1973)*, Società filosofica italiana, Roma 1974, vol. I, pp. 129-158; vol. II, pp. 140-154.

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 152: è rilievo importante che va cfr. con il saggio raccolto nello stesso volume *Introduzione a una ricerca sul problema della comunità religiosa da Kant a Troeltsch (ovvero marxismo e chiese di fronte al nichilismo)*, ivi, pp. 123-149.

⁵⁵ Per cui si veda almeno: K. JASPERS-R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, ed. it. a cura di R. CELADA BALLANTI, Morcelliana, Brescia 2018² (per la preziosa *Introduzione* del Curatore, *La disputa sulla demitizzazione tra Karl Jaspers e Rudolf Bultmann*, cfr. ivi, pp. 5-52) ed E. CASTELLI (a cura di), *Il problema*

varie e importanti occasioni, lo stesso Caracciolo (a cominciare dall'introduzione del termine nel contesto italiano).⁵⁶ Il pensatore genovese indicava nell'avvertita esigenza di *chiarificazione etico-religiosa*, propria di un'epoca *problematicamente, tragicamente* religiosa quale la contemporaneità che ci è toccata in sorte, il nodo gordiano da divellere per accedere, al di là dell'esperienza vissuta, a una comprensione e a una interpretazione globale di un siffatto fenomeno, pienamente manifestatosi durante il Concilio: il passaggio da una *posizione parenetica* a una, invece, *colloquante*; da una irrigidita, sclerotizzata *retorica* a una fluida, mobile *dialogicità*. Non si tratta, com'è chiaro, di un trapasso agevole, aprioristicamente garantito da una presunta dialettica inverte. Esso è anzi tanto poco garantito da rischiare, e ad ogni passo, di riconvertirsi in ciò che, logicamente non meno che storicamente, lo viene precedendo, gettando per così dire sull'orlo del baratro ogni tentativo di incontro, per trasformarlo così in pretesto di scontro.

Il *Kern* essenziale individuato da Caracciolo, sulla scorta di penetranti suggerimenti troeltschiani,⁵⁷ per pensare l'esodo trascendentale da un piano che, con Heidegger,⁵⁸ potremmo dire «inautentico» – parenetico, appunto – a uno «autentico» – proprio del dialogo – è quello della «*duplice rivelazione*»: «l'alternativa di fronte a cui si trova l'uomo "contemporaneo", quella che condiziona tutto il possibile sviluppo del suo *iter* religioso, è l'alternativa tra la rivelazione e la grazia nel significato universalmente religioso del termine e la rivelazione e la grazia nel significato ecclesiale della parola. È il problema del luogo, del tempo, del modo, del criterio dell'autentica rivelazione e dell'autentica grazia».⁵⁹ *Natura e soprannatura*, allora, coincidono *naturaliter* nell'uomo strutturalmente religioso, e solo in

della *demitizzazione*, Archivio di Filosofia, CEDAM, Padova 1961, spec. pp. 221-229; 319-331.

⁵⁶ Cfr. G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 276-277. Del medesimo autore, si veda anche quanto scrive, intorno a Caracciolo interprete del Vaticano II, in Id., *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, cit., pp. 16-18; 172; 182-186.

⁵⁷ Il riferimento va specialmente a E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, ed. it. a cura di A. CARACCILO, Morano, Napoli 1968, dove si cfr. la densa *Introduzione* caraccioliana alle pp. VII-LXIV; una nuova edizione italiana del testo, criticamente condotta, è stata approntata da S. MINIATI: E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni (1902/1912)*, Queriniana, Brescia 2006.

⁵⁸ Su cui cfr., nel saggio di cui stiamo scorrendo, p. 194, dove il pensiero heideggeriano (così come presentato in *Unterwegs zur Sprache*) è assunto, con la meditazione di Jaspers (dello Jaspers di *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*), a paradigma della religiosità contemporanea.

⁵⁹ Ivi, pp. 157-158.

un secondo tempo sono poi passibili di separazione quantitativa e, soprattutto, qualitativa, in nome di una soprannatura di secondo grado per la quale, sola, la Chiesa potrà intendersi «come qualcosa d'altro da quella chiesa già essa *sancta, universalis, una* che è già sempre tra gli uomini». ⁶⁰

Interpretato come il venire alla coscienza, o, se si vuole, alla luce, all'interno della tradizione cattolica, del *principio di libertà* che sta all'origine storica della modernità, il Concilio Vaticano II assurge per Caracciolo a *segno* – aperto, come ogni segno, all'*infinito intrattenimento* ⁶¹ dell'interpretazione – di una riconosciuta, e probabilmente incomponibile, frattura, sorta, e variamente, diversamente tenuta nascosta, nel seno dell'ortodossia confessionale, alla quale appunto «per il grandioso moto impresso alla vita religiosa e, di riflesso, speculativa del mondo cristiano da papa Giovanni XXIII» ⁶² il Concilio sarebbe stato convocato per dare risposta. Riconoscere, come il pontificato di Roncalli riconosceva, l'ineludibile necessità di un'approfondita analisi delle cause e dei motivi della crisi, i modi in cui poterla, o non poterla, superare, valeva allora, per il filosofo genovese, come «radicale ripensamento» ⁶³ del cristianesimo stesso, dell'impossibilità, cioè, del suo prospettarsi sul proscenio del mondo moderno quale secca alternativa tra *verità* ed *errore* (secca alternativa che poi, tuttavia, continuerà a riproporsi mascherata negli apparentemente più concilianti inclusivismi confessionali). Ancora, essa valeva come una conquista di carattere genuinamente *ermeneutico*, mobile plesso nel quale i motivi del *vero* e del *falso*, della *natura* e della *soprannatura*, della *storia* e dell'*eternità* si intrecciano, per indissolubilmente saldarsi intorno all'eretico *a priori trascendentale* che, di tali momenti, è l'accordo non sintetico, la

⁶⁰ Ivi, p. 158.

⁶¹ Chiaramente il riferimento va a M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, ma cfr. anche il bellissimo libro di P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, il Mulino, Bologna 1987 (poi anche in ed. francese per le Éditions du Cerf, tr. di F. VIAL, 1991).

⁶² R, p. 209. Per quanto detto, credo si possa avvicinare l'interpretazione caraccioliana del Concilio (per cui cfr. anche quanto scrive R. GARAVENTA, *Lumen Dei et malum mundi. In ricordo di Alberto Caracciolo*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, op. cit., pp. 69-86, spec. pp. 70 ss.) alla ricostruzione storiografica proposta dalla «scuola di Bologna», per cui si tengano presenti almeno: G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna 2012²; Id., *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2009; A. MELLONI, *Il concilio e la grazia. Saggi di storia sul Vaticano II*, Jaca Book, Milano 2016, nonché la monumentale opera, diretta da G. ALBERIGO e curata da A. MELLONI, *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., Peeters/il Mulino, Bologna 2012-2015².

⁶³ R, p. 342.

tensione inconciliabile, il soffio vitale, «un *lumen Dei* (*lumen* che è anche sempre tenebra), perennemente e concretamente presente, seppur più intensamente o meno inteso, più percepito o meno percepito».⁶⁴

Questo trascendentale *lumen Dei* rende sempre più difficile distinguere natura da soprannatura, sempre più difficile una distinzione tra religioni naturali e religione soprannaturale, almeno nel senso tradizionale, essendo esso nella sua concretezza confluenza inscindibile di divino e di umano, di eterno e di temporale, di infinito e di finito. L'eccezionalità delle più sconvolgenti esperienze religiose risulta pertanto non lo sradicamento di un singolo dalla comunità universale umana, e la sua transizione in un cerchio di eletti separato, ma un'irruzione più radicale del divino che, intensificando la sua autentica umanità, lo fa più umano, più radicalmente e semplicemente consorte di tutti.⁶⁵

Nell'emergere di tali motivi, propri di un pensiero che, se "laico" era per la condizione non censoriamente "ecclesiastica" dei suoi rappresentanti – Lessing, Kant, Schleiermacher, Hegel, Troeltsch, Jaspers sono i numi tutelari di quella *ecclesia invisibilis*,⁶⁶ con l'ovvia avvertenza dell'effettivo sacerdozio universale schleiermacheriano –, non per questo era meno religiosamente ispirato, perché anzi validava, vanificandola, la perfetta corrispondenza tra *pensiero filosofico* e *pensiero religioso*, si venivano riconoscendo con ciò anche le rispettive pertinenze e le conquistate autonomie. Non risolvendo astrattamente la religione nella filosofia, o questa in quella, ma saggiandone, e spesso assai dolorosamente, i confini, le distanze, i conflitti non meno delle alleanze che, per sua natura, ogni autonomia porta iscritta in sé, permettendo così anche di distinguere tra *religione* ed *eticità*, perché «la religione conosce la dimensione morale non come l'unica, ma certo come una delle sue fondamentali vie al trascendimento. La morale conosce la religione come uno dei modi del suo concreto essere».⁶⁷

Proprio su quest'ultimo punto, se interpreto bene, mi pare consistere il discrimine tra l'interpretazione caraccioliana e quella piovaniana

⁶⁴ A. CARACCILO, *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971 (nuova ed. a cura di C. ANGELINO, *Il nuovo melangolo*, Genova 1999, da dove cito), p. 81, per cui cfr. l'intero saggio: *Il cristianesimo nella ricerca della religione autentica*, ivi pp. 77-89.

⁶⁵ Ivi, p. 81.

⁶⁶ Cfr. A. CARACCILO, *Esperienza religiosa e linguaggio*, cit., p. 191: dove l'autore avverte l'esigenza di un colloquio critico tra questi autori, da una parte, con la "linea" esemplificata da Agostino, Tommaso, Pascal, Kierkegaard e Barth dall'altra.

⁶⁷ A. CARACCILO, *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, cit., p. 38.

dell'evento conciliare, interpretazione della quale F. Tessoro ha penetrantemente sottolineato il carattere «etico-politico»,⁶⁸ nell'avvenuta conversione della filosofia della morale (e, congiuntamente, della religione) nella sua storia prima, nell'etica poi.⁶⁹ Esempiare e significativo, in questa trasposizione, il giudizio opposto che i due autori danno dell'esperienza modernista,⁷⁰ del suo «valore». Se per il filosofo genovese il Concilio, al contrario del modernismo, «non rappresentava più il pericolo o la tentazione del risolvimento del momento religioso nel filosofico o nell'etico o nel culturale, della salvezza del singolo nel progresso della storia»,⁷¹ e questo anche, se non soprattutto, per la via delle indicibili sofferenze che la storia doveva avere in serbo per il secolo allora nascente (1907), oggi appena declinante,⁷² per Piovani esso «assurgeva a categoria

⁶⁸ F. TESSITORE, *Piovani, la religione e la storia*, cit., p. 209.

