

Andrea Sangiacomo

L'IMPERATIVO DELL'ETERNO COME MORALE META-NICILISTICA:

NOTE PER UNA DISCUSSIONE SU ALBERTO CARACCIOLO

Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: "Tolle lege, tolle lege".

Agostino, Confessiones, lib. 8, 12, 29.

Abstract

Alberto Caracciolo (1918-1990) è stato tra i più importanti filosofi italiani a riflettere sul tema del religioso, nella sua complessa valenza storica e teoretica, e nel suo intrecciarsi con l'istanza etica e la sfida del nichilismo. In questo contributo, si vorrebbe mostrare come e perché la prospettiva caraccioliana possa legittimamente esser vista come una vera e propria *via all'al di là del nichilismo*. Ma per far questo, si tenterà dapprima di meglio chiarire il senso che Caracciolo attribuiva al nichilismo, onde poter valorizzare come l'esito della sua riflessione possa indicare una morale meta-nichilistica incentrata sul problema della libertà – e segnatamente di una libertà che si pensa essa stessa in termini religiosi. Sarà così possibile quantomeno accennare a quella che parrebbe prospettarsi, per un prossimo avvenire, una feconda linea di sviluppo del pensiero caraccioliano.

Alberto Caracciolo (1918-1990) was among the most important Italian philosophers of the Twentieth century. He devoted his reflection mainly to the philosophy of religion. He investigated both its historical and theoretical dimension, looking at the complex interplay between the religious attitude and the problem of Nihilism. This paper aims to show the reason why Caracciolo's philosophy can be seen as a successful way to go beyond the age of Nihilism. To do so, I firstly present how Caracciolo conceived of Nihilism. Secondly, I show in what sense Caracciolo's reflection results in an ethical proposal focused on the concept of freedom. I also argue that this freedom is considered by Caracciolo in its peculiar religious meaning. Thirdly, I suggest that Caracciolo's way to present these issues has something interesting to say also in other fields, such as the history of early modern science.

Key words: Alberto Caracciolo, Nihilism, philosophy of religion, continental philosophy, Italian philosophy, history of science.

1. *Alberto Caracciolo, vent'anni dopo*

La vicenda di Alberto Caracciolo (1918-1990) si è intrecciata con buona parte della storia e del pensiero italiano del Novecento. Dagli inizi veneti alla carriera universitaria nella sua città d'adozione, Genova, Caracciolo è stato interprete e interlocutore di alcune delle principali figure del dibattito culturale nel nostro paese. Allievo di Adolfo Levi – filosofo e storico della filosofia oggi spesso dimenticato –, giovane studioso di Croce, amico del martire della resistenza Teresio Olivelli – cui dedicherà una monografia –, compagno filosofico di figure quali Luigi Pareyson e Pietro Piovani, Caracciolo sarà tra i primi ad animare e riprendere i dibattiti d'oltralpe sulla demitizzazione e il pensiero religioso liberale, discutendo – e traducendo – le opere di classici come Schleiermacher e Lessing, o di contemporanei come Troeltsch e Barth, Jaspers e Heidegger. Se la dicitura filosofia della religione indica qualcosa di più del nome della cattedra da lui inaugurata a Genova, la prima in Italia sotto questo nome, si può ben pensare che religiosa sia l'intera ispirazione del suo percorso biografico e intellettuale.

Nel 1991, a un anno dalla morte, Giovanni Moretto dedicava al maestro quella che è attualmente la migliore e più completa ricostruzione di tale percorso, arricchita da un insostituibile apparato di testi editi e soprattutto inediti, da cui emerge la statura umana del filosofare caraccioliano – «una filosofia che nell’umanità trovava il proprio limite, ma anche la propria terra promessa»¹. Interpretando in tal senso il *primum vivere deinde philosophari*, Moretto mostrava come «nella sua insonne ricerca della verità, il pensiero di Caracciolo si profila, in tutta la sua luminosa parabola, come scaturente ex libertate, cioè come un pensiero che alla libertà non si limita a dedicare alcune riflessioni vitalmente originali, ma in essa individua addirittura il suo proprio luogo natale»².

E’ pur vero, tuttavia, che libertà e problema religioso si concepiscono insieme – e Caracciolo stesso mai li separò – a partire da una profonda riflessione esistenziale sul male e sull’assenza di senso dell’esistere. Se l’opera teoretica forse più decisiva della vicenda filosofica caraccioliana porta come titolo *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* (1965), la religione stessa può assumere tali connotazioni proprio perché risponde – e si dovrà riflettere sul senso di questo termine – a un’esigenza o quantomeno a un problema intrinseco alla condizione umana, autenticamente tale se e in quanto assediata dall’angoscia e radicata nel *malum mundi*.

Questa implicazione è particolarmente evidente in una delle ultime raccolte di Caracciolo – ripubblicata per il ventennale della sua scomparsa –, su cui vorremmo qui concentrare l’attenzione: *Nulla religioso e imperativo dell’eterno. Studi di etica e di poetica*³. L’importanza del testo è ben messa in evidenza da Domenico Venturelli, uno dei migliori allievi di Caracciolo, il quale, ricostruendo il pensiero del maestro nella sua ampia e utilissima Introduzione al volume, mostra in che modo quest’opera del commiato riprenda e in qualche modo suggelli quel discorso iniziato già nel 1965 con il già citato *La religione come struttura e proseguito*, tra gli altri titoli, con *Religione ed eticità* del 1971⁴.

Nulla religioso e imperativo dell’eterno: più che un accostamento, un’endiadi concettuale che il filosofare caraccioliano evidenzia nella sua identità teoretica. Questi saggi appartengono quasi tutti all’ultima produzione del filosofo, cioè alla seconda metà degli anni ’80, e si caratterizzano per l’omogeneità tematica, spaziando tra l’ascolto per la voce dei poeti – su tutti l’amato Leopardi, ma anche Keats –, e il dialogo intenso con alcuni dei più importanti interlocutori filosofici del Novecento – Heidegger, Jaspers, Piovani, Sartre, solo per citarne alcuni.

