

Oggettività e tempo nella filosofia di Pantaleo Carabellese

di Lorenzo Zaganelli

1. Introduzione

Pantaleo Carabellese¹ ha dato vita a una concezione filosofica che è stata oggetto di valutazioni contrastanti. Alcuni studiosi hanno considerato la sua opera un momento di grande rilevanza speculativa, collegabile ad

* Presentato dall'Istituto di Filosofia.

¹ Carabellese nacque a Molfetta il 6 luglio 1877, da Salvatore Carabellese, originario di Molfetta, e Isabella De Vincenzo, di Trani. Il padre possedeva una piccola industria di farine. Secondogenito di 14 tra fratelli e sorelle, a 11 anni il futuro filosofo entrò nel seminario di Molfetta, dove compì gli studi ginnasiali e liceali. Secondo la volontà paterna avrebbe dovuto prendere i voti, ma al termine degli studi liceali Pantaleo lasciò il seminario per il servizio militare a Napoli, dove si iscrisse all'università. Nel 1901 conseguì la laurea in lettere, con una tesi pubblicata poi nel 1910, dal titolo *Sulla vetta ierocratica del papato*, in cui prendeva in esame la politica papale del Medioevo. Nel 1902 si iscrisse al corso di laurea in filosofia all'università di Roma, e nel 1906 terminò gli studi con una tesi dal titolo *La teoria della percezione intellettuale in Antonio Rosmini*, pubblicata nel 1907. Per tutta la sua vita insegnò materie letterarie e filosofiche, percorrendo tutti i gradi della carriera scolastica. Dopo i primi anni di insegnamento al Liceo, fu ordinario di Filosofia teoretica a Palermo, dal 1925 al 1929, poi di Storia della filosofia a Roma, dal 1929 al 1944. Nel 1936 sposò Irene Gentile, figlia del fratello del filosofo di Castelvetrano, con cui aveva nella vita un rapporto di amicizia e stima, malgrado la distanza che li separava in campo speculativo. Dal matrimonio nacquero due figlie, entrambe chiamate Francesca (la prima morì a tre anni, e alla seconda venne dato lo stesso nome). Nel 1944 succedette a Giovanni Gentile alla cattedra di Filosofia teoretica, sempre a Roma, e terminò la carriera all'età di 70 anni, nel 1948. Il 19 settembre di quell'anno morì improvvisamente a Genova, per encefalite acuta, causata probabilmente da una incauta e prolungata esposizione al sole. Dopo la sua scomparsa, circolò negli ambienti universitari una voce secondo la quale Carabellese era morto a seguito di un «colpo apoplettico» causato dalla notizia che l'editore Sansoni aveva abbandonato il progetto di ristampa delle sue opere. Ma, sebbene Carabellese tenesse moltissimo alla riedizione dei suoi scritti, attraverso la quale contava di imporre il suo pensiero all'attenzione di quanti fino a quel momento lo avevano tenuto in scarsa considerazione, la notizia era falsa: le cause della sua morte, come abbiamo visto, erano altre. Per una biografia dettagliata su Pantaleo Carabellese, cfr. M. Del Vesco, *Pantaleo Carabellese: Profilo biografico - profilo umano*, Molfetta, Ed. Mezzina 1977.

alcuni aspetti fondamentali del pensiero contemporaneo, indagati da pensatori quali Bergson, Whitehead, Husserl o Heidegger²; altri invece hanno rilevato, non senza motivi, che la sua costruzione speculativa appare lontana dalle tematiche della filosofia del Novecento, «segregata dalle problematiche più vive del nostro secolo»³. Già tra i suoi contemporanei, peraltro, si profilano approcci diversi alla sua opera, come si può vedere esaminando i giudizi di filosofi come Ugo Spirito⁴, il quale, leggendo la *Critica del concreto*, rilevò la totale incomprendimento delle soluzioni proposte dall'attualismo riguardo al problema gnoseologico, o Enzo Paci, che accostò Carabellese a Karl Jaspers⁵. Ci sono comunque, al di là delle diverse interpretazioni della filosofia carabellesiana, alcuni punti di riferimento per la rilettura della sua opera, uno dei quali è senz'altro costituito dalla sua personale rielaborazione del pensiero di alcuni autori da lui a lungo studiati. Fra di essi, il primo nome da fare è senza dubbio quello di Bernardino Varisco, che fu uno dei suoi maestri, e con il quale Carabellese si laureò in filosofia nel 1906. L'influenza che Varisco ebbe sul filosofo pugliese fu certamente notevole, al punto che le prime opere filosofiche di Carabellese si inquadrano nell'ambito delle indagini varischiane, e si possono definire un tentativo di offrire risposte a domande poste da Varisco stesso. Il lavoro più maturo del molfettese al riguardo è senz'altro quello del 1914, intitolato *L'essere e il problema religioso. A proposito del «Conosci te stesso» di Bernardino Varisco*. In questo scritto l'esito raggiunto è una critica del panteismo e del teismo così come si profilavano alla fine dell'opera varischiana. Carabellese, nell'opera in questione, propenderà per il panteismo, anche se, nel corso della sua maturazione filosofica, il suo «panteismo» sarà modificato in maniera notevole rispetto a questo scritto giovanile.

Un altro filosofo di notevole importanza per la comprensione dell'ontologismo critico è Giovanni Gentile. L'influenza che questo pensatore esercitò su Carabellese è però indiretta, e per nulla ammessa dallo stesso filosofo pugliese.

Armando Carlini, un filosofo di ispirazione gentiliana contemporaneo di Carabellese, avanzò una tesi secondo la quale il pensiero carabellesiano sarebbe stato il frutto di un connubio Varisco-Gentile. Carabellese rispose

² Per una esposizione delle varie opinioni sull'opera carabellesiana, cfr. Aa. Vv., *Pantaleo Carabellese, il tarlo del filosofare*, Bari, Ed. Dedalo 1979, e Aa. Vv., *Giornate di studi carabellesiani*, Bologna, Ed. Silva 1964.

³ A. Santucci, *Gli sviluppi del neoidealismo italiano e i suoi avversari*, in *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, vol. X, *La filosofia contemporanea*, Milano, Vallardi 1978, p. 42.

⁴ Cfr. U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930, pp. 153-162.