⁶⁹ Se interpreto bene, sono gli ultimi due libri di Piovani, in particolare, a registrare un tale passaggio: Id., *Principi di una filosofia della morale*, in Id., *Per una filosofia della morale*, cit., pp. 659-872 e il già citato *Oggettivazione etica e assenzialismo*: per ciò si tenga presente G. MORETTO, *Lo storico dell'etica*, in F. TESSITORE (a cura di), *L'opera di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1991, pp. 315-398.

⁷⁰ Non potendo qui fornire una bibliografia completa sul tema, mi limito a segnalare l'ormai classico studio di M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963 e i recenti, informatissimi libri di G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010 e di G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012. Sono da tener presenti, e per motivi non estrinseci a quelli che stiamo qui svolgendo, anche G. LEVI DELLA VIDA, *Fantasma ritrovati*, Neri Pozza, Venezia 1966, pp. 75-166 e G. SASSO, *Variazioni sulla storia di una rivista italiana: «La Cultura» (1882-1935)*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 117-149 (*Modernismo cattolico e filosofia idealistica*); a tal proposito, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in N. GERMANO, *Un cenobio per tempi incerti. Giuseppe Rensi e l'avventura del «Coenobium»*, in «Eranos-Jahrbuch» 76, 2022-2024.

⁷¹ R, p. 343.

⁷² R, p. 202: «Certo perché il senso profondo del modernismo riemergesse, ma irrobustito e purificato, occorre che gli uomini fossero stati resi più pensosi da un complesso di fatti non certo semplicemente religiosi e culturali: le due guerre mondiali, lo sterminio di milioni di ebrei, la bomba atomica, il riemergere dei motivi della filosofia modernistica attraverso la filosofia esistenziale, ben altrimenti radicata nel religioso, il riemergere del cristianesimo – grazie alla presenza di alcuni spiriti eccezionali – del suo respiro più alto e genuino così nella sua accentuazione cattolica come nella sua accentuazione protestantica», ma ivi cfr. l'intero saggio, già ricordato, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, alle pp. 175-207. V. quanto scrive G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, cit., pp. 24-27. Per l'ambigua interpretazione del Novecento, ceronettiano «secolo crudele» (G. CERONETTI, *Ti saluto mio secolo crudele. Mistero e sopravvivenza del XX secolo*, Einaudi, Torino 2011), molti utili

ideale della vita dello spirito, tanto ideale da tentare di incarnarsi nel tempo solo in maniera fugace, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, per venire poi subito contestata e tradita»,⁷³ osserva finemente G. Moretto, ed esemplarmente tradita, tale idea, dal Concilio, come non tarderà ad accorgersi il filosofo napoletano.

In effetti, per Piovani è all'origine del Vaticano II non una sofferta, esistenzialmente sofferta rielaborazione catartica delle istanze rinnovatrici del modernismo, del loro principiare fiorire e subitaneo appassire, come soffocate, quelle istanze, dall'*incoerenza*⁷⁴ quasi contraddittoria che le ha contraddistinte, in cui appunto consisteva, nell'interpretazione caraccioliana, la manchevolezza di quel movimento, bensì la posa di una più definitiva pietra tombale sulla *libertà dei moderni*, quella che l'*Aufklärung* aveva qualificato come *critica, rischiosa, radicale*.

All'origine del secondo Concilio Vaticano non c'è il lievito modernistico, ma le preoccupazioni dell'*Anti-moderno* di Maritain (l'opera più significativa per comprendere gli intimi, reali intendimenti dell'apprendista stregone evocante l'antiumanistico *Umanesimo integrale* prima di dedicarsi ai senili, tardivi esorcismi del contadino della Garonna): non c'è la volontà di fare i conti con Cartesio, Pascal, Kant; c'è la volontà di scegliere, anzi, tra i contemporanei, i compagni di strada che permettano di evitare di fare quei conti, invocando una libertà ben diversa da quella dello spirito critico. Pur di allontanarsi dalla rischiosa libertà dei moderni, la Chiesa corre verso la presunta verità dei futuri che tutto lascia presupporre assai meno criticamente libera.⁷⁵

ragguagli si possono rinvenire nei saggi contenuti in C. PAVONE (a cura di), *'900. I tempi della storia*, Donzelli, Roma 1997, specialmente in quelli alle pp. 3-27 (M. SALVIATI, *Il Novecento*) e pp. 69-77 (L. MANGONI, *La cultura: periodizzazioni e apocalissi*).

⁷³ G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, cit., p. 19.

⁷⁴ «Soltanto se ci si fa un'idea totalmente falsa dell'isolamento della dogmatica e dell'etica cattoliche ci si può meravigliare di esso e percepirlo come un'incomprensibile incoerenza. Esso può certamente essere incoerente e, a mio avviso, lo è senz'altro. Ma di coerenza finora non è vissuta una sola grande forza vitale e l'incoerenza del Modernismo è forse il suo principio di vita più vigoroso» (così E. TROELTSCH, *Il modernismo* (1909), in Id., *Scritti scelti*, a cura di F. GHIA, UTET, Torino 2005, pp. 509-536, cit. p. 517; ivi, cfr. l'importante *Introduzione* del Curatore alle pp. 9-38).

⁷⁵ P. PIOVANI, *Scandagli critici*, cit., p. 575; ivi, sul modernismo, cfr. pp. 65-66; 161; 205-207; 467-468; 488-490; 558-559; 593-594; 620-622; 623-624 e 640-642. L'interpretazione piovaniana di Maritain (che doveva trovare consentaneo Moretto) non può intendersi senza la critica proposta dal filosofo napoletano al personalismo e al suo mito della "persona", al quale Piovani, in un vertiginoso

Vibra, in questa travagliata nota del 1977, tutto lo scoramento, appena venato da un'indignazione polemica trattenuta dall'eleganza della scrittura, che Piovani, fine moralista nel senso francese, alto del termine⁷⁶, andava rilevando da quasi un decennio. O sia più o meno a partire dall'altezza di *Morte (e trasfigurazione?) dell'Università*,⁷⁷ dove l'inciso interrogativo sembrava preludere, nel serrato *crescendo* del testo, a un'infausta diagnosi irrevocabile, salvo poi, thomasmannianamente, arrestarsi, sull'orlo del pozzo, dinnanzi alla continua trasformazione dell'«eternamente umano»⁷⁸ –, nella società dei dotti non meno che in quella, certo meno leopoldianamente «stretta», civile. È infatti in quest'ultimo senso, nella linea della grande tradizione civile del pensiero italiano, che si deve inquadrare la critica piovaniaiana a quella che per il filosofo è, a tutti gli effetti, un'occasione mancata, sprecata (volutamente mancata, sprecata) per la Chiesa cattolica di affrontare «le sfide della modernità».⁷⁹

Quando, licenziando nel 1970 il volume collettaneo *Un secolo da Porta Pia*, Piovani scriveva nella *Premessa* che «nelle eruzioni morali, cento anni non bastano a raffreddare la lava scorrente lungo un percorso storico»⁸⁰

recupero delle obiezioni eckhartiane alla Scolastica, opponeva la dinamicità antimonadica, antitotalistica e per ciò veracemente moderna della “personalità” (per cui cfr. almeno Id., *Principi di una filosofia della morale*, cit., pp. 756 ss.). In effetti, a ben vedere, tutte le prospettive personalistiche del secondo Novecento – penso soprattutto, in questo senso, a Ricoeur e Pareyson – hanno dovuto prospettare, dopo la rapida dismissione del termine “personalismo” – per cui cfr. P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne...* (1983), in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1999, pp. 195-202, spec. in riferimento a Mounier – una ripresa della nozione di “persona”, con tutti i problemi teoretici che ne seguono: esemplare, credo, il tragitto che unisce il personalismo esistenzialistico prima, ontologico poi di Pareyson alla semiotica generale di Umberto Eco, per cui cfr. T. Gubatz, *Umberto Eco und sein Lehrer Luigi Pareyson: Vom ontologischen Personalismus zur Semiotik*, LIT Verlag, Münster 2008, spec. pp. 93-121; di Eco oltre al *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1993¹³, pp. 375 ss., si veda anche Id., *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino* (1954), in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2016, pp. 269-525.

⁷⁶ Si veda C. ROSSO, *Gli «Scandagli» francesi*, in F. TESSITORE, *L'opera di Pietro Piovani*, cit., pp. 623-632.

⁷⁷ P. PIOVANI, *Morte (e trasfigurazione?) dell'Università*, Guida, Napoli 1969, dove la cit. di Th. Mann è tolta da Id., *Lettera sul matrimonio*, tr. it. di I.A. CHIUSANO, Il Saggiatore, Milano 1959, p. 35.

⁷⁸ Ivi, p. 106.

⁷⁹ Per cui cfr. l'importante studio, dal cui titolo mutuo l'espressione, di G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007, spec. pp. IX-XVII (con precise considerazioni sulla “dottrina sociale”) e pp. 47-71.

⁸⁰ P. PIOVANI, *Premessa*, in Id. (a cura di), *Un secolo da Porta Pia*, cit., pp. 5-6, cit.

certo intendeva sottolineare che, nell'oggettivazione, ciò che il filosofo, non diversamente dallo storico, ha da ricercare sono quei punti, quei coaguli, quelle evenienze a partire dalle quali si attua (o non si attua) un salto, una rottura, un'effrazione capace di incistare il *continuum* cronologico, aprendo a quella de-oggettivazione la cui raggiunta fluidificazione, sola, rende possibili nuove, concrete, storicissime oggettivazioni. Di questo gusto per l'*individuato*, di questa passione per la *realtà* i più pensosi rappresentanti sono stati due grandi ammonitori non solo inascoltati, ma soprattutto banditi e ultimamente sconfitti dalla linea trionfante del *continuismo*: quei Newman e Blondel, «figli ribelli»⁸¹ dai quali la Chiesa avrebbe potuto sperare, nell'affermazione loro del *principio di libertà*, una “salvezza” che certo non poteva giungere dai nemici, comunque li si intendesse nel 1870, comunque la sensibilità umorale dei fermenti tardorisorgimentali li intendesse poi (e valga per tutti il giudizio fogazzariano citato in apertura del saggio).⁸²

Segue, dall'accertata resistenza opposta dal cattolicesimo nei confronti di ogni apertura autenticamente liberale, un'apparente stagnazione che è

p. 5.

⁸¹ Ivi, p. 323.

