

L'ontologismo critico come filosofia trascendentale Note per una rilettura del pensiero carabellesiano

Maurizio Maria Malimpensa

Abstract. *The present article aims to enucleate the salient features of Pantaleo Carabellese's critical ontologism in order to suggest the relevance of relating it with the tradition of thought of transcendental philosophy. In particular, the intrascendibility of consciousness, hardcore immanentism and the conception of philosophy as effort are interpreted as clear markers of the Italian thinker's proximity to that deep development of transcendental philosophy that is instituted by Fichte's Wissenschaftslehre.*

Riassunto. *Il presente articolo si propone di enucleare i tratti salienti dell'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese per suggerire la rilevanza di metterlo in relazione con la tradizione di pensiero della filosofia trascendentale. In particolare, l'intrascendibilità della coscienza, l'immanentismo radicale e la concezione della filosofia come sforzo sono interpretati come chiari indicatori della vicinanza del pensatore italiano a quella radicalizzazione della filosofia trascendentale inaugurata dalla Wissenschaftslehre di Fichte.*

Keywords. Critical Philosophy, Ontology, Consciousness, Concreteness, Transcendental Thought.

Parole chiave. Filosofia Critica, Ontologia, Coscienza, Concretezza, Pensiero Trascendentale.

Maurizio Maria Malimpensa è attualmente assegnista di ricerca presso la Facoltà di Teologia Evangelica dell'Università di Vienna. I suoi studi sono incentrati sulla filosofia classica tedesca, con speciale riguardo per il sistema di J.G. Fichte, e sul pensiero italiano moderno e contemporaneo. Tra le sue pubblicazioni: Fichte e Gentile. Studio sull'Umanesimo Trascendentale (Saonara, 2018) e La Scienza Inquieta. Sistema e nichilismo nella Wissenschaftslehre di Fichte (Roma, 2020).

EMAIL: mmmalimpensa@gmail.com

Il pensiero di Pantaleo Carabellese (1877-1948) rappresenta senza dubbio uno dei momenti di più grande originalità del panorama filosofico italiano del secolo scorso. In aperta polemica con le filosofie di marca neohegeliana egemoni in Italia praticamente fino alla sua scomparsa – in particolare con l'attualismo gentiliano, di cui seppa ciononostante riconoscere e apprezzare le istanze più vitali – ma altrettanto distante dall'indirizzo esistenzialistico che a quelle si andava opponendo, il suo carattere fu senz'altro quello dell'inattualità, tuttora rivendicato sovente dalla sua scuola. Nonostante, però, si tratti di uno dei pochi autori novecenteschi il cui lascito sia riuscito a costituire un'eredità che nella sua forma essenziale si sia mantenuta cospicua e riconoscibile – pur nella spartizione che in qualche modo di questa si è fatta tra Moretti-Costanzi e Semerari¹ – tale pensiero soffre di quella specie di segregazione che subì anche vivente il filosofo, per cui l'ostinata tensione verso una verità ancora inaudita e distante dalle mode che costituiscono di volta in volta il tono della filosofia – e che in Italia vengono regolarmente importate – sembra condannarlo a non essere considerato da una più ampia cerchia di studiosi come uno dei momenti di più intenso ripensamento delle questioni filosofiche fondamentali. L'intento del presente contributo è proprio quello di provare a fornire un'ulteriore angolazione da cui avvicinarsi alla filosofia di quest'autore, suggerendo che essa possa essere indagata con profitto considerandola a tutti gli effetti come una figura della filosofia trascendentale.

Sarà dunque necessario precisare brevemente il modo in cui si debba intendere quest'ultimo termine, prima di procedere ad osservare in che misura l'ontologismo critico possa essere apparentato a tale categoria, tanto più che lo stesso Carabellese si riferisce sovente a quest'ultima come ad un termine polemico rispetto alla propria posizione (Carabellese 1994, 8-10). Ora, per filosofia trascendentale non si intende qui semplicemente un pensiero che, replicando il poderoso gesto compiuto da Kant, sposti la propria attenzione dall'oggetto dell'esperienza alle sue condizioni; si intende il complesso di articolazioni concettuali che, a partire dallo *Schritt zurück* kantiano, ha fatto questione anche di questo, ponendo così chiaramente come *problema* della filosofia l'esperienza integrale nella sua genesi; si da esplicitare chiaramente – o perlomeno presentire – la contraddizione per cui lo stesso *lo trascendentale* sarebbe stato tanto più trascendentale quanto meno fosse stato lo. L'esigenza teoretica evidenziata in questa linea di pensiero è tale da imporre di non considerare gli autori che in essa rientrano come *stazioni* di un percorso che mostra *a posteriori* il proprio significato teleologico, sicché non si tratta di collocare Carabellese in una *storia della filosofia trascendentale* – ché proprio *una certa* idea di storia dovrebbe esser messa in questione dal pensare trascendentale. Piuttosto, ci serviamo volentieri e un po' liberamente della concezione messa in campo tramite il sintagma *metamorfosi del trascendentale*² per chiarire a che titolo si propone la presente chiave di lettura del filosofo molfettese. Quest'ultimo, appunto, non impone la categoria di processualità nella comprensione dei momenti che assume come propri, bensì consente di rilevare le variazioni che di volta in volta caratterizzano il medesimo plesso, riconosciuto come scaturigine trascendentale dell'esperienza, immanente a quest'ultima, e, come tale, destituito dal ruolo di principio tanto le soggettività quanto le oggettività reali. Evidentemente, una tale definizione della filosofia trascendentale la rende irriducibile – contro una consuetudine tuttora invalsa nella comune coscienza storiografica – ad una certa idea di soggettività propria del *moderno* e spesso con quest'ultimo identificata. Essa, piuttosto, mostra proprio una certa vicinanza –

¹ Come noto, il primo ha approfondito con originalità l'*ontocoscienzialismo* del maestro, fecondandolo di potenti suggestioni provenienti dalla spiritualità francescana (Bonaventura) e da una certa tradizione mistica della modernità (Spinoza, Schopenhauer), mentre il secondo ha posto la sua attenzione su una certa vocazione politica e sugli aspetti di storicità e concretezza materiale che pure non mancano nell'elaborazione del Molfettese.