Nulla religioso e imperativo dell’eterno è però anche il titolo di un denso saggio del 1990 in cui Caracciolo sintetizza forse il cuore della sua intuizione filosofica: il riconoscimento in questo mondo di un male ingiustificabile, l’esigenza innegabile del trascendimento, e la scoperta di quella dimensione vuota dove abita non già un volto particolare del religioso ma che ne costituisce invece lo spazio. Tutti questi aspetti

¹ G. Moretto, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia, 1992, p. 7. A quest’opera di Moretto si può anche utilmente rinviare per una bibliografia completa degli scritti di Caracciolo, *ivi*, pp. 297-311. Per un profilo intellettuale di Caracciolo si veda anche la voce di G. Cunico, Caracciolo, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 1, p. 1632; e D. Venturelli, Alberto Caracciolo, «*Rivista di Storia della Filosofia*», 2012 (4).

² *Ivi*, p. 83.

³ A. Caracciolo, *Nulla religioso e imperativo dell’eterno. Studi di etica e di poetica*, il nuovo melangolo, Genova, 2011.

⁴ Entrambe le opere erano state ripubblicate sempre per i tipi de “Il nuovo melangolo” di Genova rispettivamente nel 2000 e nel 1999.

sono saldati dalla rivendicazione e dall'esigenza etica dell'*imperativo dell'eterno*, che dice insieme la necessità di aprirsi a una ricerca dell'oltre e dell'altrove, la quale non nasce come semplice fuga, ma solo nella coscienza e nel profondo riconoscimento del nostro radicamento esistenziale in questo mondo:

è questo imperativo che domina lo spazio del religioso e lo spazio dell'etico. [...] Per tale imperativo, il trascendimento intrinseco al religioso, non può essere diserzione dalla terra, ma è suprema fedeltà alla terra. E' quell'imperativo che costringe l'uomo a chiedere perché il tempo non sia l'eterno, dal momento che solo l'eterno è l'assolutamente degno di essere. [...] Ma per quello stesso imperativo, il trascendimento, intrinseco al religioso, non può non essere anche problematizzazione e negazione di questo mondo, di questo tempo, nella sua struttura. Al di qua e oltre i peccata hominum c'è il peccatum mundi: quel peccato che a nessuna fantasia etica, per quanto ispirata e creativa, a nessun impegno operativo, per quanto alto e generoso, è dato distruggere entro l'orizzonte del tempo.⁵

Per Caracciolo, il riconoscimento del malum mundi è il vero e proprio contraccolpo esistenziale che non può non implicare da sempre un'apertura alla trascendenza, all'oltre-mondo. Il malum mundi non è soltanto né si riduce unicamente al male provocato dagli uomini o agli uomini. Neppure ha strettamente a che fare con una carenza di impegno o di attivismo morale: non c'è streben al bene che possa rimediare a questo male. Piuttosto, per parafrasare Leopardi, *all'uomo* la vita è male. Questo male ineliminabile è però anche quello che apre la finitudine dell'esistenza alla ricerca di senso – cioè che apre la finitudine all'infinito. Caracciolo chiama nulla lo spazio che attende oltre il finito, la meta verso cui la ricerca si volge. E' uno spazio forse mai raggiunto, forse mai visto, mai esperito, come quello che da sempre e per sempre attende dietro la linea sottile dell'orizzonte. Eppure è uno spazio più reale di ogni realtà mondana.

Punto di fuga di ogni tensione esistenziale, il nulla è spazio del religioso. Il Dio ebraico-cristiano è solo uno dei tanti volti che possono abitare tale spazio: non è stato il primo, non è l'unico, non sarà l'ultimo. Distinguere tra spazio del religioso e immagine del religioso è di fondamentale importanza e anzi si potrebbe dire che costituisce precisamente il fondamento di ogni autentica filosofia della religione. Lo spazio, infatti, non è esauribile da nessuna immagine specifica, essendo piuttosto il nulla di ogni immagine. Proprio per questo, lo spazio del religioso – a differenza delle singole immagini – è infinitamente accogliente e non vive nell'esclusione dell'altro da sé, ma è anzi la figura eminente dell'Altro, come già da sempre implicato qui e ora, già da sempre invocato e richiamato, già da sempre radicato qui per trascendere all'ulteriorità.

Quando la filosofia si pone al livello dello spazio del religioso, è capace di abbracciare nel suo sguardo ogni forma possibile del religioso. In tal senso può farsi filosofia della religione senza ridursi a mera fenomenologia delle religioni. Si tratta infatti – per dirla con i termini mai smentiti del saggio del '65 – di una struttura della coscienza: l'uomo, richiamato dal male in cui esiste, è spinto a trascendersi e in questa spinta è proiettato verso quello spazio della Trascendenza che preesiste e rende possibile ogni immagine particolare del religioso, a cui poi ciascuno deciderà o meno di affidare la propria preghiera. Ecco allora il significato di questo *imperativo dell'eterno*: «l'uomo, in quanto costitutivamente religioso e come tale

⁵ A. Caracciolo, *Nulla religioso*, cit., p. 89.

radicato e aperto nella e alla Trascendenza, vive sempre nel fondamento di una concreta rivelazione, di una concreta grazia»⁶.

Ora, per comprendere davvero la portata di questa riflessione – qui soltanto men che abbozzata – vale la pena cercare di applicare fino in fondo quanto lo stesso Caracciolo scriveva ne *La religione*: «perché un pensiero filosofico da altri pensato possa apparirci come prospettiva occorre naturalmente che ci rimettiamo [...] nel vivente processo del filosofare. [...] Solo nel farsi di un nuovo pensiero la filosofia del passato si fa vivente»⁷. Qui di seguito si vorrebbe quindi tentare di applicare questo principio metodologico e teoretico discutendo brevemente un tema che proprio Domenico Venturelli sottolinea con particolare efficacia nella sua *Introduzione*, quello del nichilismo: «il raggio di bene che filtra dall'imperativo etico-religioso dell'eterno, per debole o fioco che sia, fende la tenebra del nichilismo»⁸.

