



ARCHIVIO DI STORIA DELLA CULTURA  
QUADERNI  
NUOVA SERIE - 9

Eredità di Alberto Caracciolo

Filosofia, esperienza religiosa, poesia

a cura di  
*Domenico Venturelli*

LIGUORI EDITORE

ARCHIVIO DI GIOVIA DELLA CULTURA

«QUADRANTE»

NUOVA SERIE

9



# Eredità di Alberto Caracciolo

*Filosofia, esperienza religiosa, poesia*

a cura di  
Domenico Venturelli

### Presentazione

di Domenico Venturelli

### Introduzione

di Alberto Caracciolo

### Gianni Corbi

Il pensiero di Alberto Caracciolo

In ricordo di Alberto Caracciolo

di Gianni Corbi

Il ripensamento del

di Giovanni Corbi

di Luigi Venturi

Piero Marone

di Luigi Venturi

di Luigi Venturi

LIGUORI EDITORE

I *Quaderni* dell'«Archivio di storia della cultura» sono una collana della Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani. La pubblicazione di questo volume si avvale anche di un contributo del Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università degli Studi di Genova (Fondi per la ricerca di Atenco 2018).

Ciascuno dei contributi pubblicati nel volume è stato preventivamente sottoposto a una doppia procedura di "blind peer review".

Questa opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore

(<http://www.liguori.it/areadownload/LeggeDirittoAutore.pdf>).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La riproduzione di questa opera, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Il regolamento per l'uso dei contenuti e dei servizi presenti sul sito della Casa editrice Liguori è disponibile all'indirizzo [http://www.liguori.it/politiche\\_contatti/default.asp?c=contatta#Politiche](http://www.liguori.it/politiche_contatti/default.asp?c=contatta#Politiche)

Liguori Editore

Via Posillipo 394 – I 80123 Napoli NA

<http://www.liguori.it/>

© 2019 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana Giugno 2019

Stampato in Italia da Global Print, Gorgonzola (MI)

*Venturelli, Domenico* (a cura di):

*Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*/Domenico Ventutelli (a cura di)

Quaderni dell'Archivio di storia della cultura

Napoli: Liguori, 2019

ISBN 978 – 88 – 207 – 6816 – 4 (a stampa)

eISBN 978 – 88 – 207 – 6817 – 1 (eBook)

1. Transcendentalismo 2. Storicismo I. Titolo II. Collana III. Serie

*Ristampe:*

---

2024 2023 2022 2021 2020 2019 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

La carta utilizzata per la stampa di questo volume è inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme UNI EN Iso 9706 ∞, realizzata con materie prime fibrose vergini provenienti da piantagioni rinnovabili e prodotti ausiliari assolutamente naturali, non inquinanti e totalmente biodegradabili (FSC, PEFC, ISO 14001, Paper Profile, EMAS).

## INDICE

<i>Presentazione</i>	pag.	VII
GERARDO CUNICO, Alberto Caracciolo	»	1
GIUSEPPE CANTILLO, La questione dell'assolutezza. Caracciolo e Troeltsch	»	11
MARCO IVALDO, Il trascendentalismo religioso nel pensiero di Alberto Caracciolo	»	41
GUIDO GHIA, Alberto Caracciolo e la religione dell'Illuminismo	»	53
ROBERTO GARAVENTA, <i>Lumen dei et malum mundi</i> . In ricordo di Alberto Caracciolo	»	69
OMAR BRINO, Autocoscienza e invocazione. Il ripensamento del conoscere filosofico di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile in Alberto Caracciolo	»	87
IVANO TONELLI, Libertà religiosa e interrogazione metafisica. Piero Martinetti – Alberto Caracciolo: un'amicizia stellare?	»	107
ADRIANO FABRIS, Alberto Caracciolo e la recezione italiana di Heidegger	»	119
FRANCESCO CAMERA, Il dono del dire originario. In margine all'interpretazione caraccioliana del linguaggio in Heidegger	»	129

VI *Indice*

ROBERTO CELADA BALLANTI, <i>Augenblick</i> , tempo ed eternità in Alberto Caracciolo	pag.	143
SERGIO GIVONE, Poesia e catarsi in Alberto Caracciolo	»	159
DOMENICO VENTURELLI, Origini leopardiane del pensiero religioso di Alberto Caracciolo	»	167
<i>Indice dei nomi</i>	»	185

*LUMEN DEI ET MALUM MUNDI.*  
IN RICORDO DI ALBERTO CARACCIOLO\*

di Roberto Garaventa

1. In questo mio contributo d'impronta decisamente autobiografica vorrei cercare di evidenziare che cosa, della figura e del pensiero di Alberto Caracciolo<sup>1</sup>, affascinasse, agli inizi degli anni '70 del secolo scorso, un giovane studente di filosofia come me, cresciuto in un quartiere periferico di Genova all'interno di una famiglia della piccola borghesia d'impronta cattolico-liberale. Sinteticamente la risposta potrebbe essere la seguente: Caracciolo rappresentava ai miei occhi una sorta di terza via tra le due correnti di pensiero che allora dominavano

\* Relazione presentata nella Giornata di Studi *A cent'anni dalla nascita. Eredità di Alberto Caracciolo: filosofia, esperienza religiosa, poesia*, tenutasi nell'Aula Magna della Scuola di scienze umanistiche dell'Università di Genova il 7 maggio 2018.

<sup>1</sup> Opere di A. Caracciolo qui citate: R = *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* (1965), Il melangolo, Genova <sup>2</sup>2000; RE = *Religione ed eticità* (1971), Il melangolo, Genova <sup>2</sup>1999; PSN = *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976; NE = *Nichilismo ed etica*, Il melangolo, Genova 1983; NRIE = *Nulla religioso ed imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica* (1990), Il melangolo Genova <sup>2</sup>2010; VCM = *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, a cura di G. Moretto, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2002; *Opere*, voll. I e II, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 2004 e 2007. Sulla figura e il pensiero di Caracciolo, cfr. in particolare Moretto = G. Moretto, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992 (le 7 Appendici sono la trascrizione di appunti inediti di A. Caracciolo: pp. 229-293), e Venturelli = D. Venturelli, *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, Il melangolo, Genova 2011, nonché A. Caracciolo, *Politica ed autobiografia*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1993 (raccolta di una serie di scritti politici di Caracciolo risalenti al tempo della sua giovinezza).

il panorama culturale italiano in generale e genovese in particolare: il tradizionalismo cattolico e l'ideologia marxista.

È vero, il mondo cattolico era in fermento, in «evoluzione», ormai dagli anni del papato di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II<sup>2</sup>. La teologia francese, olandese e tedesca più innovativa aveva cominciato a diffondersi anche in Italia, incidendo positivamente sullo stato di crisi in cui versava il cattolicesimo tradizionale. A Genova – allora città rossa e operaia – aveva inoltre trovato terreno fertile il cosiddetto dissenso cattolico: si pensi alla rivista “Il gallo” di Nando Fabro (dal 1946), alla figura di Don Andrea Gallo col suo impegno etico-sociale prima alla Chiesa del Carmine (fino al 1970) e poi alla Chiesa di San Benedetto, alla comunità di base del quartiere di Oregina, guidata dai frati minori sospesi *a divinis* Agostino Zerbinati e Vincenzo Podestà.