² Si veda la premessa del curatore al primo volume dal medesimo titolo: Rametta 2008, 7-11.

e in certi casi una piena sovrapposibilità – con quella «rifondazione novecentesca dell'Ontologia» (Semerari 1982, iii), l'appartenenza alla quale dell'ontologismo critico carabellese è fuori discussione. Non per questo, però, abbandona il momento critico-riflessivo con cui Kant l'ha inaugurata e di cui Fichte ha dato la più matura teorizzazione. Proprio quest'ultimo – liberato dall'interpretazione tradizionale, che ne faceva appunto il campione del soggettivismo³, e che pure tanto peso ebbe in Carabellese nel costituire il polo polemico della sua proposta⁴ – costituirà in qualche modo il punto di riferimento implicito del nostro tentativo di sondare la marca trascendentale del sistema del Molfettese⁵.

1. Il concreto come criterio della filosofia

La cifra più propria mediante cui ci pare si possa riassumere efficacemente l'intera speculazione dell'autore in questione è data dallo stesso titolo dell'opera che ne costituisce il primo risultato maturo, ovvero la *Critica del concreto*. La prefazione della prima edizione esordiva lapidaria con la seguente enunciazione, che di fatto adombrava già la soluzione datane dall'autore, secondo l'immagine a lui cara dell'*uovo di Colombo* (per esempio: Carabellese 1948, 90), del problema principale dell'ontologismo critico:

Concretezza è pienezza dell'essere. / Vi ha, oltre l'essere che noi attuiamo, un altro essere, diciamo così, più pieno, di cui noi siamo od abbiamo solo fuggevole indizio o pallido simbolo? L'essere, che è in sé, è qualcos'altro dell'essere, che è in noi? La critica di Kant, nel suo realismo residuo, lo suppone, lo postula. L'idealismo post-kantiano – almeno nel suo indirizzo estremo – lo nega; ma dà all'essere che noi attuiamo, quella pienezza, quel valore che il dogmatismo e kantiano e prekantiano dava invece a quell'Essere più pieno di noi, all'Assoluto. Non v'ha, esso dice, un Assoluto altro da quello che siamo noi: L'Assoluto è noi. Quindi noi veramente non siamo che proprio quell'universale estemporaneo, eterno, infinito, unico, il quale prima, come Assoluto in sé, era cacciato fuori di noi, e dinanzi al quale noi prima ci prostravamo nel nulla della nostra concretezza, inadeguata, falsa nella sua pluralità. / Ma vi è, o non, questa plurima concretezza nostra, fuori e al di sopra della quale si poneva prima l'Assoluto, vi è quando la si riconosce come lo stesso Assoluto? In questo riconoscimento che cosa rimane di quella concretezza che pur in qualche modo riconoscevamo? Cioè vi è e che cosa è il tempo di fronte all'eternità, il finito di fronte all'infinito, il singolare di fronte all'universale? Si è risposto che veramente questi primi termini, costitutivi della cosiddetta contingenza, non vi sono, sono astrazione, sono empiria. Ma questa risposta, con mutate parole, ripete la posizione dogmatica che si ritiene di aver evitata e superata. Ci siamo fatti Dio; ma, in questa sublimazione, abbiamo dimenticato e perduto noi per trovare soltanto Dio. (Carabellese 1948, ix-x)

Il lungo passaggio, che abbiamo scelto di riportare nella sua interezza, occorre, oltre che a dare un saggio dell'atmosfera spirituale che caratterizza la pagina carabellesiana, ad individuare subito le coordinate entro cui la ricerca del pensatore pugliese si muove sia da un

³ Non si ritiene doversi indicare un riferimento bibliografico preciso, trattandosi di un punto fermo della *Fichte-Forschung* da quasi un secolo a questa parte.

⁴ Il riferimento di Carabellese alla posizione di Fichte è costante e, visti gli anni, notevole per la frequenza con cui viene ripetuto e anche per l'utilizzo di luoghi non proprio ampiamente frequentati in quel frangente storico e in Italia. Nonostante ciò, si tratta di una lettura fortemente stereotipata dell'autore e largamente influenzata dalle critiche tradizionalmente rivolte al filosofo tedesco, in particolare quelle del Rosmini (a cui l'autore viene spesso contrapposto, nell'esigenza di una correzione reciproca dei rispettivi difetti).

⁵ Di recente è stata dedicata un'assai istruttiva indagine alla *Auseinandersetzung* del filosofo italiano con l'autore della *Wissenschaftslehre*, la quale mostra molto bene anche come da questo serrato confronto polemico Carabellese abbia assorbito alcuni elementi della filosofia fichtiana, consapevole o meno. Rimandiamo allo studio di Ferraguto 2008.

punto di vista storico che propriamente teoretico. Essa diagnostica come segreta postema di tutta la filosofia precedente – tralasciamo qui di considerare l'accuratezza storica di tale affermazione – quel «dualismo» cronico che nello stesso indirizzo idealistico e dialettico che ricapitolerebbe l'istanza dell'intera speculazione post-kantiana si ripropone intatto, soltanto in forma ribaltata. Infatti, se il difetto del realismo è quello di supporre arbitrariamente un oggetto *esterno* alla coscienza per garantire quest'ultima dal carattere fittizio che verrebbe ad avere l'esperienza che essa fa del mondo, l'idealismo *storico* – ché il titolo di *idealismo* è rivendicato per il proprio pensiero dallo stesso autore (Carabellese 1938, 299-336) –, una volta appurata l'inconsistenza di una cosa in sé così pensata, la quale sarebbe perciò soltanto mera negazione che l'io fa di sé nel concepirla siffatta, ovvero *non-io*, riduce la soggettività a *negatività*, in cui il momento oggettivo non è che auto-negarsi dell'io, senza contezza del fatto che il carattere meramente negativo dell'oggetto si è ricavato solo e proprio a partire da quella erronea segregazione dello stesso all'esterno della coscienza, ciò che costituisce appunto il pregiudizio dogmatico e dualistico della filosofia precritica. In altre parole, la susunzione dell'oggettività all'interno del movimento dialettico dello spirito risulta viziata nella sua genesi storica dallo stesso errore realistico per la correzione del quale era nata. Se peccato originale della *filosofia dialettica*⁶ è dunque quello di considerare come estrinseci la coscienza e l'oggetto, l'unico rimedio sarà dunque ricondurre l'oggetto *nella* coscienza, non già come l'altro da essa, comunque quest'alterità abbia a intendersi, bensì proprio come termine costitutivo di essa, insieme, ma come suo *distinto*, al soggetto. Ciò che comporta, d'altra parte, che soggetto e coscienza non siano trattati come sinonimi, ovvero che la *coscienza integrale* non sia ridotta all'autocoscienza⁷. La coscienza, dunque, è un unico plesso nella cui intenzionalità si esplica la concretezza di esperienza che dà all'istanza della soggettività l'oggetto che la realizza, e all'istanza dell'oggettività i soggetti che la individuano, come vedremo.