⁵ Cfr. E. Paci, *Pensiero esistenza valore*, Milano - Messina 1940, pp. 173-187.

a Carlini nella seconda edizione del suo volume *L'idealismo italiano*, del 1946, in questo modo:

«Varischiano puro non sono mai stato, neppure forse, anzi meno, nel periodo degli studi rosminiani (1907), nel quale il Varisco, con la profonda esemplare onestà sua, mi dava atto in pubblico e più in privato che io criticavo la sua confutazione del Rosmini in modo che lo persuadevo. Non c'è poi una pubblicazione, piccola o... piccolissima, in cui non ci sia dell'attualismo un cenno critico [...]. In verità, in termini di mediazione, di immediatezza ecc., io non ho mai saputo pensare ed esprimermi; terrò forse questa una deficienza della mia formazione filosofica, io ritengo invece, il mio non essermi messo a mediare hegelianamente, il più valido aiuto che io abbia avuto a intendere e correggere le deficienze di tal mediate.

Chi sia curioso della mia genesi, la ritrovi in una ostinata meditazione personale di Kant da una parte e di Rosmini dall'altra, in una ancora più ostinata riflessione diretta su quel che esiga il saper qualcosa, e sarà più nel vero»⁶.

Carabellese fu certo, come egli stesso diceva di sé, un metafisico puro. Vedeva cioè la filosofia non al modo di chi pretendeva di ridurre questa disciplina a storia, a scienza delle scienze, o all'attività autoconsapevole del soggetto assoluto; egli concepiva invece l'attività filosofica come un'attività particolare, che possiede un suo campo di indagine (il meta-fisico, ciò che non è fisico perché è in sé, ideale, e perciò non esistente), e caratteristiche proprie, diverse dalle altre attività dello spirito. Il tema dell'idea della filosofia in Carabellese ci sembra il più adatto a evidenziare le peculiarità del suo pensiero, il quale, passando attraverso una revisione di alcuni concetti fondamentali, quali coscienza, soggetto, oggetto, tenta comunque di dar vita a una proposta nuova, e così facendo anticipa, come già detto, alcuni temi che saranno ripresi dai filosofi contemporanei. In questo, quindi, hanno ragione coloro che videro in lui un filosofo tutt'altro che arcaico; è anche indubbio però che la concezione finale della filosofia e della funzione del filosofo appare veramente poco in sintonia con l'epoca nella quale Carabellese si trovò ad operare, quella prima metà del xx secolo, in cui i filosofi si sforzavano di dare della filosofia una idea di attività utile, in grado di cambiare e guidare l'operato umano e di conseguenza il mondo. Certo, ciascuno lo faceva a modo proprio; un orientamento come il pragmatismo, ad esempio, che nell'Italia di quegli anni ebbe due esponenti notevoli come Giovanni Vailati⁷ e Mario Calderoni, fece dell'utilità della filosofia la sua bandiera, utilità concepita non per un bisogno spirituale che non troverebbe soddisfazione nella vita pratica, ma proprio nella vita pratica; dopo il pragmatismo potremmo ci-

⁶ P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, Roma, Signorelli 1946 (1^a ed.).

⁷ Cfr. G. Vailati, *Il metodo della filosofia*, Roma-Bari, Laterza 1957.

tare una concezione filosofica come quella esistenzialista, che si affermerà nel nostro paese proprio poco dopo la morte di Carabellese, con nomi quali Paci o Abbagnano, la quale concepisce la filosofia come attività che dà un senso alla vita, senso che, senza l'attività filosofica, verrebbe meno. C'è poi l'attualismo di Gentile⁸, che identifica la filosofia con l'intera attività dei soggetti, e dunque con la vita stessa. Fra i neohegeliani non si può non ricordare anche il nome di Benedetto Croce, il quale esercitò una sorta di egemonia culturale per diversi anni, anche nel periodo fascista, e che, forse più di tutti, teneva a dare della filosofia una idea di disciplina legata alla mondanità, il cui esponente, il filosofo, si impegna per cambiare in meglio la società nella quale vive.

Carabellese, invece, fu sempre impegnato prima a elaborare e poi a difendere la sua concezione del filosofo che, dall'alto della propria *turris eburnea*, cerca di raggiungere disperatamente quel Dio che non potrà mai afferrare, e contemporaneamente lascia al di sotto di sé la mondanità.

2. La genesi dell'oggettività in Carabellese

Per capire come nasce il cardine del pensiero carabellesiano, l'*Oggetto*, e contemporaneamente non tradire le indicazioni del filosofo, dobbiamo quindi rivolgerci non alle influenze che, sebbene siano presenti, sono negate in tutto o in parte da Carabellese stesso, ma alla sua rielaborazione delle concezioni filosofiche dei due pensatori citati come punti fondamentali per la sua costruzione filosofica: Kant e Rosmini. Del primo, ricorderemo in questa sede semplicemente che la problematica carabellesiana dell'*Oggetto* prenderà le mosse proprio dall'opera del pensatore tedesco, e si svilupperà in una direzione opposta⁹, mentre per quanto riguarda Rosmini il discorso si fa più complesso¹⁰. Come abbiamo visto, è Carabellese

⁸ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere 1987 (vii ed. riveduta).

⁹ Sull'interpretazione carabellesiana della filosofia di Kant, cfr. le seguenti opere di Carabellese: *La filosofia di Kant, 1: L'idea teologica*, Firenze, Vallecchi 1927; *Il problema della filosofia in Kant. Guida allo studio dei prolegomeni*, Verona, La Scaligera 1938; *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Firenze, Sansoni 1946; *Il problema dell'esistenza in Kant*, 3 Voll. (a.a. 1940-41, 1941-42, 1942-43), Roma, Ed. Dusa, Castellani. Rist. da Adriatica Ed. di Bari con il titolo *La filosofia dell'esistenza in Kant*, 1969; *Il problema della filosofia da Kant a Fichte: 1781-1801*, Palermo, Trimarchi 1929.

¹⁰ Sull'interpretazione carabellesiana della filosofia di Antonio Rosmini, cfr. le seguenti opere di Carabellese: *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Bari, ed. Alighieri 1907; *L'idealismo italiano*, Napoli, Loffredo 1938, II ed. Roma, Ed. Italiana 1946; *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Firenze, Sansoni 1946; *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura, parte II: La spiritualità dell'essere, Filosofia del cristianesimo*, (a.a. 1946-47), Roma, Ed. Castellani.

stesso a indicare il pensiero del filosofo roveretano come uno dei fondamenti dell'Ontologismo Critico, assieme a Kant. Dobbiamo quindi capire in quale modo Carabellese sia riuscito a conciliare due teorie che appaiono a prima vista difficilmente conciliabili. Rosmini, anzi, si riteneva addirittura l'anti-Kant, e vedeva nel filosofo tedesco uno scettico da combattere. Carabellese si occupò del filosofo roveretano in diversi scritti, e venne modificando la sua interpretazione della filosofia di Rosmini a mano a mano che procedeva nella costruzione del suo sistema.