Tuttavia, agli inizi degli anni '70, la Genova cattolica era ancora una realtà sostanzialmente chiusa, irreggimentata da uno dei cardinali più conservatori del panorama ecclesiastico italiano: quel Giuseppe Siri (1906-1989), vescovo di Genova per più di 40 anni (1946-1987) e primo presidente della CEI (dal 1959 al 1965), che lo Spirito Santo ci ha fatto la grazia per ben quattro volte di fila di non far diventare papa. Quella di Siri era una chiesa autoritaria e conservatrice, una «chiesa del silenzio», come dicevano i suoi numerosi critici. In essa era fatto divieto di aprirsi al pensiero di teologi come Karl Rahner, Yves Congar, Hans Küng e Eduard Schillebeeckx (che avevano fondato nel 1965 la rivista “Concilium”), nonché di approfondire i risultati della più recente ricerca storico-critica, tanto che, se qualche sacerdote voleva dibattere questi temi, non lo poteva certo fare in pubblico<sup>3</sup>. Non a caso nel

<sup>2</sup> «A chiunque sia veramente ‘contemporaneo’ nella sua riflessione, abbia cioè un grado sufficiente di attenzione storica e di congiunta meditazione filosofica per cogliere quel che sta accadendo oggi nel profondo, non può sfuggire che noi stiamo vivendo uno dei momenti religiosi della storia più radicali. È in moto una evoluzione delle chiese, delle cristiane in particolare, della cattolica più in particolare ancora [...] Ora, se cerchiamo di cogliere le linee fondamentali secondo cui si è venuta attuando e tende per ideale necessità ad attuarsi l'evoluzione, possiamo ravvisarle e fissarle in queste tre: *libertà, ecumenicità, impegno etico nel mondo*» (*Il cristianesimo nella ricerca della religione autentica*, 1967, in RE, pp. 77; 83). Sull'importanza storico-religiosa di Giovanni XXIII, nonché del Concilio Vaticano II da lui convocato, cfr. R, pp. 38; 340-341; RE, pp. 81-82; PCN, pp. 151ss. Cfr. inoltre Moretto, pp. 16-18; 172; 182-186.

<sup>3</sup> Quando Carlo Angelino, allora professore di filosofia della religione, ci invitò, come studenti di filosofia, a discutere con il biblista Arturo Ferrera il libro di Günther Bornkamm *Gesù di Nazareth* (1956; Claudiana, Torino, 1968), la cosa si poté fare solo al chiuso del Collegio di S. Giovanni Battista in via Serra.

1966 fondò una rivista, “Renovatio”, che avrebbe dovuto «difendere e diffondere la Verità contro ogni insidia e ogni tentativo di deformarla» e farsi portavoce (in evidente controtendenza rispetto a “Concilium”) di un’ermeneutica della continuità tra la teologia preconciliare e quella postconciliare, al fine di rimediare ai guasti procurati da papa Roncalli nel corso del suo breve pontificato. Siri rimase inoltre sempre ostile a ogni novità in ambito ecclesiale e liturgico: si pensi all’obbligo della comunione in ginocchio per i laici; alla rivendicazione dell’uso del latino nelle celebrazioni liturgiche; alla polemica contro ogni tipo di musica non gregoriana; all’avversione per l’uso del clergyman tra i parroci. E in effetti a Genova trovarono ben presto spazio comunità tradizionaliste come la Fraternità della SS. Vergine Maria, attiva nella Chiesa di S. Carlo in Via Balbi a due passi dall’università, di fronte a cui sarebbe apparsa nel 1988 in occasione della seconda visita di Hans Küng a Genova la scritta minacciosa: «Küng eretico a morte»<sup>4</sup>.

Anche il marxismo nostrano era però in evoluzione dopo l’invasione della Cecoslovacchia e i dibattiti dell’epoca della destalinizzazione. Nella seconda metà degli anni ’60 si erano venute diffondendo tra gli studenti di sinistra, in sintonia con quanto stava avvenendo negli Stati Uniti e in molti altri paesi europei, nuove speranze o illusioni emancipatorie, fondate in parte sulla rilettura dei classici del pensiero marxista, in parte sulle critiche corrosive del capitalismo avanzato e della società consumistica sviluppate dai rappresentanti della Scuola di Francoforte, in primis Herbert Marcuse (autore nel 1964 de *L’uomo a una dimensione*) – speranze o illusioni che avrebbero favorito dapprima la formazione di una pletera di gruppi extraparlamentari (spesso in feroce conflitto tra loro, ma uniti da identiche velleità rivoluzionarie) e successivamente il formarsi delle brigate rosse<sup>5</sup>.

Ora, in questa situazione culturale di crisi, trapasso, evoluzione, il pensiero di Caracciolo ebbe anzitutto il merito – rispetto a ogni forma

<sup>4</sup> Su questo episodio, nonché sul fecondo rapporto Caracciolo-Küng, cfr. G. Moretto, *Una filosofia per l’ecumenismo. Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng*, in *Religioni, etica mondiale, destinazione dell’uomo*, a cura di D. Venturelli, Il melangolo, Genova 2002, pp. 273-290 (apparso anche in tedesco, in una mia traduzione, nel volume *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, hrsg. v. H. Häring e K.-J. Kuschel, Piper, München 1993, pp. 706-723), nonché Moretto, pp. 206-208.

<sup>5</sup> Ricordiamo che, tra i colleghi di Caracciolo nella Facoltà di Lettere e Filosofia, c’erano Gianfranco Faina (professore di storia dei partiti politici, che fu tra i fondatori del gruppo di Azione Rivoluzionaria) e Enrico Fenzi (professore di letteratura italiana, che fu membro della colonna genovese delle brigate rosse).



di riduzionismo marxista o laicista che interpretava la sovrastruttura religiosa come oppio dei popoli, come fattore di consolidamento ideologico del potere economico, se non addirittura come errore e illusione della psiche umana – di rivendicare la centralità della religione quale «struttura» costitutiva della coscienza, che «filtra di sé» tutte le possibili dimensioni dell'esistere (etica, giuridica, filosofica, politica, poetica, comunicativa)<sup>6</sup>. Egli osava infatti affermare che il singolo individuo è strutturalmente religioso, nella misura in cui è costitutivamente «aperto» a (e in relazione con) un «orizzonte ultimo di senso», che egli avrebbe definito, nel corso del suo itinerario di pensiero, ora come Spazio della Trascendenza, ora come Nulla Religioso, ora come Imperativo del Bene o dell'Eterno.