Che il nulla religioso non sia infatti niente di nichilistico è del tutto esplicito, e anzi, prosegue Venturelli: «di fronte alla sfida dell'ateismo e del nichilismo contemporaneo i saggi dell'ultima raccolta mostrano una volta di più che tra l'impegno etico che invita, con parola nietzschiana, a “restare fedeli alla terra” e l'escatologismo della fede cristiana, che esige la fine di questo mondo, esiste sì una tensione che insorge sempre di nuovo, ma non un'insuperabile contraddizione»⁹.

Ebbene, in quanto segue, partendo proprio da tale spunto, vorremmo mostrare come e perché la prospettiva caraccioliana possa legittimamente esser vista come una vera e propria *via all'al di là del nichilismo*. Ma per far questo, occorrerà preliminarmente chiarir meglio il senso che Caracciolo attribuiva al nichilismo stesso (§2), onde poter valorizzare come l'esito della sua riflessione venga a proporsi come una morale meta-nichilistica incentrata sul problema della libertà – e segnatamente di una libertà che si pensa essa stessa in termini religiosi (§3). Sarà così possibile quantomeno accennare a quella che parrebbe prospettarsi, per un prossimo avvenire, una feconda linea di sviluppo del pensiero caraccioliano (§4).

2. Dal nichilismo metodico al meta-nichilismo

Proprio perché si intende generalmente il nichilismo come un periodo storico, occorre anzitutto sostare sul senso di questa “storicità”. Se il conoscere storico è difficile, infatti, la storia della filosofia ha certo una difficoltà tutta sua. Non soltanto perché l'oggetto filosofia di cui la storia dovrebbe occuparsi mostra un'intrinseca riluttanza all'oggettivazione: nell'atto stesso in cui un'idea o un pensiero si presentano come un fatto, per ciò stesso vivono e si rifanno al presente, confondendo ogni prospettiva cronologica e ogni distacco con cui lo scorrere del tempo dovrebbe permetterci di meglio guardare alla strada che ci siamo lasciati dietro. No, la difficoltà è soprattutto un'altra: la storia della filosofia è la storia raccontata dalla

⁶ A. Caracciolo, *Nulla religioso*, cit., p. 66.

⁷ A. Caracciolo, *La Religione come struttura e modo autonomo della coscienza, il nuovo melangolo*, Genova, 2001², p. 161.

⁸ D. Venturelli, *Introduzione a A. Caracciolo, Nulla religioso*, cit., p. 22.

⁹ Ivi, p. 28. Interpretazione, questa di Venturelli, ora più ampiamente esposta in Alberto Caracciolo, *Sentieri del suo filosofare, Il nuovo melangolo*, Genova, 2011.

filosofia. Quando la filosofia si fa narratrice di storie non necessariamente si fa filosofia della storia, ma sempre, inesorabilmente, ricostruisce la propria autobiografia. E, come noto, non c'è niente di più insincero di un'autobiografia.

Quando la filosofia ripensandosi pensa ciò che le è accaduto di pensare, nascono i cosiddetti “movimenti”, le “scuole”, le “sette”, le “filosofie”, cioè tutte quelle espressioni con cui la filosofia tenta di indicare a se stessa dei momenti distinti, delle unità tematiche, degli episodi del suo farsi e quindi della sua storia, quasi cercando di arginarne l'intrinseca vaghezza. Ritenere che la storia della filosofia si occupi in fondo di fatti che per questo sono anche dei meri dati, passati – e pure, nel senso più autentico del termine, perfetti –, sarebbe un errore puerile: i fatti della filosofia possono esser dati proprio perché vengono rifatti nel momento in cui li si prende in considerazione, vengono ridati al pensiero nell'atto di riflettere ancora sul loro significato.

Questo duplice piano – l'accadimento storicamente determinato e la politemporalità del pensare – fanno sì che non sia del tutto fuorviante considerare le summenzionate espressioni non solo e non tanto come effettivi indicatori di determinati momenti storici in senso stretto, quanto come possibilità della filosofia stessa, che in certi periodi trovano terreno più o meno fertile per essere arati e dare frutti. Spingendosi ancora oltre, si potrebbe ripensare la storia della filosofia in termini del tutto spazializzati, come un grande territorio che il flusso dell'accadere storico umano – e forse, perché no?, anche non-umano – attraversa in modi diversi, incontrando, a seconda delle circostanze, diverse forme e diverse modalità di riflessione. Tutto ciò, evidentemente, non ha nulla a che fare con la presunta absolutezza, giustezza o verità di un certo luogo della filosofia rispetto agli altri. Ancor meno si tratta di rendere in fondo equivalenti e intercambiabili tutti i luoghi e tutte le prospettive. Piuttosto, la vera sfida della storia della filosofia consiste nel ricostruire la geometria esatta di tali luoghi, tratteggiandone i confini se e dove possibile, indicandone le adiacenze, sottolineando i punti invalicabili e quelli di contatto.

Venendo dunque al nichilismo: si tratta allora di un periodo storico? Se immediatamente verrebbe da rispondere di sì, la consistenza di questo avventato “sì” non attende certo molto per sfaldarsi. Quali sarebbero infatti i confini storici di tale periodo? Forse Nietzsche ne è stato l'iniziatore? Ben improbabile, dato che egli stesso si presenta potentemente anche come il primo filosofo volto al superamento del nichilismo. Forse si deve risalire a Kant? O al padre nobile della modernità, Descartes? Un Heidegger risponderebbe affermativamente, magari nel tentativo di porre se stesso in una prospettiva sufficientemente distante da quell'inizio per affacciarsi già al suo oltrepassamento. Ma, come si vede, si tratta di interpretazioni e non è impossibile interpretare – come ha fatto Emanuele Severino – tutta la storia dell'Occidente filosofico come storia del nichilismo, il che equivale a fare del nichilismo stesso una costante storica e non più un momento specifico del divenire temporale.