Nella filosofia di Rosmini, il concetto fondamentale è l'idea dell'essere. Essa non deriva dalle sensazioni, le quali sono da lui considerate modificazioni soggettive dell'uomo, ed è presupposta da ogni giudizio che il soggetto formula sulle cose reali, cause delle sensazioni. Di nulla si può asserire che è, se non si possiede prima l'idea dell'essere, o dell'esistenza in generale. Rosmini poi mostra come questa idea non possa essere frutto di una operazione della mente umana, e come essa sia implicita in ogni altra idea. Essa deve dunque essere innata, e posta nella mente direttamente da Dio. Non è, però, l'idea di Dio stesso, ma solo quella dell'essere possibile e indeterminato.

Da questa idea il filosofo deriva tutto il suo sistema della conoscenza, il cui atto è concepito come percezione intellettuale. Conoscere, per Rosmini, è determinare l'essere possibile mediante la sintesi di esso con un'idea particolare, e per poter compiere quest'atto sono necessari tre elementi: 1) l'idea dell'essere; 2) un'idea empirica, derivata cioè da una sensazione; 3) la sintesi tra di esse. Dall'idea dell'essere, inoltre, scaturiscono necessariamente sia i principi logici di identità e non contraddizione, sia il principio di causalità, in base al fatto che non si può ammettere che si verifichi un mutamento senza un ente che lo produca. Oltre alle sensazioni, delle quali sono cause i corpi esterni, Rosmini ammette il sentimento fondamentale, la sensazione della propria vita organica, la quale implica l'esistenza di un corpo con cui siamo uniti, e dal quale nell'atto stesso ci distinguiamo.

Per capire in cosa consiste, seppure nel breve spazio di questo articolo, la sintesi carabellesiana della filosofia di Rosmini con le idee kantiane, dobbiamo prima di tutto ricordare che Rosmini accusava Kant di scetticismo. Se noi non abbiamo certezza che dei fenomeni, mentre dei noumeni, delle cose in sé, non sappiamo nulla, saremo, dice il roveretano, incapaci di qualunque conoscenza vera. Questo è ciò a cui conduce la dottrina kantiana, che rispetto allo scetticismo non fa che cambiare nome, e darsi quello di criticismo. L'errore del filosofo tedesco consiste, secondo Rosmini, nell'aver fatto diventare soggettivi gli oggetti del pensiero, i quali risultano da sensazioni e forme intellettive. Le forme intellettive sono soggettive, dice Kant, e cade così in errore. Non ha considerato che l'essere «ha due modi: l'uno subiettivo, e l'altro obiettivo, e che nell'uno e nell'altro modo l'essere è identico. [...] La mente umana non ha nessuna forma

determinata innata: e le diciassette forme del Kant non hanno alcun vero fondamento, e sono interamente superflue a spiegar l'origine delle idee»¹¹.

Carabellese venne modificando la propria interpretazione della dottrina rosminiana di pari passo con il maturarsi della sua concezione del reale¹². Il primo scritto in cui si occupa di Rosmini è la sua tesi di laurea in filosofia, (era la seconda laurea, in quanto, come già ricordato, Carabellese si era precedentemente addottorato in lettere nel 1901 con una tesi dal titolo *Sulla vetta ierocratica del papato*, data alle stampe nel 1910), pubblicata nel 1907 con il titolo *La teoria della percezione intellettuale di Antonio Rosmini*. In questa fase giovanile del suo pensiero, il filosofo definisce il suo orientamento come realismo critico, ed è attratto dalle dottrine positiviste di Bernardino Varisco, relatore della tesi, il quale peraltro rimarrà su quelle posizioni ancora per poco. A testimoniare il diverso indirizzo che contraddistingue il Carabellese di questo scritto dal quello futuro, la dichiarazione di apertura, decisamente antimetafisica: «Ci terremo lontani e da una esposizione e da una valutazione metafisica della dottrina rosminiana, persuasi, come siamo, che la gnoseologia sia una dottrina destinata a eliminare la metafisica od a scoprire il metodo vero per costruirla»¹³.

Come considera dunque, in quest'opera, il Carabellese antimetafisico, la dottrina rosminiana dell'essere?

Non è l'intuizione dell'essere ciò che lo colpisce; anzi: questo è l'aspetto metafisico che va eliminato; è la dottrina della percezione intellettuale come sintesi a priori a destare l'interesse del filosofo pugliese, della quale individua però i fondamenti non nell'idea dell'essere, ma in quelle di sostanza e causa, che Rosmini indicava invece come derivate dall'idea dell'essere. Carabellese, infatti, giunge alla conclusione che la percezione presuppone da una parte l'unità della coscienza, la quale è spiegata e giustificata dalla categoria di sostanza, e dall'altra la presenza di una realtà oltre la coscienza, della quale si può render conto mediante la categoria di causa. Nient'altro che questo serve a giustificare la conoscenza: dunque, l'idea dell'essere rosminiana non ha motivo di esistere. Si deve però rilevare che, sebbene Rosmini distinguesse tra idea di essere e di sostanza, questa distinzione restò molto sfumata. La sostanza indeterminata, senza attri-

¹¹ A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ed. a cura di Ugo Spirito, Roma-Bari, Laterza 1941, p. 71.

¹² Per i rapporti tra la dottrina di Rosmini e l'ontologismo critico, cfr. C. J. Giacon, *Il rosminianesimo di Pantaleo Carabellese*, pp. 233-246, e A. Pastore, *Il concetto di «storia della filosofia» nel pensiero di P. Carabellese e A. Rosmini*, pp. 511-544, entrambi in AA. VV., *Giornate di studi Carabellesiani*, Atti del convegno tenuto a Bologna nel 1960, Bologna, ed. Silva 1964.

¹³ P. Carabellese, *La teoria della percezione intellettuale in Antonio Rosmini*, Bari, ed. Alighieri 1907, p. 2.

buto alcuno, che altro è se non l'essere indeterminato? Se è necessaria l'idea di sostanza, allora, per poter presupporre l'unità della coscienza, non ci si potrà liberare così facilmente dell'idea dell'Essere. Fu forse riflettendo su questo che Carabellese, in seguito, modificò le proprie posizioni iniziali.