Ad ogni modo, Carabellese puntualizza che la stessa esperienza che la coscienza comune osserva quotidianamente è proprio quella espressa da questo intreccio, e che nulla sa di un oggetto esterno al soggetto o di un soggetto astratto rispetto all'oggetto. Proprio questa concretezza della coscienza comune deve essere giustificata e non negata dall'attività critica costituita dalla coscienza filosofante, e a ciò si giunge innanzitutto smascherando nel suo carattere di mero presupposto arbitrario il processo di alienazione dell'essere o dell'oggetto dalla funzione soggettiva facente parte della coscienza concreta. Con le parole dell'ultima opera dell'autore, si può dire:

Io, in quanto puramente e semplicemente conoscente e non cosa da conoscere, *non sono*. È questa la posizione di Kant. Ora, questa posizione si elimina da sé, perché toglie che io conosca: se non sono, non conosco. Essa non ha altra ragione che quell'empiristico presupposto, pel quale ho strappato violentemente me conoscente da quell'essere che ho preteso lasciar comune solo alle cose da conoscere, inibendo così l'essere al conoscente in quanto tale. È chiaro che questa inibizione non poteva non portare a quella negazione dell'essere nel concetto stesso dell'essere. / Dobbiamo dunque escludere questo «non sono». Io che conosco sono, appunto perché conosco: escludere l'essere da me in quanto conoscente, solo perché tale, e lasciarlo solo alle cose che io in natura conosco come non conoscenti è un assurdo atto arbitrario. / Così l'essere, che è in me in quanto conoscente, è intrinseco al «cogito» e non presupposto come il precedente di questo in senso realistico. [...] Con tale inserzione si rivoluziona la rivoluzione cartesiana del «sum» conseguente al «cogito», pur senza cadere in quel realismo che faceva precedente l'essere a me che conosco, e

⁶ Espressione attraverso cui Carabellese intende di regola il sistema hegeliano, interpretato come realizzazione necessaria di una determinata linea di sviluppo della rivoluzione kantiana, convalidando così in maniera fin troppo ossequiente il significato attribuito da Hegel stesso al proprio pensiero all'interno della storia della filosofia.

⁷ Precisamente questo sarà il punto di divergenza della filosofia dell'esperienza pura di Carbonara (1973, 196) dall'ontologismo carabellesiano.

quindi lo rendeva solo di cose non conoscenti. Il concetto essere è di me che lo conosco. (Carabellese 1991, 44)⁸

Ora, il riposizionamento di queste figure classiche del pensiero filosofico – onde può porsi quasi come primo *assioma* di tutto l'ontologismo critico che vi sia concretezza solo dove vi è coscienza, e viceversa, e che quest'ultima si dia solo laddove soggetti ed oggetto, *ego* ed *esse*, non vengano arbitrariamente separati, ma siano colti nel loro *concretere*⁹ – comporta la destituzione veramente *critica* di tutta una serie di correlazioni concettuali che il linguaggio filosofico, in seguito all'aberrazione empiristica introdotta nella stessa coscienza, aveva sedimentato e trasmesso come scontate. A quest'opera magistralmente condotta di igiene dei concetti è dedicato il primo capitolo della *Critica del concreto*, e senza che se ne possa qui riprodurre l'argomentazione in dettaglio, ciò che conta osservare è come venga scardinata la pretesa corrispondenza tra teoria, universalità e astrattezza, da un lato, e prassi, volontà, molteplicità e concretezza, dall'altro. Tale critica costituisce di fatto la *pars destruens* del sistema carabellese, variamente ripetuta con valore introduttivo in quasi tutte le opere dell'autore. Per quel che qui ci interessa, si può riassumere la ragione che ha portato a canonizzare tali equivalenze, tanto da radicarne l'uso nella stessa coscienza comune, che da un tale errore dovrebbe essere per natura estranea, in quello che Carabellese denuncia, secondo una certa tradizione della filosofia italiana¹⁰ e ben prima che la cosa venisse di moda, come un pregiudizio *umanista* e *antropocentrico*. Infatti, come si è visto, estromettendo l'oggetto dalla coscienza, questo è stato preso nella filosofia precritica per il concreto, di fronte all'astratta attività conoscitiva del soggetto, ciò che, per altro verso, ha portato a identificare l'oggetto, l'essere, con la natura, e dunque a fare di questo surrogato empiristico dell'essere concreto di coscienza il transeunte rispetto all'universalità del cosmo noetico, col risultato di ridurre la coscienza all'attualità realistica dell'esperienza. Risultato di questa serie di errori è che «si è fatto l'uomo, nella sua essenza di specie vivente sulla terra, il centro non solo dell'universo, ma dell'essere coscienziale stesso, sostituendolo così al principio del sapere e dell'essere» (Carabellese 1991, 63)¹¹. Ora, da un simile fraintendimento è possibile uscire, per il nostro autore, non tramite un'assurda negazione del ruolo insurrogabile che l'uomo soltanto, in quanto essere razionale finito, compie fra tutti gli esseri naturali¹² – come invece pare sia diventato il *Leier-Lied* di certa moda filosofica, del tutto digiuna anche solo dell'idea di una critica radicale –, bensì attraverso il riposizionamento dell'uomo, in quanto soggetto, entro i confini del suo ruolo nella struttura ontocoscienziale del concreto, ovvero attraverso la formulazione di un «concetto puro (non empirico)» dell'uomo stesso. Ciò è possibile solo ribaltando la definizione che la metafisica precritica dava di questo: «non il vivente che pensa, ma il *pensante che*

⁸ Rimandiamo anche a Carabellese 1938, 301: «Chi sa, sa qualche cosa. Non è eliminabile il “qualche cosa”, come non è eliminabile il “chi” nel sapere. Perciò, in generale, il sapere è un *mio-sapere-l'essere*, in cui il “chi” si è puntualizzato in me, e il “qualche cosa” si è universalizzato nell'essere. Nel sapere c'è, ed è ineliminabile, questa punteggiatura soggettiva che si dice io, questa universalizzazione oggettiva che si dice essere».