Ne consegue che sarebbe filosoficamente ben più proficuo considerare il nichilismo stesso, prima ancora che come momento storicamente – storicisticamente? – determinato, come struttura della coscienza. Dietro a quello che noi chiamiamo nichilismo sta un gesto fondamentale, un rifiuto, o meglio la presa d'atto di una negazione, di una mancanza incolmabile. Il celeberrimo aforisma nietzschiano sulla morte di Dio ne è

certo l'emblema: il nichilismo è un no detto alla consistenza – ontologica, etica, politica – del mondo. E' il rifiuto di riconoscere o di poter continuare a riconoscere che esistono ragioni che tengono insieme la realtà come un tutto ordinato, buono, bello.

Una tale riflessione sul significato sia storico che teoretico del nichilismo resta uno dei grandi temi conduttori del pensiero di Caracciolo. Certo, ogni pensiero è sempre un pensare in dialogo, convocando a colloquio altri pensieri e altri autori¹⁰. Eppure, ciò che tiene viva la tensione di tali scambi è la domanda trascendentale sul nichilismo, ossia il riconoscimento del suo ruolo costitutivo per la condizione umana. In una pagina particolarmente lucida leggiamo infatti:

come Cartesio ha parlato di un dubbio metodico e l'ha riconosciuto come passaggio obbligato alla verità, così noi possiamo parlare di un nichilismo metodico, e possiamo, anzi dobbiamo, riconoscere la sua domanda radicale come la domanda presente in ogni possibile problema pratico e teoretico che si pone all'uomo nell'intero arco della sua esistenza.¹¹

Non è da poco il richiamo che qui Caracciolo fa di Descartes e del suo progetto fondativo, anche se non può non apparire una certa paradossalità nel sostituire al dubbio metodico – di per sé volto alla fondazione del sapere incontrovertibile – un nichilismo metodico – di per sé certo dell'impossibilità di quella sicurezza metafisica che per Descartes era ancora l'obiettivo supremo da raggiungere. Sta qui, come vedremo, l'inquietudine più tipicamente contemporanea che introduce alla novità della proposta caraccioliana¹².

Il tema del nihil è infatti decisivo in quanto porta in sé il punto di snodo fondamentale che per Caracciolo individua la connessione tra l'orizzonte del mondo e del nostro esperire esistentivamente il suo mancare di senso, e la possibilità di un al di là – la cui natura, antropologica, logica e teoretica sarà tutta da indagare:

il nihil si afferma in quanto Dio non è. [...] Ma il nihil più decisivo presente nella domanda del nichilismo non è questo: è altro. Riconsideriamo la “logica” della possibile risposta negativa alla domanda: se Dio non è, se ciò che è non ha senso, il niente e non l'essere ha ragion d'essere. Che cosa presuppone questo ragionamento? Una coscienza, palesemente inserita nel e aperta al contesto

¹⁰ Con ciò, Caracciolo stesso ben riconosceva una certa differenza tra il lavoro dello storico della filosofia, rispetto a quello della teoresi vera e propria, come emerge a proposito del ruolo di Kant nella riflessione sul nichilismo (A. Caracciolo, Kant e il nichilismo in Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli, 1976, p. 17): «quel che muove la ricerca non è – né nei confronti di Kant né nei confronti del nichilismo – il desiderio di sapere “come (finora) sono andate propriamente le cose”, ma il bisogno di vedere quale ruolo possa, anzi debba, competere a Kant nei confronti del nostro itinerario filosofico, inteso come momento riflesso del nostro itinerario esistenziale-etico, quando ci siamo convinti che il nichilismo rappresenta per noi, in quanto uomini contemporanei, un passaggio obbligato di quell'itinerario».

¹¹ A. Caracciolo, Kant e il nichilismo, in Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 10.

¹² Come osserva Domenico Venturelli, sottolineando l'elemento del dubitare come aspetto fondamentale del pensiero del maestro: «è questo un lato del filosofare di Caracciolo che mi colpì profondamente e che, sebbene fosse sovrastato in lui da una fiducia di fondo sempre vittoriosa, non può essere ignorato, a meno di smarrire la complessità e il tormento di questo pensatore. E' questo un aspetto che lega il suo filosofare alla modernità e che si sposa d'altronde molto bene con la convinzione sua, mutuata da Socrate e da Lessing, che non il possesso ma la ricerca del vero definisca la natura della filosofia, almeno di quella che, seguendo coerentemente il solco tracciato dal criticismo di Kant, [...] comprende di non potersi svolgere nella forma di un rammodernato sapere metafisico, sì invece in quella di un interrogare radicale che nasce dall'esperienza tragica della sofferenza e del male e che serba, nell'epoca storica del compiuto nichilismo, un suo peculiare riferimento al cosmo e alla Trascendenza» (D. Venturelli, Alberto Caracciolo, cit., p. 6). Su questi temi si veda anche la raccolta A. Caracciolo, *Nichilismo ed etica, il melangolo*, Genova, 1983.

del mondo, ma palesemente anche aperta a uno spazio che trascende la totalità cosmica, se in quella coscienza può sorgere l'idea che il cosmo nella sua struttura, così come l'uomo lo sperimenta, potrebbe anche non essere o essere – proprio per struttura ed essenza – diverso.¹³

Il punto teorico centrale sta nella possibilità di risalire alle spalle del nihil inteso come niente oggettivo, pura negazione di una cosa – foss'anche quel *summum ens* che è Dio –, per ritrovare non già un oggetto ma lo spazio di ogni oggetto possibile, cioè un trascendentale – e in questo caso il trascendentale dei trascendentali – cui Caracciolo dà il nome di nulla. Si tratta evidentemente di una sfida, più che di un vero argomento dimostrativo. Né la dimostrazione – in senso logico-argomentativo – è veramente ciò che di essenziale si deve cercare¹⁴.

Resta il fatto che un altro sentiero possibile consiste proprio nel far emergere, a colloquio con gli autori decisivi di questo pensiero, che il nulla è la premessa del niente, ossia il fatto dell'apertura trascendente dell'uomo allo spazio del divino. Si tratta di un lavoro diverso da quello della pura ricostruzione storiografica, in quanto implica evidentemente una vera e propria arte maieutica, che Caracciolo ha mirabilmente applicato ad esempio nel caso di Heidegger¹⁵. Eppure, si tratta anche di una prospettiva che permette forse un'ulteriore generalizzazione, suggerendo una sorta di criterio di classificazione per orientarsi nel pensiero del nichilismo – in senso oggettivo e soggettivo.