Per quanto riguarda il tentativo compiuto dal roveretano di superare lo scetticismo nel quale era rimasto Kant, Carabellese nota che attraverso le sensazioni noi concepiamo, è vero, il diverso da noi, ma da qui ad affermare che esso corrisponda poi realmente alla cosa in sé, c'è un salto che non è giustificato né giustificabile. Rosmini riesce solo a provare che la cosa in sé è pensabile, come aveva già fatto Kant, e non a conoscerla. Se ammettessimo come giustificata l'ipotesi rosminiana dell'intuito dell'essere, il quale, in seguito a una distinzione della nostra mente, sia da una parte soggettivo e dall'altra oggettivo, come concepiremo questo lato oggettivo? Se lo consideriamo reale, siamo nella posizione del realismo che Carabellese definisce «dogmatico volgare»; se, invece, lo consideriamo un'idea, la quale esiste fuori dalla nostra mente, come preferisce Rosmini, ci ritroveremo in un idealismo oggettivo¹⁴. Evidentemente, comunque, Carabellese non poteva prevedere che la sua attività filosofica futura sarebbe consistita proprio nel tentare di dimostrare quella che qui definisce un'ipotesi, l'intuito dell'essere nei due aspetti soggettivo e oggettivo, cercando di evitare sia il realismo dogmatico, che l'idealismo¹⁵. Oggettività e soggettività, come abbiamo già visto, saranno in seguito indicate dal filosofo come le condizioni dell'essere nel suo necessario manifestarsi.

Nel periodo in cui scrive l'opera suddetta, quindi, Carabellese considera l'idea dell'essere di Rosmini un assurdo, in quanto idea preformata, innata, fuori dalla coscienza: una idea platonica.

Poi, il filosofo di Molfetta, con la maturazione del suo pensiero, ripensa l'essere rosminiano. In un saggio dal titolo *Originalità speculativa e attualità storica del pensiero rosminiano*, pubblicato prima nel 1940, e poi nel volume *Da Cartesio a Rosmini*, del 1946, inserisce quelle che definisce 'scoperte' del roveretano nel percorso che, a suo dire, prende il via con Cartesio, passa per Kant e Rosmini, e finalmente giunge a Carabellese, il quale dà vita all'Ontologismo Critico. Dopo Cartesio, Kant e Rosmini, il problema della conoscenza (come è possibile sapere?) va impostato nella

¹⁴ Riguardo alla posizioni sopraindicate, realismo da una parte e idealismo dall'altra, Rosmini cercò sempre di non porsi in contrasto con la Chiesa, ma nonostante questo venne accusato di panteismo. C'è da notare che ogni teoria che cerca di tenere insieme mondo e Dio finisce sempre per ricevere quell'accusa, e infatti, dopo il roveretano, Gioberti subì lo stesso destino. Il lato divertente di tutta la faccenda è che queste accuse gli vennero rivolte proprio da Rosmini!

¹⁵ Per questo tema, cfr. F. Valori, *Introduzione a P. Carabellese, L'essere e la sua manifestazione, Parte II: Io*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane 1998, pp. 14-16.

seguinte maniera: «Nel sapere, come è possibile che io soggetto, che ho la certezza (Cartesio e Kant), sappia l'oggetto che ha la verità (Rosmini), se io non sono l'oggetto, e il soggetto non è io?»¹⁶. Puntare tutto sul soggetto, come Kant, porta a rendere la verità soggettiva; viceversa, puntare sull'oggetto, come Rosmini, rende quest'ultimo irraggiungibile dal soggetto, e la verità diventa irraggiungibile.

Per risolvere il problema è necessario mettere d'accordo Rosmini e Kant, o, piuttosto, concepire il pensiero del primo come lo sviluppo di quello del secondo. Se al filosofo di Königsberg va il merito di aver scoperto la presenza del noumeno alla coscienza, a Rosmini va quello non meno importante di aver scoperto l'essere ideale unico come oggetto puro di coscienza. Quella cosa in sé scoperta da Kant, non è per Carabellese il *caput mortuum* del kantismo, che gli idealisti da Fichte in poi hanno cercato di sopprimere, ma significa invece la risoluzione dell'oggetto in "inseità ideale", idea pura immanente. Ecco che Rosmini appare, nella nuova interpretazione carabellesiana, il vero continuatore di Kant. Egli, infatti, ha scoperto l'oggettività dell'essere ideale.

Carabellese illustra nel modo seguente la relazione tra la scoperta di Kant e quella di Rosmini: «Ora, in che rapporto sta questa scoperta kantiana della inseità della cosa soprasensibile con quella rosminiana della oggettività dell'essere ideale? A prima vista in nessuno: l'essere ideale è idea, è esse in mente, e la cosa in sé invece è proprio il reale come tale, cioè come non in mente, è il fuori della coscienza in quanto in sé della cosa [...] eppure si rifletta che il noumeno è l'oggetto necessario della ragione in questo suo esser nella spiritualità umana lume vero, [...] si rifletta che primo e fondamentale noumeno per Kant è Dio nella sua unicità infinita, si rifletta a tutto questo e ad altro ancora, e si vedrà chiaro che a detta cosa in sé kantiana non manca che l'idealità rosminiana per essere quella che deve essere nel pensiero stesso di Kant, e che reciprocamente all'essere ideale rosminiano non manca che, l'inseità della cosa kantiana per essere quello che deve essere nel pensiero stesso di Rosmini [...] e si capisce allora da un lato la kantiana inconoscibilità, e dall'altro la rosminiana indeterminatezza. Inconoscibilità, che non è esteriorità alla coscienza, ma pensabilità più che conoscitiva; indeterminatezza, che non è privazione, ma ricchezza priva di limitazione»¹⁷.

In altre parole, la cosa in sé kantiana è l'essere indeterminato rosminiano. Alla prima, Rosmini ha aggiunto l'indeterminatezza, la quale fa sì che essa possa poi essere determinata dalle idee empiriche, quelle cioè che derivano dalle sensazioni; al secondo, Kant ha dato l'*inseità*, cioè l'incono-

¹⁶ P. Carabellese, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 246.

¹⁷ *Ibid.*, p. 146.

scibilità di essa come tale, che però non vuol dire estrinsecità alla coscienza; anzi, essa è dentro la coscienza¹⁸.

3. L'oggettività e il tempo

Carabellese, come abbiamo visto finora, si sforza di eliminare ogni dualismo soggetto-oggetto. Questi due termini indicano nel suo sistema non più due entità differenti, ma due momenti dell'essere, condizioni indispensabili per la manifestazione dell'essere a se stesso. In questa concezione, l'essere s o g g e t t o conosce se stesso come *oggetto* in modo assolutamente certo, in quanto soggetto e oggetto sono esigenze della stessa attività.