⁸² Cfr. ivi p. 318. Si tenga presente, per l'interpretazione del Risorgimento che filigrana queste dense pagine, quanto Piovani scrive in Id., *Il pensiero idealistico*, in R. ROMANO-C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia. 5.II. I documenti*, Einaudi, Torino 1973, pp. 1551-1581, e, quindi, il saggio di G. GALASSO, *Filosofo e testimone della liberal-democrazia*, in F. TESSITORE (a cura di), *L'opera di Pietro Piovani*, cit., pp. 145-166, spec. p. 149 e pp. 154-158, che vede presente nel filosofo napoletano «Un Risorgimento, magari, “processato”; un Risorgimento, magari, “senza eroi”: ma, in ogni caso, un Risorgimento come valore irrinunciabile, anzi fondazione permanente dei valori etico-politici riconoscibili nell'Italia moderna nel suo travagliato processo di inserimento e di partecipazione al corso più significativo della storia contemporanea» (ivi, p. 149). Per Fogazzaro è dirimente l'accenno fatto in Id., *Il post-modernismo di De Luca* (1975), in Id., *Margini critici*, a cura di F. TESSITORE, Bibliopolis, Napoli 1981, pp. 51-63, p. 52. Visto che è accaduto di citare questa nota piovaniiana, può giovare il confronto con quanto scrive, dissentendo con un giudizio altrove espresso da Piovani su De Luca e lo storicismo (Id., *Filosofia e storia delle idee*, cit., p. 15), G. SASSO in Id., *In margine al V centenario di Machiavelli*, Guida, Napoli 1972, p. 126, ma ivi v. anche le riflessioni condotte alle pp. 84-119; per De Luca, tra gli altri, si tenga presente almeno C. DIONISOTTI, *don Giuseppe De Luca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973 e, per quanto attiene il rapporto tra questi e Piovani, F. TESSITORE, *Pietro Piovani e Giuseppe De Luca* (1985), ora in Id., *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, a cura di M. PAPA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022, pp. 353-368 (volume nel quale, alle pp. 447-462, è altresì contenuto il saggio tessitorio su Piovani, *la religione e la storia*; v. ivi la bella *Introduzione* di Papa alle pp. XI-XLVI).

in realtà silenziosa preparazione di nuove figurazioni, più duttili e tetragone a combattere, nella modernità, la modernità, perché «ferita dalla perdita, o dall'impoverimento, del gemmato scettro, si ostina, la Chiesa, a rinnovarlo e a restaurarlo con mezzi nuovi, ma verso scopi vecchi»,⁸³ «come costretta» – così emerge dall'infaticabile scandaglio di Piovani – «alla ricerca di un altro temporalismo». ⁸⁴ Purtroppo, «il candore ardimentoso dell'uomo di buona volontà assiso brevemente sul soglio pontificale non ha fatto in tempo neppure a toccare i problemi religiosi del cattolicesimo moderno»,⁸⁵ problemi che insieme documentano la necessaria conversione della problematica religiosa in quella etica. Ossia, per dirlo meglio, si consuma qui, in questo arduo nesso, l'acquisto essenziale, maturato sulla scorta della coeva formulazione dello *storicismo esistenziale*, del riconoscimento della Chiesa quale «comunità etica tra comunità etiche»,⁸⁶ «chiesa tra chiese»: ⁸⁷ uscita dal rifugio della *retorica*, si riconosce in lotta per la *persuasione*, «perplessa, sgomenta, remissiva, lacerata, contestata, derisa»⁸⁸ si sa mancante, deessenziale, cava, kenotica – in ricerca, in cammino.

Trasposizione che può avvenire, se può avvenire, solo se la Chiesa saprà tornare ad ascoltare la sua intima, connatura legge, in un tribolato, disperato recupero della Croce, «perché la redenzione non può essere che un'esperienza di crocefissione». ⁸⁹ Crocefissione che tuttavia è del singolo, dell'*individuo*: esperienza in sé *incomunicabile*, come tutto ciò che dall'individuo procede, perché, come bene sapeva Goethe, e con lui il Meinecke della *Entstehung*, «*individuum est ineffabile*». Quale *figura* la *comunità* possa assumere nell'inedito, sconvolgente passaggio all'*etica assenziale* e *resistenziale* rimane la sfida che la Chiesa, non diversamente dalle altre oggettivazioni del moderno, ha da pensare. Di essa ha da farsi carico per autenticare lo spirito di *Liberalität* che contraddistingue il *moderno* nella sua *ideale contemporaneità*.

⁸³ P. PIOVANI, *Da un temporalismo all'altro*, cit., p. 324.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ivi, p. 338.

⁸⁶ Ivi, p. 346.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ivi, p. 345.

⁸⁹ Ivi, p. 346.

BIBLIOGRAFIA

- A. CARACCIOLO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965 (rieditato a cura di G. MORETTO, il nuovo melangolo, Genova 2000).
- Id., *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971 (rieditato a cura di C. ANGELINO, il nuovo melangolo, Genova 1999).
- Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976.
- R. CELADA BALLANTI, *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001.
- Id., *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.
- N. GERMANO, *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani nella «religione dello storicismo». In margine a un recente volume di Fulvio Tessoro*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVII, 2024, pp. 365-391.
- G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana. Brescia 1994.
- Id., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001.
- P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965
- Id., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966.
- Id. (a cura di), *Un secolo da Porta Pia*, Guida, Napoli 1970.
- Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. TESSITORE, Bompiani, Milano 2010.
- F. TESSITORE, *La «religione dello storicismo»*, Morcelliana, Brescia 2010.
- Id., *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, a cura di M. PAPA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022.
- D. VENTURELLI, *Profili filosofici*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023.

MATTIA LORETTI*

«L'INDÉFINI NOUS ÉPOUVANTE, L'INFINI NOUS
RASSURE»: LA "MÉTAPHYSIQUE CHRÉTIENNE" DE
RAVAISSON À TRAVERS LE CŒUR DE PASCAL

Sommario

Questo articolo intende presentare la lettura spiritualista di Pascal operata da Ravaisson, nel tentativo di mostrare le radici agostiniane dello spiritualismo di Ravaisson attraverso l'unione tra cristianesimo e filosofia. Un altro elemento che emerge dalla lettura di Pascal da parte di Ravaisson è il legame inseparabile tra estetica, etica e metafisica nella sua proposta, dove l'appropriazione della dottrina del cuore di Pascal costituisce la "semplificazione" degli ordini dell'intelligenza, della volontà e del sentimento nella loro reciproca implicazione, di fronte alla testimonianza di Dio nell'esperienza intima della coscienza. L'immagine serena e coerente che Ravaisson offre di Pascal, senza precedenti nel suo contesto storico, riflette la proposta metafisica del primo nel periodo maturo della sua opera, in cui egli afferma sempre più il chiaro compimento della metafisica nel cristianesimo, reinterprestando alla sua luce il valore e il significato dell'arte, nonché la positività della morale come singolare imitazione di Dio, che nell'amore cristiano rivela l'anima *naturaliter christiana* che cova nel profondo dello spirito.

Parole chiave: filosofia cristiana, estetica della grazia, etica del dono di sé

Abstract

This paper aims to present Ravaisson's spiritualist reading of Pascal, in an attempt to show the Augustinian roots of Ravaisson's spiritualism through the union of Christianity and philosophy. Another element that emerges from Ravaisson's reading of Pascal is the inseparable aesthetic-ethical-metaphysical link in his proposal, where the appropriation of

* Istituto Cattolico di Tolosa e Università di Perugia

Pascal's doctrine of the heart constitutes the "simplification" of the orders of intelligence, will and feeling in their mutual implication, in the face of God's testimony in the intimate experience of consciousness. The serene and coherent picture that Ravaissan offers of Pascal, unprecedented in his historical context, reflects Ravaissan's metaphysical proposition in the mature period of his work, in which he increasingly affirms the clear fulfilment of metaphysics in Christianity, reinterpreting in its light the value and significance of art, as well as the positivity of morality as a singular imitation of God, which in Christian love reveals the *anima naturaliter christiana* that smoulders at the bottom of the spirit.

Keywords: Christian philosophy, aesthetics of grâce, ethics of self-giving

L'article se propose de présenter et d'approfondir l'interprétation de Pascal par Ravaissan dans le cadre de la parabole spéculative de ce dernier, où s'affirmait avec toujours plus de détermination l'union entre pensée philosophique et christianisme, au point d'y reconnaître les accents d'une «métaphysique chrétienne».¹ Dans cette tension que Ravaissan perçoit non seulement au sein de la philosophie, mais aussi dans les traditions mystiques et religieuses de l'Antiquité ainsi que dans les manifestations artistiques, se révèle un accomplissement dans lequel le christianisme éclaire l'*anima naturaliter christiana* qui se dévoile dans la sublimité de l'amour comme sacrifice et don de soi. À la lumière de ce principe herméneutique, se révèle la portée métaphysique de l'esthétique, comme de l'éthique, dans laquelle Ravaissan fera appel à Pascal, en reprenant son paradigme de la souplesse de l'esprit et, surtout, en s'appropriant la doctrine du "cœur". Ravaissan y verra la simplification de l'esprit qui élève les facultés de l'âme vers le témoignage intime de Dieu, où elles se correspondent dans l'accomplissement réciproque de la volonté, de l'intellect et du sentiment lui-même, où se détermine singulièrement la ligne augustinienne du spiritualisme ravaissanien. Tels sont les thèmes qui, malgré une approche théorique différente de celle du "Cristianesimo-Filosofia" de Moretti-Costanzi, semblent susciter des consonances avec les thèmes de ce dernier, afin de constituer une première trace pour un

¹ D. BOSCO, *Un Pascal che ognuno avrebbe voluto scrivere*, in F. RAVAISSON, *La filosofia di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 21. Bosco résume ainsi l'interprétation donnée par D. LEDUC-FAYETTE, *La métaphysique de Ravaissan et le Christ*, «Les Études philosophiques», n.4, 1984, pp. 511-527.

futur dialogue avec les instances du spiritualisme français, ouvrant de nouvelles pistes et de nouvelles ramifications dans l'approfondissement des thèmes morettiens.²

1. Un Pascal non sceptique

Le charme du portrait philosophique que Ravaisson offre de Pascal, en s'appuyant également sur des éléments biographiques pour en souligner la correspondance avec les "phases" de sa pensée, ne cache pas ce qui est certainement une appropriation,³ mais qui se trouve néanmoins ennobli par la tentative d'unifier la théorie du "cœur" de Pascal, en soulignant la convergence des instances philosophiques et religieuses. La figure de

² Le regain d'intérêt pour la tradition métaphysique du spiritualisme français, et en ce qui nous concerne ici, pour la pensée de Ravaisson, qui s'est étendu au-delà de la recherche dans le monde francophone, témoigne de ressources spéculatives capables de se revitaliser également à travers le dialogue avec d'autres traditions philosophiques contemporaines. On pense notamment à l'attention croissante que lui porte le monde universitaire anglo-saxon, comme en témoigne la récente publication de M. SINCLAIR, D. WHISTLER, (éd.), *The Oxford handbook of modern French philosophy*, Oxford University Press, 2024. En ce qui concerne Ravaisson, parmi les nombreux travaux de Sinclair sur le sujet, nous renvoyons en particulier aux traductions des œuvres de Ravaisson *Of Habit*, (Bloomsbury Academic 2008); *Felix Ravaisson: Selected Essays* (Bloomsbury Academic 2016); *French Philosophy in the Nineteenth Century* (Oxford University Press 2022); et surtout à l'ouvrage *Being Inclined: Félix Ravaisson's Philosophy of Habit*, Oxford University Press, 2019. Il convient également de signaler la récente publication en anglais qui rassemble les fragments édités de Ravaisson dans les éditions françaises de V. EMMA-ADAMAH, S. KOTVA, C. CARLISLE (éd.), *Félix Ravaisson: Fragments on Philosophy and Religion*, Bloomsbury Academic, Londres 2025, ainsi que l'introduction des éditeurs et la préface de A. BELLANTONE (*A thought in fragments: Ravaisson or the opening of thinking*) pour une présentation de l'intérêt historique et spéculatif de la pensée ravaissonnienne. Il convient également de souligner la référence à la pensée de Ravaisson dans l'ouvrage de C. PICKSTOCK en dialogue avec la revalorisation de la tradition spiritualiste par Bellantone (*La métaphysique possible. Philosophie de l'esprit et modernité*, Hermann, Paris 2012), auquel il est fait référence, entre autres, notamment dans C. PICKSTOCK, *Aspects of truth: A New Religious Metaphysics*. Cambridge University Press, 2020, pp. 241-255.