D'altra parte la sua prospettiva filosofico-religiosa legittimava un approccio ermeneutico alla stessa fede cristiana (in cui molti di noi ancora si riconoscevano) fondato sul principio della *perennitas et identitas in novitate*, che induceva a liberarsi dai lacci del confessionarismo e del dogmatismo. Se infatti l'istituzione, il dogma, l'enunciazione di fede sono reali solo se vissute, attuate, interpretate nella coscienza del singolo<sup>7</sup>, la

<sup>6</sup> «1) La religione è un momento costitutivo della coscienza: momento autonomo, non risolubile in altri, benché naturalmente non irrelato rispetto agli altri. La religione non è metafisica; non è morale; non è arte. È un rapportarsi immediato e vivente alla Trascendenza. Evento umano-divino o divino umano: di un Dio che si rivela e di una creatura che ascolta e interpreta; di un essere che invoca e cerca la salvezza e di un Dio che risponde o non risponde./ 2) La religione è un *lumen Dei*, presente in ciascun uomo in modo più o meno intenso, comunque diversificato. L'inserimento in una *societas*, in una tradizione è necessario perché questo *lumen Dei* si riveli, ma è l'attualità di questo che fondamentale condiziona il re-vivificarsi, il de-storicizzarsi e l'illuminarsi di una tradizione [...]/ 3) In questa prospettiva cadono i concetti confessionali di *soprannatura, rivelazione, miracolo*, non perché si neghi la Trascendenza, la rivelazione, il miracolo, ma perché si dà a questi termini un'estensione universale. L'uomo è tale solo nel suo fondarsi e nel suo aprirsi alla Trascendenza; è tale solo perché, anche nell'apparente sordità, nel fraintendimento, nello storcimento, pure in qualche modo non può non ascoltare la parola della Trascendenza, che si afferma in lui come illuminazione esistenziale, come imperativo etico, come poetività [...]. Non si può, conseguentemente, più contrapporre una particolare religione alle altre [...]: tutte sono, in misura diversa, in qualche modo autentiche e necessariamente inautentiche. La vera religione, come la vera filosofia, è sempre da trovare: non è un passato, ma un avvenire; non una realtà, ma una possibilità inesausta e un imperativo [...]. 5) Se la religione è un momento specifico della coscienza del singolo, poiché il singolo è, in tutti i possibili modi del suo esistere, un essere sociale, la religione non può sussistere senza comunità. La costitutiva necessità della religione comporta la necessità della chiesa. Il problema non è se debba esistere una chiesa, bensì quale sia la figura che questa deve assumere» (*Principio della libertà e principio della confessione nell'itinerario religioso*, 1968, in RE, pp. 92-93).

<sup>7</sup> «L'universalità è solo nella storicità e nella singolarità; singolarità e storicità non sono la negazione dell'universalità» (del religioso, del pensiero filosofico, dell'imperativo morale, dell'arte), ma «sono il modo del suo realizzarsi ed essere» (RE, p. 78).

singola religione storica vive, come aveva già detto Troeltsch, nelle tante figure in cui storicamente si viene declinando, per cui non aveva senso tener fermo a un'unica figura rigida e cristallizzata di cristianesimo. Il suo pensiero rappresentava insomma, per molti giovani studenti, una ventata di libertà. Non a caso è grazie a Caracciolo che molti di noi scoprirono la grande tradizione del pensiero religioso liberale (Spinoza, Lessing, Kant, Schleiermacher, Hegel, Troeltsch, Jaspers) ed ebbero l'occasione di conoscere o approfondire il pensiero dei rappresentanti di quella nuova teologia che non solo aveva contribuito a preparare il concilio, ma continuava a suscitare vivaci dibattiti e discussioni all'interno del mondo cattolico<sup>8</sup>. Era infatti sua convinzione che solo liberandosi dai lacci di un sistema filosofico particolare (il tomismo), e solo tenendo conto di quanto filosofia, storiografia, scienze naturali e umane erano venute acquisendo nel corso della modernità, la teologia cattolica potesse «sceverare» nel messaggio cristiano «l'essenziale e l'eterno» da ciò che tale non era, ridando così «sostanza e intensità» alla vita religiosa. In fondo la crisi in cui versavano le chiese cristiane in generale e quella cattolica in particolare, lungi dal condurre a una loro «dissoluzione», doveva sfociare, a suo giudizio, in un «rinnovamento»<sup>9</sup>. Tale crisi era infatti soprattutto segno (per usare due termini troeltschiani) di *Unkirchlichkeit* (avversione o ostilità verso le istituzioni ecclesiastiche) e non di *Unreligiösität* (mancanza di religiosità). C'era quindi bisogno di una sostanziale trasformazione della vita di fede, nonché di una sua maggiore apertura al dialogo ecumenico. In questo senso Caracciolo giudicava positivamente le novità di cui il Concilio Vaticano II si era fatto promotore: il maggior impegno delle chiese in ambito culturale ed etico; la maggiore attenzione da loro rivolta alla dimensione economico-sociale dell'esistenza; la loro sostanziale rinuncia all'anatema nei confronti della filosofia moderna e contemporanea. Queste novità non erano affatto, per lui, sintomo di un «compromesso poco dignitoso,

<sup>8</sup> Secondo Caracciolo «l'esigenza della libertà e dell'ecumenicità», che «si fa valere oggi nelle chiese», come «si è fatta valere su altri costitutivi piani della coscienza nel corso della storia moderna (per es., in quello del pensiero filosofico, dell'organizzazione politica, dell'arte)», si è sedimentata nelle «affermazioni, parte già accolte in dichiarazioni conciliari, parte ferventi nelle discussioni più consapevoli che precedettero, accompagnarono e seguono il Concilio» (RE, pp. 77-78). Grazie a Caracciolo io stesso ho avuto modo di conoscere per la prima volta figure centrali della teologia del secondo Novecento come Hans Küng e Wolfhart Pannenberg, che sono rimasti successivamente punti di riferimento fondamentali per il mio itinerario di pensiero.

<sup>9</sup> RE, pp. 84-85.

insincero, puramente accattivante, nella sostanza abdicativo e controproducente» del religioso con «l'altro da sé» o, addirittura, di una sua «dissoluzione nel culturale e nel mondano» – per quanto, aggiungeva subito, «deviazioni e cadute» siano sempre possibili –, bensì erano forme di realizzazione della fede atte a preparare «un'irruzione più radicale del divino»<sup>10</sup>. Come tali, esse non potevano non ripercuotersi sul modo di stare nella chiesa da parte dei singoli credenti. Laddove è il *lumen Dei* operoso nella coscienza del singolo a diventare fattore discriminante in materia di fede, diventa infatti difficile giustificare non solo l'esistenza di una cerchia magisteriale separata di eletti, ma anche la validità delle idee tradizionali di fedeltà e obbedienza. «L'operare dell'esigenza della libertà e dell'ecumenicità nell'ambito di una chiesa», mentre sgretola la superbia di chi crede di essere in possesso della verità assoluta, mina l'idea che il singolo credente debba limitarsi a svolgere (con un'umiltà che è spesso solo frutto di umiliazione) compiti ripetitivi e meramente esecutivi. «Testo sacro, parola di sacerdote, suggerimento di autorità, discorso del fratello di fede o di uomo di altra fede» vanno certamente ascoltati, ma la parola di Dio, anche se diventa percepibile attraverso la voce altrui, risuona però in ultima analisi solo *in interiore homine*<sup>11</sup>. Per Caracciolo, quindi, ogni *ecclesia* storicamente data non poteva che essere *semper reformanda*.