⁹ Si veda a proposito il diretto sviluppo che Semerari rintraccia tra il pensiero di Masci e quello di Carabellese: «Era importante, soprattutto, cominciare a pensare in termini di *formazione coeva del dato e della forma intuitiva*, della intuizione e della categoria. La *sintesi apriori* del Kant si trasformava, così, in un *processo di concrecenza* materiale/formale. Filtrata attraverso una più complessa esperienza teorica, che ne modificherà sensibilmente il senso, salvandone, però, la esigenza, questo *processo di concrecenza* sarà ciò che Carabellese chiamerà *concreto* o *essere di coscienza*, facendone il tema e il problema della sua più originale filosofia» (Semerari 1982, 14-15).

¹⁰ Rimandiamo per esempio a Bertini 1850, v.

¹¹ Si veda anche Carabellese 1991, 132-133.

¹² Si veda Carabellese 1991, 136: «L'uomo, dunque, porta la coscienza sulla terra».

vive è l'uomo» (Carabellese 191, 140). Tale ribaltamento è del tutto conseguente alla riarticolazione del *rapporto* – si usi questo termine in via provvisoria – tra essere e pensare che struttura la coscienza, e che si esprime in ogni sua manifestazione nell'esperienza. Ma prima di poter comprendere davvero il senso di questa riformulazione del ruolo della soggettività e dell'umanità, e di poterne pertanto apprezzare la radicalità critica, dobbiamo soffermarci su quell'oggetto che, a causa del totale fraintendimento circa la sua natura per la coscienza, è stato ridotto a *caput mortuum* e poi a negatività immanente al soggetto stesso. È infatti solo attraverso il recupero di questo alla coscienza, come si è detto, che è possibile realizzare quella metafisica che la critica integrale non soltanto non esclude, ma anzi richiede esplicitamente, se non vuole venir meno all'esigenza di concretezza che ne definisce il criterio ultimo di verità¹³.

2. L'Oggetto e i soggetti nella struttura della coscienza

Come si è lasciato intravedere, conseguenza immediata del recupero dell'oggetto all'interno della coscienza – che, se pensata nella sua concretezza, nulla può lasciare fuori di sé – è la riconfigurazione del ruolo del soggetto, che appunto va necessariamente declinato al plurale, di contro alla singolarità della sua controparte. In tutte le sue opere – sul carattere seriale delle quali è stata segnalata l'attenzione attraverso un suggestivo parallelismo con l'insistenza sul medesimo tema privo di progressione armonica del *Bolero* di Ravel¹⁴ – Carabellese fa seguire alla trattazione circa il polo oggettivo della coscienza quella su quello soggettivo, e così faremo anche noi, provando però a mettere subito in luce come il cambiamento della concezione dell'uno modifichi immediatamente quella dell'altro. Ora, se l'oggetto non è estraneità rispetto alla coscienza, esso è *presenza*, e, d'altra parte, se esso non è alterità rispetto al soggetto – poiché come vedremo subito, alterità significa relatività, mentre per il funzionamento della coscienza soggetto e oggetto non possono intendersi come relativi, bensì come *distinti*, pena la perdita della concretezza stessa e la ricaduta nel dialettismo –, il carattere che gli compete è quello dell'*unicità* e, letteralmente, dell'*universalità* (cioè dell'essere *unum-versus-alia*). Per una tale definizione della forma dell'Oggetto – che attraverso questa qualificazione si mostra chiaramente nel suo carattere di «oggettività pura», «essere in sé», «Essere di coscienza puro» – l'autore si richiama volentieri alla propria raffinata esegesi del pensiero kantiano (Carabellese 1927), valutare la pertinenza della quale non è tra gli scopi della presente indagine. L'Oggetto così inteso non fa che rispondere all'esigenza di validità oggettiva e di universalità richiesta dal *Bewußtseyn überhaupt* ed espressa nel *noumeno*, è l'incondizionato senza riferimento al quale ogni sapere dileguerebbe in umbratile gioco illusionistico, laddove il valore metafisico e quello logico di tale riferimento all'oggetto, espressamente ammesso da Kant, sarebbe poi stato negato da tutto il pensiero

¹³ Si veda Carabellese (1994, 15): «La Critica non può più essere critica della conoscenza e cioè valutazione del potere conoscitivo che ha la ragione nella sua purezza, giacché un tale potere conoscitivo presuppone un oggetto da conoscere, che, in quanto *cosa che è*, e non soltanto puro oggetto, sia altro dal soggetto, distinto da esso, puramente e semplicemente sia, anche se assolutamente estraneo al conoscere ed allo stesso pensare».

¹⁴ La provocazione di Calogero è interpretata da Semerari (1982, 6) come rivolta con buona probabilità all'indirizzo del Molfettese, assumendone però positivamente il significato. Effettivamente, se si leggono in successione la *Critica del concreto*, *Il problema teologico* e *L'attività spirituale umana* si ha l'impressione di leggere assolutamente lo stesso libro, scritto in momenti diversi, restituendo così in qualche modo la sensazione del rivoluzionario brano di Ravel, in cui la crescita di densità armonica è data dalla sovrapposizione di quarte e quinte sullo stesso tema, che rimane come vincolato al bordone – nel caso presente, la concretezza della coscienza –, anziché avere uno sviluppo armonico tradizionale.

post-kantiano (si veda Carabellese 1994, 28-34). Siffatta concezione dell'Oggetto non consente né di riguardarlo come exteriorità determinata, al modo del gretto empirismo, né come alterità prodotta dalla negazione della soggettività, come vorrebbe il dialettismo. È invece il modo in cui la schietta esperienza della coscienza comune intende l'Oggetto come ciò a cui ci si può riferire innanzitutto nella sua immediata e costante disponibilità, ciò la cui presenza può essere offerta senza indugio come pietra di paragone a chicchessia, poiché tanto questo intendere l'Oggetto, quanto l'Oggetto stesso sono *nella* coscienza. Il suo essere *unum-versus-alia* mostra, d'altra parte, come la concretezza della coscienza non possa fare a meno di tale alterità, rappresentata appunto dai soggetti, sicché il carattere decisamente ontologico del pensiero del Molfettese non deve mai indurre a temere il pericolo di una ricaduta in una forma di metafisica precritica, come si sta cercando di mostrare, poiché l'Essere in sé, pur qualificandosi, come vedremo, come Principio della coscienza, non è che un ingrediente di questa, per la cui concretezza è sempre richiesta la funzione svolta dal termine della coscienza, ovvero dall'egoità¹⁵. Tale esigenza è chiaramente riscontrabile nel seguente esempio:

Io che scrivo, vedo di fronte alla mia finestra un quid; dico che è un ulivo: esso vale per me, cioè è mia coscienza. È un oggetto? No; si può dire qualità o atto soggettivo, cioè è quel soggetto che sono io, quantunque ne costituisca una parte o un momento solo. Ma, quando questo quid vale come ulivo così per me, come anche per ciascun soggetto, che intenda me e sia da me inteso, cioè quando quest'ulivo è, come ulivo, anche coscienza loro, allora esso cessa di valere per me *solo* e quindi per ciascun *solo* soggetto, e si pone invece come valido per tutti. E se il porsi-valido-per-me-solo significa costituire una parte della mia singolare soggettività, porsi-valido-per-tutti vorrà dire costituire una parte della soggettività di tutti; ma siccome significa anche cessare di valere per ciascuno in quanto ciascuno, vorrà dire anche costituire una parte della soggettività di tutti in quanto esso è unico, ed è quindi la unicità di tutti. L'ulivo, in quanto universale, vuol dire l'unicità (per quanto parziale, perché si tratta soltanto di un ulivo) dei soggetti. E se l'universalità costituisce la oggettività, questa unicità dei soggetti costituisce l'oggettività loro. Quell'ulivo in fondo costituisce una parte della oggettività naturale dei soggetti uomini. / Dov'è dunque andata a finire l'oggettività dell'ulivo in quanto tale? È andata a finire col costituire l'oggettività dei soggetti, per i quali vale. L'oggettività dell'ulivo veramente ci è scomparsa: l'ulivo, universalizzandosi, non ha costituito una sua esterna oggettività, ma la nostra. Giacché ha fatto sì che ciascuno riconosca in sé una coscienza comune, e perciò, sotto quell'aspetto, non sia più soltanto un separato ciascuno, ma sia un ciascuno unito all'altro dall'unico che è in lui come nell'altro. E ogni oggettivazione si risolve in questo. E si risolve in questo, proprio perché in tal processo il «ciascuno», cioè il soggetto nella sua astratta singolarità separata, è incapace di cogliere l'oggetto. Che io, dinanzi alla cosa ulivo, conforti la *mia* esperienza di oggi con altra *mia* esperienza, non basta. Tutta la mia esperienza darà sempre soltanto me; io in sogno ho esperienza dell'ulivo, ma esso non è oggettivo, perché non è universale, cioè perché non procura la mia oggettività. (Carabellese 1948, 62-63)

L'Oggetto unico – in quanto Idea – richiede i soggetti plurimi per esercitare la sua funzione unificante, la quale tuttavia, non appena sopraggiunga la *riflessione*, sospendendo così il plesso coscienziale nel suo concreto svolgimento immanente, precipita come universale nel mero *esse in mente*, di cui non ci si raccapezza più di non trovare il corrispettivo *esse in re* quando ci si rivolge all'empirico ulivo che sta di fronte alla finestra. Tale errore di prospettiva, che ben compendia secoli di riflessione filosofica, non è solo dovuto allo scambio dell'Oggetto, dell'Essere puro con una determinazione empirica che Carabellese mostra benissimo

¹⁵ «Per ora resti saldo questo, che coscienza, nella sua concretezza, importa non solo “la consapevolezza dell'essere in sé” cioè la coscienza dell'oggetto, ma importa anche, proprio perché tale consapevolezza sia, che il soggetto, che ha coscienza dell'oggetto, trovi di fronte a sé l'altro, che, in quanto tale, è appunto l'altro soggetto. In breve importa, positiva, la soggettività proprio come alterità relativa non contrapposta all'essere in sé, ma germinante proprio in questo, costituita da questo come suo principio» (Carabellese 1994, 41).

essere nient'altro che una modificazione del soggetto, ma anche ad una falsificazione della natura del soggetto stesso, che, venuto meno il lato oggettivo della coscienza, recante unicità e universalità, assume impropriamente questi caratteri smarrendo quelli che invece gli sono propri, *pluralità* e *alterità*.

La trattazione della soggettività si costituisce dunque, per farla breve, di due momenti fondamentali: la confutazione di quella che dovrebbe essere la concezione idealistica del soggetto come lo assoluto e l'istituzione della propria trattazione sulla soggettività, che si presenta costitutivamente come la formulazione di una dottrina dell'*intersoggettività*¹⁶. Sul primo non insisteremo, essendo che esso si basa per larga parte su una lettura della filosofia fichtiana a tratti grottesca e senz'altro inadeguata – essa, peraltro, si mostra piuttosto ingenerosa anche quando, come talvolta si è detto, la si voglia intendere come diretta piuttosto contro Gentile che contro il filosofo tedesco, quantunque il nostro autore non manchi di riferirsi esplicitamente a questo più prossimo obiettivo polemico, quando ne abbia l'intenzione. L'essenziale è in ogni caso immediatamente ricavabile da quanto visto sopra contro tale posizione filosofica a proposito dell'errata concezione dell'Oggetto, e cioè consiste nel rilevare la non pertinenza all'ambito della coscienza concreta di un Io puro – secondo la consueta stortura interpretativa che si commette dai tempi di Jacobi e Jean Paul contro il primo *Grundsatz* della *Wissenschaftslehre* –, facendo dunque valere nell'ambito di quella proprio la reciproca compenetrazione di oggetto e soggetto, meglio, di «ente-cosa» e di «ente-io», pena la caduta nel solipsismo¹⁷ – salvo che ciò era proprio quanto Fichte stesso aveva inteso affermare tramite il terzo *Grundsatz* e tutto l'ulteriore sviluppo del *sapere teoretico*. Tale critica conduce, ad ogni modo, ad operare una nuova disgiunzione tra categorie il cui fallace appaiamento si è andato consolidando mediante l'uso fattone dalla tradizione filosofica, ovvero, da un lato, soggettività, attività e anima, dall'altro oggettività, passività e corporeità. Risulta così chiaro che la funzione soggettiva si configura nella sua individuazione dell'Oggetto come molteplicità che è insieme egoità, come attività che è anche passività, come singolarità che è anche reciprocità, senza che questo importi contraddizione. Rispetto, cioè, alla purezza dell'Oggetto – che, come abbiamo visto, rimane incondizionata nei confronti dell'oggettività empirica determinata – il Soggetto puro, ovvero l'ambito del categoriale strutturante kantianamente la trama dell'esperienza, non si trattiene in sé, ma si risolve senza residuo nei soggetti plurimi, il cui carattere consiste, come si è detto, proprio nell'*alterità*, tanto rispetto al *quid* di ogni determinazione di esperienza – il quale è tanto poco un non-io, che anzi tutta la sua realtà consiste proprio nell'essere qualità dell'io –, quanto al *tu* dell'altra singolarità personale, che nella sua funzione di *alter ego* è costitutiva dell'*ego* stesso in quanto tale¹⁸. Ora, tale carattere *intersoggettivo* della soggettività non è una specificazione