³ C. NICCO, *Le Pascal de Ravaisson et de Lachelier*, in *De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIX^e siècle*, édité par R. Belay et C. Marin, ENS Éditions, Lyon 2001, pp. 13-23. DOI: [10.4000/books.enseditions.20113](https://doi.org/10.4000/books.enseditions.20113). Pour une étude sur la relation entre Pascal et Ravaisson nous renvoyons également à D. LEDUC-FAYETTE, *De la «volonté-cœur». Le Pascal de Ravaisson*, in D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIX^e siècle*, Mame/Éditions universitaires, Paris 1993, pp. 51-66.

Pascal plane sur toute la tradition du spiritualisme français - de Biran, à Lachelier, à Boutroux, jusqu'à Bergson - s'y affirmant plus ou moins directement comme une référence.⁴ Or, dans la parabole spéculative de Ravaisson la confrontation avec Pascal est en même temps la reconnaissance d'une inspiration qui se révèle, sur le plan philosophique, une occasion de présenter certains thèmes essentiels de sa propre réflexion, tout en rendant hommage à l'apport pascalien. L'article publié dans la *Revue des Deux Mondes* en 1887, que Ravaisson intitule *La philosophie de Pascal*, a néanmoins un objectif bien précis: émanciper la pensée de Pascal de la représentation qu'en donnait Cousin – et qui déclencha un débat animé entre ses détracteurs et ses disciples – qui en assumait le résultat "sceptique".⁵ Ravaisson voulait réagir à la réduction de la pensée de Pascal à une non-philosophie qui aurait sacrifié la raison à la foi pour une apologie du christianisme inacceptable sur le plan strictement philosophique; d'où le jugement condamnatore lui attribuant l'étiquette de philosophe "sceptique": « On a cherché à prouver par des passages détachés des *Pensées* de Pascal, [...], qu'en sacrifiant la raison à la foi, il a nié qu'aucune philosophie fût possible. Je me propose de montrer, non, comme d'autres me paraissent l'avoir fait avec succès, que Pascal n'a pas

⁴ La littérature à ce sujet est très vaste. Pour un bref aperçu de l'importance de Pascal dans le spiritualisme français jusqu'à Lavelle, nous renvoyons à B. GRASSET, *Mysticisme et pensée. Louis Lavelle, lecteur de Pascal*, in *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*. Hermann, Paris 2016, pp. 135-153. En ce qui concerne les auteurs cités, les références à Pascal sont disséminées dans l'œuvre de chacun d'entre eux, tant dans leurs ouvrages publiés que dans leurs notes non reprises dans leurs textes majeurs. À cet égard, nous renvoyons, uniquement pour examiner les interventions qui concernent spécifiquement la pensée de Pascal ou un aspect de celle-ci, à J. LACHELIER, *Notes sur le pari de Pascal*, in Id., *Du fondement de l'induction*, Presses Pocket, Paris 1993; É. BOUTROUX, *Pascal* (5e éd.), Hachette, Paris 1912.

⁵ À ce sujet V. COUSIN, *Études sur Pascal*, 5e éd., Didier, Paris 1857; dans la 12^e leçon du *Cours de philosophie*, on peut lire: «Il faut mettre Pascal à la tête de cette classe de sceptiques ; en effet, Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées*; et en même temps, le but avoué de son livre est un dogmatisme religieux d'une orthodoxie parfaite » V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie* (1829), tome 1, Pichon et Didier, Paris 1829, pp. 487-488. Nous citons deux ouvrages majeurs sur le sujet: E. SAISSET, *Le scepticisme, Aénésidème, Pascal, Kant. Études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Didier, Paris, 1965; et E. DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal*, Alcan, Paris 1886. Pour l'ensemble du débat de l'époque, nous renvoyons à R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Nizet, Paris 1959, pp. 187-200.

été un sceptique ».⁶ Au contraire, Ravaisson se propose de réévaluer l'œuvre de Pascal au sein de la famille «d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Malebranche ou d'un Leibniz», en mettant en évidence les principes d'«une véritable philosophie».⁷ Mais l'aspect le plus stimulant aux yeux de Ravaisson est de montrer à travers Pascal la convergence entre «le christianisme et la philosophie».⁸ Or, ce dernier thème, à partir d'une certaine phase de sa parabole spéculative, s'est imposé à Ravaisson avec une insistance croissante.⁹ La référence à Pascal est certainement révélatrice d'une certaine tradition à laquelle ce résultat n'était pas étranger et dans laquelle le spiritualisme trouve ses racines; en effet, la ligne que Ravaisson contribue à tracer comme une alternative interne à la modernité se définit, en un certain sens, par la réactualisation de l'inspiration augustinienne qui imprègne l'attitude du spiritualisme français.¹⁰ Si l'on se réfère au rapport de Ravaisson de 1867, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, il explicite cette exigence dans un paragraphe consacré à la discussion de l'ontologisme, où il montre une exigence bien précise face à ce que l'on appelait, à l'époque, la "philosophie séparée".¹¹ Cette formule désignait «la philosophie qui se refuse aux lumières que fournit le christianisme»,¹² empêchant ainsi leur stimulation réciproque. Contrairement à la radicalité de cette opposition, Ravaisson estimait qu'il ne fallait pas opposer la

⁶ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, «Revue des deux mondes», 1^o mars 1887, p. 399.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem. Bergson écrit ainsi dans *la Notice* en l'honneur de Ravaisson: «Il restait fidèle à sa méthode en cherchant les plus hautes vérités métaphysiques dans une vision concrète des choses, en passant, par transitions insensibles, de l'esthétique à la métaphysique et même à la théologie. Rien de plus instructif, à cet égard, que l'étude qu'il publia en 1887 dans la *Revue des Deux Mondes* sur la philosophie de Pascal. Ici, la préoccupation est visible de relier le christianisme à la philosophie et à l'art antiques, sans méconnaître d'ailleurs ce que le christianisme a apporté de nouveau dans le monde. Cette préoccupation occupe toute la dernière partie de la vie de M. Ravaisson» H. BERGSON, *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, in Id., *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 2020, p. 280

⁹ Sur cet aspect, nous renvoyons à A. BELLANTONE, *De la persévérance à la donation. La décision métaphysique de Ravaisson*, in Ravaisson, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», janvier-mars 2019, pp. 49-62.

¹⁰ À ce sujet, nous renvoyons à A. FOREST, *Consentement et création*, Aubier, Paris 1943, pp. 189-204. Sur la relecture pascalienne de l'héritage d'Augustin, nous renvoyons à P. SELIER, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris 1995.

¹¹ Pour une contextualisation de ce débat, nous renvoyons à J.-L. VIEILLARD-BARON, *Le spiritualisme français*, Cerf, Paris 2021, pp. 125-128.

¹² F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Hachette, Paris 1895, p. 154.

philosophie au christianisme, ni le christianisme à la philosophie, mais trouver dans leur relation non pas le résultat d'une contrainte extérieure, mais une exigence interne à la philosophie elle-même dans sa «parfaite liberté» de réaliser la «grande parole de saint Augustin» : «que la vraie religion et la vraie philosophie ne diffèrent point». ¹³ Plus encore, la réflexion de Ravaisson à travers et avec Pascal contribue à révéler un élément qui attirera la pensée du premier dans son tournant vers l'étude "positive" de la tradition mystique et des religions anciennes, y percevant une tension que seul le christianisme viendra accomplir et qui, écrit Ravaisson, montre l'*anima naturaliter christiana* qui couve au fond de leur esprit.

2. *L'éloge de la souplesse*

Ravaisson fait précéder le traitement spéculatif de Pascal d'un survol sur l'histoire de la philosophie, dont il retrace l'affirmation progressive, en opposition à une conception tendant vers la formalisation et la quantification de l'être, du paradigme de l'être comme qualité: «la qualité est toute proche de l'être». ¹⁴ Cela signifiait, aux yeux de Ravaisson, la réactualisation de l'impulsion originelle de l'aristotélisme (dans une version teintée de néoplatonisme et d'instances leibniziennes) vers la compréhension que «substance et énergie sont même chose, et que dans l'action se fait voir à l'esprit qui réfléchit sur soi l'être même». ¹⁵ Il est «énergie, action, c'est-à-dire âme», d'où découle sa dimension qualitative: «c'est presque une même chose qu'un être et sa nature, qu'expriment ses qualités, un être étant énergie qui se rend connaissable par sa qualité spécifique». ¹⁶ Dans ce très bref aperçu de ce mouvement interne à l'histoire de la philosophie – qui ne manque pas de rendre explicite la position critique de Ravaisson à l'égard du matérialisme autant que de l'idéalisme ¹⁷ – ce que Ravaisson tient à souligner, c'est comment Pascal a trouvé dans cette ligne qualitative de l'être en tant qu'activité spirituelle le germe de sa propre pensée, afin d'en saisir la spécificité de son apport. Dans la continuité de cette démarche s'inscrirait pleinement la distinction pascalienne entre l'*esprit de géométrie* et l'*esprit de finesse*, à laquelle correspond, dans l'analyse de Ravaisson, la différence entre un savoir de la forme, abstrait, et un savoir concret, "positif" de l'esprit, dont dépendent des

¹³ Ibidem.