In quest'ottica, infatti, quei pensatori per cui tale consistenza è un presupposto, possono essere ragionevolmente considerati come a-nichilistici. Il nichilismo non accade facendo un passo avanti rispetto al mondo o al modo di pensare della cosiddetta metafisica, ma facendo un passo indietro. Per dirla in uno slogan: Nietzsche non annuncia la morte di Dio superando Spinoza, ma ponendosi alle sue spalle, questionando alle spalle del Dio di Spinoza.

Parimenti, quei pensatori che intendono abitare l'inconsistenza del mondo possono a buon diritto esser chiamati post-nichilistici. L'inconsistenza ha sue modalità proprie per essere vissuta e compresa. Il pensiero debole, il post-modernismo, il relativismo, il decostruttivismo, e innumerevoli altre delle correnti filosofiche contemporanee possono essere viste come altrettanti tentativi di sostare sul limine dell'inconsistenza del mondo, sul filo teso di questo no che anima il gesto nichilistico.

Ma è proprio per queste ragioni che possiamo allora tornare al pensiero caraccioliano, cogliendone tutti i motivi che, su queste basi, lo caratterizzano nel modo più esplicito come meta-nichilistico. Per il filosofo genovese, l'inconsistenza del mondo, attestata dalla coscienza nichilistica, non è che il primo passo dello slancio verso la trascendenza, nel quale il niente perde la cecità della propria disperazione per aprirsi, facendosi radura del Nulla come spazio del religioso. Così come la meta-fisica aristotelica – e restano ancora emblematiche le pagine dedicatele ne *La religione*¹⁶ – si radicava nella *physis* ma pure nel moto teoretico del suo trascendimento, così il meta-nichilismo vive fino in fondo il no, l'inconsistenza, *l'infinita vanità del*

¹³ A. Caracciolo, *Kant e il nichilismo*, cit., p. 11.

¹⁴ Cfr. in merito le osservazioni comprese in *Heidegger e il Nichilismo* in A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo*, cit., pp. 107-108.

¹⁵ Caracciolo resterà sempre particolarmente legato all'opera fondamentale di Heidegger, *Sein und Zeit*, pur non rinunciando a una ricostruzione complessiva del suo pensiero. In merito si vedano i saggi raccolti in A. Caracciolo, *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova, 1989.

¹⁶ Cfr. A. Caracciolo, *La religione come struttura*, cit., pp. 59-77.

tutto, ma proprio perché ha il coraggio di sprofondarvi infinitamente, sa cogliere come e perché questo sprofondare non sia che un avanzare verso l'autenticamente oltre, l'al di là, che viene innanzi e si fa annunciare come *imperativo dell'eterno*¹⁷. L'eterno deve essere cercato, proprio perché qui e ora non possiamo che riconoscere l'infinita vanità e malvagità del reale: tanto più si acuisce la coscienza del male, tanto più la spinta all'oltrepassamento, lo slancio verso lo spazio aperto del Trascendente, si fa grande. E' da questa prospettiva che il tema della libertà si rivela realmente – come suggerito da Moretto – la scaturigine del pensiero caraccioliano, capace di ripensare in nuova unità l'articolarsi del suo momento teoretico e pratico.

3. L'unità teoretico-pratica e la libertà religiosa

Quello di Caracciolo non è un argomentare meccanico, non c'è calcolo ma semmai il rischio di una scommessa. Non ci sono garanzie sugli esiti e non ci sono dimostrazioni univoche che permettano di prevedere i risultati di questa sfida. Ecco la prima conseguenza fondamentale del meta-nichilismo: il singolo diventa l'autentico punto archimedeo di ogni riflessione etica e filosofica. E' infatti non un soggetto disincarnato, ma solo un corpo vivente e radicato nel mondo che può esperire tutto quanto si viene descrivendo. Tanto più cresce e si approfondisce tale esperienza, tanto più questo singolo è messo davanti alla sua unicità, alla sua fragilità. L'imperativo dell'eterno è in tal senso un autentico richiamo che – in modo non dissimile dalla coscienza di cui parlava lo Heidegger di *Sein und Zeit* – risveglia ciascuno al più autentico se stesso.

Ma il richiamo – a differenza di quanto avveniva proprio in Heidegger – non è alla morte intesa come nientificazione irriducibile, quanto appunto al Trascendimento: tu devi trovare il coraggio di guardare oltre – oltre te stesso, oltre il tuo male, oltre il male del mondo, forse anche oltre il tuo Dio. In quest'ottica, vivere la morte di Dio non significa farsi rovina, rudere sopravvissuto al crollo di ogni ordine, ma nemmeno lanciarsi in quella trasvalutazione di tutti i valori che dovrebbe rendere abitabile il mondo per chi vuol prendere atto della sua assoluta inconsistenza. No, la morte di Dio non è essa stessa che un momento della scoperta di quello spazio infinitamente più ampio di ogni immagine del divino, capace di accoglierle tutte e che *dall'eterno* ci chiama, proporzionando la sua voce alla nostra percezione della distanza che ce ne separa.

In tal senso, dal punto di vista teoretico, l'endiadi tra *nulla religioso e imperativo dell'eterno* segna davvero una delle acquisizioni più profonde del pensiero contemporaneo in rapporto alla sfida epocale e realmente sovra-temporale del nichilismo. All'interno di questa prospettiva, autenticamente meta-nichilistica per quanto appena detto, ogni ulteriore passo avanti diventa possibile e si concretizza. Ed è allora proprio perché all'interno dello spazio scoperto da Caracciolo, finanche il Destino si rende nuovamente visibile e

¹⁷ Su questa linea, un altro importante allievo di Caracciolo, Carlo Angelino, ha proposto di porre la questione del male – e non già quella dell'essere – come nuovo inizio della filosofia: si veda in merito C. Angelino, *L'essere e/o il male. Il pensiero antitetico*, il nuovo melangolo, Genova, 2008.

riconoscibile all'orizzonte, l'*imperativo dell'eterno* che richiama ogni singolo dalla malvagità inoltrepassabile dell'esistenza al suo trascendimento, proprio per questo, diciamo, tale imperativo è l'*autentico trascendentale meta-nichilistico* della filosofia.