Vediamo ora con quali modalità l'essere conosce se stesso. In una delle sue opere più importanti, la *Critica del concreto*, Carabellese scrive: «Nella certezza di essere già stati, i soggetti si dicono intelletto, l'oggetto si dice vero, e l'atto concreto dicesi conoscenza; perciò la conoscenza è coscienza dell'essere che fu, è coscienza del passato. Nella certezza invece di essere ora, i soggetti si dicono sentire, l'oggetto si dice bello, e l'atto concreto dicesi intuizione; questa perciò è coscienza dell'essere che è, è coscienza del presente. In ultimo nella certezza di dover essere, il soggetto si dice volontà, l'oggetto si dice buono e l'atto concreto dicesi azione. Questa perciò è conoscenza dell'essere che sarà, coscienza del futuro. Noi conosciamo ciò che fu, intuiamo ciò che è, vogliamo ciò che sarà. Fu, è, sarà; sempre essere. Intelletto, sentire, volontà; sempre coscienza. Ma coscienza anche quei momenti dell'essere, come essere anche queste facoltà della coscienza. Il concreto è il (fu), conosciuto; l'(è), intuito; il (sarà), voluto; per-

¹⁸ La problematica della coscienza nella filosofia di Carabellese necessita di una indagine che porterebbe fuori dai limiti di questo articolo; per un suo approfondimento rimandiamo alle seguenti opere carabellesiane: *L'essere e il problema religioso*, Bari, Laterza 1914; *La coscienza morale*, La Spezia, Tip. Moderna 1915; *Il problema teologico come filosofia*, Roma, Tip. del Senato 1931; *L'idealismo italiano*, Napoli, Loffredo 1938, II ed. Roma, Ed. Italiane 1946; *Che cosa è la filosofia?*, Roma, Signorelli 1942; *L'essere e la sua manifestazione, parte I, Dialettica delle forme*, 3 Voll. (a.a. 1943-44, 1944-45, 1945-46), Roma, Ed. Castellani 1946; *L'essere e la sua manifestazione, parte II, Io*, (a.a. 1946-47) Roma, Ed. Castellani 1947, rist. da Ed. Scientifiche Italiane, Perugia 1998, con ampio saggio introduttivo di Furia Valori; *L'attività spirituale umana. Prime linee di una logica dell'essere* (a.a. 1947-48) Roma, Ed. Castellani 1948; rist. da Ed. scientifiche Italiane, Perugia 1991; *L'uomo*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», n. 3, 1949; *L'essere*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», nn. 3-4, 1948; *La coscienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, Como, Marzorati 1944; II Ed. Milano 1946; *Noi e la morte*, in *Il problema dell'immortalità*, («Quaderno dell'archivio di filosofia», 1946; *L'essere*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», nn. 3-4, 1948; *Ho io coscienza di Dio?*, in *Il problema di Dio*, Roma, Universale 1949.

ché essere e coscienza, appunto perché compatti nella concretezza, devono essere compatti anche nelle concrete attività determinate»¹⁹.

I soggetti non hanno quindi un unico modo di rapportarsi all'essere, non possono conoscerlo solo intellettivamente, ché, anzi, questo è una delle attività del soggetto, una fra le altre. E le altre, così come questa, permettono ugualmente al soggetto di conoscere l'essere, perché è un essere che appartiene al soggetto. Le attività dei soggetti colgono l'essere nei suoi momenti diversi: passato, presente e futuro. L'essere è dunque temporale, e non qualcosa di statico, fuori dal tempo, come è giunto fino a noi da Parmenide attraverso una lunga tradizione filosofica; è l'essere che vive spiritualmente negli enti, e solo così è concretamente. La temporalità, dunque, appartiene all'essere. Anzi, ne è caratteristica fondamentale, necessaria per il suo manifestarsi.

Ma come può Carabellese identificare l'essere con il divenire?

Potremmo dire che il filosofo di Molfetta era costretto a questa identificazione, perché puntava proprio a una identità fra essere e fenomeni. E quindi, o immobilizzare il manifestarsi, e il tentativo è stato fatto dagli eleati, che hanno aperto così un solco insanabile tra intelletto e sensi, oppure eternizzare il temporale. Lo sforzo compiuto non è quello di eternizzare l'essere celato dietro ai fenomeni che appaiono nel tempo; consiste invece proprio nel fare del tempo una proprietà *costitutiva* dell'essere. E questo perché, posto l'essere come continua manifestazione, che nel suo manifestarsi si moltiplica attuandosi nei soggetti, e sviluppandosi all'infinito, non si potrà poi concepirlo che come estrinsecarsi temporale. Via via che si concretizza, l'essere non può che attuare questo suo infinito costruirsi nel tempo. Il tempo, quindi, esprime l'essere, e perciò è la sua natura. L'infinito processo di auto-costruzione dell'essere è concepito come diversificazione continua, la quale è fatta di momenti, i quali però sono singoli solo se considerati astrattamente, isolati in maniera artificiosa per esigenze analitiche. Questi momenti si fondono l'uno nell'altro, a formare la continuità temporale, ciò che Carabellese chiama "intensione temporale". Questo vocabolo è usato dal filosofo in contrapposizione all'estensione spaziale, proprio a distinguere il tempo coscienziale, continuo, dal tempo spazializzato, pensato come divisibile all'infinito, proprietà che appartiene invece all'estensione spaziale. Con il vocabolo *d u r a t a*, poi, il molfettese designa il senso interno del tempo, avvertito dalla coscienza come continuità. Passato, presente e futuro sono reciprocamente immanenti, e ognuno di essi non trascende gli altri, così che l'essere che è nell'uno non viene a essere escluso nell'altro. In questo consiste la *t e m p o - r a l i t à* dell'essere, da non confondere con la *t e m p o r a n e i t à*, che invece è propria dell'ente. Questa distinzione è fondamentale per intende-

¹⁹ P. Carabellese, *Critica del concreto*, II ed., Roma, Signorelli 1940, p. 24.

re la dottrina del tempo carabellesiana: *temporaneo* non è l'essere, ma la sua manifestazione, la quale ha un inizio e una fine nel tempo. Non si può ritrovare la temporaneità nell'essere, ché altrimenti esso dovrebbe avere un inizio e una fine; essere e temporalità non hanno inizio e fine, ma sono ciò che dà inizio e fine alle cose, che rende possibile il loro manifestarsi nel tempo. Dell'essere non si possono dunque predicare né la temporaneità (sarebbe soggetto a ciò di cui è invece principio), né la *a-temporalità*, che, se gli fosse propria, renderebbe impossibile il suo manifestarsi fenomenico nel tempo: «il fenomeno non verrà mai fuori da qualcosa che sia altra da esso»²⁰.