¹⁴ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 403.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cfr. F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., pp. 248-261.

paradigmes épistémologiques et des facultés alternatives. Or, Ravaisson entend faire l'éloge de la souplesse de l'esprit – thème fondamental du spiritualisme français¹⁸ – alternative à la rigidité du procédé géométrique, et qui trouve dans l'esprit de finesse pascalien l'un de ses paradigmes de référence. En effet, contrairement aux principes «gros ou grossiers» à partir desquels s'enclenche la chaîne de la «déduction non interrompue» propre à la connaissance "idéale" de la géométrie et de l'arithmétique, déjà dans le domaine plus concret de la physique se manifeste l'exigence de la "rigueur" de l'esprit de finesse.¹⁹ Mais, et c'est là que se concentre toute l'attention de l'interprétation ravaissonienne dans son adhésion à Pascal, c'est à plus forte raison dans le domaine de ce qu'il aurait pu appeler «des choses de nature esthétique et morale» que cette forme de "rigueur souple" trouve son horizon d'exercice le plus évident – et nécessaire²⁰. Ainsi, c'est principalement dans l'ordre esthétique qu'émerge la référence incontournable à la souplesse dans laquelle Pascal voit l'exercice même de l'amour. En effet, écrit Ravaisson, l'objet de l'amour n'est autre que la beauté qui «pour se montrer en des corps, n'en est pas moins, [...], d'essence incorporelle». La nature spécifique de la beauté, objet de l'amour, est telle que pour se rendre expérimentable dans sa transcendance de la sensibilité, elle implique la souplesse de l'appréhension du tout dans la relation réciproque des parties, ce "bon jugement de l'œil" dans lequel se présente le caractère dynamique de l'attitude de la finesse qui saisit d'un seul coup d'œil l'objet dans l'enchevêtrement de ses parties, associées dans l'expression qualitative de sa valeur esthétique :

dans les beaux objets, où il n'y a aucune partie qui ne concourt au reste, où tout vaut par l'accord et la conformité. Là principalement, pour entendre le tout, il faut aller et venir sans arrêt d'une extrémité à l'autre, et surtout des effets sensibles à leur principe intelligible, ce qui exige un perpétuel va-et-vient,

¹⁸ A. BELLANTONE, *Le sacrifice comme horizon de l'être: Ravaisson*, in J.-L. VIEILLARD-BARON (dir.), *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, Hermann, Paris 2016, pp. 89-91.

¹⁹ «la souplesse, comme style d'une démarche de pensée, est la plus haute rigueur possible, car elle sait s'adapter à la sinuosité et à la surabondance des "objets qui surpassent la région géométrique"» A. BELLANTONE, *Le sacrifice comme horizon de l'être: Ravaisson*, cit., p. 90.

²⁰ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 405. Ainsi Ravaisson dans l'un de ses fragments: « Pourquoi la finesse? Parce que c'est la pénétration qui va au fond, à la source. [...] L'esthétique, la morale vont droit à cette unité pour la voir et en jouir, la percevoir d'une vue dans son rayonnement» Fragment "Finesse" in D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Vrin, Paris 1997, p. 268.

des retours et rebroussements rapides, et, par conséquent, une parfaite souplesse.²¹

L'unité qualitative de la beauté se compose du souffle de l'ensemble à travers la conspiration des parties, par laquelle l'amour se répand sur ces dernières puisqu'elles sont associées dans l'ensemble, et revient à l'ensemble par leur correspondance dans l'unité symphonique de son expression. La souplesse en tant qu'intuition dynamique, si opposée «à la marche déductive de l'esprit géométrique»,²² est le véritable «esprit esthétique»,²³ dont la *simplicité* de la "cognition" n'a rien à voir avec l'appauvrissement d'une abstraction logique ou matérielle, mais, au contraire, avec l'indivisibilité de son appréhension spécifique dans laquelle se conserve la richesse du complexe harmonique où «chaque détail y est comme imprégné de la totalité», dans la tension d'une "digression convergente".²⁴

Or, la réflexion de Ravaisson sur l'art et la beauté, ainsi que sur la modulation spécifique de l'esprit nécessaire pour devenir "sensible", est en réalité préparatoire à sa pertinence métaphysique. En effet, la simplicité d'une vue instantanée, qui s'articule dans la convenance qualitative de la beauté de ses parties, correspond à la modalité spécifique dans laquelle se donne «la simplicité réelle d'un absolu exempt des restrictions que lui font les relatifs»; ainsi, écrit Ravaisson:

le véritable principe étant celui qui englobe tout, puisque tout, selon Platon, dépend des idées les plus élevées, puisque toutes les idées se résolvent, en fin de compte, selon Leibniz, dans les attributs de Dieu; puisque les attributs de Dieu sont avant tout l'intelligence et la volonté; c'est-à-dire les puissances de l'esprit; puisque c'est dans les choses d'ordre esthétique et moral que se montre comme à découvert ce principe universel et puisque, enfin, la seule simplicité parfaite est la sienne, il est facile de comprendre pourquoi c'est surtout dans les choses d'ordre esthétique et moral qu'on voit, selon l'expression favorite de Pascal, d'un seul coup d'œil.²⁵

Selon Ravaisson, elles constituent le dispositif d'une expérience métaphysique dans laquelle «s'offrent des images, des ressemblances de perfections intelligibles qui sont celles de l'esprit» qui ne peuvent faire abstraction de voir dans leur variété et dans leur correspondance la

²¹ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 408.

²² Ibidem.

²³ F. RAVAISSON, *Testament philosophique et fragments*, texte établi par C. DEVIVASSE, Boivin & Cie, Paris, 1933, p. 137.

²⁴ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 417.

²⁵ Ivi, p. 410.

«convenance» d'une «harmonie spéciale» qui indique «une simplicité primordiale» dans laquelle les êtres trouvent la proportion et le fondement de leurs «ressemblances».²⁶

3. L'implication esthétique-éthique à la lumière du "jugement" du sentiment du cœur

C'est précisément ce que Pascal appelle "sentiment" qui sert de médiateur à cette forme d'expérience. Loin d'être une simple passivité, il exige dans sa finesse «une action de l'esprit» et même «sa plus véritable action», qui consiste en une «appréciation immédiate à laquelle convient tout particulièrement le nom de jugement»,²⁷ et qui a des règles tout à fait différentes de celles inscrites dans la déduction géométrique de la science. Sentiment par lequel on apprécie et on rend présentes dans son jugement les règles de «la vraie morale»;²⁸ mais quelles sont ces règles, elles aussi domaine de cette finesse à l'œuvre dans le domaine esthétique? Ici, Ravaisson intervient avec un geste herméneutique qui décide de la suite de l'article et de l'interprétation de Pascal. Il écrit en effet: «Pascal n'en a pas traité expressément. Mais il s'est expliqué avec quelque détail sur la règle dans l'art. Et puisqu'il assimile, en tant que ressortissant également au jugement, la véritable morale et le véritable art, on peut de ce qu'il a dit sur la règle dans l'art conclure à ce qu'il pensait de la règle dans la morale».²⁹ Or, écrit Ravaisson, pour Pascal, la "règle" de l'art est l'imitation de la nature. Mais l'imitation dont il s'agit n'est pas une mimésis des entités individuelles, mais plutôt de l'acte de devenir des entités qui manifeste son principe générateur dans la ramification ("digression") qui les rassemble ("convergence"): «Par la nature que l'art a pour fin d'imiter, ce que Pascal entend, c'est la nature supérieure, dont ce que le vulgaire prend pour la vraie nature est une altération, nature primitive, originale, que l'art a pour objet, comme la philosophie, de restituer. Et cette nature primitive dont tout en ce monde est image plus ou moins déformée et altérée, le fond en est l'âme, dans sa perfection essentielle».³⁰ L' "intentionnalité" de l'art n'est pas de reproduire l'adhésion matérielle de l'objet (au risque de se

²⁶ Ivi, pp. 411-12.

²⁷ Ivi, p. 412.

²⁸ Ivi, Ravaisson commente la *pensée* Laf. 513: «La véritable éloquence se moque de l'éloquence, la véritable morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit».

²⁹ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 413.

³⁰ Ivi, p. 414.

réduire à une industrie stérile, à un mécanisme, à une *techné*³¹), mais à travers son *dessin*, d'en faire apparaître le *dessein* qui rend compte de sa formation. La valeur que Ravaisson fait jouer à l'art reconfigure donc le sens même de l'imitation; il «emprunte ce concept d'imitation à Pascal» qui lui permet «de thématiser l'activité pure qu'il comprend comme le principe ontologique d'explication de la marche de la nature»: ³² l'art «écarte les obstacles pour faire voir à l'état de pureté la tendance, la volonté de la nature». ³³ Ainsi, Ravaisson peut écrire que c'est plutôt la nature qui imite l'art, dans la mesure où c'est ce dernier qui parvient à exprimer le fond qui "résonne" dans la nature et dans lequel elle se génère: «Cette expression, qui énonce ce que l'objet veut être, en quelque sorte, et où le principe de la volonté créatrice prend figure et se rend sensible aux yeux». ³⁴ Reprenant des motifs platoniciens et aristotéliens, Ravaisson considère l'esthétique comme «le flambeau de la science», ³⁵ dont il montre la supériorité et la sublimation en indiquant la voie de la méthode: «elle n'imité pas tant la nature telle qu'elle est que telle qu'elle doit être. On pourrait dire aussi en ce même sens, en empruntant une expression à Spinoza: elle n'imité pas tant la nature naturée que la nature naturante, ou encore elle n'imité pas tant l'œuvre que le dessein». ³⁶ Ravaisson joue avec l'homophonie entre "dessin" et "dessein" pour mettre en évidence les ressources de la direction métaphysique de l'art, ³⁷ qui «se met en peine» de montrer à travers la mise en forme de ce qui ne peut être formalisé «le caractère des choses, cette qualité par laquelle elles ont chacune leur signification» afin de «retrouver le dessein originaire du premier principe

³¹ F. RAVAISSON, article *Dessin*, in *Dictionnaire pédagogique et d'instruction primaire* (dir. F. BUISSON), 1^o partie, tome 1 (1887), p. 674. D'où la polémique acerbe contre la géométrisation du dessin proposée par Pestalozzi, qui prive l'art de son ancrage métaphysique pour en faire une pratique décomposable en vue de son apprentissage uniquement "technique".

³² C. NICCO, *Le Pascal de Ravaisson et Lachelier*, dans R. BELAY, C. MARIN (dir.), *De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIX^e siècle*, ENS Éditions, Lyon 2001, p. 13.

³³ F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 87.

³⁴ F. RAVAISSON, article *Dessin*, cit., p. 674.

³⁵ F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 85.

³⁶ *Ivi*, p. 86.