¹⁶ Non si può non notare una forte vicinanza con l'impianto speculativo della *Wissenschaftslehre* fichtiana, in particolare con gli anni jenesi della sua elaborazione.

¹⁷ «La proposizione, posta dai filosofi, ripetuta dal volgo, ma non creduta da nessuno, che io, in quanto io, sono un soggetto e perciò non oggetto, e che le cose che mi stan davanti (al pensiero od ai sensi, non importa) sono oggetto e perciò non soggetto, è falsa. Io, soggetto; ma il sole, la luna, l'ulivo, oggetto. Una tale proposizione, ripetuta da tutti, non è, in realtà, creduta da nessuno. Se creduta fosse da qualcuno, questi necessariamente sarebbe un solipsista, solipsista di fatto e non soltanto di dottrina, sarebbe cioè il solo, l'unico. Solipsista di fatto, perché tutti gli enti si presentano a lui, per quanto più o meno affini con lui, così come gli si presentano il sole e la luna, e quindi come oggetto, se l'oggettività sta in questo presentarsi di enti, altri da colui al quale si presentano, e separati da lui. Ed un solipsista conseguente non deve intendere nessuno e da nessuno deve essere inteso. Unico re di un morto universo deve finire certo col rinunciare al regno per vivere nell'universo e solo così, se mai, regnare» (Carabellese 1948, 83).

¹⁸ «L'altro che si trova (e quindi ciascuno di noi trova), nell'io consapevole, come momento essenziale della coscienza, l'altro quindi, di cui il soggetto cosciente non può non esser consapevole, è l'*altro io*, cioè l'altro da me, ma come me, cioè, evidentemente, il puro tu» (Carabellese 1994, 41).

di essa, o qualcosa che capiti all'io come intelligente in maniera per così dire accidentale, rispetto al modo in cui occorre all'io come senziente o come volente; si tratta, al contrario, del tratto assolutamente costitutivo dell'intero io. Insomma, «soggettività ed egoità pura sono sempre pura alterità» (Carabellese 1994, 43), ciò che significa che «non ci può essere esperienza del solo: in tanto si ha esperienza in quanto si conviene nello sperimentare; l'esperienza attiva importa la pluralità degli aventi esperienza» (Carabellese 1991, 137). Questa radicalità è corrisposta da una concezione della corporeità di sapore marcatamente fenomenologico, per cui la reciprocità dei soggetti passa innanzitutto attraverso il riconoscimento del corpo altrui come capace di soggettività al pari del mio. Questo riconoscimento è una condizione indispensabile della coscienza, e si realizza immediatamente.¹⁹ Infatti, a differenza che per quel che riguarda l'ulivo, «il corpo dell'uomo è il suo concetto, il concetto dell'uomo è il suo corpo» (Carabellese 1991, 137). Così, del tutto conformemente a quanto dimostrato da Fichte nella *Grundlage des Naturrechts*, il concetto di uomo si rivela semplicemente impossibile senza quello di una «comunità umana», poiché senza la possibilità di chiamare l'altro «compagno di esperienza», non si dà affatto alcuna esperienza in generale, dal momento che questa, come si è visto, è possibile solo attraverso la moltiplicazione che la soggettività attua dell'Oggetto, mediante cui questo a sua volta la realizza²⁰.

Se io non conservo al tuo corpo questa coscienzialità che dò al corpo mio, io rinnego l'umanità non solo in te, ma anche in me. Io non sarei più uno sperimentante e l'esigenza-uomo svanirebbe del tutto. Ma insieme con l'esigenza-uomo svanirebbe anche l'esperienza, e sulla terra e della terra non si avrebbe più coscienza: la coscienza sarebbe acosmica (è il rimprovero che giustamente è stato fatto alla filosofia di Spinoza). (Carabellese 1991, 136)

L'istanza trascendentale del pensiero carabellesiano appare particolarmente chiara da quest'ultimo passaggio, che appunto esprime decisamente la *condizionalità* del soggetto nei riguardi dell'esperienza e dell'attualizzazione della coscienza, senza per questo produrre una falsificazione della finitudine propria del soggetto stesso e della sua inadeguatezza a porsi nella posizione del Principio. Ciò che coincide appunto con la concezione stessa della critica integrale cui tende l'ontologismo critico, e che, come abbiamo visto, proprio prendendo le mosse dalla concretezza della coscienza, cerca di riconoscere il ruolo costitutivo e dell'oggettività e della soggettività nello sviluppo organico di quella (si veda in Carabellese 1948, 207-210). Questo, va da sé, a seguito della riduzione compiuta dalla filosofia dialettica dell'oggetto a pura negatività, non può che apparire come una relativizzazione di quest'ultimo a vantaggio del soggetto, sebbene il suo scopo sia quello di raggiungere proprio quell'equilibrio nell'attività di entrambi che solo rende ragione della costitutiva compenetrazione in cui la coscienza si realizza. Ora, perché sia compiuta la critica del pregiudizio antropocentrico che sta alla base del realismo e che nemmeno l'idealismo riesce a scalzare, occorre mostrare come l'uomo, nonostante l'inderogabilità della sua funzione di *tramite* non sia il fondamento, bensì sia fondato²¹:

¹⁹ «Il corporeo perciò non è l'esterno alla coscienza; ma la sua empiricità: fenomeno dello spirito (coscienza pura) il corpo, divenire dell'essere (Essere di coscienza puro) la natura. / Perciò il corporeo, come empiricità, ci risulta, nell'esperienza sia sensitiva che volitiva e conoscitiva, come fenomeno, manifestazione della complessità dell'Essere di coscienza puro» (Carabellese 1991, 188).