L'attributo assegnabile all'essere è invece la *temporalità infinita*, mancante di principio e fine, ma non priva della durata propria di ciò che appunto comincia e finisce, e che nel suo cominciare e finire, *dura*, non è cioè solo presente, ma anche passato e futuro; non solo essere, ma anche *esser-stato* e *dover-essere*. Ognuna di queste forme della concretezza è compenetrata dalle altre. Per comprendere questa concezione del tempo, bisogna abbandonare una volta per tutte le dottrine della realtà come puro divenire: realismo e idealismo.

Del primo Carabellese afferma: «La prima è, in fondo, quella eraclitea sviluppatasi fino alla concezione evoluzionistica che in fondo è quella stessa eraclitea con in più il concetto di sviluppo. Il divenire è nel tempo, e il tempo è successione di fatti; non si avrebbe perciò soltanto sostituzione di un fatto a un altro, ma svilupparsi del fatto posteriore da quello anteriore. Quindi il processo: dal meno adatto al più adatto ecc [...]. Le sue conquiste varranno, quando valgono, nel campo determinato delle singole scienze; non ci dicono nulla quanto ai «principi primi». La realtà concreta evoluzionistica, oltre la quale null'altro ci sarebbe, lascia fuori, e deve necessariamente lasciar fuori, proprio quell'attività che tale affermazione evoluzionistica fa [...]. L'evoluzionismo ben inteso può darci una dottrina scientifica della natura, non una filosofica dell'essere»²¹.

È la critica che il filosofo rivolge al procedimento scientifico in generale, il quale è valido finché non pretende di cogliere con il proprio metodo ciò che non si dà nell'empiricità, ma deve essere a essa presupposto; ciò che appunto è principio primo. Una teoria sui principi primi non può essere figlia dell'evoluzione: si cade nel paradosso per cui la stessa teoria dell'evoluzione è... risultato dell'evoluzione! E quel che ne consegue, è che se ci fossimo evoluti diversamente, avremmo dato vita a una teoria diversa!

L'alternativa è costituita da una evoluzione senza pensiero, e anche qui

²⁰ P. Carabellese, *La storia*, in *Scritti filosofici in onore di B. Varisco*, Firenze, Vallecchi 1926, p. 43.

²¹ *Ibid.*, p. 49.

è visibile la contraddizione: dal momento che è pensata, l'evoluzione è pensabile. Se poi si volesse a tutti i costi separare l'evoluzione naturale dal pensiero, si tornerebbe nel dualismo pensiero-essere.

L'idealismo dialettico, invece, vede che la successione dei fatti senza spiritualità non è sostenibile, e così abbandona il molteplice empirico. Non abbandona però la concezione della temporalità del fenomeno, del tempo come forma peculiare del molteplice, e scambia anch'esso il tempo con la successione empirica. Di qui conclude: se il fenomeno naturale non può essere realtà concreta, e se il tempo è connaturato a esso, si rinnega la natura per sostenere un atto spirituale astratto, il quale, per salvarsi dal fenomenismo empirico, non può che diventare trascendente. Abbiamo così l'io, che produce la natura ed è al di là di essa e al di là del tempo, e la natura, contrapposta all'io, soggetta alla temporalità. In questo modo, non si potrà mai cogliere l'essere concreto: si continua a tenere separati pensiero ed essere, soggetto ed oggetto. Il divenire dialettico non è che un tentativo di porre come concreto quel soggetto astratto, tentativo che è destinato a non riuscire proprio perché nega il tempo come durata: negare il passato con il presente, secondo il movimento dialettico, implica negare il presente perché diventa passato; la storia stessa diviene così inconcepibile come accadere razionale di fatti, come svolgersi progressivo di eventi legati da una intima razionalità. E la concezione dialettica della storia si contraddice quando afferma la concretezza dell'essere temporale e contemporaneamente ne proclama l'immanenza nei fatti temporanei e successivi.

«Se il concreto è eterno, cioè a-temporale, non vi saranno fatti che l'attuano, perché la sua concretezza sarà proprio l'essere fuori dal tempo»²².

Carabellese dimostra, in questa critica all'idealismo, (e in particolare il riferimento è qui all'attualismo gentiliano), di vedere bene l'inconveniente a cui si va incontro se, come scrive, «si nega il passato con il presente». Dimostra altrettanto bene, però, di non vedere affatto a cosa si va incontro sostenendo che il passato si lega al presente: se così fosse, allora il presente risulterebbe condizionato dal passato. Si corre così il rischio di dar forma a un concetto di Dio che è sì assoluto, ma anche condizionato dalla propria attività fenomenica passata²³. È una conseguenza

²² *Ibid.*, p. 53.

²³ Per la tematica del tempo, cfr. i seguenti saggi critici: G. Semerari, *Storia e storicismo. Saggio sul problema della filosofia di P. Carabellese*, Trani 1953; II ed. dal mutato titolo: *Storicismo ed ontologismo critico*, Bari-Perugia, Manduria 1960 (l'opera prende in esame i capisaldi del sistema carabellesiano per rivolgersi poi interamente al problema del rapporto essere-tempo); R. Assunto, *Tempo e qualità in Carabellese e Whitehead*, in *Giornate di studi carabellesiani*, cit., p. 339 e sgg.. Assunto mette a confronto l'implicazione reciproca delle tre dimensioni temporali in Whitehead e Cara-