³⁷ G. Lurson reprend la formule graphique "dess(e)in" pour souligner la spécificité de la réflexion esthétique et métaphysique de Ravaisson sur le dessin et l'art en général (*Ravaisson et le problème de la métaphysique*, Hermann, Paris 2022, pp. 231-251). Bergson n'a pas hésité à voir dans la réflexion esthétique de Ravaisson une «métaphysique figurée» H. Bergson, *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, cit., p. 266.

et d'en saisir l'intention indivise à travers des productions particulières». ³⁸ Que «Tout dans l'univers est imitation» est une finesse herméneutique de Pascal; que la nature elle-même exprimée par l'art soit l'imitation, la métamorphose toujours singulière «d'un modèle, au fond, surnaturel» est ce à quoi, pour Ravaisson, dans l'ascendance platonicienne de Pascal, vise l'expression artistique: «partout dans l'univers l'inférieur est une image du supérieur». ³⁹ Mais comment ce modèle devient-il perceptible? Ici, Ravaisson reproche à Pascal de ne pas avoir approfondi la beauté vers ce qui en constitue l'âme, de ne pas s'être laissé guider par elle vers l'expression de la grâce qui en est au fond: «Que serait-ce si Pascal eût particulièrement considéré dans la beauté ce qui en est comme l'âme, et qui, par suite, est la propre cause de l'amour, c'est-à-dire la grâce?». ⁴⁰ La beauté des formes est, en effet, une «grâce fixée», ⁴¹ dont le principe constitutif, la "forme" des formes, révèle au fond d'elles l'amour dans lequel «s'exprime et se rend sensible le principe créateur». ⁴² Dans la grâce des lignes souples, ondulantes, serpentine, se manifeste dans la singularité de chaque être la disposition morale de l'abandon, qui révèle le fond même de l'âme dans l'amour :

La beauté est comme la grâce devenue, de mobile, fixe [...]. Ainsi, si l'on recherche les grandes lignes qui font la beauté des formes, on trouvera que ce sont les mêmes qui font la grâce des mouvements. La grâce, maintenant, étant éminemment l'expression de l'abandon, expression elle-même de la disposition morale qui est la suprême et vraiment divine perfection de l'esprit, les mouvements les plus gracieux, ces mouvements que Léonard de Vinci appelle les mouvements divins, sont ceux qui consistent en des inflexions alternatives, sans discontinuité, en sens successivement contraires, semblables à celles de l'onde. ⁴³

La beauté comme symétrie et proportion s'approfondit pour s'exprimer dans la grâce des «mouvements que Léonard de Vinci appelle

³⁸ G. LURSON, *Ravaisson et le problème de la métaphysique*, Hermann, Paris 2022, p. 239. Dans un passage de la célèbre *Notice* de Bergson en l'honneur de Ravaisson, le philosophe de la durée résume tout cela dans une formule d'une rare beauté: «L'objet de la métaphysique est de saisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu'à la source d'où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacune d'elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle» H. BERGSON, *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, cit., p. 260.

³⁹ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 415.

⁴⁰ Ivi, p. 408.

⁴¹ F. RAVAISSON, article *Dessin*, cit. p. 680.

⁴² Ivi, 674.

⁴³ Ivi, p. 680.

les mouvements divins: *moti divini*. Tels les "airs" de tête dans ses tableaux, dans ses Christs, ses Madones, ses saint Jean» ;⁴⁴ *moti divini* dans lesquels la beauté rend présente la bonté comme fondement même de l'esprit.⁴⁵ La profondeur de l'expérience esthétique n'a rien à voir avec le plaisir sensible ou l'appréciation intellectuelle des proportions, mais est *cosa mentale* (pour reprendre encore un thème léonardien), fascination spirituelle pour «ce qu'on nomme la grâce; [...], qui va, comme par delà la région encore extérieure de l'intelligence, atteindre l'âme même, émouvoir le cœur».⁴⁶ Mais ce qui fascine et émeut ainsi, c'est ce vers quoi tend la «beauté suprême» de la grâce, c'est-à-dire «ce bien par excellence qui est comme le fond de la perfection, l'essence même du divin, et qu'on nomme la bonté. Or être bon en ce sens supérieur, c'est aimer. C'est donc, ce semble, en définitive, l'amour qui est le principe et la raison de la beauté».⁴⁷ La beauté est condition de la grâce dans son appréhension, tandis que c'est cette dernière qui révèle le vrai sens de la première, capable d'exprimer dans sa figuration *cette affectivité bienveillante*, vestige de l'«abandon», expression et «figure sensible»⁴⁸ de l'esprit divin qui est amour, don de soi, condescendance. La réflexion sur l'art ne se réduit donc pas à un esthétisme en soi, mais revêt une dimension structurellement spéculative: «Si la grâce donne le dernier mot du beau, c'est parce qu'elle révèle l'essence de Dieu : la pure donation, la pure générosité, la pure bonté, en un mot l'amour» ;⁴⁹ de sorte que :

⁴⁴ F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 82.

⁴⁵ «L'ondulation, c'est la traduction visible de l'abandon par lequel se fait connaître la bonté et dans lequel consiste la plus parfaite grâce et la plus sensible au cœur» Ivi, p. 133.

⁴⁶ F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., p. 245.

⁴⁷ Ivi, 248. Nous renvoyons à un fragment de Ravaisson: «Définir le beau comme ce qui plaît sans qu'il y ait intérêt, c'est dire sans intérêt matériel, corporel, intérêt pris ordinairement dans le sens le plus bas, le plus grossier. Or ce qui est tel est ce qui plaît à l'esprit. Mais tout ce qui plaît à l'esprit n'est pas pour cela seul beau: ainsi l'ordre, la régularité, la logique, la raison. Il faut de plus quelque chose qui ravisse, charme, qui nous sorte de nous-mêmes, quelque chose de *divin*. Or, c'est cela seul qui semble aimer l'amour étant le θεῖον. Ce qui n'est pas divin n'est que condition, *ingrédient*, non constituant» Fragment "Esthétique", in D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, cit., p. 247.

⁴⁸ F. RAVAISSON, *Métaphysique et morale*, in *De l'habitude. Métaphysique et morale*, PUF, Paris 1999, p. 190.

⁴⁹ B. NOUAILLES, *La portée ontologique et épistémologique de l'art dans la philosophie de Ravaisson*, «Cahiers philosophiques», *Ravaisson*, n°129, 2e trimestre 2012, p. 38.

On peut ajouter à ces sentences que, la nature divine étant tout esprit, l'esprit ayant pour fonds la volonté, la volonté ayant, elle-même, son principe dans l'amour, d'où procèdent évidemment toute harmonie et toute beauté, l'œuvre d'art la plus parfaite, comme, au sommet du règne de la vie, l'œuvre la plus parfaite de la nature, est celle où se révèle, par la plus haute harmonie, la plus haute puissance, non du raisonnement, qui, [...], est une forme, après tout, inférieure de l'intelligence, mais de cet amour qui est le divin même.⁵⁰

C'est uniquement dans ce sens que Ravaisson affirme que «la beauté, et principalement la plus divine et la plus parfaite, contient le secret du monde», et que «l'esthétique n'est pas seulement une partie importante de la philosophie: considérée dans ses principes, [...], elle devient la philosophie elle-même». On a vu, cependant, que la beauté se révèle telle en dévoilant son fond dans la grâce, au moment où «elle s'identifie à la morale»⁵¹ dans l'expression figurative du geste de l'abandon, comme symbole de l'amour. En effet, écrit Ravaisson, «au-dessus des arts libéraux eux-mêmes» il existe un art encore supérieur: «la morale», «l'art de la vie» qui «façonne l'âme» et est «le plus élevé de tous»,⁵² et dont la "règle" se nourrit du même modèle surnaturel que l'art: «Pour ce qui concernait la morale, ce devait être également sa pensée [de Pascal]. La vraie morale n'était pas une déduction de maximes abstraites; c'était la conformité à un modèle souverainement réel, souverainement vivant, et ce modèle était Dieu. Platon avait dit: Rassemblez-vous à Dieu; l'Évangile: Soyez parfaits, comme votre Père est parfait».⁵³ Où trouver ce modèle dans lequel réside la règle de la vraie morale? Pascal, écrit Ravaisson, à ce propos «indique un autre nom encore qu'il substitue plus d'une fois, [...], au nom d'esprit de finesse et de souplesse, à savoir le nom de "cœur"». ⁵⁴ Or, avant de déterminer plus précisément son témoignage, Ravaisson cherche à en extraire la «méthode qui lui est particulière»⁵⁵ correspondant à ses propres "objets". Contrairement à une chaîne de principes abstraits qui détermine dans leur articulation «une série en quelque sorte unilinéaire de déductions»,⁵⁶ il évolue dans le cadre d'une vision qui retrouve la présence concrète d'un principe qui conjoint les déterminations qui y font signe dans leur être en proportion uniquement dans la convergence vers lui: «dans la morale, et l'on pourrait dire aussi dans l'art, il s'agit plutôt [...], de montrer, dans divers sujets indépendants les uns des autres, de quelle

⁵⁰ F. RAVAISSON, article *Dessin*, cit., p. 673.

⁵¹ F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., p. 247.

⁵² F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., pp. 96-7.

⁵³ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit. p. 415.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ivi, p. 416.

⁵⁶ Ibidem.

manière ils s'expliquent par un même principe, auquel ils se rapportent comme à un centre commun de convergence». ⁵⁷ Le sentiment du cœur met en œuvre son propre jugement dans la découverte de cette convenance qualitative dans laquelle les individus expriment, dans leur relation, le lien avec leur Principe, dont le cœur ne témoigne pas de la position d'un idéal abstrait, mais «d'une haute volonté à laquelle il est notre destinée de nous réunir»; c'est le « centre auquel le cœur nous enseigne à tout rapporter, extrémité où tend de près ou de loin tout ce qui appartient à l'esprit de finesse, au sentiment, au jugement ». ⁵⁸ Le thème pascalien de la médiocrité humaine se sublime dans le sentiment du cœur pour se rendre capable d'expérimenter *tota anima* l'élévation vers «l'esprit absolu, être tout intelligible, que la pensée se sent obligée de concevoir comme dépassant toutes bornes». ⁵⁹

4. De la conception de l'infini au sublime du christianisme

En ce sens, Ravaisson souligne la distinction entre l'indéfini, œuvre de l'imagination quantitative, et la "conception disruptive" de l'infini puisée dans le sentiment. Conception, certes, car c'est vers elle que le cœur élève l'intellect, et disruptive car «en tant qu'idée, elle reste prisonnière d'une séparation interne entre la chose pensée et la chose à laquelle cette pensée renvoie, alors qu'en lui-même, elle dépasse tout contenu représentatif». ⁶⁰ La transposition du plan purement intellectuel au plan de la «sensibilité supérieure» du cœur pascalien renvoie à une «spiritualité plus haute que celle même de la raison», ⁶¹ où cette dernière trouve, au contraire, le consentement originel sur lequel elle repose. Elle s'émancipe de l'appréhension formelle de l'infini comme possible rationnel pour exprimer et accomplir la tension du cœur: «Le cœur fort veut l'Être (Schelling), ne se contente pas des ombres, des idoles et des fantômes », ⁶² et il demande «la purification de l'entendement» autant que «la conversion de la volonté» pour accueillir cette «donation première» qui «s'éprouve intérieurement». ⁶³ Pour Ravaisson, Pascal «accomplit l'unification de l'entendement purifié et de la volonté sous la forme du cœur», ⁶⁴ dans

⁵⁷ Ivi, pp. 416-7.