Quella di Caracciolo era ovviamente un'impostazione ermeneutica che i rappresentanti di un certo cattolicesimo conservatore (ben presente anche in ambito universitario) non si peritavano di accusare di individualismo, soggettivismo, malcelato protestantesimo<sup>12</sup>. E tuttavia egli, contro l'obiezione da loro sollevata che il singolo, una volta lasciato libero di interpretare il messaggio evangelico, potesse diventare seminatore di divisioni e di odi e grave ostacolo alla conservazione

<sup>10</sup> RE, pp. 80-81.

<sup>11</sup> RE, p. 83.

<sup>12</sup> «Il problema della libertà religiosa» è anzitutto il «*problema del luogo e del criterio per il riconoscimento della religione autentica*. Questo luogo non può essere che la coscienza del singolo, e il criterio non può essere altro che la capacità discriminatrice e valutatrice che il singolo ritrova nella sua coscienza stessa. *Questo non è soggettivismo*: se soggettivismo significa arbitrio dell'individuo, arbitrio in virtù del quale questi possa a suo piacere stabilire quel che è da riconoscere religioso o irreligioso, vero o falso, morale o immorale, ecc., nulla di meno arbitrario del responso della coscienza, che si fa sentire in noi, ma non è da noi, né foggibile da noi a nostro piacimento, e rispetto al quale l'atteggiamento non può essere che l'impegno dell'evocazione adeguata e dell'ascolto puro» (RE, p. 65). Cfr. anche RE, pp. 21-22; PCN, p. 180. Cfr. altresì Moretto, pp. 196-201.

della verità oggettiva e della tradizione magisteriale, soleva sempre ricordare come l'individuo sia sempre un con-esserci (*Mit-Dasein*) e quindi non possa essere mai pensato al fuori di una comunità – per quanto una comunità sia qualcosa di estremamente fittizio al di fuori della concretezza dei singoli.

La concezione della religione come «apriori degli apriori» della coscienza metteva però in discussione la stessa centralità del cristianesimo nella storia delle religioni. Se il *lumen Dei* vive in ognuno di noi, non ci può essere religione assoluta, come aveva già detto Troeltsch, ma tutta la storia è *Heilsgeschichte*, storia della salvezza. È quindi impossibile pensare che esista nel mondo «la religione in forma perfetta e assoluta»<sup>13</sup>. Infatti, «come nessun filosofo dice tutta la verità, ma ciascuno ne coglie una parte, così ogni spirito religioso non coglie tutta l'essenza della religiosità, ma ne vive e ne indica un aspetto»<sup>14</sup>. Di qui l'importanza per Caracciolo non solo del dialogo ecumenico tra le chiese cristiane, ma anche del dialogo aperto tra le grandi religioni universali. Quel che veramente contava per lui era la chiesa invisibile, la *ecclesia universalis*<sup>15</sup>. Questo è sempre stato un punto fondamentale delle sue lezioni, sebbene il cristianesimo (uno dei modi in cui si è storicamente declinata la struttura religiosa) sia rimasto sempre per lui, anche dopo il distacco dichiarato dalla giovanile fede cattolica, un punto di riferimento fondamentale<sup>16</sup>, in quanto religione della *libertas*, della *charitas*, della vera *humanitas*, tanto che ci si potrebbe chiedere se una visione liberale della religione sarebbe stata possibile (o sia possibile) al di fuori di un contesto cristiano. Insomma, libertà, ecumenicità, impegno etico nel mondo: erano queste secondo Caracciolo le parole d'ordine secondo le quali si stavano evolvendo (e si sarebbero dovute evolvere in futuro) le chiese cristiane.

<sup>13</sup> RE, p. 81.

<sup>14</sup> Appunto citato in Moretto, p. 170.

<sup>15</sup> Cfr. RE, pp. 87-88. Cfr. Moretto, p. 200.

<sup>16</sup> Sul rapporto di Caracciolo con il cristianesimo, cfr. Moretto, pp. 207-216. Caracciolo ha una volta sottolineato «la decisività, per la mia vita e il mio pensiero, di alcune parole eterne del cristianesimo, ascoltate nella fanciullezza e nella prima giovinezza» (A. Caracciolo, *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico*, in *La recezione italiana di Heidegger*, "Archivio di filosofia", 1989, p. 112), tra cui quella di «vita eterna». «Eternità come l'essere (in senso verbale) che, nel e per il modo del suo essere, si testimonia l'assolutamente degno di essere [...] Quel che l'uomo, in quanto uomo, chiede è la vita assolutamente giustificata in e da se stessa, la vita come pienezza di valore, di senso: cioè appunto la vita eterna» (NRIE, pp. 59; 88-89).

2. Il pensiero di Caracciolo attraeva tuttavia anche per un altro motivo: la sua costante attenzione al problema del male in un periodo storico in cui si tendeva (come in fondo si tende ancora oggi) non solo a sorvolare sulle sempre più diffuse esperienze di disagio e angoscia esistenziale, ignorandole, mascherandole o negandole, ma soprattutto a rimuovere le realtà del male fisico (tramite anestetizzazione e medicalizzazione) e del male morale (tramite patologizzazione e scientificizzazione psicologica o sociologica). All'uomo religioso, infatti, il mondo non può che apparire segnato da una negatività radicale, irredimibile per buona volontà umana – un *peccatum mundi* o *malum mundi* che si manifesta nei singoli concreti *mala in mundo* (pur essendo «altro» da essi), cioè nella molteplicità e multiformità dei mali fisici, morali, sociali, psico-esistenziali, cui da sempre gli uomini cercano di porre rimedio tramite la loro razionalità empirico-strumentale (scienza e tecnica) e la loro buona volontà (morale, diritto), ma che nessun impegno scientifico o etico potrà mai totalmente eliminare, visto che si può curare sì la singola malattia, ma non la morbilità in quanto tale, si può sì pentirsi della (o rimediare alla) singola colpa, ma la *propensio ad peccatum* dell'uomo resta di per sé insuperabile. Non a caso anche in religioni come l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo, in cui la realtà tutta – in quanto creata da Dio – appare «molto buona»<sup>17</sup>, si attende «con impazienza» una trasformazione «escatologica» del mondo (come si legge, ad esempio, in Rm 8, 19-25<sup>18</sup>), quasi a dimostrare *e contrario* che la realtà esistente non è poi in fondo così «buona» come *Genesi* 1 sembrerebbe affermare.

È però proprio l'apertura trascendentale della coscienza del singolo allo spazio della Trascendenza, all'imperativo dell'Eterno, del Senso, del Bene a fargli avvertire in maniera irriflessa o riconoscere in maniera riflessa il male ontologico-metafisico che inficia e mina nel profondo l'intera realtà umana, naturale, cosmica. Tale *sensus Dei*

<sup>17</sup> Gen 1, 31: «*kaì eîden ho theòs tà pánta, hosa epoiése, kaì idon kalà lian*» («E Dio vide tutto quel che aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona»).