Una struttura trascendentale, quest'ultima, che ha l'immenso pregio di rendere immediatamente evidente la complementarietà di riflessione teoretica ed etica. Il religioso così inteso si mostra infatti come la dimensione che non solo sta al fondo di ogni manifestazione della coscienza umana, ma pure all'interno della quale si saldano indissolubilmente teoresi e prassi, contemplazione e azione, dimostrando di fatto e di diritto l'astrattezza di ogni preteso intellettualismo o prassismo.

Se l'epoca che da Descartes a Kant ha posto al suo centro le molte vie della soggettività – non meramente o banalmente solo in senso epistemologico, ma anche giuridico, etico, politico e senz'altro religioso –, il no del nichilismo sembra aver investito nell'epoca contemporanea anche tale costruzione, denunciando insieme all'inconsistenza del mondo anche quella di ogni preteso io. Ripensare allora l'identità di ciascuno come corpo radicato in un mondo, esistenzialmente cosciente e partecipe delle sue sfide e dei suoi scacchi, aperto a riconoscerne il male radicale, dunque richiamato dall'esigenza del trascendere: ecco il progetto etico che si dispiega se non dentro almeno verso lo spazio del religioso. O come dice Caracciolo, riflettendo sull'Arimane di Leopardi: «Arimane è Arimane, perché in colui che lo predica tale e lo maledice, [...] vive e opera l'*imperativo ontologico ed etico dell'eterno o* – che è lo stesso – del divino»¹⁸.

E' su questa inscindibile unità etico-teoretica che si innesta la riflessione caraccioliana sul tema della libertà, magistralmente tratteggiata già nelle pagine di Religione ed eticità, ma filo conduttore costante di tutta la sua riflessione. Non c'è libertà senza autodeterminazione, senza capacità non tanto e non solo di scegliere ma di realizzarsi. Eppure non c'è nemmeno realizzazione se non dell'uomo come radicato in un mondo e proprio perché così radicato, aperto naturalmente al trascendimento. Per citare le parole icastiche di Religione ed eticità:

la libertà come autocausalità è costitutiva dell'uomo in quanto tale in tutte le possibili concrete modificazioni del suo esistere, ma è nell'uomo solo in misura finita, solo nel legame con ciò che – come alterità (Trascendenza, altri, natura), come strutturalità trascendentale (modi e strutture della coscienza, termini obbligati dell'esistere: nascita, morte, finitudine), come datità situazionale – pare negarla, in realtà le conferisce figura concretezza valore. [...] Un discorso sulla libertà perde la sua fatale astrattezza, solo quando si faccia analisi di come questa struttura onnipresente si configuri nei possibili specifici modi dell'esistere, e si abbia presente l'ipse esistente nel suo inserimento cosmico, nel suo orizzonte meta cosmico, nel suo destino.¹⁹

La cornice cosmico-trascendentale su cui Caracciolo intende fondare dunque la sua riflessione sulla libertà viene a indicare nuovamente quello spazio di ulteriorità su cui prima s'è richiamata l'attenzione. L'implicazione che viene tuttavia fatta emergere a questo punto permette di declinare in termini più precisi il rapporto tra prospettiva teoretica ed etica, chiarendo il senso della vocazione religiosa del pensiero caraccioliano. Nella misura in cui l'*imperativo dell'eterno* non resta solo un dover essere astratto ma si fa

¹⁸ A. Caracciolo, *Nulla religioso*, cit., p. 92.

¹⁹ A. Caracciolo, *Religione ed eticità*, il nuovo melangolo, Genova, 1999², p. 56.

fondamento di una concreta pratica di vita, capace di assumere su di sé la responsabilità di una riflessione sul male e sul suo possibile trascendimento, tale imperativo trova il suo primo campo di realizzazione nell'ambito di quello che Caracciolo amava chiamare pensiero religioso liberale. Proprio perché la libertà si fonda e si pensa sull'abisso della trascendenza, infatti, essa non può che trovare in tale abisso il suo fondamento e quindi declinarsi in rapporto a ciò che quell'abisso rappresenta, ossia lo spazio di Dio, quindi il religioso come struttura e modo della coscienza.

Da questo punto di vista, la peculiarità della riflessione caraccioliana sulla libertà sta nel suo trovare nella dimensione religiosa il primo e forse più decisivo campo di discussione di tale concetto. Non a caso, anche per Caracciolo, come già per Kant, il senso della libertà fa tutt'uno con quello di un imperativo: il singolo può scoprirsi realmente libero, infatti, solo se e in quanto vede ed esperisce insieme il dovere e la possibilità del suo sovvertimento, dunque l'esigenza di una scelta e di un'assunzione di responsabilità. Tuttavia, questa esperienza avviene per Caracciolo non già innanzi a una legge puramente umana ma anzitutto davanti a un fenomeno cosmico come lo scandalo del male, della sofferenza inutile, dell'insensatezza dell'esserci. Ed è proprio per questo che l'imperativo caraccioliano non resta un imperativo comunque mondano, ma si ritrova autenticamente come imperativo *dell'eterno*, cioè originariamente aperto all'altro dal male, a quello spazio di preghiera e forse grazia, forse redenzione, che al male si oppone e che all'esperienza del male dà quantomeno ascolto.