⁵⁸ Ivi, p. 417.

⁵⁹ Ivi, p. 418.

⁶⁰ G. LURSON, *Ravaisson et le problème de la métaphysique*, cit. p. 90.

⁶¹ F. RAVAISSON, *Préface*, in J. A. DES ROTOIRS, *La morale du cœur : études d'âmes modernes*, Perrin, Paris 1893 p. VI.

⁶² F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 60.

⁶³ G. LURSON, *Ravaisson et le problème de la métaphysique*, cit., p. 113.

⁶⁴ Ivi, 109.

laquelle il n'y a pas d'opposition entre les facultés, mais l'accès à travers elle à une supra-rationalité, telle que lorsqu'il s'agit de «l'infini véritable», le *sentiment* qui *juge* et qui *vent* ne peut que manifester que «le propre des vérités supérieures» est que, en elles et à travers elles, «comprendre, désirer et aimer sont la même chose». ⁶⁵ Ainsi, le cœur simplifie la distinction analytique des facultés en les rendant réceptives à la vérité de son témoignage, dans lequel elles s'actualisent dans leur implication réciproque. Dans l'élévation qu'implique le consentement au témoignage intime du cœur, on assiste à l'accomplissement qualitatif de l'intelligence et du vouloir, de sorte que face à l'infini «la raison, loin de souffrir, se trouve à l'aise, toute limite étant obstacle et gêne, et, plus encore que la raison, la volonté dont le propre, [...] est l'infinité». Ainsi, Ravaisson relit chez Pascal cette sublimation: «La pensée, la volonté, ne redoutent pas l'infini. Là seulement elles peuvent déployer tout leur vol, et dans une immensité que remplit la parole divine, il n'y a ni vide ni silence qui puissent les effrayer. [...] L'indéfini nous épouvante, l'infini nous rassure». ⁶⁶ Mais le véritable infini est «ce qui, [...], pénétrant tout par sa pureté, occupe tout, remplit tout», ce qui «ne connaît ni obstacle ni résistance». C'est le véritable sublime, qui «n'est pas seulement, comme on le dit trop souvent, et Kant lui-même, ce qui confine au terrible», car «ce qui effraie est étranger, donc limité, séparé», mais justement ce qui «dépasse toute limite»: «l'immensité de l'amour» qui «s'achève dans l'Évangile» dans le «sublime du sacrifice» qui est don de soi. ⁶⁷

Pour Ravaisson, qui s'efforce de démontrer la convergence entre la philosophie de Pascal et ses croyances religieuses, afin d'en rendre compte de manière approfondie, le christianisme représente pour la pensée de Pascal «un affluent qui l'accroît»; ⁶⁸ mais loin d'en faire une simple doctrine qui prolonge religieusement une pensée strictement philosophique, le point de vue doit être inversé: elle est strictement philosophique car elle s'accomplit religieusement dans le christianisme. Celui-ci est «une lumière qui renouvelle la pensée, jusqu'à l'affirmation suprême que "Dieu est amour"». ⁶⁹ Dans cette direction, Ravaisson peut retrouver ce qui sera un thème de sa "philosophie de la Révélation", à

⁶⁵ F. RAVAISSON, *Rapport sur le Concours pour le prix Victor Cousin: «Le scepticisme dans l'antiquité»*, in *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., p. 359.

⁶⁶ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 126.

⁶⁷ F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., pp. 246-7.

⁶⁸ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 419.

⁶⁹ C. DEVIVAISE, *Introduction*, dans F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du 3^e volume. Hellénisme, Judaïsme, Christianisme*, texte établi par C. DEVIVAISE, Vrin, Paris 1953, p. 18.

savoir la redécouverte d'une *âme naturaliter christiana*.⁷⁰ La religion chrétienne accomplit en effet une ligne morale qui va du «dévouement» pour le bien commun de l'Antiquité à une éthique «toute fondée sur le sacrifice» qui est don de soi, subordonnant (et sublimant) le soi «en mettant à sa place ce que la théologie appelle la charité».⁷¹ De là, la vraie morale tire dans l'imitation du Dieu qui est Amour la règle de sa conduite: «d'un premier et universel principe qui donne jusqu'à se donner lui-même, une morale doit sortir qui en soit l'application à la conduite de la vie ».⁷² Répondant au formalisme kantien du devoir, Ravaisson réaffirme le lien indissoluble entre morale et métaphysique, où la première devient imitation toujours singularisante de l'amour comme geste éthico-métaphysique primitif par excellence, et où la seconde remplit "positivement" le devoir: «Il y a un "devoir"; mais quel est ce devoir? La vraie métaphysique prépare la réponse. Le devoir est de ressembler à Dieu, notre modèle comme notre auteur, et si Dieu est ce qui se donne, de nous donner».⁷³ Ainsi, le refus de Kant «de fonder la morale sur une idée de bien» équivaldrait à nier la vérité provenant du cœur où la "parole" de Dieu comme Amour se donne comme la réactualisation de l'*interior intimo meo* augustinien ;⁷⁴ une négation qui l'empêchait de «demander à l'amour le secret de la vie ».⁷⁵ Les formes de l'engagement progressif dans une éthique de la dévotion, du désintéressement égoïque, de la générosité des héros n'étaient que «de vagues et pâles images» d'une vérité que seul le christianisme révélait au fond de chaque âme chrétienne inconsciente de l'être:

Le christianisme montre le fond et la source de la volonté, soit chez l'homme, soit en Dieu même, dans quelque chose de plus intérieur et en qui s'unissent, se confondent presque le volontaire et l'involontaire, la liberté et

⁷⁰ F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 101.

⁷¹ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 420.

⁷² F. RAVAISSON, *Métaphysique et morale*, cit., p. 187.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ «Mesure supérieure à laquelle nous comparons et mesurons nos conceptions, ou plutôt qui les mesure en nous, idée de nos idées, raison de notre raison, il nous est « plus intérieur que notre intérieur » ; — « c'est en lui, par lui, que nous avons tout ce que nous avons de vie, de mouvement et d'existence ». Il est nous, pourrait-on dire, plus encore que nous ne le sommes, sans cesse et à mille égards étrangers à nous-mêmes» F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., p. 260-1.

⁷⁵ F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 99.

la nécessité. C'est ce qui fait le fond de ce cœur d'où l'Ecclésiaste a dit que sortaient le bien et le mal, la vie et la mort : c'est *l'Amour*.⁷⁶

Si, pour Pascal, la préparation au christianisme consistait en l'aide de la raison et de la force "humiliante" de l'habitude, tout cela n'est que téléologiquement orienté à «préparer la révélation du cœur» pour la sublimité de la «vérité unique, qui est le don que Dieu fait de soi au cœur dans la charité». ⁷⁷ Ainsi, la réflexion sur l'esthétique qui révèle le fond moral de la beauté constitue, en réalité, son orientation éthico-métaphysique, telle que «la théorie morale du christianisme devient principe ontologique et métaphysique» dans laquelle s'exprime la vérité de l'esprit comme amour, don de soi, sacrifice qui ouvre l'«horizon de l'être». ⁷⁸ Telle est la vérité primitive du christianisme, pour Ravaisson, qui vient accomplir non seulement l'aspiration des mystères et des religions anciennes, mais aussi la parabole de la métaphysique qui n'était restée qu'une promesse en attente de son accomplissement:

La métaphysique péripatéticienne avait dit: Dieu est la Pensée absolue puisqu'il est l'absolue Activité. Le christianisme dit par la bouche de Saint Jean: Dieu est Amour. Tels sont les deux grands dogmes que nous verrons, [...], s'éclaircir, s'épurer, se compléter l'un l'autre: c'est l'histoire de la religion et de la philosophie mêmes se rapprochant par degrés jusqu'au terme où elles viendront enfin se pénétrer et s'unir. ⁷⁹

C'est précisément en vue de cette réalisation que Ravaisson fut conduit à ouvrir ses horizons philosophiques vers «la nécessité d'asseoir la connaissance spéculative sur la conscience pratique, la théorie sur la puissance active qui est notre essence même; les grandes pensées viennent du cœur, telle est la devise de notre philosophie. Et le fond du cœur, c'est [...] l'amour dont la source éternelle est Dieu. La volonté est l'expression de la personne humaine; l'amour en est le sens». ⁸⁰

Ainsi, il semblerait que pour Ravaisson, loin de voir dans l'apport pascalien la faillite de la métaphysique, ⁸¹ l'ordre du cœur renvoie à une

⁷⁶ F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du 3^e volume. Hellénisme, Judaïsme, Christianisme*, cit., p. 36.

⁷⁷ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 427.

⁷⁸ A. BELLANTONE, *Le sacrifice comme horizon de l'être: Ravaisson*, cit., p. 102.

⁷⁹ F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du 3^e volume. Hellénisme, Judaïsme, Christianisme*, cit., p. 38.

⁸⁰ Lettre citée dans J. DOPP, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Institut supérieure de philosophie, Louvain 1993, p. 298.