<sup>18</sup> «La creazione attende con impazienza (*apokaradoxía; expectatio*) la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm, 8, 19-25). Cfr. NRIE, pp. 60; 89; 155; 180.

rivela, infatti, la limitatezza, la contingenza, la precarietà, la tragicità della realtà nello stesso istante in cui la nega. O, osservando la cosa dall'altra prospettiva: è proprio del «sentire» religioso ritrovare, all'interno della *vanitas et contingentia mundi*, «l'apertura e il moto» verso uno «spazio che ne è – imperativamente – la negazione, nell'atto stesso che ne è l'occulta sorgente», verso uno spazio, cioè, da cui non può provenire un giudizio di condanna sulla realtà quale noi la conosciamo, ma da cui può giungere altresì una parola di salvezza e di giustificazione, capace di ridare senso all'esistere e all'agire degli uomini: «È la Trascendenza l'orizzonte nel quale [...] si costituisce il male, così come l'uomo è destinato a conoscerlo; l'orizzonte da cui discende pertanto la coscienza di una miseria radicale e irredimibile per la volontà dell'uomo, e, con essa, la necessità dell'invocazione. Se la Trascendenza non fosse, né il peccato, né il dolore, né la morte, così come l'uomo li conosce nella sua esperienza radicale (e questa non è per lui un'esperienza possibile e intermittente, ma necessaria e perenne), sarebbero»<sup>19</sup>.

Questo suo puntiglioso insistere sull'esistenza e l'insuperabilità di un *malum mundi* ineliminabile per buona volontà umana non significava però, per Caracciolo, che non ci si dovesse impegnare personalmente, socialmente, politicamente per combattere e, se possibile, eliminare i *mala in mundo* esistenti. E tuttavia ciò che gli importava era che l'uomo contemporaneo non dimenticasse la dimensione metafisica del male: «La buona volontà può lottare contro i mali, ma non contro il male. L'uomo ha innanzi a sé malattie, errori, colpe, sofferenze, la minaccia di una morte innaturalmente precoce o innaturalmente straziante. L'uomo può combattere, talvolta anche vincere questi mali nella concreta figura che vengono storicamente assumendo, ma è del tutto disarmato di fronte alla struttura della malattia, dell'errore, della colpa, del dolore, della morte, cioè contro la legge in forza della quale egli non soltanto è perennemente nella possibilità di ammalarsi, errare, peccare, soffrire, morire, ma perennemente è in qualche modo nella malattia, nell'errore, nel peccato, nel dolore, nella morte. Contro le radici ontologiche dei possibili mali, contro il male, la lotta dell'uomo è senza speranza o, se anche di fronte a questo male la necessità e l'imperativo della lotta continuano a persistere, bisogna dire che la lotta cambia qui figura e senso. È certo possibile e doveroso indivi-

<sup>19</sup> RE, p. 26.

duare ed eliminare le cause storiche dell'ingiustizia, ma è solo inintelligenza o difetto di veracità credere che tale eliminazione significhi la soppressione delle radici ontologiche da cui sorge, in possibilità e figure infinite, l'agguato della ingiustizia. Non c'è liberazione che possa essere redenzione»<sup>20</sup>. La *Ursinde*, «il peccato di origine», infatti, «non è un inizio storico», non è *Anfang*, come vuole il traducianesimo agostiniano, ma è qualcosa di costitutivo e di radicale, è *Ursprung*, «origine»<sup>21</sup>: è ciò «per cui è possibile il delitto di Caino e di Giuda, ma è anche ciò per cui è possibile la sofferenza fenomenicamente inutile nell'enigma delle sue molteplici figure»<sup>22</sup>. Per questo penso non sia affatto infondato – riprendendo lo pseudonimo cui Kierkegaard ha ascritto la stesura de *Il concetto dell'angoscia* – vedere in Caracciolo una sorta di «Vigilius Genuensis»<sup>23</sup>. Non c'è in effetti dimensione dell'umano, della natura, del cosmo in cui non emerga il *malum mundi*: «Il male, quale l'uomo l'esperisce nell'orizzonte religioso, non è né il solo né il semplice male morale. Il male non è qui soltanto la colpa di cui l'uomo si macchia perché i moventi interni delle sue azioni sono impuri, perché fa ciò che non dovrebbe e non fa ciò che dovrebbe, perché offende il suo prossimo, perché vede intorno a sé l'ingiustizia e non cerca di abolirla, ma anzi forse s'adopera ad accrescerla. Qui il male è tutta la negatività possibile nell'interezza del suo arco: la malattia, la miseria, il disfacimento; il bisogno di comunicazione offeso dall'ottusità e dalla distrazione nostra e altrui, dal distacco, dalla morte; l'esigenza di capire che resta insoddisfatta; l'angoscia di quello che ci attende prima e dopo la fine, e che non possiamo né prevedere né pianificare. Il male con il quale l'uomo, creatura singola e cosmica, ha da fare nell'esperienza religiosa è il male suo e del mondo, in tutte le figure possibili»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> NE, pp. 11-12.

<sup>21</sup> VCM, p. 256.

<sup>22</sup> NRIE, pp. 149-150; 174.

<sup>23</sup> Com'è noto, Kierkegaard pubblicò nel 1844 *Il concetto dell'angoscia* utilizzando lo pseudonimo «Vigilius Haufniensis» (la sentinella di Copenhagen), in quanto questo testo aveva l'obiettivo di «vigilare» perché l'intelligenza illuministico-hegeliana dominante a quel tempo in Danimarca non rimuovesse del tutto il problema del peccato e del male.

<sup>24</sup> RE, pp. 26-27. «Il male insidia e segna di sé l'esistere dell'uomo, che è singolo e – proprio come tale – essere comunitario e cosmico, in tutte le sue dimensioni e in tutte le sue possibili situazioni, dal rischio del nascere al tormento della morte. Il male insidia e segna di sé l'umano co-esistere in tutte le sue possibili forme, dal più immediato rapporto io-tu alla vita delle comunità istituzionalizzate. La fame, la miseria, l'ingiustizia condannano

Esso si manifesta anzitutto chiaramente nella cecità, crudeltà e insensatezza della natura, che non solo condanna i suoi figli a uno stato di costante lotta reciproca, oltreché a un ineluttabile destino di malattia, disfacimento e morte, ma riserva loro – priva com'è «di cervello e di cuore» – un'iniqua disparità di trattamento. Basti pensare «al numero infinito delle vite troncate prima ancora di iniziare o proprio nel loro punto più intenso e fecondo»<sup>25</sup>. Questa disparità e iniquità di trattamento, che assume (come già diceva Troeltsch) i tratti inquietanti della predestinazione, si manifestava però soprattutto, per Caracciolo, nella sofferenza socialmente o fenomenicamente inutile, con cui egli si era confrontato per la prima volta durante una visita al Cottolengo l'ultimo giorno di carnevale del 1938<sup>26</sup> e su cui ci ha successivamente lasciato indimenticabili riflessioni<sup>27</sup>.