Questa fusione di temi porta all'immissione nella riflessione sulla religione di una venatura profondamente universalistica – nel senso migliore del termine, derivante dal suo carattere di trascendentale, ossia condizione di possibilità dell'esistere umano –, che allo stesso tempo riconosce nella pratica ermeneutica una via fondamentale non solo per entrare nei testi e nella fenomenologia dei diversi volti del divino, ma anche per costruire un reale dialogo tra questi ultimi. Entrambi gli aspetti sono indissolubili nella proposta di Caracciolo e hanno ricevuto importanti sviluppi da parte dei suoi allievi²⁰. Per i fini molto più ristretti di queste brevi note, basti richiamare il modo in cui – in una lucida pagina di Religione e eticità – il filosofo genovese salda l'elemento di universalità che l'impostazione trascendentale consente, alla prospettiva ermeneutica:

la religione è un lumen Dei, presente in ciascun uomo in modo più o meno intenso, comunque diversificato. L'inserimento in una società, in una tradizione è necessario perché questo lumen Dei si riveli, ma è l'attualità di questo che fondamentalmente condiziona il re-vivificarsi, il destoricizzarsi e l'illuminarsi, nella sua potenzialità di risposta al presente, di una tradizione.²¹

Così come la libertà è libertà di un singolo inserito in un mondo storico, ma che pure si pensa e prende senso solo in quanto inscritta in una cornice cosmica e meta-cosmica, così pure il pensiero religioso

²⁰ Per quanto concerne la ricostruzione dei paradigmi del pensiero religioso liberale, si veda il già citato G. Moretto, *Filosofia umana*, cit., pp. 157-184; e R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia, 2009. Circa la centralità del problema ermeneutico e il suo concentrarsi sull'elemento religioso-dialogico come prospettiva di particolare attualità per lo sviluppo del pensiero filosofico contemporaneo, cfr. invece F. Camera, *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica*, il melangolo, Genova, 2011.

²¹ A. Caracciolo, *Religione e eticità*, cit., p. 92.

liberale si presenta come riflessione su quel tratto eterno che abita ogni modo del religioso ma che pure è irrimediabilmente declinato all'interno di concretezze storiche determinate, il cui accesso non può non essere mediato da un consapevole approccio ermeneutico²².

Come si vede, si tratta di prospettive importanti e ormai da alcuni decenni oggetto di un vivace dibattito anche da parte di allievi e interlocutori del pensiero caraccioliano²³. Ci preme però concludere questi rapidi cenni richiamando ancora un'ultima volta il problema della filosoficità della storia della filosofia, giacché parrebbe di poter dire che il nichilismo metodologico fin qui visto all'opera permetta anche non solo di inserirsi ma di offrire uno sguardo nuovo su un dibattito apparentemente lontano da questi temi eppure tra i più vivaci, attualmente, in storia della filosofia e storia della scienza, cioè quello sui presupposti teologici della rivoluzione scientifica del XVII secolo.

4. Religione e storia della scienza: una prospettiva caraccioliana

Una delle conseguenze delle riflessioni post-nichilistiche è stato il tracollo – già preconizzato nelle lucide pagine de *La religione* –, di ogni filosofia della storia della filosofia, di ogni narrazione universale, onnicomprensiva, totalizzante che pretenda di concludere in un solo affresco coerente lo sviluppo del pensiero. La pratica attuale dell'indagine storica – integrata più che mai con quella filologica, secondo le speranze del miglior Vico –, è oggi altamente frammentata: al posto delle grandi narrazioni si sono sostituite le analisi puntuali, l'indagine dei dettagli, il rifiuto dei canoni ha portato a rimettere in questione la distinzione tra autori maggiori e minori, mentre il rifiuto del teoreticismo ha rivalutato gli aspetti più materiali e concreti – dalle evoluzioni socio-politiche alle pratiche di scrittura o diffusione del sapere – in cui ogni filosofo ha vissuto e operato. Eppure, proprio in questa apparente dispersione – forse altrettanto parziale e contestabile delle onnivore ricostruzioni monolitiche precedenti – lo spazio del religioso può costituire davvero una traccia comune.

Questo punto è oggi particolarmente evidente in un campo dell'indagine storiografica apparentemente molto distante da quello che poteva discutere Caracciolo stesso, ma che è ormai giunta a mostrare interessanti quanto inaspettate conferme del suo pensiero: la storia della scienza. Attualmente sarebbe infatti considerato puerile anche soltanto sottovalutare gli interessi teologici di un Newton, o

²² Per altro – sia almeno menzionato – sta proprio in questo contemperare istanze di universalità e concretezza, essere-nel-mondo e trascendenza, la chiave della soluzione che Caracciolo offre al problema della demitizzazione sollevato da Bultmann e a lungo dibattuto a metà del secolo scorso. Si veda in proposito, Demitizzazione ed ecumenismo in A. Caracciolo, *Religione e eticità*, cit., segnatamente pp. 204-205: «si dirà, non è in sé contraddittorio, quando si riconosca [...] la necessità di intendere la cosiddetta teologia liberale sotto altro profilo da quello volgarmente corrente, ravvisarne poi l'immagine in quell'ens fictum che è il pensiero oggettivante proposto dal Bultmann? In realtà è proprio qui il limite interpretativo del Bultmann nei confronti della tradizione liberale [...] nel credere che il liberalismo religioso sia identificabile con una figura storica [...]. Il Bultmann non ha avvertito a sufficienza che il liberalismo è un principio – il principio appunto della libertà – e non un contenuto; che la sua essenza non è altro che l'approfondimento e l'affermazione della natura e delle implicanze di quel principio nel dominio del religioso; che tale essenza non è esaurita, ma solo indicata dalle figure storiche che vanno sotto il suo nome».

²³ Si vedano ad es. i contributi raccolti nel volume *Ermeneutica e destinazione religiosa* a cura di D. Venturelli, il melangolo, Genova, 2001; oppure *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di D. Venturelli, R. Celada Ballanti e G. Cunico, il melangolo, Genova, 2007.

dimenticare la matrice alchemico-religiosa del pensiero di un Boyle, o ancora l'incidenza dei dibattiti religiosi sul rapporto ragione-rivelazione per la formazione del pensiero scientifico moderno in genere²⁴. Una simile rivoluzione storiografica – molto più rivoluzionaria, in fondo, della stessa cosiddetta “rivoluzione scientifica” – trova il suo principio di unità proprio nel riconoscimento che la posizione esistenziale e filosofica assunta dagli attori di questo movimento di idee che sta ancora alle radici del nostro mondo intellettuale, si è costituita come *posizione all'interno e rispetto allo spazio del religioso*, discutendo e tentando di indagare le coordinate con cui le diverse e quasi sempre conflittuali immagini che quello spazio possono abitare avrebbero dovuto o potuto assumere²⁵.