alla quale va inevitabilmente incontro la concezione sviluppata dal filosofo pugliese; conseguenza logica, che è invece evitata sia dalle dottrine cattoliche, le quali, ponendo Dio come trascendente-creatore, fanno sì che dal tempo siano condizionati solo gli enti che Egli crea; sia dall'attualismo, che si salva appunto «negando» il passato: piuttosto che una negazione vera e propria, fra l'altro, si potrebbe parlare di una negazione nel senso che il soggetto, per così dire, si lascia alle spalle ciò che è stato da lui compiuto in precedenza, e non nel senso che il soggetto rifiuta il passato. Rimane così il concetto carabellesiano del passato che si lega al presente, senza dover condizionare l'Essere che è a fondamento dei fenomeni. Questi fenomeni, poi, soggetti (e in questo caso, il termine «soggetti» sta veramente per «assoggettati») al tempo, che fine fanno quando soccombono a esso? Carabellese non abbraccia certo una soluzione di tipo cristiano, la quale garantisce una immortalità all'anima. Si potrebbe dire che i soggetti tornano all'essere, intendendo però questa frase in un senso diverso da quello che assume nella filosofia di Heidegger, per il quale, malgrado egli avesse dichiarato più volte di non ritenere il suo pensiero esistenzialista, valgono comunque le soluzioni adottate dall'esistenzialismo: l'uomo attribuisce da sé il senso alla propria vita, ed essa non ne ha alcuno *a priori*. La mondanità esaurisce l'ente-uomo, e questo non può né deve cercare un significato della propria esistenza al di là di essa. Carabellese tutto ciò non sottoscrisse mai, e polemizzò anzi con l'esistenzialismo proprio su questo punto; il molfettese non era ateo, e sebbene il suo Dio avesse, come vedremo in seguito, delle caratteristiche del tutto differenti dal Dio Cristiano, e forse addirittura da qualsiasi Dio, o almeno da ciò che comunemente si può intendere con questa parola, era comunque un Dio che nelle intenzioni del filosofo pugliese doveva dare un senso all'esistenza. Quale fosse questo senso, a dire il vero, è proprio ciò che a Carabellese non riuscirà di spiegare mai del tutto, cosa che denota come quella *Critica del concreto* che egli si proponeva di svolgere sia rimasta incompleta. Tornare all'Essere, allora, in Carabellese potrà assumere il significato molto semplice di cessare di sussistere come esistente, come determinazione quantitativa del puro essere qualitativo, per tornare inesplicati nell'inesplicato, indistinti nell'indistinto, dove a quell'indistinto si attribuiscono caratteristiche divine.

Una volta che Carabellese ritiene di aver dimostrata la concretezza dell'essere temporale, la storia si configura per lui come concretezza del passato, la quale è indagabile dai soggetti attraverso la conoscenza intellettuale. L'attività intellettuale è una forma dell'essere, che deve essere posta ac-

canto alle altre due attività: sensitiva e volitiva. Non c'è una di queste forme di attività che prevalga sulle altre due, o che le comprenda in sé: ognuna coglie l'essere in un momento diverso del tempo. Carabellese ha dedicato ampio spazio a quella che ha definito poi la «dialettica delle forme», il modo cioè in cui le tre forme di attività dei soggetti interagiscono per cogliere l'essere, ognuna con «pari dignità» rispetto alle altre. Questo aspetto della dottrina carabellesiana, che meriterebbe una trattazione a parte data la sua vastità, è stato qui accennato per evidenziare quella che è forse la differenza fondamentale tra l'idea del tempo in Carabellese e in un altro filosofo, Henri Bergson²⁴. A proposito del rapporto tra Bergson e Carabellese, nonostante la somiglianza della teoria sul tempo, quest'ultimo non ha mai ammesso pubblicamente di aver subito un'influenza decisiva da parte del filosofo francese; quando lo cita, anzi, è per discostarsene. Eppure, i punti in comune sono veramente tantissimi, a cominciare dal vocabolo *d u r a t a*, con il quale sia Carabellese che Bergson designano il tempo della coscienza, indivisibile, passato che si fa presente e presente che si fa futuro. Carabellese, inoltre, interpreta l'essere come temporale, dispiegantesi cioè nel tempo, critica la filosofia positivista che pretende di cogliere l'essere servendosi del metodo scientifico perché quest'ultimo *s p a z i a l i z z a* il tempo, e riconosce come attività propriamente filosofica la ricerca metafisica, e in tutto questo si può indubbiamente riconoscere una influenza bergsoniana (pare peraltro che Carabellese avesse ammesso a qualche intimo di rifarsi in qualche modo a Bergson). Il filosofo italiano si stacca però dal francese per quanto riguarda il *m o d o* di cogliere l'oggetto da parte dei soggetti. O meglio: per Carabellese non c'è un modo unico; ci sono appunto tre modi, tre attività, tre forme della coscienza, che corrispondono a tre momenti diversi dell'Essere: presente, passato e futuro. Bergson, invece, riconosce quale *u n i c o s t r u m e n t o* conoscitivo per mettere il soggetto autenticamente in contatto con l'oggetto l'attività intuitiva, *l'intuizione*. Questa attività, al contrario di quella intellettiva, è per Bergson l'unica in grado di cogliere *direttamente* l'Essere, cioè senza mediazioni di sorta. L'oggetto intuito è appreso in una particolare esperienza, che non «filtra» con le concettualizzazioni dell'intelletto ciò che esperisce, ma lo apprende così com'è, senza dividerlo, come dice l'autore di *L'evoluzione creatrice*, per poi ricomporlo. L'intuizione più classica è quella di Dio, esperienza mistica inspiegabile a chi non la compie direttamente. Bergson venne per questa dottrina tacciato di irrazionalismo, ma, in realtà, egli non rifiutava la razionalità *in toto*: come

²⁴ Di H. Bergson, per la tematica sul tempo qui trattata, cfr. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2002, e *Introduzione alla metafisica*, Roma-Bari, Laterza 1957.

strumento per studiare la materia, per utilizzare le risorse messe a disposizione all'uomo dalla natura, l'intelletto è dichiarato indispensabile; solo, non può cogliere l'Essere, dal momento che il suo metodo consiste nel separare, frazionare ciò che in realtà è unito. L'intuizione è invece atto semplice, che non separa, che coglie l'oggetto così com'è. Nel linguaggio bergsoniano, però, intuire è comunque sempre una esperienza e m p i r i c a che il soggetto compie, sebbene quel termine, empirica, stia a indicare «un'empiria diversa» da quella intesa dal tradizionalismo filosofico; forse, più che empirica si definisce meglio come esperienza c o n c r e t a (altro termine carabellesiano!), a indicare come essa non riguardi soggetti astratti o presunti universali, ma proprio i viventi che noi siamo. Forse, proprio per questi motivi Carabellese bollò Bergson di empirismo. Più che l'empirismo, sembra dividerli la dottrina dell'intuizione bergsoniana (l'unica attività che coglie l'Essere) rispetto all'intuizione carabellesiana (l'attività che coglie l'Essere *nel presente*).