Il *malum mundi* emerge altresì in modo eclatante nella malvagità, nella crudeltà, nell'aggressività degli uomini. Si pensi all'odio spesso ingiustificato per il prossimo, per l'altro, per il diverso, ai conflitti sanguinosi tra etnie e nazioni, alla spietata persecuzione delle minoranze, alla brutalità disumana dei genocidi e dei democidi di cui è cosparso quel «torchio» (Agostino) o quel «mattatoio» (Hegel) che è la storia umana, alle angherie e ai soprusi che contraddistinguono la vita nei lager e nei gulag dei più diversi colori<sup>28</sup>, all'assurda violenza dei

a morte precoce o a un sussistere tragico milioni e milioni di esseri umani. L'oppressione e l'illibertà asservono e soffocano, assumendo le figure insieme più varie e più simili, e istituzionalizzandosi nei modi più strani e insieme più affini. Un nevrotico può schiavizzare un'intera famiglia. Dittature dell'uno, dei pochi, dei molti bloccano stati o istituzioni in condizioni di ingiustizia intollerabile o di illibertà paralizzante o di anarchia al tempo stesso ingiusta e liberticida. La vita è per natura lotta» (NE, p. 12).

<sup>25</sup> NE, p. 160.

<sup>26</sup> Questa vicenda, molto simile a quella descritta da Italo Calvino nel romanzo breve *La giornata di uno scrutatore* del 1963, mostra come spesso il pensiero di un autore riceva la sua impronta più autentica grazie a un'esperienza esistenzialmente fondamentale (cfr. Lutero, Cartesio, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche).

<sup>27</sup> Ricordiamo che su questo tema Caracciolo organizzò nel maggio del 1981 un Convegno di Studi a Santa Margherita Ligure, finanziato dalla Fritz Thyssen Stiftung, i cui contributi sono poi stati pubblicati nel "Giornale di Metafisica", 1 (1982). Su questo aspetto, cfr. Venturelli, pp. 87-120.

<sup>28</sup> «Il Lager è una delle offese estreme portate alla dignità umana, ed è insieme la rivelazione degli abissi di sofferenza inclusi nelle possibilità dell'esistenza e, come tale, è una delle tentazioni supreme alla bestemmia ontologica, al nichilismo: la tentazione alla disperazione ontologica. Perché l'essere piuttosto che il nulla assoluto, se la struttura dell'essere, nella quale è incluso l'esistere dell'uomo, è tale che può consentire Flossenbürg Mauthausen, Auschwitz? Lo spazio in cui si colloca questo punto interrogativo, non è



conflitti interreligiosi in cui la pretesa di possedere la Verità assoluta non fa altro che produrre l'ennesima Notte di S. Bartolomeo. Poco importa che di tutte queste figure di male morale si voglia sottolineare maggiormente la banalità piuttosto che la demonicità. Su questo punto vale quanto diceva Ivàn nel suo colloquio con Aljiosa, nei *Fratelli Karamazov* (1879-1880) di Dostoevskij: «Se il diavolo non esiste ed è stato l'uomo a crearlo, credo che lo abbia creato a sua immagine, secondo la sua specie» (cap. 4, 5. libro).

Il male si manifesta poi anche nell'indifferenza di fronte ai mali del mondo, nel rifiuto di comunicare con e di aprirsi agli altri, nell'incapacità di provare rimorso per le colpe commesse o nella tendenza a minimizzarle o a giustificarle, nella disumana disponibilità all'obbedienza conformistica all'autorità, nella mancanza di misura che da sempre contraddistingue le varie figure di vita peccaminosa descritte e analizzate con attenzione e acribia già dai primi rappresentanti del monachesimo cristiano; come pure in una serie di stati d'animo o meccanismi di difesa estremamente ambigui (la paura, l'angoscia, il bisogno di riparo, rifugio, sicurezza) che sono spesso purtroppo forieri di violenza ingiustificata, nonché, più in generale, in uno strutturale mal-essere, un *Unbehagen* senza ragione apparente, che, nel corso della storia, è stato connotato nei modi più diversi: *melancholia*, *taedium vitae*, *acedia*, *ennui*, *spleen*, *fortvivlelse*.

Il *malum mundi* mina però, secondo Caracciolo, anche l'impegno politico che, se viene considerato come fine a se stesso, se acquista la valenza di fede, dimenticando i limiti intrinseci all'operare umano, può produrre più danni che benefici. Non a caso le illusioni di poter trasformare alla radice il mondo con un atto di volontà hanno spesso favorito, col loro velleitario moralismo del tutto incapace di operare mediazioni e ostile a ogni forma di compromesso, l'esplosione della «furia del dileguare» (Hegel). Una sensibilità troppo accesa per i concreti problemi sociali degli individui, ma al contempo ignara dell'insuperabilità del *malum mundi* rischia sempre di cedere alla tentazione dell'*eritis sicut deus*, del titanismo prometeico, fino magari a sfociare in derive terroristiche. Su questo Caracciolo, che aveva conosciuto da

più compreso nel mondo e nella storia. Trascende la totalità di ciò che è. È la realtà nella sua interezza che viene travalicata: non è una struttura della società, sia pure della società planetariamente intesa, è la *structura mundi*, la struttura cosmica, coinvolgente la struttura dell'esistenza umana, che viene messa sotto processo»: A. Caracciolo, *Teresio Olivelli. Ribelle per amore* (1947, <sup>2</sup>1975; Il melangolo, Genova <sup>3</sup>2017, p. 14).

vicino la violenza del fascismo e della guerra e che avrebbe successivamente conosciuto anche la violenza del ribellismo studentesco sessantottino<sup>29</sup> e del brigatismo rosso<sup>30</sup>, parlava a ragion veduta. Egli non negava certo la rilevanza delle strutture sociali ed economiche per la vita degli individui, ma, in un momento storico in cui vi era una diffusa tendenza a considerare il male soprattutto come il frutto dell'esistenza e dell'influenza di strutture anonime che dominerebbero il singolo deprivandolo della sua libertà di azione e di giudizio<sup>31</sup>, giustificandone gli errori e i limiti, riteneva fondamentale rivendicare l'importanza del senso di responsabilità del singolo per la riuscita di un'impresa etico-politica, nonché del momento della riflessione che precede l'azione di contro a ogni spontaneismo attivistico e irriflesso. Infatti, non solo ogni atto politico comporta necessariamente una qualche forma di violenza e ingiustizia, ma nessuno può garantire che i cambiamenti sociali non producano forme ancora più terribili di dominazione. In questo senso le anime belle, mosse da un'immediatezza istintiva, ma ignare delle reali difficoltà che si incontrano quando si vuol trasformare nel profondo la società politica, sono spesso vittime di una pericolosa presunzione narcisista, nonostante il fascino che possono emanare.

La sottolineatura caraccioliana dell'insuperabilità del *malum mundi* aveva però come obiettivo polemico soprattutto il tradizionale pensiero marxista che, misconoscendo o rimuovendo questo problema, riteneva illusoriamente di poter costruire un mondo utopico-contrattuale finalmente scevro da contraddizioni e conflitti, ingiustizia e sfruttamento, senza rendersi adeguatamente conto delle concrete,

<sup>29</sup> Cfr. R. Celada Ballanti, *Tra nulla religioso e utopia politica. Il Sessantotto nella riflessione di Alberto Caracciolo*, in "Per la filosofia" (*La virtù e il corso del mondo*), a cura di D. Venturelli e F. Ghia, 2004/1, pp. 27-45.