Insomma, specialmente negli ultimi trent'anni circa di ricerche, si è venuta consolidando l'idea che la scienza non sia nata come fine in sé – e senz'altro non come vessillo volto a sconfiggere le tenebre oscurantiste delle superstizioni religiose. Piuttosto, si tratterebbe di un preciso quadro filosofico che mirava a ripensare ai suoi fondamenti non soltanto il modo di rappresentare certi fenomeni naturali ed eventualmente descriverli in termini matematico-quantitativi, ma soprattutto a ricostituire una filosofia della natura che al tempo stesso ridefinisse ab origine la posizione dell'uomo nel mondo e del mondo rispetto a Dio. Questa dovette essere la sfida immane su cui si aprì il pensiero moderno dei Giordano Bruno e dei Nicolò Copernico, questa la posta in gioco per Galilei, Descartes, Pascal, e per lo stesso Spinoza. Questo l'obiettivo degli sperimentatori, dei tecnici, degli alchimisti, dei filosofi, dei teologi, dei predicatori. Questo, dunque, l'oggetto del rinnovato interesse di una filosofia pronta a riprendere coscienza della determinazione fondamentale e sinceramente religiosa di alcune delle scelte più decisive della sua storia.

Uno sguardo caraccioliano su tale dibattito, tuttavia, permetterebbe di apprezzare il legame non solo meramente socio-culturale e storico tra le pratiche della nuova scienza e i dibattiti teologico-religiosi dell'epoca, ma il rapporto di reciproca implicazione tra questi ambiti. La scienza moderna, infatti, non nasce solo come ricerca del dominio sul mondo naturale o come secolarizzazione dell'escatologia religiosa, né tantomeno si configura come progressiva erosione del ruolo che Dio ha da giocare nella comprensione dei fenomeni. A ben guardare, al contrario, il cominciamento della nuova filosofia della natura del XVII secolo prende le mosse da un profondo senso di insoddisfazione per le presunte conoscenze della filosofia naturale precedente, di matrice aristotelico-scolastica. Tale insoddisfazione, si manifesti nel dubbio cartesiano o nella pratica sperimentale della Royal Society, è un costante fare i conti non già con l'autonomia del mondo, ma con la sua disperata insufficienza, con i suoi insormontabili limiti conoscitivi. Se il cammino della scienza

²⁴ Per una panoramica in merito, sia storiografica che metodologica, si vedano ad es. i saggi raccolti nell'importante volume *Rethinking the Scientific Revolution*, ed. by M. Osler, Cambridge UP, Cambridge, 2000. Tra gli studi ormai classici in questa direzione si veda A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination. From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, UP Princeton, 1986.

²⁵ Uno dei temi più dibattuti di recente riguarda il rapporto tra pensiero scientifico-sperimentale e teologico, in particolare per quanto concerne l'influenza del volontarismo sulla pratica scientifica inglese. Sostenitore di questa prospettiva è stato soprattutto J. Henry (cfr. ad es. J. Henry, *Occult Qualities and the Experimental Philosophy*, «History of Science», 24, 1986, p. 335-381), più recentemente messa in discussione da Peter Harrison, il quale ha difeso piuttosto l'importanza del mito della caduta di Adamo e della ricerca di una prisca sapientia per la formazione del metodo sperimentale (cfr. P. Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge UP, Cambridge, 2007; sul dibattito tra Harrison e Henry, si veda lo scambio: P. Harrison, *Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry*, «History of Science», 47 (2), 2009, pp. 223-231; J. Henry, *Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison*, «History of Science», 47 (1), 2009, pp. 79-113).

moderna è anche quello di una riduzione epistemologica dal livello dell'epistème metafisica a quello dell'ipotesi e della certezza morale, ciò dipende anche dal fatto che il suo percorso è intrinsecamente animato dall'equazione tra scienza e conoscenza dei limiti di tale scienza. Limiti che sempre, in un modo o nell'altro, rimandano a ciò che sta al di là di quei limiti e da cui traluce, secondo logiche diverse, l'immagine del divino.

Che rapporto c'è, dunque, tra indagine scientifica del mondo e percezione del suo al di là? Quali sono le ripercussioni etiche di questo rapporto? In che termini sta la nuova filosofia della natura con il problema del male e quindi con l'accesso esistenziale alla trascendenza? Se non è certo questa la sede per offrire anche solo indirizzi di risposta a simili domande, valeva tuttavia la pena sollevarle, giacché, come si può intendere, tali interrogativi acquistano senso solo a partire dall'idea che il religioso non sia soltanto modo della coscienza – e quindi fattore condizionante dei processi storico-sociali concreti – ma anche struttura – cioè via di accesso a un'ulteriorità ad un tempo fondativa e interrogante. Si tratta, certo, di una prospettiva che tiene insieme storia e teoresi, ma che proprio per questo si offre come ispirata al pensiero di Caracciolo.

Certo, si tratta solo di un esempio, ma è pure un emblema concreto della fecondità concettuale di un filosofare che ha descritto e previsto, nella sua parabola, le precondizioni di comprensione del mondo storico *in quanto aperto allo spazio dell'eterno*. In tal senso, a vent'anni di distanza dalla prima pubblicazione de *il Nulla religioso e imperativo dell'eterno*, la riflessione di Alberto Caracciolo si ritrova non solo confermata dalla pratica storiografica e dalla fecondità teoretica che ha saputo mostrare, ma ci insegna come, per dirla con *La religione*, «la filosofia respira l'infinito non nell'astrattezza, ma nella concretezza del mondo»²⁶. Pensare e ripensare a partire da Caracciolo la singolarità e la trascendenza, la libertà e il male, il *nulla religioso e l'imperativo dell'eterno*, non sono quindi che i passi necessari per appropriarci con coscienza filosofica non solo del nostro presente, ma anzitutto del nostro futuro.

²⁶ A. Caracciolo, *La religione come struttura*, cit., p. 168.