⁸¹ Le jugement de V. CARRAUD semble éloigné de la lecture de Ravaisson: «Pascal reprend et subvertit ou déconceptualise les concepts du cartésianisme

sublimation où les ordres et les facultés se *courbent* pour accueillir ce qui constitue «la racine de l'intelligence et de la volonté, le sentiment et l'amour» ;⁸² loin de mépriser l'intelligence, Pascal, au contraire,

a cru que l'intelligence, séparée de la volonté, s'égare dans le vide; il a cru qu'à la volonté, inséparable d'ailleurs et à peine discernable de la parfaite raison, [...], il était donné d'atteindre la réalité suprême à laquelle toute autre réalité est suspendue; il en a vu le foyer dans le cœur, cherché le premier principe dans l'amour.⁸³

La faiblesse de la seule raison se transfigure dans l'inspiration qui la sustente, de l'«autorité irréfragable» qui réside dans «celle du cœur, où parle Dieu »,⁸⁴ où l'évidence de son témoignage destitue toute réduction à l'évidence subjectivement comprise qui prétend en être le fondement. La raison se met au service du vrai Logos dans lequel elle s'accomplit; elle s'y consacre, dans son exercice, à jouer contre la prétention rationaliste de pouvoir en rendre compte et de se poser comme critère ultime de la vérité; c'est ainsi qu'il faut réinterpréter le Pari: «L'utilité du raisonnement, c'est, [...] d'opposer aux raisons que l'irréligion oppose à la religion, les raisons contraires et plus fortes, de confondre ainsi la sophistique».⁸⁵

Ainsi, le principe ontologique du cœur pascalien constitue la réponse au «pyrrhonisme prétendu de son auteur»,⁸⁶ car, pour Ravaisson, l'apport de la doctrine du cœur permet à Pascal d'accomplir à travers elle l'union souhaitée entre la «vraie science» et la «vraie religion», dans la conscience d'une «communication immédiate, au fond le plus reculé de l'âme, avec la divinité ».⁸⁷ Le cœur n'atteint pas seulement les premiers *principes* de la connaissance avec la promptitude de l'intuition, mais il trouve immédiatement en lui-même le *Principe* dans lequel et à travers lequel, dans

jusqu'à la ruine de la métaphysique et construit sa propre pensée sur et avec les ruines de ce qu'il a détruit» (Id., *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris 2007, p. 453). Il s'agit, à notre avis, d'une lecture, celle de Ravaisson, qui mériterait d'être approfondie en comparaison et en alternative à l'interprétation de J.L. MARION de la célèbre pensée des "trois ordres" Laf. 308. En effet, Ravaisson fera appel à un accomplissement de la pensée de Descartes par Pascal plutôt qu'à un «dépassement de la métaphysique cartésienne» (Id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontho-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 1986, p. 329).

⁸² F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 100.

⁸³ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., pp. 427-8.

⁸⁴ Ivi, p. 424.

⁸⁵ Ivi, p. 425.

⁸⁶ Ivi, p. 416.

⁸⁷ Ivi, p. 428.

la dispersion de la «diversité et contrariétés auxquelles sont sujettes les choses humaines», s'accomplit cette «digression convergente» typique de l'attitude du cœur, capable de «retrouver, si l'on se place au juste point de vue, l'unité de leur principe». ⁸⁸ Ainsi écrit Ravaisson dans un fragment qui semble avoir «de souffle [qui] vient de haut» ⁸⁹ dans sa concision: «La Science divise. La Métaphysique réunit: retrouve l'unité dans la Conscience du Cœur». ⁹⁰ Dans cette unité qui ne fait pas abstraction de la multiplicité singulière, se trouve la «merveille universelle» ⁹¹ dans laquelle la *Conscience du Cœur* assume, dans le regard élevé de sa haute spiritualité, cette simplicité de l'appréhension où se rend sensible, désirable et intelligible la «lumière pure» ⁹² d'«une clarté trop vive» face à laquelle nous sommes «comme l'oiseau de nuit en la présence du jour» ⁹³, mais qui permet uniquement de voir le «rapport immédiat des choses à leurs principes et à leurs fins, de leurs commencements et de leurs terminaisons». ⁹⁴ À travers elle se révèle le lien ontologique avec leur Principe, dans lequel prend un nouvel éclairage la "dialectique de la souplesse", où sa ductilité se déploie dans le paradoxe d'un va-et-vient indivisible entre la digression que les entités expriment dans leur convergence vers le Principe-Amour. Seule la religion chrétienne, aux yeux de Ravaisson et de Pascal, a éminemment «connu la double nature de l'homme et en a donné l'explication», en la redéfinissant par la contrainte du moi qui fait obstacle à la réceptivité du cœur. Ce message du christianisme, écrit Ravaisson, est central chez Pascal dans sa fréquentation de saint Augustin et de saint Paul sur le thème du «coupable orgueil» qui a déterminé sa condition *lapsa* et qui a conduit à la formule pascalienne du moi haïssable: «Le mal radical est le moi; le moi devenu à lui-même sa fin, le moi ainsi érigé en dieu. Le moi est donc haïssable» ⁹⁵. Formule que Ravaisson cherche à tempérer, tout en reconnaissant l'avertissement pascalien, en émancipant ce dernier de sa radicalisation vers la résignation au mal du monde et à la méchanceté de l'homme. Au contraire, écrit Ravaisson, le christianisme «unit, dans l'amour qui doit remplacer l'égoïsme, les hommes avec Dieu, ces âmes qui nous entourent

⁸⁸ Ivi, p. 419.

⁸⁹ H. BERGSON, *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, cit., p. 290.

⁹⁰ Fragment "Τρόποι", in D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, cit., p. 264.

⁹¹ «Que la diversité soit unité, c'est la merveille universelle, qui est beauté par le calme que l'unité étend sur les choses réunies dans l'amour» Fragment "Esthétique", Ivi, p. 247.

⁹² F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 424.

⁹³ F. RAVAISSON, *Métaphysique et morale*, cit., p. 179.

⁹⁴ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 424.

⁹⁵ Ivi, p. 420.

étant comme des dieux visibles où se révèle à nous l'invisible». ⁹⁶ Ce qui rappelle toute l'exceptionnalité du Christ qui «ne dédaigne pas de prendre place à la table des humains», pour s'entourer «d'hommes à la vie desquels est mêlée sa vie», ⁹⁷ dans une transfiguration des mystères anciens où le divin se communique à tous selon un paradigme "sponsal" de la relation entre Dieu et l'homme. Ainsi, écrit Ravaisson, le christianisme affirme dans l'amour de Dieu l'amour des hommes, révélant le pressentiment inhérent à la vertu de l'amitié «par laquelle nous apprenons le sacrifice», et dans laquelle l'Antiquité grecque voyait «la voie de la perfection». ⁹⁸ Perfection qui trouve dans le «dévouement volontaire de Dieu» ⁹⁹ la clé qui permet de relire l'implication esthétique-éthique-métaphysique de l'amour, pour laquelle, écrit Ravaisson, «appartient-il à Dieu d'abandonner, [...] comme l'a dit la théologie chrétienne, quelque chose de sa plénitude» ; ¹⁰⁰ abandon qui est en réalité la sublimation de son Être-Amour comme un «fonds inépuisable de richesse et de libéralité» ¹⁰¹ dans lequel sa "nature" même est «de se communiquer, ou pour mieux dire si par une sorte de contradiction qui déconcerte la raison, il ne se complète qu'en se donnant». ¹⁰²

⁹⁶ Ivi, p. 422.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 422.

⁹⁹ Ivi, p. 427.

¹⁰⁰ F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 65.

¹⁰¹ F. RAVAISSON, *Métaphysique et morale*, cit., p. 165.

¹⁰² F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, cit., p. 141.

BIBLIOGRAPHIE

- A. BELLANTONE, *De la persévérance à la donation. La décision métaphysique de Ravaisson*, in Ravaisson, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», janvier-mars 2019.
- A. BELLANTONE, *Le sacrifice comme horizon de l'être: Ravaisson*, in *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, Hermann, Paris 2016.
- A. BELLANTONE, *La métaphysique possible. Philosophie de l'esprit et modernité*, Hermann, Paris 2012.
- D. BOSCO, *Un Pascal che ognuno avrebbe voluto scrivere*, in F. Ravaisson, *La filosofia di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2003.
- H. BERGSON, *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, in *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 2020.
- É. BOUTROUX, *Pascal* (5e éd.), Hachette, Paris 1912.
- V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris 2007.
- V. COUSIN, *Études sur Pascal*, 5e éd., Didier, Paris 1857.
- V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie* (1829), tome 1, Pichon et Didier, Paris 1829.
- J. DOPP, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Institut supérieure de philosophie, Louvain 1993.
- E. DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal*, Alcan, Paris 1886.
- V. EMMA-ADAMAH, S. KOTVA, C. CARLISLE (éd.), *Félix Ravaisson: Fragments on Philosophy and Religion*, Bloomsbury Academic, Londres 2025.
- A. FOREST, *Consentement et création*, Aubier, Paris 1943.
- R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Nizet, Paris 1959.
- B. GRASSET, *Mysticisme et pensée. Louis Lavelle, lecteur de Pascal*, in *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, Hermann, Paris 2016.
- D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Vrin, Paris 1997.
- J. LACHELIER, *Notes sur le pari de Pascal*, in *Du fondement de l'induction*, Presses Pocket, Paris 1993.
- D. LEDUC-FAYETTE, *La métaphysique de Ravaisson et le Christ*, in *Félix Ravaisson*, «Les Études philosophiques», n.4, 1984, pp. 511-527.
- D. LEDUC-FAYETTE, *De la «volonté-cœur». Le Pascal de Ravaisson*, in D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Mame/Éditions universitaires, Paris 1993.
- G. LURSON, *Ravaisson et le problème de la métaphysique*, Hermann, Paris 2022.

-
- J.L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontho-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 1986.
- C. NICCO, *Le Pascal de Ravaisson et de Lachelier*, in R. BELAY, C. MARIN (dir.), *De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIX^e siècle*, ENS Éditions, Lyon 2001. DOI: 10.4000/books.enseditions.20113.
- B. NOUAILLES, *La portée ontologique et épistémologique de l'art dans la philosophie de Ravaisson*, in Ravaisson, «Cahiers philosophiques», n. 129, 2^e trimestre 2012.
- C. PICKSTOCK, *Aspects of truth: A New Religious Metaphysics*. Cambridge University Press, 2020.
- F. RAVAISSON, *La philosophie de Pascal*, «Revue des deux mondes», 1^o mars 1887, p. 399.
- F. RAVAISSON, *Métaphysique et morale*, in *De l'habitude. Métaphysique et morale*, PUF, Paris 1999.
- F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867)*, Hachette, Paris 1895.
- F. RAVAISSON, *Testament philosophique et fragments*, texte établi par de C. Devivaise, Boivin & Cie, Paris, 1933.
- F. RAVAISSON, article *Dessin*, in *Dictionnaire pédagogique et d'instruction primaire*, (dir. F. Buisson), 1^o partie, tome 1 (1887).
- F. RAVAISSON, *Préface*, in J. A. des Rotours, *La morale du cœur: études d'âmes modernes*, Perrin, Paris 1893 p. VI.
- F. RAVAISSON, *Rapport sur le Concours pour le prix Victor Cousin: «Le scepticisme dans l'antiquité» (1884)*, in Id., *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867)*, Hachette, Paris 1895.
- F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du 3^o volume. Hellénisme, Judaïsme, Christianisme*, texte établi par de C. Devivaise, Vrin, Paris 1953, p. 18.
- E. SAISSET, *Le scepticisme, Énésidème, Pascal, Kant. Études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Didier, Paris 1965.
- P. SELIER, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris 1995.
- M. SINCLAIR, D. Whistler, (éd.), *The Oxford handbook of modern French philosophy*, Oxford University Press, 2024.
- J.-L. VIEILLARD-BARON, *Le spiritualisme français*, Cerf, Paris 2021.