<sup>30</sup> Ricordiamo non solo che nel giugno del 1976, in Salita S. Brigida, a due passi dall'università in cui Caracciolo insegnava, venne assassinato dalle brigate rosse il magistrato Francesco Coco, ma anche che l'assassinio di Carlo Casalegno spinse Caracciolo, nel novembre 1977, a scrivere una lettera di solidarietà al Direttore della «Stampa», di cui fu sempre fedele lettore. Cfr. Moretto, pp. 59-62.

<sup>31</sup> Nella storia della filosofia non sono mai mancate visioni dell'umano tendenti a sottovalutare l'importanza della responsabilità e della libertà del singolo di fronte a «potenze» superiori deterministicamente intese (cfr. il fato greco, il Dio della predestinazione, lo Spirito hegeliano, le strutture economiche in un certo marxismo, la storia heideggeriana dell'essere, la gabbia di ferro della burocrazia in Weber; il determinismo psicologico in larga parte della psicoanalisi).

insuperabili difficoltà cui non può non andare incontro un tale tentativo proprio a causa della radicale negatività che segna l'esistenza umana. In fondo per Caracciolo il principale errore di Marx era stato quello di scambiare la liberazione dai *mala in mundo* con la redenzione dal *malum mundi* come tale, l'emancipazione politicamente intesa con la salvezza religiosamente intesa. La rivoluzione economico-sociale infatti non solo non può eliminare i mali fisici (le malattie, l'invecchiamento, la morte) o la *propensio ad malum* costitutiva dell'uomo, ma non può nemmeno eliminare quella che Ernst Bloch – «la figura filosoficamente forse più rilevante, certamente più interessante, tra quelle che si rifanno a Marx»<sup>32</sup> – chiamava la *Melancholie der Erfüllung*, la melancolia del compimento<sup>33</sup>.

Caracciolo aveva ben chiaro che, in un'epoca di crisi delle fedi storiche e di (almeno apparente) irreligiosità diffusa, l'impegno socio-politico aveva finito per soppiantare il momento della fede, così come la riflessione etico-politica aveva finito per oscurare la riflessione metafisico-religiosa, come emergeva chiaramente nel pensiero non solo di Marx, ma anche di Croce – entrambi incapaci, per la salda fede e la sana pragmaticità che li contraddistinguevano e li animavano, di avvertire l'allungarsi dell'ombra del nichilismo, della morte di Dio, della possibilità del non-senso<sup>34</sup>. In un'epoca storica sempre più secolarizzata come la tarda modernità, l'impegno politico-sociale restava (e resta ancor oggi) spesso l'ultimo orizzonte di senso possibile per il singolo, tanto da acquisire i tratti, come era avvenuto in Marx («l'ultimo dei grandi profeti biblici»), di surrogato immanente della fede religiosa<sup>35</sup>. Questo però mostrava *e contrario*, a suo giudizio, che

<sup>32</sup> NE, p. 252.

<sup>33</sup> E. Bloch, *Prinzip Hoffnung* (1959), Teil II/ 20, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. I, pp. 348-349.

<sup>34</sup> «Anche in Marx resta ambiguo il rapporto fra la lotta contro i mali storici e la lotta contro il male ontologico, tra liberazione e redenzione, tra appello e progetto etico e promessa escatologica» (NE, p. 252). Sull'assenza di una riflessione metafisica in Croce, cfr. A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce* (1946-1948; <sup>2</sup>1958; <sup>3</sup>1988), in *Opere I*, pp. 92-93, 100-102, 142-143.

<sup>35</sup> «È pur sempre una metamorfosi del regno di Dio – metamorfosi nella quale è dubbio se la trascendenza di questo regno sia veramente negata – quella che sta sull'orizzonte della visione marxiana nella storia, fine ultimo di ogni rivoluzione. C'è in Marx una potenza di respiro profetico per cui si è potuto parlare di lui come dell'ultimo dei grandi profeti biblici. L'ap problematicità della fede nel valore della vita e della storia, la mancata esperienza della morte di Dio viene in Marx riscattata in quanto immessa in tale respiro» (NE, p. 253).

l'etica non può non trovare fondamento in una qualche forma di fede (anche se non più trascendente)<sup>36</sup>. Perdendo di vista la dimensione metafisico-religiosa del male, però, i pensatori come Marx non coglievano, a suo giudizio, il vero nodo problematico della condizione dell'uomo moderno: la sua disperata ricerca di un senso capace di sostanziare il proprio esistere e affaticarsi qui sulla terra.

L'insistere di Caracciolo sull'irredimibilità del *peccatum mundi* aveva di mira, però, anche la teologia cristiana in generale e cattolica in particolare, da sempre tesa a sminuire il peso e la rilevanza del *malum mundi* tramite la costruzione di teodicee atte a depotenziarlo (a considerarlo cioè come mera *privatio boni*), ad antropologizzarlo (a riportarlo cioè al peccato dei progenitori) o a pedagogizzarlo (a interpretarlo cioè come *poena peccati*, come strumento di correzione). Lo scopo principale delle teodicee, che Caracciolo ha sempre guardato con un certo sospetto, è infatti sempre stato quello di scagionare il Dio creatore da ogni responsabilità per l'esistenza di quel *malum mundi* che, più di ogni altra cosa, poteva mettere in discussione la presunta bontà della creazione. Non a caso per lui «fondamentale e primaria nell'esperienza religiosa» non è «l'idea di Dio che crea», ma «l'idea di Dio che ama e salva». «Il Dio creatore non è il *prius*, ma il *posterius*. Nell'esperienza religiosa Dio è innanzitutto quello a cui l'uomo chiede la salvezza, chiede l'eternità: l'Assoluto da cui attende la vita assoluta»<sup>37</sup>. E in effetti la creazione presenta, secondo Caracciolo, tratti che oscillano paurosamente «tra il divino e il demoniaco», se solo si pensa «al numero delle vite alle quali altro destino e altra destinazione non sono stati riservati se non

<sup>36</sup> Cfr. l'introduzione alla traduzione (curata da Caracciolo insieme alla moglie Maria Perotti) del libro di Ludwig Kahn *Letteratura e crisi della fede* (1964; Città Nuova, Roma 1978), ripubblicata poi col titolo *Di quale fede vive l'uomo contemporaneo?* in NE, pp. 97-127: «Secolarizzazione è [...] la crisi della fede nel Dio trascendente della tradizione platonico-cristiana e la crisi della fede in un altro mondo e in un'altra vita, è il volgersi dell'uomo dallo spazio della trascendenza all'orizzonte mondano e storico [...] Ma la secolarizzazione, in quanto crisi di questa figura di fede, può dirsi crisi della *fede* in assoluto?» Se è vero che «il religioso indica la tensione umana all'Assoluto, alla salvezza, all'eternità [...] nella sua costitutiva problematicità, nel suo rischio, nella sua dialettica (rivelarsi di Dio o del Divino – assenza o silenzio di Dio o del Divino; intravedimento di un senso – non avvertimento di senso; assenso-rifiuto; speranza-disperazione; invocazione-bestemmia)», allora «crisi della fede non significa sparizione e nemmeno attenuazione del religioso», in quanto il termine fede indica solo «una risposta positiva alla domanda distintiva intrinseca alla dimensione religiosa» (NE, p. 108).