²⁰ Si noti come anche per Fichte sia condizione indispensabile del sorgere della soggettività il fatto che all'io si dia una categoria di enti naturali ai quali egli attribuisca immediatamente e senza esitazione – spinto in ciò da uno specifico *Trieb* – il carattere della ragione che attribuisce a se medesimo. Per i luoghi fichtiani: Fichte 1942, 59-62 e Fichte 1994, 28-75.

²¹ Ciò che, d'altronde, era assai ben chiaro proprio a quel Fichte, che per Carabellese, come si è detto, costituisce il campione del soggettivismo e del nullismo insiti nel filone della filosofia moderna che si

Anche l'uomo, anzi soprattutto e prima di tutto l'uomo come cosa di esperienza, deve essere fondata ma non fondamento. E fondamento ultimo di ogni ammissione sappiamo già che è l'Essere di coscienza puro, presupposto intrinseco della coscienza ambiente nella sua inseparabilità. (Carabellese 1991, 134)

A partire dalla posizione di questo problema è possibile muovere verso la specificazione del peculiarissimo rapporto che intercorre tra i *distinti* di coscienza, giungendo così al momento più elevato della speculazione di Carabellese.

3. L'Essere come Principio, il problema di Dio e il ruolo della filosofia

Si è ripetuto *ad abundantiam* non essere la categoria dell'alterità valida in alcun modo per descrivere il rapporto intercorrente tra l'Oggetto e i soggetti, ché questa propriamente vige solo all'interno dell'ambito inaugurato dalla soggettività. A rigore non si potrebbe pertanto nemmeno parlare di *rapporto* tra questi due termini. Tuttavia, nella misura in cui il primo realizza il secondo e questo individua quello, bisogna pure indicare una qualche grammatica del loro concorrere insieme alla concretezza della coscienza, posto che questo non possa avvenire nella forma dell'*incontro* che caratterizza tanto il rapporto con la natura – ogni ente mi appare innanzitutto come *Gegen-stand* – quanto quello con l'alterità personale. Senza fare inutili giri di parole, appare già chiaro che il tipo peculiarissimo di relazione intercorrente tra Essere ed egoità è quello descritto attraverso il Principio e i termini di questo, ovviamente depurando tali concetti da qualsiasi indebito residuo dogmatico: «L'Essere in sé, con la sua ideale oggettività, è il principio costitutivo dell'essere relativo con la sua reale soggettività, ecco quel che ci dice la coscienza concreta, quando ci mette in evidenza la necessità della sua individuazione» (Carabellese 1994, 130). Tale Essere in sé, in quanto è l'oggettività pura, fondamento ideale di ogni oggettività empirica, compresa quella dei soggetti stessi, ma irriducibile a questa, può del tutto legittimamente qualificarsi col termine *Dio*, che infatti la filosofia, ogniqualvolta si sia affacciata a tale problema, ha sempre adoperato per definire il Principio.²² Ora, l'Oggetto in quanto Principio non è sottratto alla coscienza, ché altrimenti sarebbe quell'estraneità in cui il realismo dogmatico falsifica l'esigenza di oggettività, ma in quanto Principio non vi compare né potrebbe comparirvi come una qualsivoglia determinatezza, bensì come la stessa *esigenza* assoluta del Principio²³, ovvero come l'«inadeguabilità» dell'Oggetto rispetto ai soggetti plurimi di coscienza; inadeguabilità che è tale proprio e solo in virtù della «intrinsecità di questi» a quello. In questo modo, la tradizionale opposizione di

è imposto. L'assillo di quest'ultimo, nella continua rielaborazione della *Dottrina della scienza* attraverso i termini e i concetti più diversi, fu invece proprio quello di rivendicare l'estraneità della propria posizione rispetto ad una fantomatica elezione del soggetto o dell'io reale a principio primo dell'Essere. Per il confronto con Fichte, si veda Fichte 2000, 64-65 e Fichte 2007, 67.

²² «Oggetto della filosofia rimane quello che è sempre stato, anche se non visto esplicitamente: *l'essere in sé*. E il problema oggettivo della filosofia sta appunto nel vedere come possa esserci nel concreto, da cui essa si dispicca, un essere in sé che di quel concreto è la universale oggettività» (Carabellese 1994, 137). Mette conto notare come anche a Fichte, e ben prima della cosiddetta svolta teologica del suo pensiero, venisse quasi spontaneo riferirsi negli appunti preparatori della *Grundlage* al Non-Io assoluto dell'opposizione assoluta del secondo *Grundsatz* – di cui si può facilmente riscontrare la parentela con l'oggetto puro kantiano – come a Dio. Cfr. Fichte 2017, 357. Una continuità tra il secondo principio e l'Essere assoluto della *Darstellung* del 1801/1802 era d'altronde stata adombrata da Severino nel suo libro su Fichte, cfr. Severino 2005, 358.

²³ «L'esigenza del Principio è lo stesso Principio in quanto fa sentire il suo essere Principio» (Carabellese 1991, 82).

trascendenza e immanenza mostra tutta la sua insufficienza per descrivere il rapporto effettivo che il fondamento intrattiene col fondato. Questa, infatti, nasceva da una falsificazione della struttura della coscienza, che invece è assunta nella sua concretezza come criterio anche di quest'ultimo fondamentale problema. Occorre notare, che Principio non è né potrebbe mai essere il Concreto stesso, nella misura in cui questo, venendo a coincidere con l'*ambiente* trascendentale in cui ogni determinazione di coscienza accade, non è qualificabile secondo alcuna delle funzioni che abbiamo visto svolgere dall'Oggetto o dai soggetti.