Per finire questa analisi della concezione del tempo nella filosofia di Carabellese, bisogna ricordare che il quest'ultima è stata definita «una vera e propria quadratura del cerchio, che non poteva dare soluzione»²⁵. Vediamo perché: la dottrina del filosofo dell'ontocoscienzialismo si basa sulla considerazione che i fenomeni nella loro globalità, cioè quello che in sostanza è l'apparire, a p p a r e s e m p r e, e quindi, identificato apparire ed Essere, quest'ultimo è *sempre*. I contenuti delle apparizioni si estinguono, ma non viene meno l'unità del loro manifestarsi, la quale è appunto l'unità in cui esse consistono. L'apparire è la forma dei contenuti, che permane. Ma, proprio in quanto forma, dovrebbe seguire il destino del proprio contenuto, che è quello di estinguersi. Se così non è, allora dovremo parlare non più di forma, ma di sostanza permanente al di sotto dei fenomeni. Non c'è verso: se è forma, in quanto f o r m a d i q u e l c o n t e n u t o dovrà estinguersi con esso. Sarà vero che l'apparire appare sempre, ma non è il medesimo apparire; piuttosto si definisce come un succedersi di apparizioni diverse. Come fa, allora, l'essere, a mantenere la propria unità senza essere unità dei suoi momenti? Quando il fenomeno viene meno, sarà irrimediabilmente rotta l'unità dell'essere. C'è il problema, in altre parole, di identificare il continuo proprio dell'essere con il discreto proprio del suo fenomenizzarsi. È il permanere di questa difficoltà che spinge poi Carabellese a dirigersi, nel progredire del suo percorso speculativo, verso una concezione trascendente dell'Essere, il quale, pur fondando il c o n c r e t o, non si identifica interamente con esso.

²⁵ L. CIMMINO, *Carabellese. Il problema dell'esistenza di Dio*, Roma, ed. Studium 1983, p. 76.

Bibliografia essenziale

Opere di P. Carabellese

- La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Bari, ed. Alighieri 1907.
Sulla vetta ierocratica del papato, Palermo, ed. Sandron 1910.
L'essere e il problema religioso, Bari, Laterza 1914.
La coscienza morale, La Spezia, Tip. Moderna 1915.
Critica del concreto, Pistoia, ed. Pagnini 1921; II ed. Roma, Signorelli 1940; III ed. Firenze, Sansoni 1948.
La filosofia di Kant, 1: L'idea teologica, Firenze, Vallecchi 1927.
Il problema della filosofia da Kant a Fichte: 1781-1801, Palermo, Trimarchi 1929.
Il problema teologico come filosofia, Roma, Tip. del Senato 1931.
L'idealismo italiano, Napoli, Loffredo 1938, II ed. Roma, Ed. Italiane 1946.
Il problema della filosofia in Kant. Guida allo studio dei prolegomeni, Verona, La Scaligera 1938.
Che cosa è la filosofia?, Roma, Signorelli 1942.
Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico, Firenze, Sansoni 1946.
L'idea politica d'Italia, Roma, Nardelli 1946, rist. Roma, Gangemi, 2000.
Le obiezioni al cartesianesimo, 3 voll., Messina, D'Anna 1946.
Il problema dell'esistenza in Kant, 3 Voll. (a.a. 1940-41, 1941-42, 1942-43), Roma, Ed. Dusa, Castellani. Rist. da Adriatica Ed. di Bari con il titolo «La filosofia dell'esistenza in Kant» nel 1969.
L'essere e la sua manifestazione. Parte I. Dialettica delle forme, (a.a. 1943-44, 1944-45, 1945-46), Roma, Ed. Castellani 1946.
L'essere e la sua manifestazione. Parte II. Io (a.a. 1946-47) Roma, Ed. Castellani 1947, rist. da Ed. Scientifiche Italiane, Perugia 1998, con ampio saggio introduttivo di Furia Valori.
L'attività spirituale umana. Prime linee di una logica dell'essere (a.a. 1947-48) Roma, Ed. Castellani 1948; rist. da Ed. scientifiche Italiane, Perugia 1991.
Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura, parte I: filosofia orientale e greca, a.a. 1944-46, Roma, Ed. Castellani.
Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura, parte II: La spiritualità dell'essere, Filosofia del cristianesimo, (a.a. 1946-47), Roma, Ed. Castellani.

Articoli:

- La storia*, in *Scritti filosofici in onore di B. Varisco*, Firenze, Vallecchi 1926.
Problemi filosofici della storia, in *Il problema della storia*, Milano, Bocca 1944.
La coscienza, in *Filosofi italiani contemporanei*, Como, Marzorati 1944; II Ed. Milano 1946.
Noi e la morte, in *Il problema dell'immortalità*, («Quaderno dell'archivio di filosofia», 1946).
Tra arcaismo e ateismo, in «Giornale critico della Filosofia italiana», nn. 1-2, 1948.
L'essere, in «Giornale critico della Filosofia italiana», nn. 3-4, 1948.
Ho io coscienza di Dio?, in *Il problema di Dio*, Roma, Universale 1949.

L'uomo, in «Giornale critico della Filosofia italiana», n. 3, 1949.

Letteratura critica e altre opere citate nel testo:

Henri Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza* [1889], Milano, Raffaello Cortina Editore 2002.

Henri Bergson, *Introduzione alla metafisica* [1903], Roma-Bari, Laterza 1957.

Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], Firenze, Le Lettere 1987 (VII ed. riveduta).

Ugo Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930.

Enzo Paci, *Pensiero esistenza valore*, Milano - Messina 1940.

Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ed. a cura di Ugo Spirito, Roma-Bari, Laterza 1941.

Giovanni Vailati, *Il metodo della filosofia*, Roma-Bari, Laterza 1957.

Giuseppe Semerari, *Storia e storicismo. Saggio sul problema della filosofia di P. Carabellese*, Trani 1953; II ed. dal mutato titolo: *Storicismo ed ontologismo critico*, Bari-Perugia, Manduria 1960.

Mario Del Vescovo, *Pantaleo Carabellese: Profilo biografico - profilo umano*, Molfetta, Ed. Mezzina 1977.

Antonio Santucci, *Gli sviluppi del neoidealismo italiano e i suoi avversari*, in *Storia della filosofia*, diretta da Mario Dal Pra, vol. X, *La filosofia contemporanea*, Milano, Vallardi 1978.

Aa. Vv., *Pantaleo Carabellese, il tarlo del filosofare*, Bari, Ed. Dedalo 1979.

Furia Valori, *Introduzione*, a P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione. Parte II. Io*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane 1998.

Bruno Morabito, *Metafisica e teologia in Pantaleo Carabellese*, Reggio Calabria, Falzea 2001.