<sup>37</sup> RE, p. 30.

la rinuncia»<sup>38</sup>. Caracciolo per altro era in genere riluttante a parlare della Trascendenza – quasi che all'uomo fosse data la possibilità di conoscerla. In questo è rimasto sempre un sostenitore della teologia negativa che «afferma l'esistenza di Dio, ma nega la conoscibilità e la determinabilità dei suoi attributi», ovvero, distinguendo tra ciò che Dio è in sé e ciò che Dio è per noi, «difende l'antropomorfo configurarsi di tali attributi col richiamo alla finitezza dell'uomo e con la sottolineazione del loro intrinseco valore simbolico e trascendente»<sup>39</sup>. Per questo probabilmente non è mai riuscito a sintonizzarsi del tutto col «discorso temerario» di matrice schellinghiana sul male in Dio del suo amico Luigi Pareyson, che, mentre da un lato presumeva di penetrare la vita intima di Dio, dall'altro in fondo finiva solo per ribadirne il carattere incomprensibile e misterioso<sup>40</sup>.

Certo è che, di fronte al *malum mundi*, il reale sembra perdere di senso, sembra farsi assurdo, gratuito, opaco (per usare tre espressioni di Sartre), tanto da suscitare, nell'individuo spiritualmente attento, la domanda filosofica fondamentale: perché l'essere e non piuttosto il nulla, perché l'essere se l'essere è male. Abbiamo visto però che l'esperienza del male che segna la realtà tutta è possibile, per Caracciolo, proprio perché l'individuo è aperto a un orizzonte ultimo e controfattuale di senso. Da qui l'oscillazione che caratterizza l'esperienza moderna della *Abwesenheit Gottes*, dell'assenza di Dio<sup>41</sup>, ovvero del «nulla» che si staglia sull'orizzonte del mondo nel momento in cui il singolo fa esperienza della sua radicale negatività. Una tale esperienza può infatti essere sì quella del «nulla» come assenza di un'evidenza di senso, ma può essere anche quella del «nulla religioso», dello spazio della Trascendenza (scevro di figure di Dio), da cui può tralucere una possibile risposta in grado di trasfigurare e redimere il mondo.

È vero che per Caracciolo oggi giorno l'apertura dell'uomo alla Trascendenza, se può diventare fonte d'invocazione (soterica) o di ricerca (metafisica) di senso, fatica in genere a farsi «fede» in una figura

<sup>38</sup> Moretto, Appendice 7, p. 279: «L'idea della creazione riporta, immediatamente, non solo al divino, ma al demonico. Ogni retorica ottimistica di fronte alla concretezza dell'infinità dei mondi, così come essi sono reali nella vissuta esperienza degli esistenti e degli individui, è rivoltante. Pensa solo al numero delle vite alle quali altro destino e altra destinazione non sono stato riservati se non la rinuncia».

<sup>39</sup> NE, p. 153.

<sup>40</sup> Cfr. Venturelli, pp. 24-27.

<sup>41</sup> Cfr. Moretto, pp. 226-227.

precisa di Dio: «La nostra epoca sta sotto il segno del religioso, non sotto quello della fede»<sup>42</sup>. Tuttavia, per lui, solo una qualche forma di «fede» (magari irriflessa, magari immanente) può fondare, quale donazione secolarizzata di senso, l'impegno operoso nel mondo. In questa prospettiva la metafisica è per Caracciolo qualcosa di ineliminabile, di imprescindibile, sempre che per metafisica s'intenda «il problema dell'origine, dell'essenza e della finalità del reale». Ne consegue che l'*agere* può trovare autentico fondamento solo e unicamente in forza di una seria riflessione metafisico-religiosa circa la struttura e il verso-dove del mondo, che sappia dare una risposta alla domanda fondamentale: *ad quid istud agere?* Tuttavia, se è vero che «il problema del dover-essere, cioè dell'ideale orientamento dell'esistenza, della costituzione dell'esistenza secondo l'idea del bene, è ineliminabile per l'uomo», altrettanto vero è che «terribilmente dubbie sono sempre le risposte che noi possiamo dare circa questi problemi». Può quindi l'uomo avere «la certezza della risposta?»<sup>43</sup>. In realtà la filosofia non può che restare, per Caracciolo, anzitutto domanda, ricerca, scettici-

<sup>42</sup> NE, p. 29. La religione è per Caracciolo «il momento dell'angoscia, della domanda di salvezza», mentre la fede è «il momento della speranza, della risposta» a tale richiesta di salvezza. Solo laddove la richiesta soterica, che nasce nel singolo di fronte al male in virtù della sua apertura costitutiva allo spazio della Trascendenza, trova risposta in una fede storica determinata e in un'immagine concreta del divino, si ha la religione nel significato consueto del termine, la religione come fenomeno storico. Insomma: solo laddove si fa fede, la religione diventa «modo» autonomo della coscienza, dimensione distinta dell'essere, accanto all'etica, alla filosofia, alla politica, all'arte, alla comunicazione intenzionale. Se quindi la religione come «struttura» indica la costitutiva tensione della vita cosciente verso uno spazio della Trascendenza, che è desiderio di vita eterna, aspirazione a una vita internamente giustificata, la religione come «modo» indica quel momento in cui la richiesta e l'invocazione di salvezza diventano esplicita preghiera a Dio, rapporto diretto e immediato con una determinata figura di Dio. «Il *religioso*, in sé e per sé considerato, è domanda: è l'interrogare di Giobbe, l'interrogare di Cristo sulla croce. Tale interrogare cerca una risposta non certamente solo per bisogno di consolazione, bensì perché alla ricerca di un fondamento dell'impegno etico: in e per se stesso, il religioso è il semplice opposto di quiete, consolazione, [...] è l'antitesi della certezza e delle certezze; è l'origine stessa dell'interrogare radicale, e, pertanto, sorgente della faticosa libertà del singolo» (NE, p. 23). In questo senso «tra religione e fede non c'è separazione reale né salto qualitativo: religione e fede sono due momenti inscindibili dello stesso evento, che è sempre evento umano, cosmico e divino, ma in cui il principio e il centro di gravitazione determinante è sempre la Trascendenza. Potremo, volendo, considerare la religione come il momento dell'angoscia, della domanda di salvezza, e la fede come il momento della risposta, della speranza: ma sempre tenendo presente che la domanda è reale solo nella presenza di una qualche risposta» (RE, pp. 84-86, nota).

<sup>43</sup> Appunto inedito citato in Moretto, p. 165.

simo aperto (Weischedel), pronto a mettere in crisi ogni precedente risposta: essa (come per Lessing) non sarà mai possesso definitivo della verità. E tuttavia per lui la verità (Dio, il Senso, il Bene, l'Eterno) c'è, anche laddove sembra non esserci, e va cercata perché possa concretarsi nell'esistenza, farsi storia, magari come libertà contro illibertà, umanità contro disumanità, liberalità contro dogmatismo, amore contro odio, imperativo del bene contro principio della dis-creazione.

In tutto questo (e in molto altro, cui qui non ho potuto accennare) stava il fascino della figura e del pensiero di Caracciolo. In ciò sta ancora la sua inattuale attualità.