Perciò il Concreto, in quanto non si identifica mai né col suo Principio né con i suoi termini, non adegua né l'assoluta incommensurata unicità dell'universale Principio, né la infinita pluralità del singolare. L'adeguazione concreta della unicità oggettiva del Principio sarebbe a scapito della infinita pluralità soggettiva; e così reciprocamente. L'adeguazione della concretezza alla unicità del suo Principio e alla infinità dei suoi termini sarebbe a costo della concretezza stessa. Cioè il *concreto è inadeguato alla sua distinzione intrinseca*. Perciò i distinti, nella loro purezza, superano la coscienza concreta, non vengono da questa attuati interamente. Non verrà quindi mai tempo, in cui la coscienza si quieti, perché ha concretamente raggiunto il suo Principio ed esauriti i suoi termini; la evangelica pienezza dei tempi non sarà mai per sopraggiungere. / Questa inadeguazione del concreto alla purezza dei suoi distinti, possiamo, da parte di questi, ritenere e dire la loro *trascendenza sul concreto*. / Ma la distinzione, per quanto non mai attuata completamente, rimarrà sempre costituzione intrinseca della coscienza. Non appena perda questa sua essenza, svanisce tutta la concretezza da una parte, e dall'altra gli stessi distinti, lungi dal divenire entità assolute, svaniscono anch'essi. Quando, dunque, noi volessimo dare una propria entità (e la si dice assoluta) ad un distinto della coscienza, finiremmo col negare ogni essere assoluto o relativo. / Quindi i due caratteri dei distinti della somma distinzione: 1°) *i distinti sono inadeguabili dal concreto (trascendenza)*; 2°) *sono intrinseci al concreto (immanenza)*. (Carabellese 1948, 181-182)

Il *limite* della coscienza, la sua *inadeguatezza*, si presenta pertanto non come limitazione, arresto della stessa, bensì come ciò che la rilancia all'infinito nell'esercizio delle proprie facoltà. Ora, espressione suprema di tale esercizio è proprio la *riflessione filosofica*, in quanto essa si rivolge a quel Principio nel tentativo di esplicarne l'inesauribilità onde esso riverbera nei propri termini ogniquale volta essi lo individuino con la loro mera esistenza.²⁴ La filosofia, cioè, ha il compito trascendentale di ricondurre il pensiero alla concretezza della coscienza, laddove tale esigenza accade in uno col manifestarsi stesso del pensiero riflettente, che come tale non può non avere per lo meno sospeso la concretezza della coscienza. Tale compito può intendersi come l'attestazione della stessa *libertà* che la filosofia realizza ogni volta che riesce a sollevarsi dalla resa al fatto bruto dell'esperienza alla riconduzione di questo nella sua relazione essenziale con l'Essere, non in una fuga dall'esperienza, ma in un innalzamento di questa alla fonte in cui realizzare la sua concretezza²⁵. Ad ogni modo, lo stesso filosofare come *sforzo* è assunto come figura estrema del concretismo carabellesiano, a testimonianza ulteriore dell'afflato decisamente trascendentale che ne anima la costruzione speculativa: «trascendenza è l'attività come sforzo verso l'Assoluto, verso l'oggetto puro; ma pure sforzo

²⁴ «L'argomento ontologico è la scoperta esplicita dell'immanenza di Dio come oggetto della coscienza, la quale si contraddice quando nega questa immanenza. / Perciò oggi ad una mancata posizione del problema di Dio come tale corrisponde la mancata posizione del problema dell'essere in sé» (Carabellese 1994, 183).

²⁵ Scrive Moschini (2020, 57-58): «In definitiva la consegna che Carabellese ha lasciato ai suoi allievi – tutti compresi – fu senza dubbio l'obbligo di esercitare la libertà di pensiero; la qual cosa non voleva dire pensare a ruota libera, ma pensare nella libertà che viene assicurata da un pensiero che si genera nella Coscienza elevata al suo essere. La libertà dello spirito che ci fa conoscere i molti e il loro fondamento. L'Essere che non è un mero "qualcosa" o un "qualsiasi", ma è il "quale" secondo cui siamo chiamati al pensare più in alto».

che è consapevole (e appunto perciò è soltanto sforzo) di essere, pure come sforzo, un atto concreto. Donde è il suo personalizzarsi [...]. Ed è questa la filosofia» (Carabellese 1994, 18).

Bibliografia

- Bertini, G.M. (1850). *Idea di una filosofia della vita*. Torino: Stamperia Reale.
- Carabellese, P. (1927). *La filosofia di Kant: I. L'idea teologica*. Firenze: Vallecchi.
- Carabellese, P. (1938). *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*. Napoli: Loffredo.
- Carabellese, P. (1948³). *Critica del concreto*. Firenze: Sansoni.
- Carabellese, P. (1991). *L'attività spirituale umana. Prime linee di una logica dell'essere*. A cura di E. Mirri. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Carabellese, P. (1994²). *Il problema teologico come filosofia*. A cura di E. Mirri. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Carbonara, C. (1973²). *Disegno di una filosofia critica dell'esperienza pura. Immediatezza e riflessione*. Napoli: Libreria Scientifica.
- Ferraguto, F. (2008). Autolimitazione della metafisica critica? Momenti della recezione italiana di Fichte (1841-1948) con particolare riferimento all'ontologismo critico di P. Carabellese. *Filosofia italiana*, IV, 1-16, <http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2017/11/Ferraguto-Autolimitazione-della-metafisica-critica.pdf>
- Fichte, J.G. (1942). *Su la destinazione del dotto*. Trad. it. di G.B. Bianchi. Milano: Signorelli.
- Fichte, J.G. (1994). *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*. Trad. it. di L. Fonnesu. Roma-Bari: Laterza.
- Fichte, J.G. (2000). *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*. Trad. it. di M.V. d'Alfonso. Milano: Guerini e Associati.
- Fichte, J.G. (2007). *I fatti della coscienza 1810/11*. Trad. it. di M.V. d'Alfonso. Milano: Guerini e Associati.
- Fichte, J.G. (2017). *Meditazioni personali sulla filosofia elementare*. Trad. it. di G. Di Tommaso. Milano: Bompiani.
- Moschini, M. (2020). Elementi teoretici dell'ontologismo critico carabellesiano come basi preliminari di un impegno filosofico. In A. Altamura (a cura di), *Pensiero e responsabilità in Pantaleo Carabellese. Una filosofia del concreto* (51-68). Bari: Stilo Editrice.
- Rametta, G. (a cura di). (2008). *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova: CLEUP.
- Semerari, G. (1982). *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Severino, E. (2005). *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi.